

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

WILL DUDLEY

ALMAN
İDEALİZMİNİ
ANLAMAK



2. Baskı

ALMAN İDEALİZMİNİ ANLAMAK

Will Dudley

Çeviri
Abdurrahman Nur



KÜRE YAYINLARI / 274. Kitap
Düşünce 24

Alman İdealizmini Anlamak

Will Dudley

Understanding German Idealism
Acumen Publishing Limited, 2007;
Routledge, Taylor & Francis 2014

Bu çeviri Routledge, Taylor & Francis Group LLC ile
imzalanan sözleşme kapsamında basılmıştır.

© Will Dudley, 2007
Türkçe Yayım Hakları
© Küre Yayınları, 2018

Çeviri **Abdurrahman Nur**
Yayına Hazırlık **Selim Tekke**

Birinci Basım Haziran 2021
İkinci Basım Ağustos 2021

ISBN 978-605-7646-57-6
TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak **Zeyd Karaaslan**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Senyıldız Matbaacılık
Sertifika no: 45097
Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit.
No: 19/C 102 Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Fatih / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
f t i k kureyayinlari

Will Dudley, lisans (1989) derecesini matematik ve felsefe alanında Williams Kolejinden, yüksek lisans (1995) ve doktora (1998) derecelerini Northwestern Üniversitesinden aldı. 1 Ocak 2017'de Washington ve Lee Üniversitesinin 27. başkanı oldu. 19. yüzyıl Alman felsefesine odaklanan yazar, Kant ve Hegel üzerine ciltlerin editörüdür ve çok sayıda bilimsel makale yayınlamıştır.

*Benimle evlenmeyi kabul etmeden önce
Alman İdealizminin neden önemli olduğunu
anlamak isteyen Janette'e*

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 9

Kısaltmalar 11

Birinci Bölüm

Giriş: Modernlik, Rasyonellik ve Özgürlük 15

İkinci Bölüm

Kant: Transandantal İdealizm 27

Üçüncü Bölüm

Şüpheci İtirazlar ve Transandantal İdealizmin Gelişimi 69

Dördüncü Bölüm

Fichte: Bilimsel ve Sistematik Bir İdealizme Doğru 97

Beşinci Bölüm

Schelling: İdealizm ve Mutlak 137

Altıncı Bölüm

Hegel: Temelleri Olmayan Sistematik Felsefe 177

Yedinci Bölüm

Sonuç: Rasyonellik, Özgürlük ve Modernlik? 227

Tartışma ve Gözden Geçirme İçin Sorular 243

İleri Okuma Tavsiyeleri 247

Kaynakça 251

Kronoloji 255

Dizin 257

Teşekkür

Alman İdealizmine dakik ve anlaşılır bir giriş yazma çabamda yardımlarını gördüğüm pek çok kişiye borçlu ve minnettarım. 2005'te bu konu hakkındaki dersimi alan öğrenciler, açıklamalarımın yeterince vazih olmadığı her durumda beni cömertçe uyardılar ve hangi noktalara daha çok çalışmam gerektiğini gösteren mükemmel sorular sordular. Williams College'deki The Oakley Center for the Humanities and Social Sciences finansman sağlayıp, bir dönem boyunca ders yükümü azalttı ve müsvedde metnimin tamamının bir taslağının okunduğu ve tartışıldığı bir seminere ev sahipliği yaptı. Bu seminerin katılımcıları –Melissa Barry, Stuart Crampton, Joe Cruz, Blake Emerson ve Alan White– metinde önemli iyileştirmelere yol açan sayısız önerilerde bulundular. Earl ve Louise Dudley (babam ve annem) ve Isaac Dietzel (eski öğrencim) de çalışmanın tamamını okudular ve pek çok kıymetli yorumda bulundular. Blake Emerson ve Ben Echols müsvedde metni gözden geçirme ve tamamlama yolundaki son düzlük boyunca araştırma asistanlığı yaptılar.

Ayrıca bana Alman İdealizmi hakkındaki çoğu şeyi öğretenlere de genel bir şükran borcum var: Alan White, John McCumber, Stephen Houlgate ve Robert Pippin. Son olarak, aileme –Janette, Cole ve Ella Dudley– bu projede ve diğer her şeyde bana destek oldukları için teşekkür etmek isterim.

Kısaltmalar

Not: Bu eserlerin ayrıntılı künyeleri Kaynakça bölümünde verilmiştir.

Fichte

- “CC” “Concerning the Concept of the *Wissenschaftslehre*” (1988) [*“Bilgi Bilimi Kavramına Dair”*]
- FNR *Foundations of Natural Right* (2000) / [*Doğal Hakkın Temelleri*]
- “R” “Review of *Aenesidemus*” (2000) [*“Aenesidemus’un Eleştirisi”*]
- SE *The System of Ethics* (2005) [*Ahlak Sistemi*]
- SK *The Science of Knowledge* (1982) [*Bilgi Bilimi*]

Hegel

- D *The Difference Between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy* (1977) [*Fichte’nin ve Schelling’in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*]
- E *The Encyclopedia Logic* (1991) [*Ansiklopedi – Mantık*]
- FK *Faith and Knowledge* (1977) [*İnanç ve Bilgi*]
- ILPR *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy* (1985) [*Felsefe Tarihi Üzerine Derslere Giriş*]
- IPH *Introduction to the Philosophy of History* (1988) [*Tarih Felsefesine Giriş*]
- LPR *Lectures on the Philosophy of Religion*, I (1974); one-volume edition (1988); III (1985) [*Din Felsefesi Üzerine Dersler*]
- PhenS *Phenomenology of Spirit* (1977) [*Tinin Fenomenolojisi*]

- PhilS Philosophy of Spirit*. Bkz: *Philosophy of Mind* (1971) [*Tin Felsefesi (Zihin Felsefesi)*]
- PN Philosophy of Nature* (1970) [*Doğa Felsefesi*]
- PR Elements of the Philosophy of Right* (1991) [*Hukuk Felsefesinin Unsurları*]
- “S” “On the Relationship of Skepticism to Philosophy: Exposition of its Different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One” (2000) [“Şüpheciliğin Felsefeyle İlişkisi: Değişik Biçimlerinin Açıklanması ve En Yeni Biçiminin Antik Biçimiyle Karşılaştırılması”]
- SL Science of Logic* (1989) [*Mantık Bilimi*]

Hume

- THN A Treatise of Human Nature* (2000) [*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*]

Jacobi

- CDS Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Mendelssohn* (1984) [*Bay Mendelssohn’a Mektuplarda Spinoza’nın Doktrinine Dair*]
- DHF David Hume on Faith* (1994) [*David Hume’a Göre İnanç*]
- “OTI” “On Transcendental Idealism” (1994) [“Transandantal İdealizm Üzerine”]

Kant

- CPJ Critique of the Power of Judgment* (2000) [*Yargı Gücünün Eleştirisi*]
- CPR Critique of Pure Reason* (1998) [*Saf Aklın Eleştirisi*]
- CPrR Critique of Practical Reason* (1996) [*Pratik Aklın Eleştirisi*]
- G Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1996) [*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*]
- P Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will be Able to Come Forward As Science* (2002) [*Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*]

Reinhold

FPK *The Foundation of Philosophical Knowledge* (2000) [*Felsefi Bilginin Temeli*]

Schelling

INHF *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom* (1936) / [*İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*]

IPN *Ideas for a Philosophy of Nature* (1988) [*Bir Doğa Felsefesi için Fikirler*]

OSPN *First Outline of a System of the Philosophy of Nature* (2004) [*Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*]

“PL” “Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism” (1980) [*“Dogmatizm ve Eleştiri üzerine Felsefi Mektuplar”*]

STI *System of Transcendental Idealism* (1978) [*Transandantal İdealizm Sistemi*]

“UHK” “Of the I as the Principle of Philosophy, or, On the Unconditional in Human Knowledge” (1980) [*“Felsefenin İlkesi olarak Ben’e Dair, ya da, İnsani Bilgide Mutlak Üzerine”*]

Schulze

A *Aenesidemus* (2000) [*Aenesidemus*]

Birinci Bölüm

Giriş: Modernlik, Rasyonellik ve Özgürlük

Alman İdealizmi 1781’de, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin yayınlanmasıyla başladı ve elli yıl sonra, Hegel’in ölümüyle son buldu. Aradaki yarım asır hiç şüphesiz felsefe tarihindeki en önemli ve en etkili zaman dilimlerinden biriydi. Bu dönemin filozofları ve geliştirdikleri fikirler felsefenin bütün alanlarını kökten değiştirdi ve hem beşeri bilimler hem de sosyal bilimler alanlarında hâlâ hissedilen bir etkiye neden oldu. Kant, Fichte, Schelling ve Hegel –en önemli dört Alman İdealisti–, Marx’a ve Kierkegaard’a, fenomenolojiye ve varoluşçuluğa, eleştirel teoriye ve postyapısalcılığa giden yolu açtılar ve bunu yaparak, çağdaş sosyal ve siyasal teoride, din araştırmalarında ve estetikte hâlâ hayli görünür olan bir iz bıraktılar. Öte yandan, başta Yeni-Kantçıların, mantıksal pozitivistlerin ve Bertrand Russell’inkiler olmak üzere, Alman İdealizmine verilen tepkiler de analitik felsefenin kurulmasında etkili oldu. Analitik felsefe bugün de Avrupa felsefe geleneğini gittikçe daha incelikli bir biçimde kavrayarak ondan faydalanmaktadır. Dolayısıyla Alman İdealizmi hem kıta felsefesinin hem de Anglo-Amerikan felsefenin kökeninde yer almaktadır. Alman İdealizmi olmasaydı, ne 20. yüzyılın büyük kısmında felsefe disiplini şekillendiren bu keskin hizipleşme, ne de günümüzde bu verimsiz entelektüel hizipleşmeyi anlayarak aşmak yönündeki umutları besleyen kaynaklar olurdu.

Ne var ki Alman İdealizmi bu öneminin yanı sıra çetrefilliğiyle de meşhurdur. Alman İdealizminin temel metinleri iki yüz yıldan uzun bir süredir en yetenekli ve sabırlı yorumcularının dahi ka-

fasını karıştırmıştır. Bu çetrefilliğin büyük bir kısmı Alman İdealistlerinin gerçekten yeni olan fikirleri için uygun ifade yollarını bulma konusunda yaşadıkları zorluktan kaynaklanmıştır. Ama bu çetrefilliğin bir kısmı da metni gereksiz yere anlaşılmaz kılan ve en iyi niyetli okurları bile yıldırabilecek bir yazım tarzından kaynaklanmaktadır.

Alman İdealizmini Anlamak bu felsefi hareketin önemini onun anlaşılmazlığını gidererek aktarmaya çalışıyor. Böyle bir çaba, ele alınan düşünürler ve konular hususunda seçici olmak, kapsamını sadece en önemli yazarların en önemli eserlerinin en önemli yönleriyle sınırlı tutmak zorundadır. Ancak amacım bu fikirlerin gelişimini berrak bir biçimde anlatırken meseleyi aşırı bir şekilde basitleştirmekten de kaçınmaktır. Eğer bu kitap başarılı olmuşsa, okur kitabın sonunda Kant'ın, Fichte'nin, Schelling'in ve Hegel'in uğraştığı meselelere ve önerdiği çözümlere dair sağlam bir anlayış sahibi olacaktır. Umuyorum ki okur, kitapta ele alınan fikirlerin derinliğinin ve değerinin onları anlamak için sarfedilecek çabaya fazlasıyla değeceğine ikna olur ve orijinal metinleri bizzat okuyup anlamak için daha fazla zaman ve emek harcama isteği duyar.

Modernlik, rasyonellik ve özgürlük

Alman İdealizminin ortaya çıkmasını sağlayan felsefi sebep David Hume'un (1711-76) şüpheciligiydi. Kant'ın *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena* eserindeki şu ifadesi meşhurdur: “[Hume'un şüpheciligi] beni dogmatik uykumdan uyandıran ve spekülatif felsefe alanındaki çalışmalarına bambaşka bir yön veren şeyin ta kendisi[dir]” (P: 57). Ancak hem *Saf Aklın Eleştirisi*'ne hem de sekiz yıl sonraki Fransız Devrimi'ne yol açan daha genel kültürel neden, Aydınlanma düşüncesinin, modern öncesi döneme ait gerekçelendirilmemiş otoritenin kabulü fikri yerine rasyonel gerekçelendirme ve özgürlüğe dair modern talebi ikame etme yönündeki ısrarıydı. Fransız Devrimi geçmişten miras kalan monarşinin yerine herkes için özgürlüğü tesis ve temin edecek gerçek anlamda modern bir yaşam, Kant ise geçmişten miras kalan dogmatizmin yerine rasyonel bilginin ve eylemin sınırlarını tesis ve temin edecek gerçek anlamda modern bir felsefe vadetti.

İnancın ve eylemin rasyonel olarak gerekçelendirilmesi yönündeki modern ısrar, pratikte her zaman gerçekleşmese de ilkesel olarak, köklü bir şekilde eşitlikçi ve özgürleştiricidir. Eğer bilgelik ve iktidar, monark veya rahip gibi özel bir otoriteye münhasır kılınmış ise, sıradan insanlar ne düşüneceklerine ve ne yapacaklarına dair talimatlar hususunda bu otoriteye boyun eğmek durumundadırlar. Ancak eğer haklı sebepler tek meşru otorite ise, o zaman herkes teorik ve pratik bağlılıklarımızı gerekçelendirecek argümanlar ileri sürme ve bu argümanları değerlendirme sürecine katılabilmek için eşit hak sahibidir. Ayrıca bu sürece katılanlar özgürleşirler, zira düşünceleri ve eylemleri artık kendileri dışındaki otoriteler tarafından değil, kendileri tarafından belirlenmektedir. Böylesi modern failler, kendi rasyonelliklerini gerçekleştirmeleri sayesinde kendi kendini belirleyen, özgür varlıklar olurlar.

Geleneksel otoritelerin hakimiyetini aklın özgürleştirici özerkliği ile ikame etmenin önündeki en aşikar engel bu otoritelerin kendileridir. Zira onlar alışageldikleri iktidardan ve itibardan vazgeçmeye neredeyse hiç razı olmazlar. Ancak Kant'ın, haklı olarak meşhur olan “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Bir Cevap” başlıklı yazısındaki endişesi bu hususta çok daha çetin bir içsel engel bulunduğunu yönündeydi: özgür olma potansiyeli taşıyanların korkaklığı. Kant, Aydınlanmanın mottosunun *Sapere aude!* –bilmeye cüret et!– olduğunu ilan etmişti ve bunu *Homo sapiens*'in doğasına uygun bir şekilde yaşamaya cüret etmek olarak anlamıştı.

Kant özgürlüğün cesaret gerektirdiğine inanır, çünkü yolunu bulmak için başkalarına güvenmek çok daha kolay ve rahattır. Yerleşik inançları yeniden düşünmek, alışlagelmiş davranış tarzlarının dışına çıkmak zor, eski alışkanlıkları devam ettirmek ve başkalarının bizim yerimize düşünmesine müsaade etmek ise kolaydır. Şu da var ki başkalarına güvenme eğiliminin bizzat kendisi müzmin bir alışkanlık haline gelebilir ve bu durumda akıl hocalarının ve ehil olarak görülen insanların yol göstericiliğini bırakıp özgür bir şekilde kendi anlayışımızı kullanmak daha da zor bir hal alır.

Bu yüzden özgürlüğe çağırmak bu çağrının gereğini yerine getirmekten daha kolaydır. Otoriteden kurtulma ihtimali sevindirici olduğu kadar korkutucudur da. Bu meydan okumayı kabul edecek

kadar cesur olanları da uzun ve zorlu bir görev bekler. Özgürleşme akşamdan sabaha başarılabilir bir şey değildir; kendini sürekli, kapsamlı ve yorucu bir şekilde eleştiriye tabi tutma çabası gerektirir. Kant'ın insan aydınlanmasına ve özgürlüğüne katkı sağlayacağı umuduyla bizi üstlenmeye davet ettiği görev budur: mevcut eylemlerimizi ve inançlarımızı tekrar ve tekrar gözden geçirmek.

Deneycilik, şüphecilik ve determinizm

Gelgelelim, eğer Hume haklıysa, Kant'ın umudu boşa çıkmaya mahkumdur, zira ne cesaret ne de çaba imkansız mümkün kılabilir. Hume'a göre inancın ve eylemin nihai temeli akıldan ziyade gelenek ve adetlerdir. Adetlerimiz ise bütün maddi evreni yöneten doğal zorunluluğa aynen tâbidir. Eğer durum buysa, o halde Aydınlanma'nın "rasyonel olarak yönetilen siyasi rejimler kuran özerk özneler" hayalini tehdit eden yalnızca monarklar, rahipler, korkaklık ve tembellik değil, aynı zamanda metafiziğin ve epistemolojinin kaçınılmaz gerçekleridir: İnsan bilgisi inanca dayanır, insan davranışı tamamen mekanik kuvvetlerle açıklanabilir ve özgür irade ulaşılamaz bir fantezidir.

Hume'un şüpheciliği ve determinizmi onun deneyciliğinin sonuçlarıdır. Hume deneyciliği kesin olarak benimsemişti, bütün çıkarımlarının temelinde deneyciliğe titiz ve inatçı bir bağlılık vardı. Deneyciliğin temelinde şu ilke yer alır: Bütün fikirler duyuşal tecrübeden kaynaklanır. Hume bu kabulü büyük selefleri John Locke ve George Berkeley'den devralmıştır. Ancak Hume, devraldığı mirasa, deneyciliği mantıksal sonuçlarına götürmesini mümkün kılan iki yeni ayırım ilave eder.

Hume ilk olarak izlenimlerle fikirleri birbirinden ayırır. İzlenimler duyuşal tecrübenin doğrudan sonuçlarıdır, fikirler ise izlenimlerin kopyalarıdır. Ayağımı kayaya çarptığım zaman sahip olduğum duygu bir acı izlenimdir. Ertesi gün o acıyı hatırlamam ise acı fikrini ortaya çıkarır. Deneyci ilkenin Humecu versiyonu bütün fikirlerin izlenimlerden kaynaklandığını söyler. Bu kaynaklanma ya doğrudan bir biçimde ya da izlenimleri yeni fikirler oluşturmak üzere işleyen zihinsel faaliyetler vasıtasıyla gerçekleşir. Mesela, "at" ve "boynuz" fikirleri bu fikirlere karşılık gelen varlıkların bizde oluşan duyuşal izlenimlerinin kopyalarıdır. Ancak "tek

boynuzlu at” fikri bizim “at” ve “boynuz” fikirlerini hayalimizde birleştirmemizin sonucudur ve bilinen herhangi bir varlığa teka-bül etmeyen kurgusal bir hayvanı ifade eder.

Hume ikinci özgün ayrımını fikir ilişkileri ile olgular arasında yapar. Olgular, haklarında ancak dünyayı tecrübe ederek bilgi sahibi olabileceğimiz fiili durumları ifade eder. Fikir ilişkileri ise kullanılan terimlerin anlamlarından çıkarım yoluyla elde edilebilecek tanıma dayalı doğrulardır. Bütün bekarların evlenmemiş olduğu tanım gereği doğrudur ve dolayısıyla Türkçe bilen herkese malum olan bir fikir ilişkisidir. Bekarların evlilere göre daha çok sebze yemeye ihtiyacı olup olmadığı ise ancak ilgili evren üzerinde yürütülecek titiz bir araştırmayla hakkında bilgi sahibi olunabilecek bir olguyu ifade eder.

Hume’un iddiasına göre bilgimize konu olabilecek şeylerin tamamı ya fikir ilişkisidir ya da olgudur. Hume bu ayrımı rasyonalizme karşı yıkıcı bir saldırıya girişmek için kullanır. Duyular tarafından aldatılmaktan özenle kaçınan ve matematikteki gözle görülür ilerlemelerden etkilenen bütün büyük rasyonalistler –Descartes, Spinoza ve Leibniz de dahil– sadece aklı kullanarak dünyaya dair önemli gerçekleri ortaya koymaya çalıştılar. Açıkça Öklid’in *Geometri*’sini model alan Spinoza’nın *Etika*’sı bu yaklaşımın en somut örneğidir. Bu eserde, az sayıdaki basit tanımlardan ve aksiyomlardan hareket edilerek çok sayıda karmaşık önerme ve sonuç çıkarım yoluyla elde edilir. Ne var ki Hume’un şemasına göre Spinoza’nın eseri bazı fikirler arasındaki ilişkilerin özenli bir araştırmasından ibarettir. Bu eser bize Spinoza’nın “töz” tanımının zımnî içeriği hakkında çok şey söyleyebilir belki, ancak böyle bir tözün var olup olmadığı ancak ampirik araştırma ile bilinebilir. Başka bir deyişle, metafizik bizi olgular hakkında bilgilendirmeyi amaçlıyorsa eğer, matematiği model alarak yapılamaz, bilakis yerini bilime bırakmalıdır.

Olguların bilgisinin ancak dünyanın gözlemlenmesiyle elde edilebileceğinde ısrar eden Hume, fikirler ve izlenimler arasında yaptığı ayrımı titiz gözlemin doğrulamadığı mesnetsiz çıkarımları elemek için kullanır. Hume’un “Ockham’ın usturası”na oldukça benzeyen ilkesine göre sadece iki tip fikrin dünyayı tasvir etmek için kullanılması kabul edilebilir: (1) deneyimlediğimiz izlenim-

lerin doğrudan kopyaları olan fikirler ve (2) deneyimlediğimiz izlenimlerin en iyi açıklamasını sağlayan fikirler. “Köpek” birinci tip fikrin bir örneğidir, zira bugüne kadarki tecrübelerimizde pek çok köpek izlenimine sahip olmuşuzdur. “Dinozor” ise ikinci tip fikrin bir örneğidir, çünkü şimdiye kadar hiçbir insan bir dinozor izlenimine sahip olmamış olsa da bulduğumuz fosillerin en iyi açıklaması onların bir zamanlar yaşayan ama daha sonra nesilleri tükenmiş olan belirli bir sürüngenler grubunun kemikleri olduğu yönündedir. Bu fosillere dair onların haylaz bir fosil perisi tarafından yerleştirilmiş oldukları gibi bir açıklama yapmak da mümkündür ancak bugüne kadar hiçbir peri deneyimimiz olmadığı için “fosil perisi” dünya tasvirlerimizden çıkarılması gereken bir fikirdir (her ne kadar çocuk masallarında çok güzel bir şekilde kullanılabilecek bir fikir olsa da).

Hume’un olguların sadece izlenimlerden kaynaklanan fikirlerle açıklanabileceği konusundaki ısrarı çocuk muhayyilesinin oluşturduğu acayip yaratıklardan çok daha fazlasını tasfiye eder. Eğer Hume haklıysa Tanrı, benlik ve nedensellik de deneyci ilkenin zayıatları arasında yer alır. Hume’a göre, bu fikirlerin yaygın kullanımı olgusal dayanaktan tamamen yoksundur. Biz –acı, zevk, sıcaklık veya soğukluk gibi– belirli içsel hallerin izlenimlerine sahibizdir, ancak bu hallerin kendisine ait olduğu varsayılan “benlik”in hiçbir izlenimine sahip değiliz. İstikrarlı bir şekilde birbirini izleyen hadiselerin izlenimlerine sahibizdir (sıcaklığın sıfır derecenin altına düştüğü her seferde suyun donması gibi), ancak bu hadiseleri birbirine bağladığı varsayılan bağlantının ya da “neden”in hiçbir izlenimine sahip değiliz. Dünyanın izlenimlerine sahibizdir, ancak bu dünyanın yaratılışını bir benzerine daha önce hiç rastlamadığımız bir “Tanrı”ya atfetmek için güvenilir hiçbir dayanağımız yoktur.

Kant, Hume’un bu üç fikrin her birine dair görüşünü eleştirecektir, ancak deneyciliğe savunulabilir bir alternatif geliştirmeyi amaçlayan bir felsefi program olarak Alman İdealizminin başlamasına öncelikle neden olan, –doğrudan şüpheciliğe ve determinizme yol açan sonuçları olduğu için– Hume’un nedensellik eleştirisidir.

Hume’un nedensellik eleştirisi ayrıca önemlidir, çünkü –Hume’un da işaret ettiği gibi– olgulara dair bütün bilgimiz –doğ-

rudan izlenimlerine sahip olduklarımız veya hafızamızda tuttuklarımız hariç– nedensel çıkarıma dayanır. Dolayısıyla, örneğin, ıssız bir adada bir saat bulduğumuz takdirde, aklen o adada bizden önce başka insanların bulunmuş olduğu sonucuna varabiliriz. Zira saatin adadaki varlığı bir açıklama gerektirir ve şimdiye kadar saat ürettiğini ve kullandığını bildiğimiz tek varlık insandır. Diğer bir deyişle, bir yerde bir saatin varlığı ile o saate sahip olanın insan olması durumu arasında istikrarlı bir birliktelik vardır. Bizim bu konudaki nedensel çıkarımlarımıza dayanak sağlayan ve alışılmadık mekanlarda rastladığımız saatlere nedensel bir açıklama getirmemizi mümkün kılan da bu istikrarlı birlikteliktir.

Gelgelelim, Hume'un kavrayışına göre, istikrarlı birliktelik zorunlu bağlantı anlamına gelmez. Dolayısıyla, mümkün olan bütün tecrübelerle dayandırılmış olsa bile bir nedensel çıkarımın yanlış olması her zaman ihtimal dahilindedir. Örneğimizdeki saati o adaya Tanrı koymuş olabilir, adada güneşlenen bir uzaylı tarafından unutulmuş olabilir ya da oradaki bir ağaçta yetişmiş olabilir. Ya da daha makul bir ihtimal olarak, saat okyanustan geçen bir gemiden denize düştükten sonra dalgalar tarafından adaya sürüklenmiş olabilir. Bu senaryoların her birinde, adadaki saatin varlığından orada daha önce insanların bulunmuş olduğu sonucuna varmamız yanlış olacaktır.

Hume'un bu akıl yürütmeden çıkardığı sonuç, olgulara dair bilgilerimiz ile fikir ilişkilerine dair bilgilerimizin hiçbir zaman aynı statüde olamayacağıdır. Fikir ilişkilerine dair bilgilerimizin zorunlu olarak doğru olduğu tümdengelim yöntemiyle kesin bir şekilde ispatlanabilir, çünkü böyle bir bilginin zıddı ilgili terimin anlamıyla çelişeceği için mantıksal olarak imkansızdır. Bekar olan evli değildir zira evlenmek, tanım gereği, bekar olmaktan çıkmaktır. Öklidyen üçgenlerin iç açıları toplamı zorunlu olarak 180 derecedir, zira toplamı 180 derece etmeyen iç açılara sahip olmanın Öklidyen geometride tanımlanan üçgen olma şartlarıyla uyumlu olmadığı kesin olarak gösterilebilir. Öte yandan, olgulara dair bilgilerimizin zorunlu olarak doğru olduğu ispatlanamaz, çünkü zıtları mantıksal olarak imkansız değildir. Bekarlar gerçekten evlilere göre çok daha az sebze yiyor olabilirler ama bu bekarların ileride daha sağlıklı beslenme alışkanlıkları geliştirmeyeceği anlamına

gelmez. Halihazırda Amerika'da sürücülere trafikte yol vermeleri gerektiğini söyleyen işaretler sarı üçgen şeklindedir ama bu durum gelecekte kurulacak bir uluslararası komisyonun bu işaretlerin mor ikizkenar yamuk şeklinde olmasına karar vermeyeceğini garantilemez.

Öyleyse olgulara dair bilgimiz tümdengelim yoluyla ispata değil, tümevarımsal genellemeye dayanır. Yaşadığımız bütün tecrübeleri dikkatlice gözden geçiririz, en istikrarlı şekilde bir araya gelen hadiseleri tespit ederiz, bu hadiselerin birbiriyle neden-sonuç ilişkisi içerisinde olduğu sonucuna varırız ve bunların gelecekte de her zaman bir araya geleceğini öngörürüz. “Şimdiye kadar hava ne zaman sıfır derece olduysa, su dondu” tespiti, “su sıfır derecede donar”a dönüşür. “Şimdiye kadar her 24 saatte bir güneş doğdu” da “her 24 saatte bir güneş doğar”a dönüşür. Tecrübelerimiz çoğaldıkça çıkarımlarımızı gözden geçirip düzeltebiliriz (“Yeterli derecede yüksek tuz miktarına sahip su -2 derecede donar”), ancak bu gözden geçirme süreci de yine tümevarıma dayanır.

Tümevarımsal akıl yürütme bilimin temelidir ve dünyada başarılı bir şekilde yaşayabilmemiz için kesinlikle vazgeçilmezdir. Tümevarıma başvurmadan bırakın bilgisayar yapmayı veya uzaya roket göndermeyi, güvenli bir şekilde karşıdan karşıya bile geçemeyiz. Tümevarım, yaşayabilmemiz için kelimenin tam anlamıyla olmazsa olmaz bir araç, üstelik çok da iyi yaşamamızı mümkün kılan bir araçtır.

Ancak tümevarımla ilgili Hume'un fark ederek gündeme getirdiği temel problem, akıl yürütürken ona güvenmemizin rasyonel olmamasıdır. Tümevarımsal akıl yürütmenin genel biçimi şöyledir: Geçmişte her zaman x olmuştur, dolayısıyla gelecekte de x olacaktır. Hume'un bizi düşünmeye zorladığı soru şudur: Bu biçimdeki çıkarımları nasıl temellendirebiliriz? Bu temellendirme tümdengelimsel olamaz, çünkü geleceğin geçmişe benzemesi gerektiği mantıksal bir zorunluluk değildir. O halde temellendirme tümevarımsal olmalıdır (zira bir akıl yürütme ya tümdengelimseldir ya da tümevarımsaldır). Geleceğin geçmişe benzeyeceğine inanırız çünkü *geçmişte* gelecek her zaman geçmişe benzemiştir. Ne var ki tümevarımsal çıkarım eylemini tümevarımsal bir çıkarımla temellendirmeye çalışmak açıkça döngüseldir. Böylesi bir

çaba tam da temellendirmesi gereken çıkarım biçimini (geçmişte her zaman x olmuştur, dolayısıyla gelecekte de x olacaktır) kullanır, dolayısıyla onu zımnî bir öncül olarak varsayar. Sonuç olarak, tümevarımsal çıkarım, güvenilirliğine ve vazgeçilmezliğine rağmen, rasyonel bir temellendirmeden yoksundur.

Hume, tümevarımı rasyonel olarak temellendiremiyor olmamızın artık bu çıkarım biçimini kullanmamamız gerektiği anlamına gelmediğini vurgular. Zaten böyle bir şansımız da yoktur. Hume'un istediği, tamamı tümevarımsal nedensel çıkarımlara dayanan olgulara dair bilginizin nihai olarak akla değil, adetlere ve geleneklere dayandığının farkına varmamızdır. Geleceğin geçmişe benzeyeceğini ummak gibi bir adetimiz vardır ve bu adet oldukça işimize yaramıştır. Aynı şekilde işimize yaramaya devam edeceğini de umarız. Ne var ki bu umudumuzun rasyonel bir gerekçesi yoktur. Geleceğin neden geçmişe benzemesi gerektiğini açıklayamayız. Dolayısıyla bugüne kadarki tecrübelerimiz ne kadar düzenli olursa olsun, gelecekteki olayların da geçmiştekilere benzemesini beklemek için hiçbir rasyonel gerekçemiz yoktur. Sahip olduğumuz tek şey derinlere yerleşmiş bir inançtır.

O halde Hume'un nedensellik eleştirisinin birinci önemli sonucu, aklın olgulara dair inançlarımızı temellendirme kabiliyetine dair şüpheciliktir. Bu eleştirinin ikinci önemli sonucu ise determinizmdir.

Neden-sonuç ilişkisini istikrarlı birliktelik olarak tahlil etmenin Hume'u özgür iradeyi reddetmeye götürmesi şaşırtıcı gözükabilir. Ne de olsa özgür iradeyi, eylemi önceleyen şartlar ve nedensel kuvvetler tarafından belirlenmeyen kararlar alma ve eylemlere girişme kabiliyeti olarak anladığımız takdirde, eylemleri birbirine bağlayan zorunlu bir nedensellik bağına dair hiçbir izlenimimizin olmadığına farkına varmak, özgürlüğün gerçekleşmesi için bir açılım sağlar gibi gözükmektedir.

Ne var ki Hume, özgür iradeye dair de hiçbir izlenimimizin olmadığına dikkat çeker. Bununla beraber Hume, neden kendimize böyle bir kabiliyet atfetmeye eğilimli olduğumuzun da bir açıklamasını sunar. Ona göre, kendimizi özgür olarak düşünmeye eğilimliyizdir, zira kendimizi doğaya atfettiğimiz sıkı nedensel zorunluluğa tabiymişiz gibi tecrübe etmeyiz. Ancak eğer doğanın

nedensel zorunluluğa tabi olduğunu kabul etmenin hiçbir temeli yoksa, o halde kendimizi doğal varlıklardan niteliksel olarak farklı kabul etmenin de hiçbir temeli yoktur. Doğaya atfettiğimiz “zorunluluk”, esasında, doğal olayların oldukça düzenli ve tahmin edilebilir şekillerde bir araya geldiklerini gözlemlemiş olduğumuz gerçeğinin kısa yoldan ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Ne var ki, der Hume, insan davranışı da aynı şekilde düzenli ve tahmin edilebilirdir, dolayısıyla aynı anlamda zorunluluğa tabidir. Elbette davranışlarımız tamamen tahmin edilebilir değildir ama hava durumu da tamamen tahmin edilebilir değildir. Hava durumu örüntüleri de insan davranışı örüntüleri de oldukça karmaşık ve kısmen şaşırtıcıdır. Ancak her ikisi de ayırt edilebilir etkenlerle gözlenebilir şekillerde bağıntılıdır ve biz bu bağıntıları daha çok ve daha dikkatli gözlemledikçe, belirli bir şartlar kümesinin hangi sonuçlara yol açacağını tahmin etme konusunda gittikçe daha iyi hale geliriz. Eğer fırtınalara özgür irade atfetmeyi makul bulmuyorsak, o halde tutarlı olmamız ve kendimize özgür irade atfetmek için de aynı ölçüde az gerekçeye sahip olduğumuz farkına varmamız gerekir.

Hume’a göre insan davranışı, diğer hayvanların davranışları nasıl anlaşılıyorsa en iyi şekilde öyle anlaşılır. Hayvanların biyolojik ihtiyaçları ve çeşitli arzuları vardır ve davranışları da içinde bulundukları şartlar içerisinde yapabildikleri en iyi şekilde bu ihtiyaçlarını ve arzularını tatmin etmeye çalışmalarının bir sonucu olarak vukû bulur. Girdideki (ihtiyaçlar, arzular ve şartlar) değişiklikler çıktıda da (davranışlar) değişikliklere yol açar. İnsan türü de dahil olmak üzere herhangi bir tür hakkında girdiler ve çıktılar arasındaki bağıntıya dair daha çok bilgi sahibi oldukça, o türdeki hayvanların davranışlarını daha büyük bir kesinlikle tahmin etme kabiliyetimiz de artar.

Bu açıklamaya göre rasyonellik, çevreye ihtiyaçların ve arzuların tatminini azami düzeyde gerçekleştirecek şekilde tepki verebilme kabiliyetidir. Başka bir deyişle akıl, belirli amaçlara ulaşmak için en uygun olan araçları seçmek suretiyle davranışı yönlendirir. Rasyonel bir kedi, aç olduğunda, yemek dolu bir kâse bulmaya alışkın olduğu köşeye gidecektir. Rasyonel bir insan, aç olduğunda, buzdolabına yönelecek ya da bir lokantaya gidecektir. Ancak

Hume'a göre akıl ne amaçlar belirleyebilir ne de o amaçları gerçekleştirmek için bizi harekete geçirebilir. Akıl, Hume'un meşhur ifadesiyle "tutkuların bir kölesidir", dolayısıyla neyi yapmamızın rasyonel olduğu tamamen hangi tutkulara sahip olduğumuza veya olmadığımıza bağlıdır. Eğer canımız yemek istemiyorsa, yememek tamamen rasyoneldir (sağlığımızı korumak gibi, gerçekleştirilmesi yemek yememizi gerektiren başka bir arzumuz olmadığı müddetçe tabii). Bedenime en ufak bir zarar bile gelmesinden kaçınmak benim için yeteri kadar önemliyse, "parmağımın hafifçe çizilmesinden bütünü dünyanın yıkılıp mahvolmasını tercih etmem akla aykırı değildir" der Hume *İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme*'de (THN: 267). Bir hayvan olarak, arzuladığım ne ise onu yaparım, rasyonel bir hayvan olarak ise arzularımı, her ne olurlarsa olsunlar, mümkün olan en başarılı şekilde tatmin etmeye çalışırım.

Sonuç olarak Hume, deneyciliğin kaçınılmaz biçimde şu sonuca yol açtığını gösterir: İnsan "benliği", çevresel girdilere cevaben alışkanlığa dayalı davranışsal çıktılar üreten karmaşık bir mekanizmadan başka bir şey değildir. Böyle bir benlik rasyonel bir şekilde kendi kendini belirleme kabiliyetinden yoksun olacağı için epistemolojik, ahlaki ve siyasi özerkliğe dair modern özelemleri karşılama imkanından da mahrumdur. Bu yüzden Hume, postmodern düşünürlerin ve hareketlerin önemli bir entelektüel öncüsü olduğu kadar, Kant ve Fransız devrimcileri gibi, insan özgürlüğünün gerçekliğini ortaya koymaya ve savunmaya çalışanlara da doğrudan ve güçlü bir tehdit oluşturmuştur.

Aklın "eleştiri"si ve Alman İdealizmi

Hume'un deneyciliğinin gücünün ve öneminin farkına varmadan önce Immanuel Kant (1724-1804), Alman rasyonalizmi geleneği içerisinde, Leibniz'in ve Christian Wolff'un izinde başarılı bir akademik kariyer sürmekteydi. Kant, 25 yaşından 45 yaşına kadar, 1770'te Königsberg Üniversitesi'ne mantık ve metafizik hocası olarak atanmasını sağlayacak çok sayıda eser yayınladı.

Ne var ki, bu atamayı izleyen on yıl boyunca Kant hiçbir eser yayınlamadı. Bu sessizliğin Kant için felsefi bir kısırlığın başlangıcı mı olduğu merak konusu oldu, ancak işin aslı daha da kötüydü.

Kant, ortaya koyduğu bütün eserlerin Hume'un dogmatik rasyonalizme yönelttiği yıkıcı eleştirilere karşı savunmasız olduğunun farkına varmıştı, yazdığı hiçbir şeyin kalıcı bir felsefi değerinin olmadığını ve aynı türde daha fazla eser üretmenin hiçbir faydası olamayacağına kani olmuştu. Bu yüzden Kant bir ikileme karşı karşıyaydı. Ya deneyciliği, beraberinde gelen şüphecilik ve determinizmle birlikte kabul edecek ya da rasyonalizmin iflasını kabul etmesine rağmen deneycilikten ve sonuçlarından da kaçınmayı başarabilecek, kökten yeni bir felsefi alternatif geliştirmek zorunda kalacaktı.

Kant, mesleki mirasından çok daha fazlasının tehlikede olduğunun farkındaydı. Hume'un şüpheciliğinin ve determinizminin bizzat modernliğin imkanına ve vaatlerine karşı bir tehdit oluşturduğunu görmüştü. Bu yüzden rahat dogmatik uykusundan sert bir şekilde uyandırılmasına verdiği tepki, Hume'a karşı rasyonel bilginin, ahlaki failliğin ve siyasi özgürlüğün imkanını korumayı mümkün kılacak bir cevap geliştirmeye çalışmak oldu.

Kant, Hume'un meydan okumasının üstesinden ancak çok özel bir eleştiri biçimiyle gelinebileceğini fark ederek felsefi istikametini değiştirdi. Modernliğin talebi alışılmış inançlarımızın ve eylemlerimizin, onları aklın talepleriyle uyumlu hale getirecek bir yeniden değerlendirme sürecine tabi tutulması yönündeydi. Ne var ki Hume'un bizzat bu girişimin imkanını reddetmesi, rasyonelliğin kendisini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutma ihtiyacını ortaya çıkardı. Felsefe Hume'un şu iddialarını çürütmek zorundaydı: Akıl insan davranışını yönlendirmeye ve harekete geçirmeye muktedir değildir, dolayısıyla insan özgür değildir. Asıl gayesi özgürlüğü ve ahlakiliği savunarak Aydınlanmanın ve modernliğin imkanlarını muhafaza etmek olan Kant'ın akıl "eleştiri"sinin içeriğini belirleyen proje buydu.

Kant'ın akıl eleştirisinin doğrudan sonucu, transandantal idealizm olarak bilinen yeni felsefi pozisyonuydu. Ancak bu gelişmeyle tetiklenen devrim, sonraki elli yılın felsefi gündemini belirledi: Kant'tan sonraki bütün Alman idealistleri Kantçı projeyi Kant'ın kendisinin yaptığından daha titiz ve başarılı bir şekilde gerçekleştirmeye çalıştılar, özgür ve rasyonel bir yaşamın anlamını belirlemek ve imkanını temellendirmek için tamamıyla öz-eleştirel ve rasyonel bir felsefe geliştirmek için çabaladılar.

İkinci Bölüm

Kant: Transandantal İdealizm

Kant, Hume'a cevabını, zamanla birinci, ikinci ve üçüncü eleştiri olarak bilinir hale gelecek olan üç kitapta ortaya koydu: *Saf Aklın Eleştirisi* (1781), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790). Kant'ın bu kitaplarda deruhte ettiği teşebbüs genellikle eleştirel felsefe olarak ifade edilir. Bu teşebbüsün neticesi olan felsefi pozisyona ise transandantal idealizm denir. Kant'a göre transandantal idealizm, Hume'un şüpheciliğini dogmatik rasyonalizme düşmeden başarılı bir şekilde çürütmektedir ve aklın kapsamlı bir eleştirisinden sonra geriye kalan savunulması mümkün tek felsefi tercihtir.

Kant'a göre, aklın eksiksiz ve başarılı bir eleştirisi tam olarak üç soruyu cevaplandırmak zorundadır:

1. Ne bilebilirim?
2. Ne yapmalıyım?
3. Ne umabilirim?

Epistemolojik mahiyeti olan ilk soru, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin konusudur. Kant'ın on yıllık sessizliğini bozan ve felsefi devrimini takdim eden bu eserin amacı, aklın teorik işleyişinin kabiliyetlerini ve kısıtlarını tam olarak belirlemek suretiyle mümkün bilgimizin kapsamının bir haritasını çıkarmaktır. Hume gibi, Kant da temellendirmemizin mümkün olmadığı mesnetsiz ve boş inançları geçersiz kılmayı hedefler. Ancak Kant aynı zamanda Hume'un aklın teorik işleyişine dair şüpheciliğinin kendisinin de temellendirilmemiş olduğunu göstermeyi amaçlar. Bunu da sadece akıl

vasıtasıyla zorunlu olarak doğru olduğu bilinebilecek olguların var olduğunu ispat etmek suretiyle yapar. Kant'ın bu ispatı gerçekleştirilmekteki bir diğer amacı, özgür olup olmadığımızı *bilemeyeceğimizin* de bilebileceğimiz şeylerden biri olduğunu kanıtlayarak Hume'un determinizmini mağlup etmektir.

Bilinemezcinin (agnostisizm) özgür irade konusunda teorik olarak temellendirilebilir tek pozisyon olduğu sonucu, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli hasıllarından biridir. Kant'ın bu sonucu "inanca yol açmak için aklı sınırlandırmak" olarak tarif ettiği bilinir. Kant'ın bununla kastı, birinci eleştirinin bazı şeylerin şöyle veya böyle olduğunu *bilemeyeceğimizi* ispatladığı, dolayısıyla mantıksal olarak imkansız olmadığı sürece, şöyleleermiş veya böyleleermiş gibi düşünmemize veya davranmamıza izin verdiğidir. Kant'a göre özgür irade, teorik olarak mümkün olsa da kesin olarak ispatlanamaz olan bu gibi şeylerin en önemli örneğidir.

Özgür iradenin önemi, ahlaki sorumluluğu tecrübe edebilmemiz için zorunlu olmasında yatar. Zira Kant'a göre ahlaki sorumluluk tecrübesi, ancak özgür olduğumuzu varsaydığımız takdirde anlaşılabilir. Eğer özgür olmasaydık, diye düşünür Kant, hiçbir şeyi yapmakla sorumlu olamazdık, zira bütün eylemlerimiz zaten önceden belirlenmiş olurdu. Bir eylemin sorumluluk olabilmesi de ancak kişinin onu yapıp yapmamayı seçebiliyor olmasıyla mümkündür. Dolayısıyla Kant'ın özgür iradeye olan inancını destekleyen şey, herhangi bir teorik kanıtlama değil, ahlaki sorumluluk tecrübesidir.

Pratik Aklın Eleştirisi iradenin özgürlüğünü ahlaki tecrübede temellendirdikten sonra aklın eleştirisinin sınırlarını çizen üç sorudan ikincisini gündeme getirir: ne yapmalıyım? Ahlaki sorumluluğa tâbi olduğuma göre, muayyen sorumluluklarım nelerdir ve onlar niçin sorumluluklarımdır?

Kant, ahlak felsefesini *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi*'nde (1787), ikinci eleştiride ve *Ahlak Metafizığı*'nde (1797) sunar. Bu eserlerde Kant, aklın Hume'un dediği gibi sadece arzularımızı tatmin etmek için en iyi araçları bulmaya yarayan bir araçtan ibaret olmadığını, bilakis amaçlar belirleme ve bu amaçları gerçekleştirmek için bizi harekete geçirme kabiliyetine sahip olduğunu ortaya koymaya çalışır. Kant aynı zamanda ahlaken

caiz olan ve olmayan niyetleri ve saikleri birbirinden ayırt edebil-memizi mümkün kılacağını iddia ettiği kıstaslar sunar. Sonra da bu kıstasları haklarımızı ve vazifelerimizi belirlemek için kullanır.

Kant'a göre ahlaka uygun bir hayat sürmek, mutluluğa lâyık olmak demektir. Ne var ki mutluluğa lâyık olmak, fiilen mutlu olmak demek değildir ve aralarında zorunlu bir ilişki de yoktur. Ahlaka uygun bir hayat yaşamak için çabalayanlar ahlaken kayıtsız bir hayat sürenlerden zorunlu olarak daha mutlu değildirler, hatta genellikle tam tersi geçerlidir. Ne var ki, Kant'a göre, hem ahlakiliği hem de mutluluğu önemsemekten kaçınamayız. Biz hem rasyonelliğimizin üzerimize yüklediği sorumlulukları yerine getirmeye kendimizi mecbur hisseden özgür varlıklarız, hem de tatmin edilmeyi bekleyen arzulara sahip canlılarız. Bu yüzden, Kant'a göre, ahlaki sorumluluklarımızı yerine getirmek için gösterdiğimiz çabaların karşılığında bu çabalara uygun bir mutluluk beklentisi içerisinde olmadan yapamayız. Aklın eleştirisinin üçüncü ve son sorusu tam da burada ortaya çıkar: Ne umabilirim?

Bir anlamda elbette her şeyi umabiliriz. Profesyonel bir beyzbol oyuncusu olmayı ya da piyangoyu kazanmayı umabilirim. Ancak bu iki umudumun da gerçekleşeceğine inanmak için geçerli bir nedenim yoktur. Bir beyzbol kariyerine başlamak için çok yaşlı ve yeteneksizim, paramı da piyangoya yatırarak boşa harcamak istemiyorum çünkü kazanma ihtimalimin çok ama çok düşük olduğunu biliyorum. Bu durumda bir beyzbol yıldızı olmayı veya piyangoyu kazanmayı ummam, olmayacak hayallere dalmam anlamına geliyor.

Kant, mutluluğa lâyık olmakla fiilen mutlu olmanın mükemmel tevâfukunu ya da özgürlüğümüzün rasyonel kullanımı ile doğal arzularımızın tatmininin birlikte gerçekleşmesini en yüksek iyi olarak adlandırır. Soru şudur: En yüksek iyinin gerçekleşebileceğini, özgürlük ile doğanın bağdaşabileceğini ummak için rasyonel bir dayanağımız var mı, yoksa bu umut sadece bir hüsnükurutudan mı ibaret? *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde Kant'ın bu soruya cevabı, her ne kadar özgürlüğün doğal dünyada etkili olup olmadığını asla bilemeyecek olsak da bizzat doğanın amacının bizim özgürlüğümüzün gelişmesi ve faal hale gelmesi olduğu yargısına varmak ve dolayısıyla ahlaki çaba ile mutluluk arasında uyum

	Teorik Epistemoloji, metafizik Ne bilebilirim?	Pratik Ahlak, siyaset Ne yapmalıyım?
Eleştirel düşünce	<i>Saf Aklın Eleştirisi</i> <i>Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena</i> Bilgi nedir? Bilgiyi elde etmenin koşulları nelerdir? Hakkında bir şey bilebileceğimiz veya bilemeyeceğimiz nesne türleri nelerdir? Bütün muhtemel bilgi nesneleri hakkında <i>a priori</i> olarak ne bilebiliriz?	<i>Pratik Aklın Eleştirisi</i> <i>Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi</i> Ahlak nedir? Ahlakî olmanın koşulları nelerdir?
Metafizik sonuçlar	<i>Doğal Bilimin Metafizik Temelleri</i> Bütün muhtemel maddi nesneler hakkında <i>a priori</i> olarak ne bilebiliriz?	<i>Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi</i> Ahlaki ve siyasi vazifelerimiz nelerdir?
Ampirik uygulamalar	<i>Doğal Bilimin Metafizik Temelleri'nden Fizik'e Geçiş (ölümünden sonra yayınlandı)</i> <i>A priori</i> bilğimiz ampirik araştırmalarımıza nasıl yön verebilir?	<i>Pratik Bir Bakış Açısından Antopoloji Ebedi Barış Üzerine</i> İnsan doğasını olduğu gibi kabul ederek ahlaki ve siyasi vazifelerimizi nasıl yerine getirebiliriz?
	<i>Yargı Gücünün Eleştirisi</i> Ne umabilirim? Teorik ve pratik felsefede elde edilen cevaplar birbiriyle nasıl uyuşur? <i>Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din</i> Eğer Tanrı'nın var olduğunu bilemiyorsak O'nun varlığına dair pratik varsayım nasıl rasyonel olabilir?	

Şekil 2.1 Kant'ın eleştirel felsefesinin esas sorularının onun büyük eserleri içerisinde nereye tekabül ettiğini göstermektedir.

sağlayacak adil bir Tanrı'nın var olduğunu ummak için sağlam dayanaklarımız olduğu yönündedir.

Kant, eleştiri üçlemesinin eleştirel felsefenin talep ettiği görevleri tamamladığı iddiasındadır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde yazdığı üzere, “özgürlük kavramı (...) saf akıl sisteminin bütün yapısının *temel taşı*nı oluşturmaktadır” (CPPrP: 139). Birinci eleştiri, determinizmin doğru olduğunun asla bilinemeyeceğini ileri sürerek insan özgürlüğüne inanmanın yolunu açar. İkinci eleştiri, ahlaki sorumluluk tecrübemizin insan özgürlüğünün gerçekliğini temellendirdiğini savunur. Üçüncü eleştiri de özgürlüğün ahlaka uygun kullanımının nihayetinde mutluluğa eriştireceğini ummak için geçerli nedenlerimiz olduğunu iddia eder.

Şekil 2.1 Kant'ın eleştirel felsefesinin esas sorularının onun büyük eserleri içerisinde nereye tekabül ettiğini göstermektedir.

Bilginin sınırları ve özgürlüğün imkanı

Epistemolojide Kopernik Devrimi

Saf Aklın Eleştirisi'nin önsözünde Kant, cesur bir şekilde, epistemolojide bir Kopernik devrimi yapacağını vaat eder. Ona göre böyle bir devrim metafiziği dogmatizm ve şüphecilik tehlikelerinden kurtarabilecek yegâne şeydir. Kopernik, semavi cisimlerin dünyanın etrafında döndüğü hipotezini reddedip onun yerine dünyanın güneşin etrafında döndüğü hipotezini koyarak astronomide bir devrim yapmıştı. Güneş-merkezli hipotezin Kopernik'e dünya-merkezli hipotezi kabul eden astronomların kafalarını karıştırmış olan pek çok önemli problemi çözme imkanı vermesi onun doğruluğunu teyit etti. Kant'a göre, astronomideki dünya-merkezli hipotezin epistemolojideki karşılığı, bilginin hasıl olması için bilen öznenin zihni temsillerinin bilinecek nesneye uyması gerektiği varsayımıydı. Eğer bu varsayım doğruysa, metafizik bilginin imkanı meselesinin çözümü yoktur ve Hume'cu şüphecilik kaçınılmazdır. Bu varsayıma göre, nesneye dair bütün bilgiler tecrübeden kaynaklanmak zorundadır ve Hume'un –Kant'ın da kabul ettiği– tespitine göre tecrübe bize ancak nihai olmayan tüme-

varımsal genellemeler sağlayabilir, bunlar da hiçbir zaman metafiziğin talep ettiği zorunlu ve tümel hakikatlere karşılık gelmezler.

Kant'ın Kopernikvâri hamlesi, öznenin nesneye uyması gerektiği hipotezini reddederek onun yerine nesnenin özneye uyması gerektiği hipotezini koymasaydı. Bu hipotez doğru olduğu takdirde metafizik mümkün hale geliyordu. Bütün nesnelerin, özne tarafından tecrübe edilebilmeleri için gerekli olan belli bir takım özelliklere sahip oldukları bilinebilirdi. Dolayısıyla bu özellikler tecrübe nesneleri için zorunlu ve tümel olarak geçerli olur ve bu özelliklerin bilgisi de metafizik olarak tanımlanabilirdi. Böylece, bu hipotez temelinde metafizik bilginin imkanı korunabilirdi, ancak bunun için metafiziğin tamamen yeni bir tarzda icra edilmesi gerekiyordu. Gerçekliğin mahiyetine vukûf kesbettiğini iddia eden ama aslında kendi terimlerinin ve tanımlarının zımnî içeriğini açığa çıkarmaktan başka bir şey yapmayan dogmatik rasyonalizmi terk edip bilen öznenin temsil ve tecrübe kabiliyetlerinin titiz bir incelemesine girişmek gerekiyordu. Tecrübe nesnelerinin metafizik bilgisi bu kabiliyetlerin bilgisine dayanıyordu çünkü nesnelerin kendisinin bu kabiliyetlere uygun olması gerekiyordu.

Kant, kendi Kopernik devrimine Hume'un bilgi türlerine dair tasnifini rafine ederek başlar. Hume, fikir ilişkileri ve olgular olmak üzere sadece iki tür bilgi olduğunu, bu iki tür bilginin de metafizik bilgi düzeyinde olamayacağını, dolayısıyla metafiziğin imkansız olduğunu savunuyordu. Kant ise birbiriyle bağlantılı iki ayrım temelinde dört ayrı bilgi türü tespit eder.

Kant'ın birinci ayrımı *a priori* bilgi ile *a posteriori* bilgi arasındadır. Bilgi, tecrübeden kaynaklanmıyorsa *a prioridir*, yani saftır. Tecrübeden kaynaklanan bilgi ise, aksine, *a posterioridir*, yani ampiriktir. Bekarların yeteri kadar sebze yiyip yemedikleri ampirik bir sorudur ve ancak tecrübe temelinde cevaplanabilir. Bu soruyu cevaplamak isteyen kişinin insan beslenmesi üzerine çalışması ve bekarların yeme alışkanlıklarını tespit edebilmek için dünya çapında bir araştırmaya girişmesi gerekir. Bekarların evli olup olmadığı ise bekar kelimesinin anlamını bilen herkes tarafından başka bir tecrübeye gerek duymadan cevaplanabilecek bir sorudur. Bu soruyu cevaplamak için bekarların medeni durumlarını araştıran bir anket yapmaya girişmek çok saçma olurdu.

Dolayısıyla, “bekarlar evli değildir” *a priori* bir bilgidir, “bekarlar yeteri kadar sebze yemezler” ise *a posteriori* bir bilgidir.

Kant’ın ikinci ayrımı analitik yargılar ile sentetik yargılar arasındadır. Yargılar bir özne ile bir yüklemi birbirine bağlayan mantıksal biçimlerdir. En basit yargılar “x, y’dir” biçimindedir; burada x bir tür mahiyete, y de o mahiyete atfedilen bir özelliğe karşılık gelir. Kant’a göre, eğer bir yargıdaki yüklemnin özneye atfedilmesinin doğru olup olmadığını anlamak için sadece özne terimindeki zımnî içeriğin analizi yeterliyse, o yargı analitik bir yargıdır. Dolayısıyla analitik yargılar, belirli bir özneye ait olan, o özneye zımnî olarak içerilen yüklemli aşikâr hale getirirler. Sentetik yargılar ise, aksine, özneleri kendilerinde zımnî olarak içerilmeyen yüklemli bağlarlar. “Bekarlar evli değildir” analitik bir yargıdır; çünkü özne terimi olan “bekar”, “evli olmayan erkek” demektir, dolayısıyla yargıdaki “evli değil” yüklemine bu yüklemi zımnî olarak içeren özne teriminin analiziyle ulaşılabilir. “Bekarlar yeteri kadar sebze yemezler” ise sentetik bir yargıdır, çünkü “yeteri kadar sebze yememek” yüklemine her ne kadar özne için geçerli olması mümkünse de bu yüklem “evli olmayan erkek” anlamında içkin değildir.

Kant’ın bu ayrım çifti dört ayrı bilgi türü belirler: analitik *a priori*, analitik *a posteriori*, sentetik *a priori*, sentetik *a posteriori*. Hume haklıysa, bu bilgi türlerinden sadece ikisi gerçekten var olabilir. Fikir ilişkilerinin bilgisi analitik *a priori* olmalıdır, çünkü bu tür bilgi sadece ilgili terimlerin analizine dayanır. Olguların bilgisi de sentetik *a posteriori* olmalıdır, çünkü bu tür bilgi de dünyada var olan ilişkileri bize aşikâr kılan tecrübeye dayanır. Analitik *a posteriori* bilgi açıkça saçmadır, çünkü eğer bir gerçek analitikse, bilinmesi için tecrübeye gerek yoktur. Sentetik *a priori* bilgi ise gerçeklik hakkındaki hakikati sadece akıl vasıtasıyla bilme rüyaları Hume tarafından erozyona uğratılan rasyonalist metafizikçilerin kadim fantezilerinden başka bir şey değildir.

Kant’ın, Hume’un metafiziğin imkanına dair şüphecilğine verdiği cevap, yeniden dogmatik rasyonalizme düşmeden sentetik *a priori* bilgi üretebilme imkanına bağlıydı. Metafizik, zorunlu ve tümel hakikatleri araştırdığı için *a priori* olmalıdır, zira *a posteriori* bilgi sadece muhtemel genellemeler sağlayabilir. Tecrübe bize

dünyanın nasıl olduğunu söyleyebilir ama nasıl olması gerektiğini söyleyemez. Metafizik aynı zamanda sentetik olmalıdır çünkü bizi dünya hakkında bilgilendirmeyi amaçlar, analitik yargılar ise bizi ancak kavramlarımızın anlamlarına dair bilgilendirebilir.

Kant, sentetik *a priori* bilginin ve dolayısıyla metafiziğin imkânına dair umudunu kendi felsefi Kopernik devriminden devşirir. Kant'ın stratejisi, bilen özneyi inceleyerek, bu öznenin bir nesneler dünyasını tecrübe etmesini mümkün kılan kabiliyetlerini tespit ve tasvir etmektir. Böyle bir inceleme, başarılı olduğu takdirde, herhangi bir mümkün tecrübe nesnesinin tecrübe edilebilmek için karşılaşması gereken şartları ortaya çıkaracaktır. Tecrübenin imkânının şartlarına dair bu bilgi hem –gerçek tecrübe nesnelere ilişkin olacağı için– sentetik olacak, hem de –ampirik araştırmalara bağlı olmaksızın bütün nesneler için zorunlu ve tümel olarak geçerli olacağı için– *a priori* olacaktır. Dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'nin asıl görevi, tecrübenin imkânının şartlarını belirlemek ve böylece metafiziği Hume'un deneyci tetkiklerine karşı dayanabilecek ve cevap üretebilecek kesin bir felsefi disiplin olarak yeniden inşa ve ikmâl etmektir.

Kant, tecrübeyi mümkün kılan şartları “transandantal” şartlar olarak, bu şartların araştırılmasını da “transandantal felsefe” olarak adlandırır. Transandantal felsefe, tezahürler ya da *fenomenler* ile kendinde-şeyler ya da *numenler* birbirinden ayırmak suretiyle metafiziğin imkânını yeniden kurmaya çalışır. Bu ayrımın en yaygın yorumuna göre, Kant iki farklı türden nesnelerin oluşturduğu iki ayrı dünyanın var olduğunu düşünmektedir (bu yorum, ilk eleştirinin yayınlanmasından hemen sonra Friedrich Jacobi tarafından geliştirilip popülerleştirilmiş ve o zamandan beri de ciddi bir etkiye sahip olmuştur). Bu yorumu kabul edersek, Kant aşılmaz görünen pek çok zorlukla karşı karşıya kalır (Nitekim Jacobi için böyle olmuştu. Kant'a yönelttiği eleştirilerle Alman İdealizminin gelişmesi için tetikleyici bir rol oynayan Jacobi'yi üçüncü bölümde ele alacağız). Birinci zorluk, Kant'ın kendinde-şeylerden bahsetmesinin nasıl temellendirilebileceği meselesidir. Kendinde-şeyler, tanımları gereği, tecrübemizde ortaya çıkmazlar, dolayısıyla Kant kendinde-şeylerin var olduğu bilgisini dayandırabileceği herhangi bir temelden yoksun gözükmektedir. İkinci zorluk

ise, kendinde-şeylerin varlığı kabul edilse bile, onların tezahürler dünyası ile ilişkilerinin açıklanması pek mümkün olmayan gizemli bir mahiyete bürünmesidir.

Transandantal felsefenin iki-dünya yorumu, pek çokları tarafından çözülemez görülen bu problemleri ortaya çıkardığı için, umut vaat eden alternatif bir yorum Kant'a şu görüşü atfeder: Sadece tek bir dünya var ama biz bu dünyaya iki farklı şekilde bakabilme kabiliyetine sahibiz. Bir yandan, temsil kabiliyetlerimiz sayesinde, dünyayı bizim tarafımızdan tecrübe edildiği haliyle tasavvur edebiliriz. Öte yandan, bizim tarafımızdan temsil ve tecrübe edilmesinden bağımsız olarak, dünyayı kendinde olduğu haliyle tasavvur edebiliriz. Bu yorumu doğru kabul edersek, fenomenler ve numenler iki ayrı dünyayı değil, bildiğimiz tek dünyayı düşünmenin veya nitelemenin iki ayrı yolunu ifade ederler.

Transandantal felsefe, bilgi iddialarını yalnızca tezahürlere, yani nesnelerin bizim tarafımızdan tecrübe edilen hallerine münhasır kılmak suretiyle metafiziği mümkün hale getirmeye çalışır. Eğer Kant haklıysa, bazı şeylerin bütün mümkün tecrübe nesneleri–yani fenomenler– için zorunlu ve tümel olarak doğru olduğunu bilebiliriz. Temsil kabiliyetlerimizin gerektirdiği şartları sağlayan nesneleri tecrübe etmemiz imkansız olduğu için, *bütün* tezahürlerin bu şartları sağlıyor olması *gerektiğini a priori* olarak bilebiliriz. Ancak kendinde oldukları haliyle nesneler hakkında hiç ama hiçbir şey bilemeyiz. Onlarla karşılaşmamızın şartlarından bağımsız olarak şeylerle asla karşı karşıya gelemeyeceğimiz için, tecrübe bize dünyanın numenal niteliği hakkında hiçbir *a posteriori* bilgi veremez. Kendinde-şeylerin *a priori* bilgisine de sahip olamayız, çünkü tezahürler için zorunlu olan tecrübenin imkan şartları kendinde-şeyler için geçerli değildir. Bütün tecrübe nesneleri bu şartları sağlamak zorundadır, yoksa zaten tecrübe edilemezler ancak kendinde-şeyler temsil kabiliyetlerimiz tarafından gerektirilen sınırlamalara uymak durumunda değillerdir, zira onlar tanım gereği zaten hiçbir zaman temsil edilemezler.

Sentetik *a priori* bilgiyi tecrübe nesnelerine münhasır kılmanın Kant'ı götürdüğü yer, metafiziği “transandantal bakımdan ideal” ve “ampirik bakımdan reel” olarak nitelemek olmuştur. Metafiziğin ampirik bakımdan reel olması, tecrübenin imkan şartlarının

tecrübemize konu olan bütün nesneler için gerçekten geçerli olduğu ve olması gerektiği anlamına gelir. Metafiziğin transandantal bakımdan ideal olması ise tecrübenin imkan şartlarının sadece tezahürler için geçerli olduğu, kendinde-şeylere atfedilemeyeceği anlamına gelir. Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği Kopernik devriminden çıkardığı en önemli sonuçlardan biri şudur: Tecrübemizi aşan şeylere dair kararlı olarak bilinemezci bir tavrı muhafaza etmemiz gerekir, çünkü varoluşsal yapımız itibarıyla böyle şeyler hakkında herhangi bir şey bilmeye muktedir değiliz.

Tecrübenin İmkan Şartları

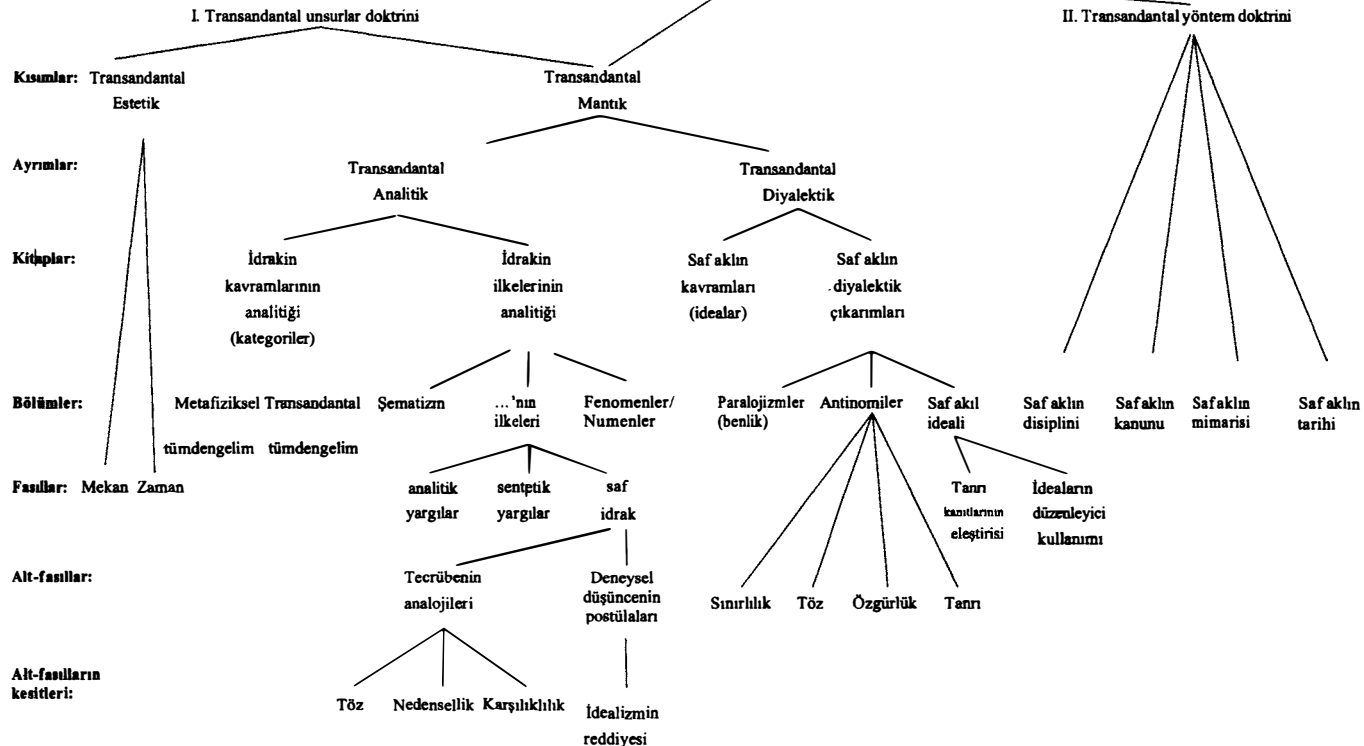
Eğer metafizik tecrübenin imkan şartlarının belirlenmesini gerektiriyorsa, felsefenin ilk olarak tecrübenin ne olduğunu açıklaması gerekir. Kant'a göre tecrübe, nesnelerin zihnî temsili ihtiva eder ve bir zihnî temsili mümkün kılmak için gerekli olan iki şart vardır.

Bir nesnenin zihinde temsil edilebilmesinin ilk şartı zihnin nesne ile karşılaşması veya nesneyi içine almasıdır. Kant, bir nesneyi zihne alma kabiliyetine görü adını verir. Nesneleri duyularımızla görürüz, bu yüzden Kant insani görüşü duyusalılık olarak adlandırır. Kant, zihnî görü kabiliyetine sahip, yani nesnelerle herhangi bir duyusal dolayım olmaksızın doğrudan zihin aracılığıyla karşılaşabilen bir varlığı teorik bir ihtimal olarak kabul eder ancak pek çok rasyonalist tarafından savunulan, insanın böyle bir kabiliyete sahip olduğu görüşünü reddeder.

Bir nesnenin zihinde temsil edilebilmesinin ikinci şartı, nesnenin bizzat o nesne olarak ayırt edilmesidir. Kant, nesneleri ayırt etme kabiliyetine müdrike adını verir. Müdrike, duyusallığın sağladığı belirsiz görüşleri alır ve tecrübemizde ortaya çıkan nesnelerin belirli niteliklerine dair yargılarımızı oluşturmak üzere kavramları kullanır.

Kant'ın meşhur ifadesinde belirttiği gibi görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüşler kördür. Duyularımızdan üzerinde yargıda bulunabileceğimiz veriler alamadığımız takdirde dünyayı idrak etmek için kavramları kullanamayız. Öte yandan görüşler de idrak edilmedikleri takdirde kendi başlarına bize dünya hakkında bir

Saf Aklın Eleştirisi



bilgi veremezler. O halde nesneleri tecrübe etmemiz, duyusallığın ve müdrikenin etkileşimine bağlıdır.

Bu yüzden, tecrübenin imkan şartlarını belirleme projesi açıkça iki bölüme ayrılır. Kant, ilk olarak “Transandantal Estetik”te, duyusallığın imkan şartlarını araştırır, daha sonra da “Transandantal Analitik”te idrakin imkan şartlarına yönelir. Bu iki kısım birlikte “Transandantal Mantık”ın ilk yarısını oluşturur. Bu iki araştırmanın da amacı, tecrübede ortaya çıkan nesnelerin tamamı için doğru olduğu *a priori* olarak bilinebilecek şeylerin neler olduğudur.

Duyusallık aracılığıyla elde edilen muayyen görüler elbette *a priori* olarak bilinemezler. Karşılaşacağımız duyusal malzemenin ne olduğunu onunla karşılaşılan kadar bilemeyiz. Ancak Kant, bütün muhtemel duyusal görülerin alması zorunlu olan biçim hakkında *a priori* bir şeyler bilebileceğimize inanıyordu. Kant’ın iddiasına göre, bütün duyusal görüler zaman içerisinde tezahür eder ve zihni kendisinin dışında bir şeye sevk eden bütün duyusal görüler de mekan içerisinde tezahür eder. Dolayısıyla Kant, zamanı ve mekanı görü biçimleri olarak adlandırır.

Kant, zaman ve mekan konusundaki pozisyonunu desteklemek için iki argüman ileri sürer. “Transandantal izah” olarak adlandırdığı birinci argüman, geometrinin sentetik *a priori* bilgi olduğunu varsayar ve bunun ancak zaman ve mekanın, görünümün *a priori* biçimleri olduğu takdirde mümkün olabileceği sonucuna varır. Bu [Kant’tan sonra] transandantal argüman olarak bilinegelelen şeyin klasik bir örneğidir. Transandantal argümanlar x’i verili bir olgu olarak kabul ederler, sonra da x’in imkanını açıklayabilmek için bir şartın veya şartlar kümesinin sağlanması gerektiğini ortaya koyan bir kanıtlama ileri sürerler. Eğer ortaya konulan şartlar ile onların mümkün kıldıkları söylenen olgu arasındaki bağlantı yeteri kadar iyi tesis edilememişse veya verili olduğu varsayılan olgunun kendisi tartışmaya açıksa transandantal argümanlar geçersiz olabilirler. Kant’ın zaman ve mekana dair transandantal izahı genellikle ikinci şekilde geçersiz olmakla itham edilmiştir, zira pek çok kimse geometrinin gerçekten sentetik *a priori* bilgi olduğundan şüphe etmektedir. Eğer geometri, başlangıç tanımlarında ve aksiyomlarında zımnî olarak içerilen yargıları tümdenge-

lim yoluyla türeten analitik bir disiplin ise, o halde Kant'ın zaman ve mekana dair transandantal izahı geçerli değil demektir.

Kant'ın “metafizik izah” olarak adlandırdığı ikinci argümanı, geometrinin statüsüne dair şüpheli iddialara dayanmaz. Bu argüman, zaman ve mekan fikirlerinin tikel nesnelerin tecrübe edilmesinden kaynaklanamayacağını, çünkü herhangi bir tikel nesnenin tecrübe edilebilmesinin zaten zamanı ve mekanı gerektirdiğini kanıtlamaya çalışır. Mekan fikri, şimdiye kadar benden ayrı olarak tezahür eden her nesnenin mekansal olduğu gerçeğinden tümevarımsal çıkarım yoluyla elde edilemez, çünkü tek bir nesneyi bile kendimden ayrı olarak tecrübe edebilmem için onun mekanda yerleşmiş olması gerekir. Benzer şekilde, zaman fikri de şimdiye kadar birbiriyle eşzamanlı veya artzamanlı ilişki içinde tezahür eden bütün temsillerimin zamansal olduğu gerçeğinden tümevarımsal çıkarım yoluyla elde edilemez, çünkü tek bir temsiller kümesini dahi nisbeten eşzamanlı veya artzamanlı olarak tecrübe edebilmem için temsillerin zaman içerisinde konumlanmış olması gerekir.

Böylece Kant, zamanın ve mekanın duyusallığın *a priori* biçimleri olduğu ve dolayısıyla transandantal olarak ideal, ampirik olarak reel oldukları sonucuna varır. Tecrübe ettiğimiz bütün nesneler zaman ve mekan içerisindedir, ancak zamansallık ve mekansallık kendinde-şeylerin özellikleri değildir. Aslında, zamandan ve mekandan bahsetmek sadece insani duyusallık bağlamında anlam ifade eder.

Kant'ın düşünme yetisi anlamında kullandığı müdrike, duyusal görümlere dair yargıda bulunabilmek için kavramları kullanır. Bu işlem muayyen nesneleri ve olayları tecrübe edebilmek için gereklidir. Duyusallık bize, Kant'ın görüşü çoklusu olarak adlandırdığı, bir ham veri deryası sağlar. Kavramlar, zihnin bu çoklunun unsurlarını müstakil idrakler halinde birleştirmek için kullandığı araçlardır. Duyusal uyarılmaya, “balinalar kocamandır” veya “telefon çalıyor” gibi yargılarla karşılık veririz.

Kullandığımız kavramların çoğu, tecrübeden, ya da Hume'un söyleyeceği gibi, dünya hakkındaki izlenimlerimizden kaynaklanır. Eğer bir balınayı veya telefonu hiç tecrübe etmemiş olsaydık, “balina” ve “telefon” kavramlarını geliştiremezdik. Bu tarz kav-

ramların meşru kullanımı *a posteriori* bir gerekçelendirmeye dayanır. Dünyada balinalar ve telefonlar var oldukça, biz de dünya hakkında konuşurken bu kavramları kullanabiliriz. Ama eğer bir gün balinaların soyunun tükendiği veya telefonların artık kullanılmadığı bir dünyada yaşarsak, o zaman bu kavramlar sadece tarih ve edebiyat yazımında kullanılır hale gelecektir.

Ancak Kant'a göre bir de *a priori* kavramlar vardır, tecrübeden kaynaklanmayan, bilakis tecrübeyi mümkün kılan kavramlar. Bu iddiası için ileri sürdüğü kanıt iki aşamalıdır. "Metafiziksel çıkarım", Kant'ın "kategoriler" olarak adlandırdığı bir grup kavramın, müdrikenin ve dolayısıyla bütün bir düşünmenin işleyişi için zorunlu olduğunu kanıtlamaya çalışır. "Transandantal çıkarım" da, ikinci aşamada, bu kategorilerin aynı zamanda muayyen nesneleri tecrübe etmenin imkanının zorunlu şartları olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu iki çıkarım bir araya gelerek, muayyen izlenimleri tecrübe etmenin mümkün olabilmesi için en azından bazı fikirlerin veya kavramların devreye girmesi gerektiğini kanıtlamak suretiyle, bütün fikirlerin izlenimlerden kaynaklanması gerektiğini söyleyen deneyci ilkeyi reddetmeyi amaçlar.

Metafiziksel çıkarım, her bir yargı fiilinde, dolayısıyla her bir düşünce faaliyetinde ön şart olan kavramlar olup olmadığını sorar. Sonsuz sayıda muhtemel yargı fiili olduğu için bu soru cevaplanamaz gibi görünebilir ancak Kant'a göre bütün muhtemel yargılar sınırlı sayıda tiplere ayrılabilir. Kant bu tipleri "Yargılar Tablosu"nda sıralar ve her bir yargı tipinin belirli kavramları ön şart olarak gerektirdiğini ileri sürer. [Yargıların ön şartı olması sebebiyle] *a priori* olan bu kavramlar da "Kategoriler Tablosu"nda tanımlanır.

"Bazı insanlar kadındır" ve "bazı ağaçlar yaprak döken cinstendir" yargılarını düşünelim. Bu yargılar içerikleri itibarıyla farklıdır, çünkü farklı şeyler hakkında bizi bilgilendirmek için farklı empirik kavramları kullanırlar. Ancak Kant'ın tasnifine göre bu yargılar aynı biçimi paylaşırlar, dolayısıyla zımnî olarak aynı dört kategorinin kullanımına dayanırlar. ("Bir"inden veya "tüm"ünden değil de) "Bazı" insanlardan ve ağaçlardan bahsetmek "çokluk" kavramını, yani yargının konusu olan varlık türünden birden fazla şeyin olduğu fikrini gerektirir. "-dır" fiili gerçeklik kavramını, yani

yüklemnin özneyi olumlayarak tasvir ettiği fikrini gerektirir. Ayrıca bazı insanların kadın olduğu ve bazı ağaçların yaprak döken cinsten olduğu şeklindeki kategorik ifadeler, cevher ve var olma kavramlarını, yani dünyada yargının konusu olan ifadeye gerçekten karşılık gelen mahiyetlerin var olduğu ve bu mahiyetlerin yargının yüklemince ifade edilen özelliğe gerçekten sahip olduğu fikirlerini gerektirir. Dolayısıyla bu biçimdeki her yargı, kendisine mahsus içeriğinden bağımsız olarak; çokluk, gerçeklik, cevher ve var olma kategorileri sayesinde mümkün olur.

Kant'ın tasnifi, tam olarak 81 ayrı yargı tipine imkan verir (her bir tip dört nitelikle tanımlandığı ve her bir niteliğin alabileceği üç farklı değer olduğu için gerçekleştirebilecek 3^4 farklı ihtimal vardır); bu yargı tipleri de 12 farklı kategoriye dayanır (her bir niteliğin her bir muhtemel değeri için bir tane olacak şekilde, yani 3×4). Bu kategoriler şunlardır: birlik, çokluk, bütünlük, gerçeklik, değilleme, sınırlama, cevher/araz, neden/sonuç, karşılıklı etkileşim, imkan, var olma ve zorunluluk. Kant'ın iddiasına göre, bu kavramlar olmadan yargıda bulunmak, dolayısıyla idrak etmek veya düşünmek mümkün olamaz. Eğer bu iddia doğruysa, kategoriler tecrübeden kaynaklanıyor olamaz, aksine zihnin kendisinde *a priori* bir kökenleri olması gerekir. Bu sebeple Kant, kategorileri idrakin saf kavramları olarak da adlandırır.

Transandantal çıkarım ise kategoriler her ne kadar tecrübeden kaynaklanmıyor olsalar da onların tecrübeye uygulanmalarının meşru olduğunu kanıtlamaya çalışır. Dolayısıyla Kant'ın deneyciliğe cevabı nihai olarak birinci kritiğin bu zorluğuyla meşhur bölümüne dayanır.

Transandantal çıkarım, kategorilerin sadece düşünmenin değil, tecrübenin imkanının da şartları olduğunu göstermek durumundadır. Kant tecrübenin, zaman içinde kalıcı olan ve zihni içeriklerini bir andan diğerine geçerken muhafaza ederek birbirine bağlayabilen bir özneyi gerektirdiğine işaret eder. Böyle birleşmiş bir kendilik-bilinci olmadan, bir özne belki duyuusal uyarımları alabilirdi ama bu ham veriyi işleme kabiliyetine sahip olamazdı. Her bir duyuusal uyarım diğerlerinden tamamen tecrit edilmiş olarak var olurdu ve öznenin sahip olabileceği herhangi bir farkındalık hiçbir zaman muayyen nesnelerin veya olayların tecrübesi se-

viyesinde gerçekleşemezdi. Zira böylesi bir tecrübe, Kant'ın görü çoklusu olarak adlandırdığı duyumun ham verilerinin zihinde çeşitli şekillerde terkip edilmesini gerektirir. Zihin bu çokluyu tutmalı, hafızada yeniden oluşturmali ve onu belirli bir nesne veya olay olarak ayırt etmelidir. Kant'a göre, bu sentez işlemleri idrakin duyusallıktan aldığı malzemeyi birleştirmesini mümkün kılan kavramları, yani kategorileri kullanmak zorundadır. Dolayısıyla kategoriler, bizim neden birbirinden tefrik edilemeyen duyusal uyarımlara dair salt bir farkındalığa değil de belirli nesnelerin ve olayların tecrübesine sahip olduğumuzu açıklayabilmek için zorunludur.

Transandantal çıkarımdan hareketle Kant, Hume'un bütün iddiaların izlenimlerden kaynaklanmak zorunda olduğu iddiasının doğru olmadığı, dolayısıyla, yine Hume'a ait olan, kökü deneyimde olan bir silsileye sahip olmayan bütün fikirlerin geçersiz olduğu iddiasının da yanlış olduğu sonucuna varır. İdrakin saf kavramları izlenimlerden kaynaklanmazlar, ancak onları tecrübeyi açıklarken kullanmamız tamamen meşrudur zira tecrübeyi mümkün kılan ve bize tecrübenin oluşumunun sentetik *a priori* bilgisini veren bu kavramlardır. Diğer bir deyişle, Kant transandantal çıkarım sayesinde metafiziğin, en şüpheli ve deneyici meydana okuma karşısında ayakta kaldığı sonucuna varır.

Metafizik Bilgi ve Sınırları

Saf Aklın Eleştirisi'nin geriye kalan kısmının üç amacı vardır: 1) kategorilerin doğru kullanımının sağladığı metafizik bilginin ne olduğunu belirlemek; 2) metafizik bilginin hakiki sınırlarını tespit etmek ve 3) bu sınırları yok sayma ve mesnetsiz spekülasyonlardan zevk alma yönündeki insani eğilimi açıklamak.

Transandantal çıkarım, kategorilerin bütün mümkün tecrübelerin şartlarını belirlediği yönündeki genel iddiayı kanıtlamaya yönelikti. Ancak Kant hâlâ bu şartların nesnelerin hangi belirli özelliklerini ve bunların arasındaki hangi ilişkileri zorunlu kıldığını saptama göreviyle karşı karşıyadır. Yani Kant'ın idrakin saf kavramlarınca tasdik edilen sentetik *a priori* yargıların neler olduğunu tek tek belirtmesi gerekir. Kant bu yargıları saf idrakin ilkeleri

olarak adlandırır ve her kategoriye bir tane karşılık gelecek şekilde on iki yargı belirler.

Kategorileri [tecrübemize] uygulamanın ilk adımı, tecrübe-mizde onların farkına varmamızı sağlayacak işaretleri belirlemektir. Ampirik kavramlar söz konusu olduğunda bu önemsizdir zira ayırt edici işaretler zaten tecrübenin kendisinden soyutlanmıştır. Mesela “sürüngen” kavramı kısmen “soğukkanlı” işaretiyle tanımlanır. Bu işaret de zaten bizim kertenkelelere, kaplumbağalara, yılanlara ve timsahlara dair duysal tecrübemizden soyutlanmıştır. Ancak kategoriler saf kavramlardır, tecrübeden soyutlanmamışlardır, bu yüzden tanımlayıcı işaretleri duyulur herhangi bir şeye karşılık gelmez. Mesela biz hiçbir zaman bir zorunlu bağlantının izlenimine sahip olmamışızdır, dolayısıyla tecrübemizde nedenselliğin işleyişini açığa çıkaracak duyulur işaretleri nasıl belirleyip ayırt edebileceğimiz açık değildir.

Kant’ın bu soruna getirdiği çözüm, idrakin salt mantıksal kavramları ile duysallığın görülerini –her ikisi ile de ortak bir zemini paylaşması sayesinde– bağdaştırabilecek üçüncü bir temsil türünü tanımlamak oldu. Kavramların ve görülerin ortak özelliği, bütün temsillerin biçimi olan zamansallıktır. O halde, Kant’ın “şemalar” olarak adlandırdığı bu bağdaştırıcı temsiller, kategorilerin zaman diline tercümeleridir öyle ki bu tercümeler, saf kavramlar olan kategorilerin tecrübemizdeki tezahürlerinin farkına varmamızı sağlarlar.

Mesela “cevher” kategorisi, “özne olan ancak asla yüklem olmayan” olarak tanımlanır. Ancak bu salt mantıksal tanım, hangi duysal tezahürlerin cevher olarak nitelendirilebileceğini bize gösteremez, zira hangi duyulur özelliklerin bir şeyin “özne olan ancak asla yüklem olmayan” olduğuna işaret ettiği hakkında bize hiçbir şey söylememektedir. Oysa Kant, cevherin zamansal şeması olarak “gerçek olanın zamandaki kalıcılığı”nı önerir, bu şema da bize geçici olana kıyasla zaman içinde değişmeden kalan şey olarak cevheri ayırt etme imkanı sunar.

Şemalar bize kategorileri duysal tecrübeye uygulamanın nasıl mümkün olabileceğini gösterir, ancak bu yine de Kant’ın aradığı sentetik *a priori* bilgiyi sağlayamaz. Böylesi bir metafizik bilgi, nasıl olup da kategorilerin duysal tecrübeye bulunmasının

	YARGILAR	KATEGORİLER	ŞEMALAR	İLKELER
Nicelik	Tümel Tikel Tekil	Bütünlük Çokluk Birlik	Tüm (birimler) Bazı (birimler) Bir (birim)	Görü aksiyomları Bütün görüler uzamsal/ekstansif büyüklüklerdir Algı öngörülleri İdrak edilen her şey dereceli/entansif büyüklüğe sahiptir Tecrübe analogileri Kalıcı olan cevher Neden-sonuca tabi olaylar Karşılıklı olarak birlikte var olan cevherler Ampirik düşüncenin varsayımları Görülemenin/kavramsallaştırmanın şartlarına uyar Tecrübenin maddi şartlarına (duyum) uyar Tecrübenin tümel şartlarınca gerektirilir
Nitelik	Olumlu Olumsuz Sonsuz	Gerçeklik Değilleme Sınırlama	Olan Olmayan Olma derecesi	
İlişki	Kategorik Hipotetik Ayrık	Cevher/araz Neden/sonuç Karşılıklılık	Kalıcılık/geçicilik Kurula tabi ardışıklık Kurula tabi birlikte var olma	
Modalite	Problematik (Sorunsal) Asertorik (İddiası olan) Apodiktik (Kesin)	İmkan/imkansızlık Var olma/var olmama Zorunluluk/olumsallık	Zamanda kavranabilir şekilde var olma Belirli bir zaman diliminde var olma Her zaman var olma	

Tablo 2.1 Kant'ın yargılar, kategoriler, şemalar ve ilkeler tabloları arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

zorunlu olduğunun, bize görüldüğü şekliyle dünyanın şemalara uygun olması gerektiğinin gösterilebilmesini gerektirir. Bu amaçla Kant, on iki şemanın her birinin belirli bir tecrübe tipinin imkânının zorunlu şartı olduğunu ispat etmeye yönelik transandantal argümanlar geliştirir. Bu argümanlardan saf idrakin ilkeleri olan on iki ilke hâsıl olur. Bu ilkelerin her biri, belirli bir şemalaşmış kategorinin dünyayı tecrübe edişimizi zorunlu olarak yapılandırma tarzını ifade eden sentetik *a priori* bir yargıdır. Bu on iki ilke, Kant'ın "görü aksiyomları", "algı öngörülleri", "tecrübe analogileri" ve "genel anlamıyla ampirik düşüncenin varsayımları" olarak adlandırdığı dört gruba ayrılır.

Hume'un eleştirisini geçersiz kılma amacına matuf en önemli ilke, her olayı nedensel olarak belirlenmiş şekilde tecrübe etmemizin zorunlu olduğunu ileri süren ikinci tecrübe analogisidir. İkinci analogi önce bizim sadece zihnî temsillerimizdeki değişimleri değil, nesnelerdeki değişimleri de tecrübe ettiğimize işaret eder, sonra da bu ikinci türden tecrübenin nasıl mümkün olduğunu sorar. Kant'ın iddiasına göre, bir nesnenin değişimi sadece temsillerin değişimini tecrübe etmekten daha fazlasını ihtiva eder zira sadece temsillerde gerçekleşen değişim, hiçbir değişim geçirmeyen durağan nesnelerin tecrübesinde de meydana gelir. Nesnedeki değişimi tecrübe edebilmem için, der Kant, ardışık temsillerin sırasını zorunlu ve tersine çevrilemez olarak kabul etmem gerekir. Zira böyle bir tecrübeyi durağan bir nesnenin tecrübesinden ayırt eden şey bu kriterlerdir.

Kant'ın örneği üzerinden ilerleyecek olursak, bir evi algılamak önce çatıyı, sonra pencereleri, en son da kapıyı kavrayabilirim. Fakat aynı zamanda evi aşağıdan yukarıya, soldan sağa, ya da istediğim herhangi bir sırayla gözden geçirmem gerekir. Her halükârda tecrübem ardışık olacaktır yani zihnimde birbiri ardına gelen bir temsiller dizisini ihtiva edecektir. Ancak hiçbir durumda, sadece temsillerin ardışıklığı olgusu evin kendisinin değiştiğini tecrübe edebilmem için yeterli olmayacaktır. Evin kendisindeki bir değişikliği –bir pencerenin bir top tarafından kırılması gibi– farkedebilmem için ardışık temsillerin sırasını zorunlu ve tersine çevrilemez olarak kabul etmem gerekir.

Tecrübemde temsillerin sırasını istediğim gibi değiştirebildiğimi fark ettiğim her durumda –mesela topu sokağa geri döndürüp pencereyi tekrar yerine koyabiliyorsam– bu tecrübemin muhayyilemin bir ürünü olduğunu, nesnedeki gerçek bir değişimi tecrübe etmediğimi de zorunlu olarak kabul ederim. Gerçek değişimi tecrübe etmek, temsillerin ardışıklığının sırasını zorunlu ve tersine çevrilemez olarak tecrübe etmek demektir. Bu da, Kant'ın iddiasına göre, ardışık temsilleri birbirlerini bir kurala göre takip eder şekilde, yani birbirlerine nedensel olarak bağlı şekilde görmeyi gerektirir. Dolayısıyla, Kant'a göre, *a priori* olarak bilebiliriz ki her olay bir nedenin sonucu olarak tecrübe edilmek zorundadır, zira aksi halde bir olay olarak tecrübe edilmesi dahi mümkün olmazdı.

İkinci analogi, tümevarım problemini çözme veya tikel hadiseler arasındaki nedensel ilişkileri *a priori* olarak bilebileceğimizi kanıtlama iddiasında değildir. Tikel nedensel ilişkilere dair *a posteriori* yargılarımızın her zaman doğru olacağını da iddia etmez. İkinci analoginin iddiası, rasyonalistlerin gerekçelendirmeden varsaydığı ve Hume'un da şüpheli bir şekilde reddettiği yeter neden ilkesini, yani her olayın zorunlu olarak bir nedeni olması gerektiği ilkesini kanıtlamaktır.

Kant'a göre, metafizik bilginin tamamı saf idrakin on iki ilkesi ve saf görünümün iki biçiminden ibarettir. *A priori* olarak bilebiliriz ki bütün tezahürler zaman-mekan içerisinde ve idraki, dolayısıyla tecrübeyi, mümkün kılan ilkelere uygun olarak var olur. Ancak tezahürlere dair bunun dışındaki bilginin tamamı *a posteriori* olmak zorundadır, tikel nesneler ve olaylara dair tikel tecrübelerimizden türetilmişlerdir. Dolayısıyla tecrübemizi aşan herhangi bir şeye dair en ufak bir bilgi sahibi olmamız dahi mümkün değildir. Ne tecrübemizin haklarında herhangi bir delil sunmadığı varsayımsal bir takım varlıklar hakkında ne de bizim onları tecrübe etmemizden bağımsız olarak kendinde-şeyler hakkında herhangi bir bilgi sahibi olabiliriz.

Metafizik bilginin sınırlarını tespit etmek, bu sınırlara riayet edileceği anlamına gelmiyor ne yazık ki. Kant'ın iddiasına göre, rasyonel varlıklar zorunlu olarak kendi bilişsel kabiliyetlerinin tesis ettiği sınırları aşmaya eğilimlidir. Yani biz, Kant'ın transan-

dantal yanılısma olarak adlandırdığı, bizzat aklın işleyişinden kaynaklanan özel bir metafizik hata türüne yatkın varlıklarıdır.

Kant'ın "Transandantal Diyalektik" bölümünde ("Transandantal Mantık"ın ikinci yarısı) tartıştığı akıl, birinci kritikte ele alınan üçüncü ve son bilişsel kabiliyettir. Duyusallık, görüleri alma kabiliyetidir, idrak ise bu görüler hakkında yargıda bulunmak için kavramları kullanma kabiliyetidir. Kant'ın tanımladığı şekliyle akıl ise yargıları kıyaslara bağlayan çıkarımlar yapma kabiliyetidir. Örneğin, duyusallık ve idrak bize "insanlar ölümlüdür" ve "İngiltere Kraliçesi bir insandır" yargılarını verir. Akıl da bu yargılardan "İngiltere Kraliçesi ölümlüdür" çıkarımını yapar.

Tecrübeye dair yargılarımızdan çıkarımlar yapmak üzere aklın kullanımı, *a posteriori* bilginin ampirik bilimin hedeflediği biçimde tutarlı bir sistem halinde birleştirilmesi için gereklidir. Akıl özel yargıları daha genel ilkelere tabi kılmak suretiyle bu hedefe katkıda bulunur. Örneğin; "insanlar ölümlüdür", "balıklar ölümlüdür" ve "kuşlar ölümlüdür" yargıları, daha genel olan "hayvanlar ölümlüdür" yargısına dahil edilebilir. "Hayvanlar ölümlüdür" ve "bitkiler ölümlüdür" de daha genel bir yargı olan "canlılar ölümlüdür"ün içerimleri. Son olarak, "canlılar ölümlüdür" ve "cansız varlıklar zeval bulur" yargıları da bu silsilenin en genel yargısı olan "her şey fânidir"e tâbidir.

Kant aklın bu faaliyetini, belirli bir yargıyı veya yargılar kümesini açıklayacak koşulu bulma çabası olarak niteler. Mesela "insanlar ölümlüdür", çünkü insanlar "hayvanlar ölümlüdür" koşuluna tâbidir. "Hayvanlar ölümlüdür", çünkü onlar da "canlılar ölümlüdür" koşuluna tâbidir. Nihayet, "canlılar ölümlüdür", çünkü onlar da "her şey fânidir" koşuluna tâbidir. Akıl, sunulan her cevaba karşı ısrarla "neden?" sorusunu soran ve en sonunda her şeyin açıklayıcı koşulu olacak ve kendisi açıklanmaya muhtaç olmayacak bir şey –ki Kant buna "mutlak" der– bulabilmek amacıyla sormayı hiç bırakmayan bir çocuğa benzer.

Tecrübelerimizi açıklayacak şartları tespit etme arayışı kendi başına sorun teşkil etmez, hatta bu, ampirik bilginin bilimsel yasalar halinde ifade edilebilmesi için elzemdir. Öte yandan, Kant'a göre, bu arayış aynı zamanda transandantal yanılısmanın da sebebidir. Akıl, kendi faaliyeti tarafından, çıkarım zincirlerinin

mutlak nihai noktalarını kavramsallaştırmaya ve bu kavramlara karşılık gelen zâtiyetlerin varlığı hakkında spekülasyon yapmaya sürüklenmektedir.

Kant bu şekilde üretilen kavramları “idealar” veya aklın saf kavramları olarak adlandırır ve her biri ayrı bir kıyas zincirini muhayyel sonuna kadar takip etmekten kaynaklanan üç tane böyle kavram belirler. Örneğin nedensel koşul dizilerine ve bunların sonuçlarına dair çıkarımlar yapmak, böyle bir diziyi başlatabilecek bir şey bir ilk neden veya [mutlak] özgür varlık düşüncesine götürür. Kant’ın tespit ettiği diğer iki saf akıl kavramı ise Tanrı ve ölümsüz ruh kavramlarıdır.

İdealar saf veya *a priori* kavramlardır, zira izlenimlerden değil aklın kendi işleyişinden kaynaklanırlar. Ancak, idrakin saf kavramlarının aksine, idealar bize dünya hakkında hiçbir şey söyleyemezler. Kategoriler zorunlu olarak dünya tecrübemize uygulanırlar, zira tecrübeyi mümkün kılan onlardır. İdealar ise ampirik bilgilerimizi bütünleştirme çabalarımızdan neşet ederler, ancak tecrübenin imkanını açıklamak için gerekli değildirler. Ne tecrübe kaynaklandıkları ne de tecrübeyi mümkün kıldıkları için, saf akıl kavramlarının dünyaya dair açıklamalarımızda meşru bir kullanımı olamaz.

Ne var ki aklın idealarının bu gayrimeşruluğu, onlar hakkında düşünmeyi bırakmayı kolaylaştıran bir şey değildir. Akli işleyişimizin normal faaliyetleri içerisinde tekrar tekrar yolumuz bu fikirlere çıkar ve bu da kolayca kendimizi ruh, özgürlük ve Tanrı hakkında konuşurken ve tartışırken bulmamıza neden olur. Ancak, eleştirel felsefenin merkezi iddialarından birisi, bu tür tartışmalardan herhangi bir bilgi hâsıl olmasının mümkün olmadığıdır zira söz konusu kavramlar tecrübemizi aşarlar ve onu mümkün kılma noktasında herhangi bir rolleri yoktur. Kant’a göre, aklın idealarını içeren düşünceler ve diyaloglar herhangi bir bilgiye değil, onun “paralojizm” ve “antinomi” olarak adlandırdığı iki transdantal illüzyon türüne yol açar.

Paralojizmler tecrübenin öznesinin bizzat bir cevher olması gerektiği yönündeki hatalı çıkarımdan kaynaklanır. Cevher olduğu varsayılan benliğin vasıflarını ortaya koymaya girişmek de bu hatanın doğal bir sonucudur ve hızlıca ruhun özdeşliği, bölünemez-

liğı ve ölümsüzlüğüne dair iddialara yol açar. Bu mevzular etrafındaki tartışmalar ne kadar saygıdeğer ve hayranlık uyandırıcı olursa olsun, Kant'ın iddiasına göre bu mevzuların geleneksel olarak ait oldukları "disiplin" in, yani rasyonel psikolojinin temelinde şu büyük yanlış vardır: ampirik bilinci ruh ideasıyla karıştırma. Dolayısıyla bu karışıklık mevcutken ruh ve nitelikleri hakkında ileri sürülen bütün iddialar ne doğru ne de yanlıştır, tamamen anlamsızdır.

Antinomiler çift taraflı illüzyonlardır öyle ki bu illüzyonlar içerisinde geriye yönelik aklî çıkarım dizileri akıl idealarına dair çelişik pozisyonlar arasında bocalamaya neden olur. Mesela, neden-sonuç zincirleri üzerine kafa yormak, hem bu zincirlerin en başında nedeni olmayan bir ilk neden bulunduğu ihtimalini hem de bu nedensel zincirlerin sonsuza kadar devam ettiği ihtimalini dikkate almayı gerektirir. Mevcudiyetlerine başka varlıkların sebep olduğu olumsal varlıklar üzerine kafa yormak, zorunlu bir varlığın mevcudiyeti ihtimaline götürebileceği gibi bütün varlıkların olumsal olduğu ihtimaline de yol açabilir. Benzer şekilde akıl, evrenin sınırlı olup olmadığı ve evrenin daha küçük parçalara bölünemeyecek basit parçacıklardan oluşup oluşmadığı meselelerine dair de antinomiler üretir.

Kant, dört antinominin her biri için bir argüman çifti inşa ederek antinomi içindeki zıt pozisyonların zorunlu olarak birbirlerine yol açtığını gösterir. Örneğin üçüncü antinomide, dünyada özgürlüğün var olduğu varsayımı bir çelişkiye yol açar ve dolayısıyla dünyada sadece kesintisiz neden-sonuç zincirlerinin var olduğunu kanıtlar. Öte yandan, tam tersine, dünyada sadece kesintisiz neden-sonuç zincirlerinin var olduğu varsayımı da bir çelişkiye yol açarak dünyada özgürlüğün var olması gerektiğini kanıtlar. Eğer iki argüman da geçerliyse –ki Kant öyle olduklarında ısrar eder– akıl iki alternatif arasında, hangisinin doğru olduğuna karar vermek için bir zeminden yoksun olarak, çaresizce savrulmaya mahkum gözükmektedir.

Kant antinomilerin çözülebileceğini savunur, ancak tezahürler ve kendinde-şeyler arasında kesin bir ayrım yapmak kaydıyla. Örneğin, ikinci analogiden her olayı bir nedenin sonucu olarak tecrübe etmek zorunda olduğumuzu biliyoruz, ki bu da özgürlüğü hiçbir zaman tecrübe edemeyeceğimiz anlamına gelmektedir.

Bu da özgürlük diye bir şey olmadığını ileri süren üçüncü antinominin antitezinin tezahürler açısından doğru olduğu anlamına gelir. Öte yandan üçüncü antinominin tezinin, yani özgürlüğün var olduğunun da kendinde-şeyler için doğru olduğunu düşünmek mümkündür. Bu da antinomiye çözecektir, zira bu durumda tez ve antitez aslında çelişmiyor demektir, çünkü biri tezahür ettiği haliyle dünyaya, öteki ise kendinde olduğu haliyle dünyaya dairdir. Her ne kadar bu çözüm dünyada gerçekten özgürlüğün var olduğu yönünde bir kanıt teşkil etmese de –zira tecrübemizi aşan konusunda herhangi bir şey bilmemiz imkansızdır–, özgürlüğü bütün tecrübemizi yöneten nedensel zorunluluk ile uyum içerisinde düşünebilmenin mümkün olduğuna dair önemli bir hatırlatma olarak işlev görür.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne yazdığı önsözün meşhur giriş cümlesinde işte bu transandantal illüzyonlara atıf yapar: “İnsan aklı, bilişsel yeteneklerinin bir türünde ne görmezden gelmeye ne de cevaplandırmaya güç yetirebileceği sorularla mesul tutulmak gibi kendine mahsus bir kadere sahiptir: Görmezden gelemeyiz, zira bu sorular bizzat aklın doğasınca vaz edilmiştir; cevaplandıramaz da, zira bu sorular aklın bütün kabiliyetlerini aşar” (CPR: 99). Birinci eleştirinin görevi bu soruları cevaplandırıyormuş gibi yapmak değildir, bilakis insanî bilginin sınırlarını saptamak suretiyle bu soruların cevaplanamaz olduğunu ispat etmektir.

Kant bilişsel kabiliyetlerimize dair değerlendirmesine dayanarak şu sonuca varır: Herhangi birinin herhangi bir zamanda ölümsüzlüğün, özgürlüğün veya Tanrının varlığına veya yokluğuna dair bilgi sahibi olması kesin olarak imkansızdır. Bu sonuç moral bozucu gibi gelebilir, ancak Kant için bu büyük bir zaferdir zira Hume'un determinizminin dogmatik ve geçersiz olduğu anlamına gelmektedir. Eğer Kant haklıysa, özgürlük hâlâ canlı bir ihtimaldir.

Özgürlüğün yükümlülükleri ve aklın özerkliği

Pratik Akıl

Çiftleşen iki örümcek hayal edin. Erkek dişiye dölleri ve dişinin artık erkek örümceğe ihtiyacı kalmaz. Aç olan dişi örümcek

çiftleştigi eşini parçalar ve yer. Bu belgesellerde veya lise biyoloji derslerinde gördüğümüz, doğanın acayipliklerine dair hayret uyandıran etkileyici hayvan davranışlarından biridir. Dişi örümcek gösterinin yıldızıdır.

Şimdi de cinsel ilişkiye giren iki insan hayal edelim. Şehvetini tatmin eden erkek artık kadına ihtiyacı olmadığı kanaatine varır. Karnı da acıktığı için kadını parçalar ve yer. Bu etkileyici bir hayvan davranışı değildir. Bu korkunç bir suçtur, erkeğin bu suçtan dolayı yargılanması ve cezalandırılması gerekir. Erkeğin yıldızı olabileceği tek gösteri yargılanacağı davadır.

Kant bu iki örnek olay arasında yaptığımız ayrımı gerekçelendirebilmemizin tek yolunun kendimize özgürlük atfetmek olduğunu savunur. Eğer determinizm doğru olsaydı, bir insan diğerini öldürdüğünde nefret ve korku hissedebilirdik belki, ancak katil bir insanı ahlaki olarak sorumlu tutmak bir örümceği eşini öldürdüğü için suçlamak kadar saçma olurdu. Determinist varsayımı kabul ettiğimizde, bu iki olaydan biri bizi diğerinden daha fazla üzecektir muhakkak, ancak bu iki olay arasında kesin ve mahiyete dair bir ayrım yapmamızın herhangi bir dayanağı olmayacaktır. Her iki olay da cari şartların ve kuvvetlerin kendilerini yapmaya zorladığı eylemleri gerçekleştiren hayvanların davranışlarından ibaret olacaktır. Dolayısıyla her iki olayda da hayvanı yaptığı eylemden dolayı suçlamak anlamlı olmayacaktır, zira bir hayvan yapmaya mecbur olduğu bir şeyi yaptığı için suçlanamaz. Nasıl yağmur bizi ıslattığı için, güneş de derimizi yaktığı için suçlanamazsa, eğer determinizm doğruysa, insanlar da hoşla gitmeyen şeyler yaptıkları için suçlanamazlar. Eğer determinizm doğruysa, insanlar sadece karmaşık hayvanlardır ve bütün hayvanlar gibi biz de hava durumuna benzeriz; çeşitli etkiler üretiriz, bu etkilerin bazıları diğerlerinden daha çok hoşumuza gider ama nihayetinde bunların hiçbirisi bizim sorumluluğumuzda değildir. Dolayısıyla, kendimizi eylemlerimizden sorumlu tutabilmek ve davranışlarımız hakkında ahlaki yargılarda bulunabilmek, determinizmi reddetmeyi ve insanlara özgürlük atfetmeyi gerektirir.

Saf Aklın Eleştirisi özgür olduğumuzu kanıtlamaz, ancak kendimizi özgür olarak düşünebilmemizi mümkün kılar çünkü bilginin sınırlarına dair yürüttüğü soruşturma determinizmin doğru

olduğunun bilinemeyeceği sonucuna varır. *Pratik Aklın Eleştirisi* bu sonucu hatırlatarak başlar ve sonrasında insan eyleminde rasyonelliğin rolüne dair bir incelemeye girişir. Eserin temel hedefi, insan iradesinin saf akıl tarafından belirlenme kabiliyetine sahip olduğunu, aklın kendi başına “pratik” olabileceğini, yani hedefler koyup bizi bu hedefleri gerçekleştirme yönünde harekete geçirebileceğini göstermektir. Kant, iradenin bu şekilde akıl tarafından belirlenmesini özgürlükle ve dolayısıyla insanın ahlaki fail olma kabiliyetiyle bir tutar çünkü iradenin akıl tarafından belirlenmesi, insanın sorumlu tutulamayacağı dış şartlar ve kuvvetler tarafından belirlenen bir varlık olması yerine, kendi kendini idare eden bir varlık olması anlamına gelir. İkinci eleştiri, saf aklın pratik olabileceğini ileri sürdükten sonra, ahlaki görevlerimizi belirleyen kıstasların neler olduğunu belirlemeye ve din ile ahlak arasındaki uygun ilişkinin ne olduğunu değerlendirmeye girişir.

Kant iradeyi “temsillere tekabül eden nesneler üretme veya (fiziksel gücü buna yeterli olsun veya olmasın) kendini böyle nesneleri etkileyecek biçimde belirleme, yani kendi nedenselliğini yönetme kabiliyeti” olarak tanımlar (CPrR:148). Örneğin, eğer açsam ve aklımda bir pizza varsa, gerçek bir pizza üretmeye karar verebildiğim takdirde irade etmeye muktedirim demektir. Bu kararımı gerçekleştirmek için yapabileceğim pek çok şey olduğu gibi –kendim bir pizza yapabilirim, bir pizza almak üzere arabaya atlayabilirim ya da eve pizza sipariş edebilirim– gerçekleştirmeyi başaramayacağım pek çok senaryo da mevcuttur. Ancak zaten irade sahibi olmak, bir hedefi gerçekleştirmek üzere benimsemeye, eylemlerini amaca yönelik ilkeler vasıtasıyla yönlendirmeye muktedir olmak demektir.

Kant irade etmeye muktedir olduğumuzu peşinen kabul eder. Ancak esas soru şudur: İrademiz tamamen rasyonel düşüncelerle belirlenebilir mi, yoksa belirlediğimiz hedefler her zaman ampirik etkenler tarafından mı şartlandırılır? Ampirik şartlandırmanın örnekleri boldur: Eğer üşüyorsak ısınmayı, açsak yemek bulmayı, yorgunsak biraz dinlenmeyi hedefleriz. Bu hedeflerin hepsi içinde bulunan şartlara verilmiş makul birer cevaptır. Ancak verili şartlara makul bir şekilde karşılık vermek, Kant’ın kastettiği anlamda rasyonel irade olarak nitelendirilemez. Tamamen rasyonel ira-

de, ampirik etkenler tarafından hiçbir şekilde şartlandırılmamış hedefler benimseyerek onların peşinden gitmeye azmetmemizi gerektirir. Bunlar öyle hedeflerdir ki sadece belirli şartlar altında makul olmazlar, bilakis bizzat aklın doğasından neşet ederler. Bu itibarla da rasyonel olduğunu iddia eden bütün failer tarafından benimsenmeleri bir zorunluluktur.

Bütün rasyonel failerin benimsemekle yükümlü olacakları bir hedef ancak gerekliliği nesnel olarak sabit bir niyet ilkesi olabilir ki Kant bunu yasa olarak adlandırır. O halde tamamen rasyonel iradenin mümkün olup olmadığı meselesi, insanların davranışlarına yön veren herhangi bir öznel ilkenin veya “düstur”un bağlayıcı gücünü sadece akıldan alan bir yasa olarak kabul edilip edilemeyeceği meselesine bağlıdır.

Çoğu düstur açıkça böyle bir statüye sahip değildir. İnsanlar normalde eylemlerini bulundukları şartlar içerisinde ihtiyaçlarını ve arzularını en başarılı şekilde tatmin etmelerini sağlayacağını umdukları ilkelere göre düzenlerler. Bu ilkeler nesnel yasa statüsüne yükselemezler zira ihtiyaçlar, arzular ve şartlar değişkendir. Bir bireye azami tatmin sağlayan ilkeler diğerleri için o kadar iyi sonuçlar vermeyebilir, hatta aleyhlerine dahi olabilir.

Kant buradan şu sonuca varır: Belli bir nesneye veya sonuca yönelik arzu tarafından belirlenen hiçbir düstur, bütün rasyonel failer için bağlayıcı bir yasa olarak kabul edilemez. Hepimiz mutlu olmak isteriz ancak bizi mutlu eden tikel şeylerdeki farklılaşma bize gösterir ki arzuları tatmin etmeye yönelik düsturların geçerliliği ancak olumsal olarak ilgili arzulara sahip kişiler için söz konusu olacaktır. Kant bu tür düsturları “hipotetik buyruk” olarak adlandırır: birinin ancak sahip olduğu hedeflere ulaşmasında araç olarak işlev görecektse benimsemesi gereken niyet ilkeleri. Aklın yasaları ise, tam aksine, zorunlu ve evrensel olarak bütün rasyonel failer için geçerli olmalıdır. Yasa olabilecek ilkeler mutlak olarak veya “kategorik olarak” bağlayıcı olmalıdır ki herhangi birimizin sahip olduğu diğer hedeflere destek veya köstek olmasından bağımsız olarak, onları kendinde hedefler olarak benimsemek hepimiz için bir yükümlülük olsun.

Böyle mutlak yükümlülüklerin farkına varmamız sayesinde, Kant’a göre, aklın pratik olma kabiliyetinin ve dolayısıyla özgür-

lüğümüzün farkına varırız. Kant'ın iddiasına göre, hepimiz belli bazı ilkelere riayet etmenin mutlak zorunluluğunun ve bu ilkelere vazgeçmektense onlar uğruna ölme kabiliyetine sahip olduğumuzun farkındayızdır. Bu ilkelerin mutlak olarak bağlayıcı niteliğini, bütün doğal arzulara ve sosyal uzlaşımlara karşı üstünlüğünü bize, bizatihi belli başlı ilkeler için her şeyi feda edebilme kabiliyetimize dair bu farkındalığımız açar.

Kant bütün insanların yükümlülüklerini yerine getirmek için gerçekten mutluluktan feragat edeceğini iddia etmez; onun iddiası, her rasyonel failin böyle yapması gerektiğinin farkında olduğudur. Kant mutlak yükümlülüğün bu dolaysız idrakini "akıl olgusu" olarak adlandırır ve özgürlüğün idrakinin de bundan kaynaklandığını düşünür. Kant'ın beyanı meşhurdur: "-meli, -ebilir demektir", yani bir fail ancak yapmaya kadir olduğu şeyden sorumlu tutulabilir. Evimin üzerinden atlayıp geçmekle yükümlü olamam, çünkü bu benim kabiliyetimi aşar. Bu durumda ben belli bazı ilkelere riayet etmekle mutlak surette yükümlüysem, ki Kant bunun inkar edilemez ve dolaysız bir kesinlik olduğunda ısrar eder, o halde bu mutlak yükümlülüklere uygun olarak yaşamaya da kadir olmam gerekir. Ancak bu mutlak yükümlülüklere göre yaşamak ancak onları tanımakla ve onlara, sahip olduğumuz bütün diğer şarta bağlı hedefler karşısında öncelik vermekle mümkündür. Diğer bir deyişle, birinin mutlak yükümlülüğe tabi olabilmesi ancak rasyonel bir fail olmasıyla ve aklın da pratik olmasıyla, yani hedefler koymaya ve bizi bu hedefleri gerçekleştirmek için harekete geçirmeye kadir olmasıyla mümkündür. Mutlak yükümlülüğün tecrübe edilmesiyle açığa çıkan aklın bu pratik niteliği, Kant'ın teorik aklın ispatlayamadığına inandığı özgürlüğün farkına varmamızı sağlar.

Ahlak

Aklın mutlak yükümlülüklerine özgürce karşılık vermeye kadir olan varlıklar, örümceklerden ve diğer rasyonel olmayan hayvanlardan mahiyet itibarıyla farklı olarak, ahlaki faillerdir. Böyle hayvanlar ancak içgüdülerinin ve arzularının onları icbar ettiği şekilde davranabilirken, ahlaki failer görevlerini yerine getirmek

ve sorumluluklarının gereğini yapmak uğruna arzularını tatmin etmeyi bir kenara bırakabilir veya erteleyebilirler.

Kant görevlerimizin çoğu zaman bize aşıkardığını düşünür. Her ne kadar genellikle yapamasa da ne yapılması gerektiğini biliriz. Dolayısıyla görevlerimizi belirlemek için felsefeye ihtiyacımız yoktur ancak felsefe, Kant'ın evrensel olduklarını varsaydığı ahlaki görüşlerimizin temelinde yer alan kıstasları dile getirebilmek için gereklidir.

Kant'a göre ahlaki eylemin iki temel unsuru, failin iradesini belirleyen niyetler ve saiklerdir. Bilindiği gibi, Kant için eylemin sonuçlarının failin ahlaki değeri ile bir ilgisi yoktur. Eylemlerimizin sonuçlarından sorumlu tutulamayız çünkü onlar tamamen bizim kontrolümüzde değildir. En iyi niyetler en korkunç sonuçlara yol açabileceği gibi, kötü niyetler de tesadüfen olumlu sonuçlar üretebilir. Birinci durumda suçlanmamamız gerektiği gibi ikinci durumda da övgüyü hak etmeyiz. Ahlaki değer sadece eylemimizin tamamen bizim sorumlu olduğumuz özelliklerine dayanır. Bunlar eylemlerimizi idare eden niyet ilkelerimiz olan düsturlarımız ve bu ilkeleri benimseme sebeplerimiz olan saiklerimizdir.

Bir niyet ilkesinin içeriği onu mutlak olarak bağlayıcı kılamaz, zira bireysel faileri tatmin eden tikel şeyler ampirik şartlara bağlı ve çeşitlidir. O halde düsturlar ancak özgün bir biçime sahip olmaları sayesinde ahlaki yasalar olarak kabul edilebilirler. Kant'a göre apaçıktır ki nesnel bir yasanın özgün biçimi ancak "evrensellik" olabilir (*CPrR*: 161). Bu da doğrudan şunu gösterir: Bir ilke mutlak olarak bağlayıcıysa aynı zamanda kapsamı evrensel olmalı, bütün rasyonel failer için eşit şekilde bağlayıcı olmalıdır.

Kant niyet ilkelerinin evrenselliğini ve dolayısıyla ahlakiliğini, kategorik buyruğun şu formülasyonu ile tanımlar: "Öyle bir şekilde eylemeliyim ki eylemimin düsturunun aynı zamanda evrensel bir yasa olması gerektiğini irade edebileyim" (*G*: 57). Başka bir deyişle, kendisine göre eylediğim bir düsturun aynı zamanda bütün failerin eylemleri için belirleyici bir ilke olması gerektiğini irade edemiyorsam, o düstur ahlaka aykırı demektir. Herkesin benimsemesini isteyemeyeceğim bir ilkeye göre davranmamın ahlaka aykırılığı, kendi davranışım için savunulamayacak bir istisna yapıyor olmamdan kaynaklanır.

Niyet ilkelerinin ahlakiliğini tespit etmeye yönelik bu “evrenselleştirilebilirlik” testi iki farklı şekilde başarısız olabilir. Daha ciddi olan başarısızlık, benim bir niyet ilkesini irade etmemle başka herkesin de aynı ilkeyi irade etmesini istemem arasındaki mantıksal çelişkidir. Böyle bir ilke kendi kendini geçersiz kılar, zira herkes bu ilkeye göre davrandığı takdirde hiç kimse niyetini gerçekleştirmeyi başaramazdı. İkinci ve daha az ciddi başarısızlık ise herkesin mantıksal bir çelişki ortaya çıkmaksızın benimseyebileceği ancak kimsenin evrensel bir yasa olmasını isteyemeyeceği bir ilkenin bulunması durumunda söz konusu olurdu.

Kant kendi kendini geçersiz kılmadan evrenselleştirilemeyecek düsturları mutlak surette ahlaka aykırı olarak görür ve asla bu düsturlara göre eylememenin bizim için “mükemmel bir görev” olduğuna inanır. Mesela Kant doğru söylemeyi mükemmel bir görev olarak görür çünkü eğer yalan söylemek evrenselleşseydi kimse kimsenin doğru sözlü olmasını bekleyemezdi ve bu durumda yalanların da bir işlevi kalmazdı. Hedeflerime ulaşmak için yalan söylemem kendi davranışım için bir istisna oluşturmam anlamına gelir ki bu da ahlaka aykırılığın temel özelliğidir. Dolayısıyla Kant yalan söylemeyi mutlak olarak her durumda ahlaka aykırı addeder.

Her mükemmel görevin karşılığında bir hak mevcuttur. Bütün rasyonel failer, diğer rasyonel failerin tümünün mükemmel görevlerini yerine getirmelerini bekleme ve talep etme hakkına sahiptir. En temel hak ise kişinin özgürlüğüne diğer özgür varlıklar tarafından saygı duyulması hakkıdır, çünkü özgürlük; ahlakın, görevlerin ve hakların imkanının en temel şartıdır. O halde düzenleyici politik ideal, “her bir kişinin özgürlüğünün diğerlerinininkiyle birlikte var olmasını mümkün kılacak yasalara göre en geniş insani özgürlüğü temin edecek bir teşkilat”tır (CPR: 397).

Evrenselleştirildiği takdirde kendi kendini geçersiz kılmayan ancak kimsenin de evrensel bir yasa olmasını isteyemeyeceği düsturlar da ahlaka aykırıdır, ancak bu düsturlara göre eylememek [“mükemmel” değil] “noksan” bir görevdir. Yani bu düsturları davranışım için genel bir kural olarak almayabilirim ancak aksi yöndeki yasak da mutlak değildir. Örneğin, Kant’a göre hiç kimse insanların yeteneklerini geliştirmedikleri bir dünyada yaşama-

yı istemez, dolayısıyla kendi yeteneklerini geliştirmeyi bir görev olarak görür. Öte yandan, her dakika yeteneklerimi geliştirmekle uğraşmak gibi bir yükümlülüğüm de yoktur. Kabiliyetlerimi geliştirmeme sekte vuracak ölçüde olmamak kaydıyla, potansiyelimi gerçekleştirmeme katkısı olmayan bazı keyifli ve dinlendirici faaliyetler yapmam kabul edilebilir.

Kant'a göre başkalarının noksan görevlerini yerine getirmelerini talep etme hakkımız yoktur. Yine de bu görevlerini yerine getirenlerin de erdemli insanlar olarak görülmesi gerekir. Yeteneklerimi geliştirmem erdemli bir davranış olur ancak kimse benden bunu kendisinin bir hakkı olarak talep edemez. Keza, erdemli bir insan diğer insanlara yardım edecekse de kimse böyle bir yardımın kendisinin hakkı olduğunu iddia edemez.

O halde evrenselleştirilebilirlik testi niyet ilkelerini ahlaki olarak caiz olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayırır. Testi geçen düsturlara göre eylemek, failin takdirinde olmakla beraber, kabul edilebilirdir. Sözelimi ahlak, Salı günleri mavi mi yoksa yeşil mi giymeyi seçeceğime karşın tamamen kayıtsızdır çünkü renk seçimine dair nasıl bir ilke geliştirirsem geliştireyim, bu ilke herhangi bir çelişkiye yol açmadan evrenselleştirilebilir. Testi geçemeyen düsturlar ise ahlaka aykırıdır, dolayısıyla bu düsturlara göre eylemek yasak ve tam tersi yönde eylemek de ahlaki bir gerekliliktir. Mesela yalan söylememem ve yeteneklerimi geliştirmeyi tamamen ihlal etmemem gerekir bilakis doğruyu söylemem ve potansiyelimi gerçekleştirmek için çabalamam gerekir.

Görevlerini yerine getirmeye niyet etmek ahlaki eylemin ilk gerek şartıdır ancak Kant bunun yeter bir şart olmadığını vurgular. Kant'a göre ahlaki değer sadece doğru şeyi yapmaya çalışmaya bağlı değildir, aynı zamanda doğru şeyi doğru nedenle yapmaya bağlıdır. Göreve uygun şekilde eylemeye çalışmak her zaman iyi bir şeydir, ancak bunun ahlaken övgüye değer olması ancak ilgili düsturu benimsemek tamamen kendi kararımızın bir sonucuysa, buna kontrolümüzün ötesindeki dış güçler tarafından yönlendirilmemişsek söz konusudur. Kant dışsal olarak belirlenen iradeyi "yaderk" olarak adlandırır ve bunun karşısına kendi kendini yöneten "özerk" iradeyi koyar. Ahlaki değer, rasyonel yasaya uygun

niyet ilkelerini özerk bir iradeyle tercih edip bu ilkelere göre eylemeye gayret etmekle kaimdir.

Kant'a göre kişiyi göreve uygun niyet ilkelerini seçmeye motive edebilecek iki muhtemel kaynak vardır: eğilim ve ahlak yasasına saygı. İnsanlara yardım etmeye eğilimli olabilirim mesela çünkü karşılığında insanlardan yardım görmeyi umuyorumdur veya komşularımın beni takdir etmesi hoşuma gidiyordur. Böyle örneklerde, Kant'a göre, yardımım ne kadar değerli olursa olsun, ahlaken övgüyü hak etmez. Eğilimlerine uyarak iyi işler yapan birinin amelleri, güzel bir söz veya bir parça et için kendisinden beklendiği gibi davranan hayvanların davranışları gibidir. Nasıl katil örümcekler ahlaken yerilmeyi hak etmiyorsa böyle hayvanlar da ahlaken övülmeyi hak etmezler zira bu hayvanlar davranışlarını belirleyen eğilimlerden sorumlu değildir. Elbette uysal bir köpeği ısıran bir köpeğe tercih ederiz, ancak en güçlü eğilimlerine göre eylemek dışında bir seçenekleri olmayan bu varlıklara ahlaki yargıları tatbik edemeyiz. O halde ahlaki yargılar sadece insanlara tatbik edilebilir çünkü biz, Hume'un söylediğinin aksine, bizi görevlerimizi yapmaya sevkedenler dahil bütün eğilimlerimizi, yükümlülüklerimizi sadece ahlak yasasına saygımızdan ötürü yerine getirmek uğruna yok saymaya muktedir varlıklarız.

Ahlak yasasının kaynağı bizim kendi rasyonelliğimiz olduğu için ahlak yasasına saygı uğruna hareket etmek, özerk olarak eylemek, yani kendi kendini idare eden özgür bir varlık olmak demektir. O halde Kant'ın rasyonel canlılar olarak haysiyetimizin zemini olarak gördüğü ve gerçekleştirmeye muktedir olduğumuza inandığı özgürlüğü, ancak ahlaki görevimizi sadece görev uğruna yaparak gerçekleştirebiliriz.

Din

Kant'a göre rasyonel canlılar özellikle ilginç ve kendi içinde çatışan varlıklardır. Rasyonel olmayan canlıları güdüleyen tek şey arzularının tatminidir, mutluluk peşindedirler ve ahlaki eyleme kadir olmadıkları gibi böyle bir dertleri de yoktur. Bunun tam aksine, salt rasyonel bir varlık ise otomatik olarak aklın komutlarına göre eylerdi, arzuları olmayacağı için, böyle bir varlık herhangi bir mutluluk tasavvuruna sahip olamazdı. Rasyonel canlılar ise hem

arzuların hem de aklın sevkine tabidirler. Biz, rasyonel varlıklar olarak, yükümlülüklerimizin ve ancak onları yerine getirmek için çabalamaktan neşet edebilecek ahlaki değerın güçlü bir şekilde farkındayızdır. Ancak aynı zamanda canlı varlıklar olarak son derece kuvvetli bir mutluluk kaygımız da vardır.

O halde rasyonel bir canlı için en yüksek iyi, ahlakilik ve mutluluğun örtüşmesi olurdu, yani hak edilmiş mutlulukla en üst düzeyde tatmin olma hali. Ancak çok aşıkardır ki mutluluk ve ahlakiliğin birlikteliği sadece bir ihtimaldir. Ahlak yasasına uymak için çabalamanın karşılığı bedbahtlık ve sefalet olabileceği gibi, tam aksine kişinin yükümlülüklerini tamamen göz ardı ederek arzularını tatmin etmesi de mümkündür.

Kant en derin iki uğraşımız arasındaki bu yadsınamaz irtibat-sızlığın ahlaki kararlılığımızı zayıflatmasından endişe eder. Bizi mutluluğa kavuşturup kavuşturmayacağına bakmaksızın yükümlülüklerimizi yerine getirmeye çalışmamız gerekir, ancak canlı varlıklar olarak da arzularımızın tatmini için kaygılanmaktan kendimizi kurtaramayız. Eğer ahlak yasasına tabi olmak mutluluğa sebep olmuyor, hatta bazı durumlarda bizi daha da mutsuz kılıyorsa, bu durumda canlı doğamız iyi niyetimize baskın gelebilir ve görevlerimizi ihmal etmemize neden olabilir.

Ahlaki kararlılık bizim en temel yükümlülüğümüz olduğu için, Kant'a göre, ahlaki kararlılığımızı devam ettirmek için gerekli olan her ne ise onun doğru olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu yüzden, ahlaki çaba ile mutluluğun er ya da geç örtüşeceğine inanmak durumundayız. Bunların normal bir insan ömrü süresi içinde örtüşeceğinin hiçbir kanıtı olmadığı için, bizim hem insan ferdinin ölümden sonra var olmaya devam ettiğine hem de her bir ferdin ahlaki değerini tespit ve takdir edebilecek bir kudretin varlığına inanmamız gerekir. Yani, her ne kadar bu varsayımlar için bir teorik gerekçelendirme sunamıyor olsak da ölümsüz ruhlar ve bir Tanrı varmış gibi yaşamalıyız.

O halde Kant'a göre, pratik akıl "rasyonel iman"ı talep eder ve doğurur. Pratik akıl, lehlerinde ne ampirik bir delil ne de iyi bir argüman mevcut olan saf aklın idealarından ikisine –Tanrı ve ruh– inanmayı gerekli görür ve destekler. Teorik akıl bu idealar hususunda agnostik olmak zorundadır zira bizzat kendisi bu ide-

alara fiilen karşılık gelen herhangi bir varlığın olup olmadığını kanıtlayabilmenin imkansızlığını ispat edebilir. Ancak pratik akıl bu idealar hususunda agnostik olamaz. Çünkü, eğer Kant haklıysa, biz eylemeye mecburuz ve ahlaka uygun şekilde eylemeye dair mutlak bir yükümlülüğümüz olduğunun farkındayız ancak eğer Tanrıya ve kendi ruhumuzun ölümsüzlüğüne inanmazsak bu yükümlülüğümüzü yerine getirmek için gerekli kararlılığı bir ömür boyu sürdüremeyiz. Bu yüzden Kant, Tanrı'yı ve ölümsüz ruhu pratik aklın zorunlu varsayımları olarak ifade eder.

Pratik varsayımlara inanmak "iman" olarak nitelendirilir, çünkü bizim Tanrı'ya veya ruha dair bilgimiz yoktur ve olamaz. Bu konuda bir kanıt beklemek veya daha iyi argümanlar geliştirmek söz konusu değildir. Kant'ın birinci eleştirisi tecrübemizi aşan varlıklar hakkında herhangi bir şey bilmemizin kesinlikle imkansız olduğunu zaten göstermişti. Ancak bu "iman" rasyoneldir, çünkü keyfi değildir ve bizzat akıl tarafından evrensel olarak talep edilmektedir. Canımızın istediği her şeye inanma hakkımız yoktur, ancak ahlaki sorumluluk hakikatinin gereğini yerine getirebilmemiz için varsaymamız gereken şeylere inanmakla yükümlü-yüzdür. Bu inançların rasyonelliği aynı zamanda onların herhangi bir dış otorite tarafından dayatılmadığı, aksine bizim kendi pratik tecrübemiz üzerine düşünmemizden neşet ettiği gerçeğinden kaynaklanır.

Bu dini varsayımların Kant'ın ahlak teorisinde oynadığı ve oynamadığı rollerin farkında olmak önemlidir. Tanrı ahlak yasasının kaynağı olamaz, çünkü öyle olsaydı ahlak yasasının belirlediği görevler özerk aklın ürünleri değil, keyfi ve dışsal dayatmalar olurdu. Aynı Platon'daki gibi Kant'a göre de Tanrı'nın, sevgisini bağışlamak suretiyle iyi olanı belirleyen olarak değil, içkin olarak iyi olanı seven olarak tasavvur edilmesi gerekir. Öte yandan Tanrı herhangi bir yükümlülüğü yerine getirmeye teşvik edici mükafatlar da vaat edemez, çünkü görevlerimizi ceza korkusu veya ödül beklentisi ile yapmak eylemlerimizi bütün ahlaki değerinden yoksun bırakacaktır zira bu değer ancak yasanın bizzat kendisine saygı duymaktan kaynaklanabilir. Hatta Kant, hakîm ve kerîm bir Tanrı'nın bizi O'nun varlığını bilmekten aciz olarak yaratacağını, zira böyle bir bilginin ceza korkusunu yenip görevi sadece görev

olduğu için yapmayı bizim için imkansız hale getireceğini iddia eder. Diğer bir deyişle, Tanrı ahlakı her şeyden daha fazla önemsemektedir ve bu yüzden kendi varlığını gizlemek suretiyle bizim ahlaklı olmamızı mümkün kılar. O halde Tanrı'nın varlığını müsellem kabul etmek, bizim ahlaklı olma ve özgürlüğümüzü, eğitimlerimizden sarfınazar ederek aklın yükümlülüklerini yerine getirmek için kullanma konusundaki kararlılığımızı ayakta tutabilir. Ancak Tanrı bize ne bu yükümlülüklerin neler olduğunu söyleyebilir ne de bizi herhangi belirli bir eylemi yapmaya sevk edebilir.

Doğal dünyada özgürlüğün yeri

Saf Aklın Eleştirisi bütün doğal fenomenlerin nedensel zorunluluğa tabi olarak tecrübe edilmek zorunda olduğunu ancak buna rağmen kendimizi özgür olarak düşünmemizin de mümkün olduğunu iddia eder. *Pratik Aklın Eleştirisi* de her ne kadar özgürlüğümüzün doğal dünyadaki işleyişini asla gözlemleyemiyor olsak bile ahlaki sorumluluk tecrübemizi açıklayabilmek için kendimize özgürlük atfetmemizin zorunlu olduğunu ileri sürer. Bu durumda, her ne kadar iki eser de rasyonel bilişin ve eyleyişin imkanına dair açıklamalar sunmak suretiyle Hume'a başarılı bir şekilde cevap veriyor olsalar da bunun, Kant'ın da bizzat fark ettiği, kayda değer bir bedeli vardır:

Doğa kavramının alanı, yani duyusal olan ile özgürlük kavramının alanı, yani duyusallığı aşan arasında sabit, hesaba gelmez bir uçurum vardır, öyle ki birinci alandan ikinci alana (aklın teorik kullanımı yoluyla) herhangi bir geçiş mümkün değildir, sanki pek çok farklı dünyalar varmış da bunlardan birincisinin ikincisi üzerinde hiçbir etkisi olamazmış gibi. Ancak ikincisinin birincisi üzerinde bir etkisi olmalıdır, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından vazelenen gayeyi duyusal dünyada gerçek kılması gerekir, sonuç olarak doğa öyle bir şekilde kavranabilmelidir ki biçiminin yasalılığı, özgürlüğün yasaları doğrultusunda kendisinde gerçekleştirilecek gayelerin imkanı ile en azından uyum içerisinde olsun. (CPJ: 63)

Yargı Gücünün Eleştirisi doğal evren ile özgürlüğün işleyişinin aslında uyum içerisinde olduğuna hükmetmenin ve böylece teorik ve pratik tecrübelerimizle dünyaya dair bilimsel ve ahlaki pers-

pektiflerimiz arasındaki uçurumu aşmanın nasıl meşru olacağını açıklamaya çalışır. Temel sorun insan davranışı dahil bütün doğal olguların sadece mekanistik veya etkin nedenlilik bakımından açıklanabilir gözükmemesidir. Bu şu demektir: Dünyaya dair bilimsel açıklamalar her bir anın bir sonrakine neden olduğu, ancak belirli bir yöne veya amaca doğru ilerlemeyen olay dizileri tasvir ederler. Bu açıklamalar, doğal dünyaya Aristoteles'in gâî nedenler olarak adlandırdığı bir takım nihai amaçlar atfetmeyi reddederek kararlı bir şekilde her türlü teleolojiden kaçınırlar. Ancak amaçların veya niyetlerin yokluğu kendimizi ahlaki failer olarak kavrayışımızla uyuşmaz ve bizi diğer bütün doğal hadiseleri kontrol eden aynı fiziksel güçler tarafından yönetilen karmaşık makinalara indirger. İkinci eleştiri, doğal dünyaya özgürce müdahale etme yükümlülüğümüz olduğu için bunu yapmaya muktedir olmamız gerektiğinde ısrar eder, öte yandan birinci eleştiri ise böyle bir müdahalenin doğrudan bir kanıtının mevcut olma ihtimalini bile reddeder. Dolayısıyla üçüncü eleştiri, özgürlüğün etkinliğinin, yani görünmez amaçların görünür doğal dünya üzerindeki etkisinin dolaylı kanıtının mevcut olduğunu ileri sürmek suretiyle Kant'ın sistemini tamamlamayı hedefler.

İlk ikisi gibi üçüncü eleştiri de merkezi iddiasını, verili bir olgudan o olgunun imkanının zorunlu şartlarına ulaşan transandantal bir argüman ile destekler. Bu seferki verili olgu, Kant'ın "yansıtıcı" olarak adlandırdığı, kendine mahsus belirli bir tip yargıda bulunuyor oluşumuzdur. Kant'ın bu olgudan hareketle vardığı sonuca göre yansıtıcı yargıların mümkün olmasının tek koşulu vardır. O da doğayı hem amaçlı varlıkları (sadece fail nedenleri değil) barındıran hem de amacı özgür ve amaçlı varlıkların muktedir oldukları ahlaki eylemleri gerçekleştirebilecekleri şartları sağlamak olan bir sistem olarak kavramaktır.

Kant "yansıtıcı" kavramları, birinci eleştiride metafiziksel çıkarım yoluyla kategorilerin belirlenmesine zemin teşkil eden "belirleyici" yargılarla zıtlık içinde tanımlar. Belirleyici yargılar, adının da ima ettiği gibi, yargıladıkları nesneleri belirlerler. Bunu yargının konusu olan tikel nesneye tümel bir kavramı uygulamak ve böylece o nesneyi ilgili kavramın adlandırdığı varlık tipinin bir örneği olarak belirlemek suretiyle yaparlar. Böyle bir yargıda bulun-

ması için kişinin; hakkında yargıda bulunacağı nesnenin özelliklerinin, nesneye uygulayacağı kavrama uygun olup olmadığının farkına varabilmesi için nesneye uygulayacağı kavrama önceden sahip olması gerekir. Örneğin, “ağaç” kavramını tanımlayan özelliklerin bilgisine sahip olduğum takdirde bir parkta gezinerek pek çok başarılı belirleyici yargıda bulunabilirim: “bu bitkiler ağaçtır”, “şu bitkiler ağaçtır”, “şu bitkiler de ağaçtır.” Ancak eğer sahip olduğum kavramlardan hiçbirinin özellikleriyle eşleşmeyen garip bir bitkiye denk gelirsem onun ne olduğunu belirleyemem. Onun yerine, nesneyi dikkatli bir şekilde gözlemleyerek ve tasvir ederek işe başlamam, ardından nesnenin özelliklerinin kendisine uyacağı bir kavram aramam gerekir. Yansıtıcı yargıyı tanımlayan şey de işte bu, belirli bir nesneden hareket ederek o nesneye uygun tümel bir kavrama doğru ilerleme sürecidir.

Kant iki yansıtıcı yargı tipi arasında ayrım yapar: estetik yargı ve teleolojik yargı. Kant’a göre bunların ikisi de zımnî olarak doğaya belirli türde bir amaçlılık atfedilmesine dayanır. Estetik yargılar doğanın “özel bakımdan amaçlı” olduğunu, yani bizim tarafımızdan yargıya konu edilmeye ve güzelliğini tecrübe ettiğimizde bize hususi bir memnuniyet vermeye uygun olduğunu varsayar. Teleolojik yargılar ise doğanın “nesnel bakımdan amaçlı” olduğunu, yani amaçlı varlıklar barındırdığını ve kendisinin de içindeki özgür ve amaçlı varlıkların muktedir oldukları ahlaki eylemleri gerçekleştirmelerine imkan vermeyi hedeflediğini varsayar.

Kant’a göre, doğal güzelliğe dair estetik yargılar, tikel olguların davranışını tasvir ve tahmin eden tümel kavramlar, ilkeler ve yasalar geliştirmek suretiyle tecrübemizi anlamlandırma çabalarımızdan neşet ederler. Bu birinci eleştiride akla verilen görevdir ve üçüncü eleştiri de bu görevin, tikellerden hareket ederek onları açıklayacak tümeler arayan yansıtıcı yargı vasıtasıyla tamamlanacağını aşıkâr kılar. Kant rasyonellik için temel bir önemi olan yansıtıcı yargının bu işleyişinin doğaya özel bakımdan amaçlılık atfetmeye bağlı olduğunu iddia eder. Tikel nesneleri ve olayları yöneten tümel yasalar bulma ve formüle etme arayışı, doğanın bizim tarafımızdan yargıya konu edilmeye müsait, düzenli bir sistem ihtiva ettiğini varsayar. Her ne kadar tecrübemizi mümkün kılan şartlar doğanın nedensellik sergileyeceğini garanti etse de

bu şartlar doğanın sistematik birlik sergileyeceğini, tikel olguların tümel yasalara göre düzenleneceğini ve bizim de aklın bizi arama-ya yönlendirdiği bu düzenliliği bulmaktan zevk alacağımızı temin etmez. Doğanın düzenliliğinden duyduğumuz bu zevk, güzelliğin estetik tecrübesini tanımlar.

Kant estetik tecrübenin aslî özelliklerini, onu doğayla ilişki kurmanın diğer iki yolundan ayırt etmek suretiyle ortaya koyar. Doğadaki düzenliliğe tesadüf ettiğimizde üç şekilde karşılık vermemiz mümkündür. Karşılaştığımız olguya bir kavramı tatbik ederek onu anlayabiliriz, bu durumda belirleyici bir yargıda bulunmuş ("Uzaktaki şu şekiller dağlardır") ve bilişsel bir tecrübe yaşamış oluruz. Ya da olgunun maddi özelliklerinden zevk alabiliriz, bu durumda bir hoşluk yargısında bulunmuş ("Havada ferahlatıcı bir serinlik var") ve duyusal bir tecrübe yaşamış oluruz. Ancak olgunun sadece biçiminden de zevk alabiliriz, bu durumda bir güzellik yargısında bulunmuş ("Ufuk çok güzel") ve estetik bir tecrübe yaşamış oluruz.

Kant'a göre, estetik tecrübeden zevk almak için bilişe ve duyusal tatmine dair ilgilerimizden soyutlanmamız gerekir. Bir nesnenin biçimsel özelliklerini kendi başına takdir etmek bizim için ancak o nesnenin ne olduğuna ve arzularımızı ne şekilde tatmin edebileceğine gerçekten kayıtsız kalmakla mümkün hale gelir. Örneğin bir uçak uçuruyorsam ve karşıdan yaklaşmakta olan kütlenin dağ mı yoksa bulut mu olduğunu anlamak istiyorsam, yaşamak üzere olduğum duyusal tecrübeme dair bilişsel yargımın arz ettiği önem, karşımdaki şeklin güzelliğinden zevk almaktan beni alıkoyacaktır. Söz konusu kütlenin güzelliğini barındıran saf biçimsel özelliklerini ancak güvenli bir şekilde iniş yaptıktan sonra, kendimi arzularımdan ve bilişsel ilgilerimden soyutlayarak algılayabilirim.

Estetik tecrübenin doğaya öznel amaçlılık atfetmek için taşıdığı önem, onun bilişsel ve duyusal tecrübe ile benzerlik ve farklılık arz eden hususi yönlerinde yatar. Kant'a göre, güzelliğe dair yargılar, hepsi de doğal biçimlerin düzenliliğini fark etmek ve bu düzenliliğe karşılık vermek için aynı zihinsel kabiliyetlere sahip bütün rasyonel failer için evrensel olarak bağlayıcıdır. Bu bakımdan estetik tecrübe, bilişsel tecrübe ile benzer (bir şey dağ ise herkes

için dağdır), duyuusal tecrübeden ise farklıdır (dağ havası beni ferahlatırken senin soğuktan donmana neden olabilir). Ancak bize zevk vermesi bakımından da estetik tecrübe, duyuusal tecrübe ile benzer, bilişsel tecrübeden farklıdır. Dolayısıyla güzellik, bütün rasyonel faillere zevk vermesi bakımından eşsizdir. Doğa, ihtiva ettiği biçimler sanki zihinsel kabiliyetlerimizi harekete geçirerek bize zevk vermek amacıyla düzenlenmiş gibi algılandığında bize güzel görünür.

Kant güzelliğin yanında diğer bir estetik tecrübe biçimi olduğunun da farkındadır: yücelik. Kant'ın üçüncü eleştiride yüceliği ele alışı oldukça etkili olmuş olsa da, eleştirel felsefesinin tamamlanması açısından güzelliği ele alışından çok daha az önemlidir. Güzellik doğanın bizim takdirimize yönelik olarak düzenlenmiş olduğunu telkin eden, dolayısıyla da doğa ile özgürlüğün uyduğuna ima eden doğal biçimlerin tecrübesine dairken, yücelik ise bizim kavrayış kabiliyetimizi aşan biçimsiz doğal olguların tecrübesine dair bir şeydir. Bazı olgular –gökyüzü gibi– sonsuzca geniş oldukları için, bazıları ise –tsunami gibi– kavrayışımızı aşacak kadar güçlü oldukları için yücelik tecrübesine neden olurlar.

Yücenin önemi, duyularımızın kavrama kapasitesini aşmasına rağmen sonsuzluğa karşılık verme kabiliyetimiz olduğunu göstermesinde yatar. Kant'a göre bu, tamamen duyuusal olandan bağımsız bir çağrısı olmasına rağmen ahlak yasasına cevap verme kabiliyetimizi çağırıştırır. Dolayısıyla doğanın duyularımıza galebe çalması bize kendi zihnimizin doğaya olan üstünlüğünü, ahlakın yüksek çağrısına cevap vermek için bütün doğal yönelim ve saiklerden soyutlanma kabiliyetimizi hatırlatır.

Bu yüzden yüceliğin tecrübesi, özgürlük ile mekanistik nedenselliği uzlaştırma projesi açısından güzelliğin tecrübesinden daha az önemlidir, zira yüceliğin tecrübesi bize kendimiz hakkında bir şey öğretse de doğanın kendisi hakkında hiçbir şey öğretmez. Kant'a göre güzellik

bizim doğal nesnelere dair bilgimizi genişletmez, ancak bizim salt bir mekanizma olarak doğa kavrayışımızı genişleterek doğayı sanat olarak kavramamıza imkan sağlar, bu da böyle bir biçimin imkânına dair derin soruşturmaları beraberinde getirir. Ancak doğada yüce olarak adlandırmaya alışkın olduğumuz şeylerde bizi bu şey-

lere karşılık gelecek belirli nesnel ilkelere ve doğal biçimlere götürecektir çok az şey vardır. Bu şeylerin yüce ideasını uyandırmasına sebep olan, çoğunlukla o şeylerin ihtiva ettikleri kaos veya en vahşi ve zaptedilmez düzensizlik ve tahribat içerisinde bir anlığına da olsa izhar ettikleri büyüklük ve kudrettir. Buradan anlayabiliriz ki doğadaki yüce kavramı, önemi ve sonuçlarının zenginliği açısından güzellik kavramından çok daha az önemlidir. Yine genel olarak yüce kavramı doğanın kendisinde bir amaçlılık olduğuna dair hiçbir şey göstermez, ancak doğanın görülerinin muhtemel *kullanımı* yoluyla kendimizde doğadan tamamen bağımsız bir amaçlılığın var olduğunu hissedilir kılmanın mümkün olduğunu gösterir. (CPJ: 130)

Güzellik “doğal nesnelere dair bilgimizi aslında genişletmediği” için, Kant güzelliğin işaret ettiği doğadaki amaçlılığın “öznel” olduğunu söyler. Doğal güzellik, doğanın amaçlı gibi gözüktüğü yargısını tasdik eder, öyle ki doğa (sanat eserlerinin de yaptığı gibi) bizim biçimsel düzenliliği takdir etme kabiliyetimizi memnun etmek amacına hizmet ediyormuş gibi görünmektedir. Bu durum da bizi, doğanın nasıl hem mekanistik olup hem de bizim yararımızı amaçlayacak şekilde düzenlenmiş gözüktüğüne dair “derin soruşturmalar” a girişmeye sevk eder. Ancak doğal güzellik, doğadaki belirli varlıklara veya bir bütün olarak doğanın kendisine amaçlar atfetmeyi meşru kılmaz. Doğaya bu şekilde bir “nesnel amaçlılık” atfetmek estetik tecrübe ile gerekçelendirilemez.

Estetik yargıdan ziyade teleolojik yargıyı incelemeye tahsis edilmiş olan üçüncü eleştirinin ikinci kısmı, doğanın nesnel olarak amaçlı olduğuna ve kendimizin de doğanın nihai amacı olduğumuza (her ne kadar bunları bilemeyecek olsak da) hükmetmemiz gerektiğini kanıtlamayı hedefler. Kant, ilk olarak, organizmalara dair tecrübemizin bizi doğanın nesnel olarak amaçlı olduğu yönündeki yansıtıcı yargıya yönlendirdiğini ileri sürer, zira organizmaların varlığı sadece mekanistik süreçlerle açıklanamaz. Sonrasında Kant, doğanın nesnel olarak amaçlı olduğuna hükmetmenin ancak onu bilinçli bir varlık tarafından özgür ve rasyonel canlılar yaratma niyetiyle tasarlanmış olarak kabul etmekle mümkün olduğunu kanıtlamak üzere uzun ve karmaşık bir argüman ileri sürer. Diğer bir deyişle, Kant bizim şuna hükmetmemiz gerektiğine inanmaktadır: Tanrı, bilimin incelediği doğal

mekanizmaları, özleri itibarıyla ahlak kabiliyetine sahip varlıkların meydana gelmesine yönelik olarak ayarlamıştır. Dünyanın ilahi takdir tarafından yönetildiğini kabul etmek doğa ile özgürlük arasındaki boşluğu doldurur. Böylece, doğanın amacının insanların özgürlüklerini ahlaki gayeler uğrunda kullanabilecekleri şartları oluşturmak olduğunun kavranmasıyla Kant'ın transandantal felsefesi tamama erer.

Ana fikirlerin özeti

Kant'ın epistemolojik devrimi, tecrübenin imkanının zorunlu şartlarını belirlemek suretiyle metafizik bilgiyi tesis etmeye çalışır.

Kant bilgiyi tezahürlerle sınırlar, kendinde-şeyler hakkında herhangi bir şey bilme imkanımızı reddeder.

Bilginin tezahürlerle sınırlı tutulması determinizmin dogmatik iddialarını reddetmek anlamına gelir. Kant ahlaki sorumluluk tecrübemizin ancak gerçekten özgürsek anlamlı olacağını savunur.

Kant'a göre ahlak, doğal eğilimlerimizi yok sayarak ahlaki görevlerimizi salt rasyonel yasaya saygıdan dolayı yerine getirmemizi gerektirir –ki bu yasa aynı zamanda ahlaki görevlerimizin kaynağıdır.

Kant rasyonel canlılar olarak ahlaki değer ile mutluluğun örtüşeceğini zorunlu olarak umduğumuzu iddia eder. Kant'a göre bu umut ancak Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü varsayarak ayakta tutulabilir.

Kant'ın iddiasına göre, doğadaki organik biçimlere dair tecrübemiz bizi, bilinçli bir varlığın dünyayı rasyonel canlıların özgürlüklerini ahlaki amaçlar uğruna kullanabilmelelerini mümkün kılma amacıyla yarattığına hükmetmeye sevk eder.

Üçüncü Bölüm

Şüpheli İtirazlar ve Transandantal İdealizmin Gelişimi

Kant'ın felsefi devriminin ertesinde Alman entelektüel yaşamı hayret uyandırıcı derecede zenginleşmiş ve çeşitlenmişti. 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başları, Hamann ve Herder'i; Goethe, Schiller ve Hölderlin'i; Novalis ve Schlegel'ler de dahil erken Romantikleri ve Schopenhauer'i yetiştirdi. Bu yazarların hepsi felsefe ve edebiyata kalıcı katkılarda bulundular. Ancak bu kitabın odak noktası, amacı açıkça eleştirel felsefe projesini tamamlamak olan ve bu amaca yönelik eserleri şimdi Alman İdealizmi olarak bilinen hareketin gelişimine en ciddi katkıyı sağlamış olan düşünürlerdir. Bu hikayedeki en önemli şahsiyetler, kitabın sıradaki üç bölümünün konusunu da teşkil eden Fichte, Schelling ve Hegel'dir. Bu bölüm ise Kant'a verilen ilk karşılıklardan sonra –ki idealistlerin güzergahlarını da etkileyecek olan– bazılarının bir anlatımını sunmaktadır. Bu bölümde tartışılan kişiler –Jacobi, Reinhold ve Schulze– Fichte'nin ortaya çıkışında oynadıkları doğrudan rolden dolayı, tartışılan metinler de hem önemlerinden hem de İngilizce çevirilerinin bulunmasından dolayı seçilmiştir. Erken Romantikler Sonuç bölümünde ele alınmıştır çünkü her ne kadar ortaya koydukları eserler Fichte'den Schelling ve Hegel'e geçişte rol oynadıysa da asıl niyetleri Alman İdealizminin felsefi emellerini tamamlamaktan ziyade onlara engel olmaktı.

Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinin alımlanışını tasvir ederken söylediği gibi, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni

“matbaadan ölü olarak doğmuş” bir eser olmasa da aklın bilişsel kabiliyetlerine dair şüpheciliğin yeniden canlanmasına hizmet eden yaygın bir yanlış anlaşılmaya maruz kaldı. Kant ilk olarak George Berkeley benzeri bir öznel idealist olarak yorumlandı. Berkeley, doğrudan bilgisine sahip olduğumuz ideaların, zihinden bağımsız bir maddi tözün varlığına inanmamız için hiçbir dayanak sağlamadığını ileri sürerek Locke’un deneyciliğini Hume’un şüpheciliğine yaklaştırmıştı. Maddenin varlığını reddederek evrenin sadece idealardan, kendi sınırlı zihinlerimizden ve Tanrı’nın sınırsız zihninden oluştuğunu savunmuştu. Kant kendi pozisyonunun öznel idealizmin metafiziğiyle ilişkilendirilmesini kesin bir şekilde reddetti, ancak bu kafa karışıklığının kısmen kendi düşüncesinin karmaşıklığından ve yazı üslubunun nahoşluğundan kaynaklanmış olabileceğini kabul ederek kendisini daha sarıh biçimde ifade etmeyi denedi.

1783’te, birinci eleştirinin yayınlanmasından yaklaşık iki yıl sonra, Kant *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*’yı yayınladı. Bu kısa ama dikkate şayan kitap birinci eleştirinin sonuçlarını açıkça belirtilen şu maksada binaen özetler: “metafizikle meşgul olmayı değerli bir uğraş olarak gören herkesi çalışmalarını şimdilik askıya almanın kaçınılmaz olarak gerekli olduğuna, şimdiye kadar olmuş olan her şeyi hiç olmamış gibi düşünmeye ve her şeyden önce ‘metafizik diye bir şey hiç mümkün mü ki?’ sorusunu sormaya ikna etmek” (P: 53).

Ne var ki *Prolegomena*, okurların transandantal idealizmi Berkeley’in idealist metafiziğinden ayırt edebilmeleri için yeterli olmadı, bu yüzden Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin 1787’de yayınlanan ikinci baskısına doğrudan bu mevzuyu ele alan yeni bir bölüm ekledi. “İdealizme Reddiye” bölümü, Kant’ın ısrarla ifade ettiği gibi, birinci eleştiride bulunan içeriğe esasa müteallik bir şey eklemiyordu, sadece zaten ifade etmeye çalıştığı pozisyonun içerimlerini aşıkare hale getiriyordu. “Reddiye”, Berkeley’in “dogmatik” idealizminin üç cümlelik bir reddiyle başlar. Bu reddin zemini, “Transandantal Estetik”teki kendinde-şeylerin niteliğinin tamamen bilinemez olduğuna dair argümanın maddi tözün varlığına dair kesin reddini kati surette geçersiz kılmasıdır. Bu yüzden “Reddiye”nin asıl hedefi Berkeley değil Descartes’tır, zira

Kant onun “problematik idealizm”ini çok daha takdire şayan ve cevap vermeye değer bulur: “Dolaysız tecrübe vasıtasıyla kendimizden hareket ederek bizim dışımızdaki bir varlığı kanıtlama kabiliyetine sahip olmadığımızı itiraf etmekle yetinen problematik idealizm, sağlam bir felsefi düşünce yöntemi için uygun ve rasyoneldir” (CPR: 326). Kant “Reddiye”de problematik idealizmi, “Descartes’ın şüphe etmediği içsel tecrübemizin dahi ancak dışsal tecrübe varsayıldığında mümkün olduğu” (a.g.e.) kanıtıyla bertaraf etmeyi umar. Böylece transandantal idealizm, öznel idealizmin tam tersine, tecrübe olgusunun ancak maddi tözden oluşan bir dış dünyanın varlığı kabul edildiği takdirde açıklanabileceğini iddia eder.

Kant’ın dış dünyanın mevcudiyetine dair şüpheliği geçersiz kılmak suretiyle bir tür öznel idealizme saplanmaktan kurtulmayı başarıp başaramadığı hâlâ tartışma konusu olmayı sürdürüyor. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilk okurları tarafından ise bu mevzu, kitabın gündeme getirdiği en önemli mesele olarak görüldü. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nin ve ikinci eleştirinin yayınlanmasıyla birlikte Kant’ın pratik felsefesi de dikkatleri celbetti. Ancak, haklı olarak, pratik felsefenin birinci eleştiride ortaya konan temellere dayandığı kabul edildiğinden, teorik felsefe, özellikle de transandantal idealizmin temel öncüllerinin gerekçelendirilmesine dair meseleler ilgi odağı olarak kalmayı sürdürdü.

Kant’a ilk zamanlardan verilen en etkili cevaplardan biri, Friedrich Heinrich Jacobi’nin (1743-1819) ikinci büyük eseri *David Hume’a Göre İnanç, veya İdealizm ve Realizm, bir Diyalog* (1787) adlı kitabına zeyil olarak eklediği “Transandantal İdealizm Üzerine” başlıklı kısa bir makalesiydi.

Jacobi’nin Kant’a şüpheli itirazı

Jacobi’nin Kant’a cevabı, büyük ölçüde, 1785’te *Bay Mendelssohn’a Mektuplarda Spinoza’nın Doktrinine Dair* adlı ilk büyük eseriyle kazandığı şöhret sayesinde etkili olmuştu. Jacobi çok saygı duyulan Gotthold Ephraim Lessing’in (1729-81) aslında Spinozacı olduğunu, dolayısıyla da panteist olduğunu ölüm döşeginde itiraf ettiğini iddia ederek meşhur Mendelssohn’u (1729-86) kendisiyle mektuplaşmaya kışkırtmıştı. Mendelssohn müteveffa

arkadaşını savunmak için gayretli bir şekilde kaleme sarıldı ve Jacobi de daha sonra yazışmalarının kendine ait kısmını yayınladı. Mektuplar sadece dar bir çerçevede Lessing'in şahsi inançlarını ele almıyordu, aynı zamanda daha genel bir mesele olarak rasyonalizm ile teizmin uyuşabilir olup olmadığını da irdeliyordu. Jacobi'nin iddiasına göre rasyonalist olmak zorunlu olarak panteist olmak anlamına geliyordu ki panteist olmak da "Tanrı" kelimesini kullanmaya (ve suistimal etmeye) devam eden bir ateist olmak demektir. Jacobi'nin vardığı sonuca göre, teist olmak için bir inanç sıçraması yapmak gerekiyordu.

1787 yılında Jacobi, Kant'ın öznel idealizmi reddetme girişimi hususunda bilgi sahibiydi ancak bu teşebbüsü hiç de ikna edici bulmamıştı. "Transandantal İdealizm Üzerine", *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısının yayınlanmasından birkaç ay önce yayınlanmıştı, ancak Jacobi 1815'te eklediği bir notla, Kant'ın ikinci baskının eleştirel felsefenin sadece sunum biçimini değiştirdiğini, asli pozisyonunu ise etkilemediğini doğruladığına dikkat çekti. Jacobi'ye göre bu, "Transandantal İdealizm Üzerine"nin bütün iddialarının hâlâ geçerli olduğu ve Kant'ın sözde "İdealizme Reddiye"sinin hazin bir başarısızlık olduğu anlamına geliyordu.

Fenomenleri ve numenleri yeniden düşünmek

Jacobi'nin temel iddiası, Kant'ın dışsal tecrübeden ve dışsal dünyadan bahsetmesine rağmen, transandantal idealistin "nesne" terimiyle zihni temsillere atıf yaptığı ve hiçbir zaman zihinden bağımsız şeylerin mevcudiyetini temellendirmeye kadir olamayacağıdır. "O halde," diye hayıflanır Jacobi, "biz realistlerin gerçek nesneler veya temsillerimizden bağımsız şeyler olarak adlandırdığımız şeyler, transandantal idealist için sadece içsel varlıklardır, ki bunlar bizim dışımızda orada bir yerde var olan veya tezahürün kendisine ait olduğu bir şeyin hiçbir özelliğini sergilemezler. Bilakis, bu içsel varlıklar sadece zihnin öznel belirlenimleridir, hakikaten nesnel olan hiçbir tarafları yoktur" ("OTI": 334). Diğer bir deyişle, Kant da Berkeley gibi bir öznel idealisttir ancak bunu kabul edecek cesareti yoktur. Jacobi'nin yorumuna göre Kant'ın "nesneler"den bahsetmesi, yanıltıcı bir laf kalabalığından başka bir şey değildir ve onun kendi pozisyonunun zihinden bağımsız

herhangi bir şeyle karşılaşmanın veya böyle bir şeyin bilgisine sahip olmanın imkansızlığını ortaya koyduğunu kabul etmesini engellemiştir.

Jacobi, Kant'ın tecrübe nesneleri, yani fenomenler ve tecrübe edilmelerinden bağımsız olarak nesneler, yani numenler arasında bir ayrım yaptığını kabul eder. Ancak bu ayrım Jacobi'ye göre, zihinden bağımsız nesneyi bilinemez hale getirdiği için problemin çözümüne neredeyse hiçbir katkı sağlamaz:

Eğer insani biçimden soyutlarsak, görümüzün veya düşüncemizin yasalarının hiçbir anlamı veya geçerliliği yoktur ve doğanın kendisinin yasalarına dair bize en ufak bir bilgi bile sağlamazlar. Ne yeter neden ilkesi ne de hiçten hiç gelir ilkesi kendinde şeylere uygulanamazlar. Kısacası, bütün bilişsel kapasitemiz *gerçekten* nesnel anlama sahip olabilecek hiç ama hiçbir şey içermez. ("OTI: 337")

Üstüne üstlük, numenler ile tecrübe ettiğimiz fenomenler arasındaki ilişki iyice anlaşılmazdır. Jacobi âlicenap olmaya çalışarak şöyle yazar: "eğer Kant'ın görüşüne uyarak transandantal bir şeyin, bu bizim kendi varlığımızın belirlenimlerinden ibaret olan tamamen öznel varlıkların nedeni olabileceği kabul edilse bile, bu nedenin nerede olduğu ve sonucuyla nasıl bir bağıntı içerisinde olduğu en derin belirsizlik içerisinde saklı kalır" (*a.g.e.*: 336).

Jacobi, Kant'ın eleştirel felsefesinin, en nihayetinde kendisinden kaynaklanan transandantal idealizm ile uyuşmayan bir varsayıma dayanma gibi bir çelişkiyle malul olduğu sonucuna varır. Kant, bilişi açıklayabilmek için, öznenin görü yoluyla nesnelere erişimi olması gerektiğini varsayar ki bu da insanlarda duyusallık biçiminde var olur. Ancak bu da şunu varsayar: "Nesneler duyularda *izlenimler* oluştururlar ve böylece duyular da temsilleri meydana getirirler . zira . eğer 'duyusalılık' kelimesiyle iki gerçek şey arasındaki müstakil gerçek bir aracıyı kastetmiyorsa bu kelimenin hiçbir anlamı yoktur." (*a.g.e.*). Jacobi'nin iddiasına göre, "Kantçı felsefenin bile bu varsayım olmadan kendisine bir giriş yolu bulabilmesi ve hipotezini ortaya koymayı başarabilmesi mümkün değildir", ancak aynı zamanda "bu varsayımla birlikte sistem içerisinde kalabilmek de tamamen imkansızdır" (*a.g.e.*). Söz konusu varsayım, numenler ve fenomenler arasında nedensel

bir ilişkiden bahsetmek suretiyle sistemi ihlal eder, zira transandantal idealizmin kendisi nedensellik kategorisinin sadece tecrübemizin nesnelere uygulanabileceği ve kendinde-nesneler hakkında hiçbir şey bilinmeyeceği konusunda ısrar eder.

Jacobi'nin nihai hükmü, Kant'ın eleştirel felsefesinin şüphecilikten ve öznel idealizmden kurtarılamayacağıdır, "her bir kelimeye bambaşka bir anlam vermedikçe . . . Dilin genel kullanımı sebebiyle, 'nesne' kelimesiyle *aşkın anlamda bizim dışımızda var olan* bir şeyi kastetmemiz gerekir. Ama böyle bir şeyi Kant'ın felsefesinde nerede bulabiliriz?" (a.g.e.: 338). Jacobi'nin kendi retorik sorusuna cevabı elbette böyle bir şey bulamayacağımız yönündeydi. Eğer Kant haklıysa, bilgimize konu olan nesneler zihnimize bağımlı temsillerdir ki bunlar da kelimenin olağan anlamıyla hakikaten nesne değildirler. Zihinden bağımsız nesnelere dair Kant'ın ileri sürdüğü "kayıtsız şartsız bir bilinemezlik"tir (a.g.e.) ve dolayısıyla Kant bir nihilistti (ilk defa Jacobi tarafından yaygınlaştırılan bir terim); hiçbir şey bilmeyen veya bilgisi haddizatında hiç olan bir tezahürden ibaret olan birisiydi. Jacobi yazısını şöyle hitama erdirir: "transandantal idealist, bugüne kadar ileri sürülen en kuvvetli idealizmi savunma cesaretine sahip olmalıdır" (a.g.e.).

İnancı ve aklı yeniden düşünmek

"Transandantal İdealizm Üzerine"nin çok daha uzun bir esere kısa bir zeyil olarak eklenmiş olması, Jacobi'nin Kant'ın pozisyonuna olan saldırısını, hakikati rasyonel açıklama aracılığıyla bilmeye yönelik bütün girişimlere karşı daha genel hücumunun tali bir cephesi olarak gördüğünü ortaya koyar. Zaten *Spinoza'nın Doktrinine Dair* adlı önceki kitabında Jacobi, tecrübemizi açıklamaya yönelik her çabanın zorunlu olarak determinizm ve ateizmle sonuçlanacağını, dolayısıyla özgür iradeye ve Tanrıya inanmanın ancak bir inanç sıçraması ile mümkün olduğunu ileri sürmüştü.

Jacobi'nin argümanı, bir fenomeni açıklamanın onun fail nedenini tanımlamak olduğu öncülüyle başlar. O halde bütün fenomenleri açıklama projesi yeter neden ilkesini zımni olarak varsayar: Var olan veya meydana gelen her şeyin bir fail nedeni olmalıdır. Ancak bütün fenomenlerin fail nedenlerle açıklanabileceğini varsaymak, determinizmin doğruluğunu kabul etmek demektir.

Bu da doğrudan Jacobi'nin "kadercilik" olarak adlandırdığı şeye, insan eylemlerinin de diğer bütün olaylar gibi cari şartların ve kuvvetlerin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığı görüşüne götürür. Özgür irade de, dünyanın akışını inayetiyle yönlendiren bir zât olarak Tanrı fikri de bu görüşle uyumsuz: "Eğer sadece fail nedenler varsa ve gâî nedenler yoksa, bütün bir doğa içerisinde düşünce yetisinin tek işlevi gözlemciliktir, yapabileceği tek iş fail nedenlerin mekanizmasına eşlik etmektir... Saati icat eden kişi aslında son tahlilde onu icat etmemiştir, sadece onun kendi kendine gelişen kör kuvvetlerin bir sonucu olarak varlığa gelişine tanıklık etmiştir" (CDS: 189). Dolayısıyla rasyonel açıklama projesinin mantıksal sonucu Spinoza'nın panteistik determinizmidir ki bu da Jacobi'ye göre ateizmin başka bir ismidir.

Jacobi kaderciliğe inanmayı imkansız olarak görür, bunun sonucunda da bir *abese irca* (*reductio ad absurdum*) vasıtasıyla rasyonel açıklama projesinin kendi kendini çürüttüğü kanaatine varır: "Bana gâî nedenden daha yakın gelen bir kavrama sahip değilim; *yaptığım şeyi düşünmek zorundayım* yerine *düşündüğümü yaparım*'dan daha hayati bir inanca da sahip değilim. O halde dürüst bir şekilde, benim için tamamen açıklanamaz kalacak olan bir düşünce ve eylem kaynağı varsaymak zorundayım" (a.g.e.: 193). Diğer bir deyişle, Jacobi özgür iradeye inanmaktan vazgeçmeyi reddeder. Dolayısıyla yeter neden ilkesi ve [rasyonel] açıklama arayışı da dahil olmak üzere özgür irade inancı ile uyuşmayan her şeyi de reddetmesi gerekir. Jacobi kendisini "anlaşılamaz olanı açıklamak istemeyen, sadece anlaşılamaz olanın başladığı sınırı bilmek ve onun orada olduğunun farkında olmak isteyen" biri olarak tasvir eder ve açıklamanın açıklanamaz olanla buluştuğu bu sınırın farkına varmakla kişinin "sahici insan hakikatine kendi içerisinde en geniş yeri açabileceğini" iddia eder (a.g.e.: 194). Jacobi'ye göre özgür iradeyi ve Hristiyanlığın kişisel tanrısını da içeren bu "sahici insan hakikati", "açıklanamaz olandır: analiz edilemeyen, dolaysız, basit (a.g.e.).

Jacobi "Spinoza'nın hem bir ilk nedenin kişiselliği ve idraki hem de özgür irade ve gâî nedenler aleyhindeki argümanlarına karşı koyabilecek sağlamlıkta dayanaklar" (a.g.e.: 214-15) bulmayı hiçbir zaman başaramadığını kabul eder. Ancak neşeli bir şekilde

şöyle der: “Kendimi bu problemenden bir *salto mortale** ile kurtarıyorum” ya da bir inanç sıçramasıyla (a.g.e.: 189). Diğer bir deyişle Jacobi, direkt olarak emin olduğu kanıtlanamaz inançlardan hareket eder ve böyle yapmaktan da hiç çekinmez. Zira o, Spinoza’nınkiler de dahil olmak üzere, en rasyonel felsefi argümanların dahi en nihayetinde hesabını veremeyecekleri ön kabullere dayanmak zorunda olduğunu düşünür: “Eğer rasyonel dayanaklardan türetilmeyen her *hakikat tasdiki*, inanç olarak adlandırılacaksa rasyonel zemine dayanan kanaatin kendisi de inançtan kaynaklanmak ve gücünü yalnızca inançtan almak zorundadır” (a.g.e.: 230).

İnancın bakış açısına doğru gerçekleştirdiği bu sıçramanın ardından Jacobi, cismanî bedenlerin, özgürlüğün ve Tanrı’nın varlığına dair sarsılmaz inançlarını herhangi bir argüman sunmaksızın ilan eder. Cismani bedenlerin ve özgürlüğün varlığı, Jacobi’ye göre, “her bir insana *inanmayı* emretmekle kalmayıp aynı zamanda onları buna zorlayan bir doğa vahyidir” (a.g.e.: 231). Diğer bir deyişle, ona göre, filozofların metafizik idealizm ve determinizm lehinde ürettiği bütün zekice argümanlara rağmen hiç kimse bir bedene sahip olduğundan veya iradesinin özgür olduğundan ciddi biçimde şüphe edemez. Jacobi, Tanrı’ya inancın bu şekilde doğa tarafından icbar edilmediğini kabul eder ve onu Hristiyan yaşam tarzını benimseme yönündeki pratik bir karara dayandırır: “Bir erdemi mükemmelen gerçekleştirmeye, yani onu *tam* ve *sürekli* bir biçimde uygulamaya çalışın. Ya bu çabanızdan vazgeçersiniz ya da Tanrı’yı, içinde kendinizi bildiğiniz gibi bilir hale gelirsiniz” (a.g.e.: 243). Hristiyan inancı Hristiyan pratiğinden doğduğuna göre, bu pratiği benimseme yönündeki ilk kararın, gerekçelerini anlamadan alınması gerekir. Bu yüzden Jacobi “üstün bir otoriteye tam teslimiyeti; mutlak, kutsal bir itaati” tavsiye eder (a.g.e.: 244) ve şöyle bir ikazda bulunur: “insan buyruğa itaat etmedikçe onun deruni iyiliğinin farkına varma konusunda daha başarısız olur, bu durumda akli da buyruğu kabul etmek için daha yetersiz olacağından dolayı otoriteye ve inanca daha da çok ihtiyaç duyar” (a.g.e.: 245-6).

* Ölümcül bir zarar ile sonuçlanabilecek tehlikeli sıçrayış. (çev.)

Jacobi, kendi pozisyonunun doğruluğunu göremeyenlere cevaben onların görüşlerinin kusurlu olduğunu ileri sürer: “Hiçbir şekilde bu önermeleri tez olarak ileri sürmek ve onları bütün muhtemel hücumlara karşı savunmak gibi bir niyetim yok . . . Nasıl ki kör bir adama, adam kör olduğu müddetçe, sanat vasıtasıyla nesneleri görünür kılmak mümkün değilse, gören bir adamın ışık olduğu müddetçe onları görmemesi de imkansızdır” (a.g.e.: 236). Jacobi hakikati göremeyen bu zavallı ruhlar için merhamet duymaz, çünkü onları kendi körlüklerinden ve onlara bakmak zorunda olduğunda hissettiği nahoşluktan sorumlu tutar. *David Hume’a Göre İnanç* başlıklı eserinin başlarında şöyle der: “İnsanların küstahça neyin doğru ve hak olduğuna dair bizzat kendi hislerine uyguladıkları şiddet ve yalana ahlaksızca boyun eğmeleri karşısında ruhumun derinlerinde hissetmeye mecbur olduğum bir horgörü ve insanların varoluşuna tükürme isteği var. Bu yüzden hissettiğim bulantı ve tiksiniş, nefret ettiğim şeyin ta kendisidir.” (DHF: 262).

Jacobi, lehine hiçbir argüman ileri sürülemeyecek bir inancı hiç çekinmeksizin benimsemesi ve bu inancı paylaşmayanları aşağılaması sebebiyle en kötüsünden bir bağınaz olarak görülerek reddedilme riskini göze aldığına tamamen farkındaydı. Nitekim Jacobi ilk kitabında, kendisine karşı Lessing’in tam da bu şikayeti ileri sürdüğünü söylemiştir: “Sizin (açıklanabilir olan ile açıklanamaz olan arasında) tesis etmek istediğiniz sınır kesin bir belirlemeye imkan vermiyor. Üstüne üstlük böylece fantezilere, saçmalığa, cehalet savunuculuğuna alan açmış oluyorsunuz” (CDS: 194). Bu yüzden ikinci kitabında Jacobi, inancı dayanak noktası olarak alışı, kendi pozisyonunu hiç kimsenin bağınazlıkla suçlamayacağı David Hume’un pozisyonu ile ilişkilendirerek savunmaya çalışır.

Jacobi kitabın önsözünde bütün bilgilerin duyulardan geldiğini kabul ettiğini ve aklı da önermelerin ilişkilerine dair çıkarımlar yapma kabiliyeti olarak anladığını ifade eder. Böyle çıkarımlar söz konusu önerme ilişkilerinin zorunluluğuna dair bedîhî bir kesinlik sağlar. Nesnelerin varlığına ve özelliklerine dair iddialar ise hiçbir zaman böyle bir kesinliğe sahip olamazlar. “O halde”, diyerek Jacobi itirafa girer, “bir idealist bu ayrıma dayanarak beni, di-

şimdiki gerçek şeylerin varlığına dair kanaatimin sadece bir *inanç* meselesi olduğunu kabullenmeye zorlayabilir. Ancak bu durumda ben de, bir realist olarak, bütün bilginin münhasıran inançtan kaynaklandığını söylemeye mecburum, zira ilişkiler hakkında soruşturma yürütecek bir konumda olabilmem için *şeyler* bana önceden *verilmiş* olmalıdır.” (DHF: 256). Jacobi sonrasında bütün bir kitabın bu ana fikrin geliştirilmesinden ibaret olduğunu beyan eder. Amaç, bütün bilginin duyulara olan inançtan kaynaklandığını ve bu inancın kör, irrasyonel veya utanç verici olmayıp insanın sınırlılığının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu göstermektir.

Bu amacına ulaşmak için Jacobi, *İnsan Müdrikesi Üzerine Soruşturma* kitabından uzun alıntılar yapar. Bu kitabında Hume şunu ileri sürer: “*kurgu* ve *inanç* arasındaki bütün fark, birincisinde bulunmayıp ikincisine eşlik eden ve bizim irademize bağlı olmayan bir tür duygu veya histen ibarettir” ki bu da şu anlama gelir: “inanç, muhayyilenin tek başına elde edebileceğinden çok daha güçlü, canlı, kendini dayatan, sağlam ve istikrarlı bir nesne tasavvurundan başka bir şey değildir” (DHF: 270-1). Jacobi muzafferâne bir edayla büyük otorite Hume’un kendisiyle “inanç, bütün bilişin ve eylemin temel unsurudur” şeklindeki tezini ve “inanç olmadan ne kapının eşliğinden içeri adım atabilir, ne masaya oturabilir ne de yatağa gidebiliriz” şeklindeki görüşünü paylaştığını söyleyerek bununla iftihar eder” (a.g.e.: 272).

Jacobi’nin hem Hume hem de Kant okumaları kısmî ve taraflıdır. Kant’ın fenomenler ve numenler arasındaki ayırımına dair yorumu, bu ikisinin farklı türde nesneler olduğunu ve aralarında gizemli bir nedensel ilişki olması gerektiğini varsayar. Jacobi, Kant için fenomenal olanla numenal olanın bir ve aynı nesneye dair iki farklı perspektifi ifade etmiş olabileceği ihtimalini dikkate almaz. Durum buysa “tezahürler” en az “kendinde-şeyler” kadar gerçektir ve tanım gereği karşılaşılabileceğimiz veya bilebileceğimiz tek nesne türüdür. Jacobi’nin Hume yorumu da tümevarıma duyulan mutad güvenle varlığına dair herhangi bir kanıt olmayan varlıklara veya kabiliyetlere duyulan boş inanç arasında herhangi bir ayrım yapmaz. Jacobi, Hume’a göre tikel tecrübelerden hareketle tümevarıma dayalı genelleme insan için zorunlu iken insan tecrübesinin ötesine geçen boş inançların tehlikeli ve kaçınılmazı

gereken şeyler olduğunun ya farkında değildir ya da farkındalığını dile getirmez.

Ne var ki Jacobi için yoruma dair incelikler aslında pek de önemli değildi. Jacobi, Kant ve Hume'u özenle ayırtırmaya çalıştığı iki pozisyon için temsilî birer örnek olarak kullanmaktaydı. Bu iki pozisyon doğa, insan ve Tanrı hakkındaki hakikati inanca dayanmadan bilmeye çalışan ve idealizm, determinizm ve ateizm ile sonuçlanan pozisyon ile realizmin, özgürlüğün ve teizmin hakikatinin ancak inanç ile temin edilebileceğini ikrar eden pozisyondu. Hume ve Kant Jacobi'nin onlar hakkındaki tasviriyle tam olarak örtüşmüyor olabilirdi ancak böylesi ufak tefek yoruma bağlı meselelerin inanca ve akla dair mevcut pozisyonların zorunlu mantığına etki etmesi söz konusu değildi.

Jacobi'nin yorumlarının kusurlu olması çağdaşları için de çok önemli değildi, zaten Kant'ın eserleri çoğunun kafalarını o kadar karıştırmıştı ki Jacobi'nin Kant'ın transandantal idealizmine karşı yönelttiği hücumunun hangi noktalarda bertaraf edilebileceğini fark etmekten acizdiler. Kant'ı Jacobi'nin taarruzlarına karşı savunma amaçlı en önemli girişim Karl Leonhard Reinhold'dan (1757-1823) geldi. Reinhold'un eseri önce yenilenmiş şüpheli saldırılara, ardından da Fichte, Schelling ve Hegel'in eleştirel felsefeyi sağlamlaştırma ve tamamlama yönündeki çabalarına yol açarak transandantal idealizmi dönüştürdü.

Reinhold'un dönüştürücü Kant savunusu

Reinhold, eleştirel felsefenin yorumlanmasına şiddetle ihtiyaç duyulan bir zamanda bir Kant yorumcusu olarak şöhret buldu. 1786'dan itibaren *Kant Felsefesine Dair Mektuplar* olarak isimlendirilen bir dizi mektup kaleme aldı. Bu mektuplar daha sonra bir araya getirilerek 1790'da ve 1792'de iki cilt halinde yayınlandı. Reinhold'un transandantal idealizmi popülerleştirmeye yönelik çabaları kamuoyundan da takdir gördü. Hatta Reinhold'un *Saf Aklın Eleştirisi*'nin hakkıyla anlayan ilk insan olduğunu düşünen Kant da başlarda bu çabayı hoş karşıladı. Ancak Reinhold kısa süre içerisinde Kant'ın eleştirel felsefesinin, ileri sürdüğü iddialara yönelik şüpheli itirazlara karşı koyabilmek için gerekli temelden yoksun olduğu sonucuna vardı. Reinhold kendini bir Kantçı

olarak görmeye devam etmekle birlikte transandantal idealizme esaslı bir temel sağlamayı bir görev olarak benimsedi. Bu görevi yerine getirmeye yönelik ilk adımları 1791’de yayınlanan *Felsefi Bilginin Temeli* ile attı. Bu kitapta, Kant’ın eserindeki sınırlılıkları tespit etmeye, bunları aşmak için gerekli kriterleri ortaya koymaya ve felsefe için bu kriterleri karşılayacak temel bir ilke önermeye çalıştı.

Reinhold kendisini harekete geçiren soruyu şu şekilde ifade eder: “*Saf Aklın Eleştirisi*’nin hakiki bilim olduğunu farzedelim. O halde bu bilimin temelini teşkil eden ilkeler –en üst ilke dahil– nerededir?” (FPK: 87). Daha sonra yapmayı umduğu katkıyı belirler: “Bildiğim kadarıyla, Kant’ın felsefesini savunan hiç kimse *Saf Aklın Eleştirisi*’ne yöneltilecek bazı itirazların *Saf Aklın Eleştirisi*’nden hareketle cevaplanamayacağı görüşünü veya *Saf Aklın Eleştirisi*’nin temelini, içerisinde inşa edilmiş her şeyden bağımsız olarak gerekçelendirilmeye ve savunmaya ihtiyacı olabileceği fikrini –kabul etmeyi bırakın– bir hipotez olarak bile dile getirmemiştir.” (a.g.e.: 93). Her ne kadar Kant, felsefesinin Reinhold’un sağlamaya çalıştığı türden bir temele ihtiyaç duyduğuna muhtemelen itiraz edecek olsa da ve müstakbel felsefeciler de Reinhold’un sunduğu temelin ihtiyacı gidermek için yetersiz olduğuna hükmetmeler de, Reinhold’un Kantçı projeyi savunma girişimi, eleştirel felsefeyi Fichte, Schelling ve Hegel’in müteakip başarılarını mümkün kılacak şekilde dönüştürdü.

Şüpheliğe temelci cevap

Reinhold doğruluğundan şüphe edilemeyecek ve felsefenin kendisinden hareketle titiz bir tündengelim uygulayarak doğru sonuçlara ulaşabileceği bir ilke tespit etmek suretiyle şüpheliği yenmeye çalışır. Böyle bir ilke için aday olan çelişmezlik yasasını daha önce hem deneyciler hem de Kant ve Jacobi tarafından teşhis edilen sebeplerle eler: tündengelimsel akıl yürütme doğru öncüllerden çıkarılan sonuçların geçerli çıkarımlar vasıtasıyla türetilmesini garantiye alarak başlangıçtaki doğruluğu sonuca kadar muhafaza etmeyi sağlayabilir, ancak bizzat başlangıç öncüllerinin doğruluğunu garanti edemez. Reinhold’un ifadesiyle:

Çelişmezlik ilkesinin kullanımı her seferinde ... *akıl yürütmenin öncesinde zaten düşünülmüş olanın doğruluğunu*, onu herhangi bir şekilde kanıtlamadan varsayar . . . Çelişmezlik ilkesi doğru bir şekilde uygulanabilmesi için kendisinden farklı bir zemini varsayar, bu yüzden o hiçbir şekilde felsefenin *temel ilkesi* olamaz. Çelişmezlik ilkesinin varsaydığı zeminin, uygulandığı önermelerin gerçekliği ile hiçbir ilgisi yoktur. (FPK: 54-5)

Hume, sadece fikir ilişkileri tesis etmekle sınırlı bir kapsamı olduğunu söylediği çelişmezlik yasasının bu sınırlılığını rasyonalizmin ölümünün işareti olarak görür, zira bu olguların bilgisinin ancak tecrübeden kaynaklanabileceği anlamına gelir. Ardından da tecrübeyi zorunlu ve evrensel hakikati temellendirmek için kullanabilmenin imkansızlığını savunan Hume, nihayetinde metafiziğin yerini ampirik bilime bırakması gerektiği sonucuna varır.

Ne var ki Reinhold, Kant'ın Hume'a verdiği çığır açıcı cevabın tartışmaya son noktayı koyduğu kanaatindedir. Reinhold'a göre Kant, Hume'a karşı çıkarak "*bütün tecrübeye öncel olarak zihinde belirlenmiş* bulunan *tecrübenin imkanından* hareketle felsefi bilgi için yeni bir temel keşfetti." (FPK: 61). Böylece Kant, Reinhold'a göre, tecrübenin zihin tarafından sağlanan *a priori* yönleriyle *a posteriori* olarak verilen yönlerini birbirinden ayırmayı başarak deneyciliği ve onun yol açtığı şüpheliği mağlubiyete uğrattı. Ayrıca bunu, zihinlerimizin doğuştan gelen ve bize dünya hakkında bilgi veren bir ideler stoğuyla dolu olduğu yönündeki savunulamaz rasyonalist varsayıma geri dönmeyerek gerçekleştirmeyi başardı. Diğer bir deyişle Reinhold, Kant'ın gerçekleştirmeyi hedeflediği her şeyi gerçekten başardığı kanaatindedir.

Reinhold'un tespit ettiği kısmen ilginç olan problem ise Kant'ın yeteri kadar azimli olmayışydı:

Felsefi akıl Hume, Locke ve Leibniz'le birlikte kendine bazı sorumluluklar yüklemişti. Kant, felsefi bilginin temelinin *tecrübenin imkanında* yattığını kanıtlayarak bu sorumlulukları yerine getirdi. Ancak, bunda ne kadar başarılı olmuş olsa da Kant'ın [yeni] açığa çıkardığı temel, felsefi bilginin *tamamını* temellendiremediği bilakis onun *sadece BİR KISMINI* temellendirebildiği de inkar edilemez. (FPK: 63-4)

Reinhold'a göre felsefenin Kant tarafından başarıyla temellendirilen kısmı metafiziktir ve bu temellendirme de Kant'ın Koper-nik devrimi sayesinde başarılmıştır: “*Saf Aklın Eleştirisi* gösterdi ki eğer metafizik bilinebilir, gerçek nesnelerin bilimi olacaksa *duyulur doğanın* metafiziği, yani, *duyulur dünya* veya *tecrübe alanının* toplamını teşkil eden tezahürlerin zorunlu ve tümel niteliklerinin bilimi olmak zorundadır” (a.g.e.: 65). Reinhold ayrıca Kant'ın devriminin “nesne”nin ne olduğuna dair kökten yeni bir tasavvur oluşturduğunun farkındadır. Böyle bir tasavvur daha önce ne rasyonalistler ne de deneyciler tarafından tahayyül edilmiştir. Jacobi de bu tasavvuru anlayamamıştır: “Bu tasavvur, Locke’un ve Leibniz’in tezlerini savunurken mülhaza ettiği, hatta Hume’un da gerçek bilimin temeline meydan okurken düşündüğü şeyden farklı bir ‘hakiki nesne’ ve bir ‘bilinebilir nesne’ kavramı sağlar. Yukarıdaki filozofların her birinin ‘bilinebilir nesne’den anladıkları şey, sadece sırf temsilinden ayrı olarak bir nesne değil, bilakis *kendinde-şeyidi*” (a.g.e.).

Devrim niteliğinde yeni kavrayışına ve metafizik temellendirmesine rağmen, Reinhold’un gözünde Kant'ın başarısı kısmî bir mahiyet arz ediyordu, zira transandantal felsefenin aslî ilkesi henüz temellendirilmiş değildi. Reinhold'a göre bu aslî ilke, bizzat Kant'ın “bütün sentetik yargıların en üst ilkesi” olarak adlandırdığı “her nesne, mümkün bir tecrübeye görür çoklusunun sentetik birliğinin zorunlu şartları altında kâim olur” önermesidir. Reinhold'a göre problem, bu önermenin “diğer bütün aslî ilkeler gibi, temellendirdiği bilim içerisinde veya aracılığıyla kanıtlanmamış ve kanıtlanamaz” oluşudur (a.g.e.). Kant'ın transandantal idealizminin tamamı bu önermeye bağlıdır, ancak belirtildiği haliyle önerme ne yeteri kadar sarihtir ne de gereği gibi gerekçelendirilmiştir. “Tecrübe” ile ne kastedildiğinin ve zihnin bunu nasıl mümkün kıldığının tasrih edilmesi gerekir, ancak Reinhold'a göre birinci eleştiride bu soruların cevapları önceden varsayılmıştır ve kanıtlama yoluna gidilmemiştir. Reinhold “dolayısıyla, Kant'ın yeni kurduğu metafiziğin kaderinin tecrübenin zihinde nasıl mümkün kılındığının, yani biliş yetisinin aslî olarak nasıl teşkil edildiğinin açıklanmasına bağlı olduğu” sonucuna varır (a.g.e.: 67).

Reinhold eleştirel felsefenin tamamlanabilmesi için metafizik biliminin kendisinden önce gelen bir biliş yetisi bilimi ile destek-

lenmesi gerektiği üzerinde ısrarla durur. Reinhold, Kant tarafından tanımlanan üç bilişsel kabiliyeti aynen kabul eder: duyusallık, müdrike ve akıl. Bunların her biri zihinsel temsilleri almanın ve işlemenin bir tarzına karşılık gelir, dolayısıyla Reinhold bunları en genel bilişsel kabiliyet olan temsilin üç türü olarak kabul eder. O halde felsefenin temeli, temsil yetisinin bir bilimi olmalıdır. Böyle bir bilim sonraki teorik bilimlere temellendirmekle kalmayacak, pratik felsefeye de zemin sağlayacaktır, zira her irade ve eylem arzulan sonuca temsil etme kabiliyetini gerektirir.

Reinhold bu temel temsil bilimini “Unsurlar Felsefesi” olarak adlandırır ve “bu bilimin konusunun duyusallığın, müdrikenin ve aklın temsillerine dair *a priori* olarak bilinebilecek her şey olduğunu –ve bundan başka hiçbir şey olmadığını–” ilan eder (*a.g.e.*: 68). Reinhold’un temel bilimine verdiği isim doğrudan, Kant’ın birinci kritiğindeki, hem “Transandantal Estetik”i (duyusallığın açıklamasını) hem de “Transandantal Mantık”ı (müdrikenin ve aklın açıklamasını) içeren “Unsurlar Doktrini”ni hatırlatır. Ancak Reinhold ikisini hemen birbirinden ayırır: Kant’ın “Unsurlar Doktrini”ndeki amacı bilimsel bir metafizik için zemin hazırlamakken, “Unsurlar Felsefesi”nin hedefi ise Kant’ın varsaydığı temsilin bir açıklamasını sağlamaktır.

Reinhold’un esas şikayeti, Kant’ın belli temel kavramları –düşünce, görü, duyum, kavram, yargı–, anlamlarını dakik bir şekilde izah etmeksizin verili olarak kabul etmesidir. Kant ya bu terimleri kullanımının herhangi bir problem yaratmadığını varsaymaktadır ya da zamanının standart mantık kitaplarındaki câri kullanımı sorgulamaksızın kabul etmektedir. Reinhold’un parmak bastığı nokta, Kant’ın bu biliş unsurlarını yanlış bir şekilde ele aldığı değil, Kant’ın ele alış biçiminin gerçekten bilimsel bir felsefeye uygun bir temel sağlayabilecek türden bir gerekçelendirmeden mahrum oluşudur. Reinhold Kant’a yönelik eleştirilerini aşağıdaki şekilde özetler:

Saf Aklın Eleştirisi’nin temeli ne yeterince evrensel (yani tüm üyelerini kapsayan), ne de bütün bir felsefe binasını taşıyabilecek kadar sağlamdır. Yeterince evrensel değildir zira teorik aklın eleştirisi yalnızca metafiziği temellendirir . . . Yeterince sağlam değildir zira *Saf Aklın Eleştirisi*’nin kendine zemin sağlamak adına *müsellem varsay-*

dığı her şey (veya üzerine fiilen binasını inşa ettiği her şey) ne kadar *doğru* olursa olsun, bunların hiçbirinin *doğruluğunun* KANITLANMADIĞI da aynı derecede doğrudur. (FPK: 92)

Reinhold, “Unsurlar Felsefesi”nde genel temsil yetisindeki köklerini tahlil etmek suretiyle bilişin belirli yönlerinin gerçek bir kavrayışını elde ederek bu durumu düzeltmeyi hedefler. Reinhold, “[Kant’ın] *pek çok şey* arasından seçerek soyutladığı şeyleri . sistematik bir şekilde *bire* indireceğini” ve böylece “*Saf Aklın Eleştirisi*”inde kanıtlandığı varsayılan şeyleri kanıtlayacağını” iddia eder (a.g.e.: 93). Burada Reinhold Kant’ı, onun Aristoteles’e isnad ettiği hatanın aynısına düşmekle itham eder. Kant kategorilerin metafiziksel çıkarımını ele aldığı noktada, düşüncenin temel kavramlarını sağlam bir şekilde, doğrudan yargının doğasından türetmesiyle övünürken Aristoteles’in *Kategoriler*’ini ise, Aristoteles’in “hiçbir ilke gözetmeden”, sadece “rastladıkça bir araya topladığı”, “gelişigüzel bir saf kavram arayışından rastgele ortaya çıkmış” şeyler olduğunu söyleyerek yerer (CPR: 213). Reinhold’un üslûbu, Kant’ın bilişin unsurlarını ele alış biçimini de aynı şekilde gelişigüzel ve ilkesiz bulduğunu ortaya koyar. O halde “Unsurlar Felsefesi”nin hedefi, metafiziğe ve pratik felsefeye zemin sağlayacak bilişsel kabiliyetler kuramını temellendirebilecek bir temsil bilimine kurucu bir aslî ilke sağlamak suretiyle *Saf Aklın Eleştirisi*’ni geliştirmektir.

Felsefenin temeli olarak bilinç ilkesi

Felsefeye uygun bir temel sağlayabileceğine inandığı tek ilkeyi ortaya koymadan önce Reinhold, böyle bir kurucu ilkenin karşılaması gereken temel kriterleri kısaca değerlendirir. Bu ilkenin felsefenin içerisindeki her şeyi gerekçelendirmesi gerektiği için ilkenin kendisi felsefi olarak gerekçelendirilemez: “*Unsurlar Felsefesi*’nin –ve dolayısıyla bütün felsefi açıklamaların ve kanıtların– *başında* yer alması gereken şeyin kendisi ne felsefenin herhangi bir kısmından elde edilmiş bir kanıtla ispat edilebilir ne de geçmişteki veya gelecekteki herhangi bir felsefe onu kanıtlayabilir.” (FPK: 70). Bu da demek oluyor ki felsefenin temel ilkesini delillendirmeye yönelik her girişim açıkça döngüsel ve dolayısıyla geçersiz olacaktır. Dolayısıyla bu ilke bedîhî, doğruluğu dolaysız

bir şekilde aşık olan bir olgu olmalıdır: “Unsurlar Felsefesi’nin *temelinin* karşılaması gereken kriter, *içeriğinin* herhangi bir akıl yürütmeden bağımsız olarak, sadece tefekkürle keşfedilebilen dolaysız bir açıklığa sahip olmasıdır – yani kendileriyle ifade edildiği kavramların tahlil edilemez bir mahiyete sahip olması veya niteliklerinin *de facto* bir mahiyet arz etmesi gerekir” (a.g.e.:84).

Reinhord unsurlar felsefesinin temeli olarak “bilinç ilkesi”nden söz eder ve bu ilkenin tesis ettiği kriteri karşıladığını iddia eder: “*Bilinç içerisinde temsilin özne tarafından hem nesneden hem de öznenen ayırt edildiğini ve ikisine de işaret ettiğini* herhangi bir akli çıkarım vasıtasıyla değil, bilakis fiili bilinç olgusunun üzerine sade bir tefekkür aracılığıyla biliriz” (a.g.e.: 70). Başka bir deyişle felsefe, özne kendi bilincinin değiştirilemez hakikatinde mündemiç olana dikkat kesildiğinde başlar. Bu dikkatli tefekkür, bilincin bir nesnenin farkına varmayı temsil aracılığıyla mümkün kıldığını açıkça ortaya koyar. O halde bilinç; bir özne, öznenin farkındalığına konu olan bir nesne (bu, bir taş gibi, dünyada zaman-mekan içerisinde yer alan bir şey de olabilir, açlık gibi öznenin içsel durumlarından biri de olabilir) ve bu nesnenin bir temsilinden müteşekkildir, öyle ki bunların her biri diğerlerinden ayrı bir şekilde mevcut olmalıdır. Reinhold’a göre, bilginin felsefi bilimi ancak bu bedîhî hakikatten hareket edebilir.

Bilinç ilkesini ortaya koyduktan hemen sonra, Reinhold bunun bir tanım olmadığını özellikle vurgular. Bunu kendisine yöneltebileceğini öngördüğü rasyonalizme düşme suçlamasının önünü almak için yapar. Zira rasyonalizm sonraki önermelerin kendisinden türetileceği terimleri ve aksiyomatik ilkeleri tanımlayarak başlar. Reinhold’un gayet farkında olduğu problem şudur ki rasyonalist yöntem başlangıç tanımlarında içerilen fikir ilişkileri hakkında bize bilgi sağlayabilirse de başlangıç tanımlarının dünyada var olan olgulara mutabık olduğunu garanti edemez. Dolayısıyla Reinhold’un, kurucu ilkesinin bir tanım olmadığına dair uzun boylu ısrarı, felsefesinin “dünyaya dair bilgi, olguların tecrübesinden kaynaklanmalıdır” şeklindeki deneyci koşulu sağladığını göstermeye yöneliktir.

Reinhold “*dolaysız bir şekilde* bilinçten edinildiği için ... *temsil* kavramının tamamen *basit* ve tahlil edilemez olduğunu”

ileri sürer, bu da “bilinç ilkesinin, bir *tanım* olmayıp tam aksine tanımlanmaya uygun olmayan bir kavram sunduğu için bütün felsefenin *aslî ilkesi* olduğu” anlamına gelir (FPK: 70). Reinhold “temsil kavramının sadece *gerçek bir olgunun* BİLİNCİNDEN elde edilebileceğini” savunur ve “beni sistemimi *salt tanımlar üzerine inşa etmekle* suçlayan herkes sistemin üzerinde yükseldiği bütün bir temeli yanlış yorumluyor demektir” diye serzenişte bulunur (a.g.e.: 71).

Reinhold, felsefesini dolaysız olduğunu kabul ettiği bir olgu üzerine bina etmek suretiyle rasyonalizm suçlamasından kaçınabilse bile, aynı hamlenin kendisini keyfîlik suçlamasına açık hale getirdiğinin de farkındadır. Jacobi’nin adını zikretmeksizin, kendi pozisyonunu fantezinin veya muhayyilenin “hevesleri ve önyargılarınca yönlendirilen” kişinin pozisyonundan ayırt etmeye özen gösterir (a.g.e. 72). Reinhold’un bu ayrımın nasıl yapılabileceğine dair açıklaması, felsefenin kurucu ilkesinin karşılaması gereken bir dizi ilave kriterin tanımlanmasıyla sonuçlanır. Bu kriterler sadece Reinhold’un kendi projesi için değil, aynı zamanda Fichte, Schelling ve Hegel’in gelişimi için de önemliydi. Üçü de, her ne kadar Reinhold’un kendi ilkesinin bu testi geçmeyi başaramadığında uzlaşmış olsalar da, Reinhold’un felsefeyi temellendirme kriterlerinin farklı yönlerini benimsediler.

Reinhold’un keyfî olmayan bir kurucu ilke için ilk kriteri, bu ilkenin “*kendinden* belirli” olmasıdır, “öyle ki bu ilkenin ortaya koyduğu kavramların muhtemel bütün açıklamaları ancak bu ilke aracılığıyla yapılabilsin ancak öte yandan, ilkenin kendisi herhangi bir açıklamaya imkan tanımadığı gibi, ihtiyaç da duymasın.” (FPK: 72). Açıklama gerektiren bir ilke kurucu olamaz, zira bu durumda anlamı ve ispatı kendisinden daha temel mahiyette olan ilave açıklayıcı ilkelere dayanıyor demektir. Aynı hüküm, açıklanması için ilkenin dışındaki herhangi bir şeye ihtiyaç duyulan kavramlar içeren bütün ilkeler için de geçerlidir. O halde gerçekten kurucu bir ilke kendiliğinden aşikâr veya kendini açıklayan bir mahiyette olmalı ve kullandığı bütün kavramların anlamını belirlemelidir. Anlamı veya ispatı için kendisinden başka hiçbir şeye bağımlı olmayan böyle bir ilke, kendini belirleyen bir ilkedir.

Reinhold, felsefenin temelini kendini belirleyici olması gerektiğinden hareketle kurucu ilkenin ikinci bir özelliğine intikal eder: “İlkenin kendinden belirli olması onu bütün mümkün ilkeler arasında MUTLAK OLARAK BİRİNCİ sıraya koyar ve ilkenin ifade ettiği temeli de NİHAİ kılar” (FPK: 85). Başka bir deyişle, kendini belirleyen bir ilke aynı zamanda mutlak bir ilkedir, zira anlamı ve doğruluğu başka herhangi bir önermenin anlamı ve doğruluğuna bağlı değildir. O halde felsefenin aslî ilkesi mutlak bir ilke olmalıdır ki Reinhold da kendi başlangıç noktasını tam olarak böyle görmektedir: “Temsilin tanımını Unsurlar Felsefesi’nin ‘*mutlak olarak* temel açıklaması’ şeklinde adlandırıyorum, çünkü temsilin tanımını ne başka bir açıklamaya izin verecek ne de ihtiyaç duyacak herhangi bir nitelik barındırır” (a.g.e.: 80).

Reinhold’un aklın faaliyetini, Kantçı bir şekilde, koşul dizilerini nihâi, mutlak sonuna varana kadar araştırmak olarak anladığı göz önüne alındığında, aslî ilkeyi mutlak olarak nitelemek onu rasyonel olarak nitelemek demektir. Bu anlamda, mutlak rasyondur, zira hem kendi kendini açıklar hem de koşulladığı bütün önermelerin anlaşılmasını mümkün kılarak açıklama sürecini tamama erdirir. Mutlak ilkenin keşfiyle akıl nihayet mutmain olur, çünkü artık “niçin” diye sormanın bir anlamı kalmamıştır.

Reinhold, aslî ilkenin mutlaklığından felsefenin temelini üçüncü bir özelliğini çıkarsar: kendisinden türetilen sonuçların kesinliğini temin edebilme. Reinhold’a göre bu, felsefenin bilimsel statü elde edebilmesi için zorunludur:

Felsefeyi bilim olarak gerçekleştirme amacında olan Unsurlar Felsefesi’nin asla hoş göremeyeceği *olasılık*, temsil yetisinin bilminde yerini *zorunlu kesinliğe* bırakır. Bilinç ilkesi sayesinde, mutlak mahiyetteki tek aslî açıklama tümüyle belirlenir ve bu açıklama içerisinde aslî temsil kavramı, hiçbirisi daha fazla tahlile tabi tutulamaz olan bütün özellikleriyle tamamen açığa çıkar. (FPK: 80-81)

Reinhold bütün bir felsefenin yalnızca aslî ilkedan türetilmesi gerektiğini iddia veya talep etmez, ancak aslî ilke sonraki bütün felsefi sonuçlarda içerildiği için onu yanlış anlamının geri kalan her şeyi riske atacağına ısrar eder: “En üst ilkenin doğruluğu al-

tındakilerin doğruluğunu *tek başına* belirlemez ancak yanlışlığı, altındakilerin doğruluğunu imkansız kılar” (a.g.e.: 77).

Son olarak Reinhold, zorunlulukla kesin sonuçlar veren mutlak, kendini belirleyen bir ilkeye dayalı, hakikaten bilimsel bir felsefenin sistematik bir felsefe olması gerektiği sonucuna varır. Böyle bir felsefe “*bilimsel biçimiyle*, malzemesinin kusursuz iç bağıntılılığıyla, içeriğini oluşturan çokluğun tek bir ilke altındaki birliğiyle, kısaca, *sistematik* niteliğiyle” temayüz edecektir (a.g.e.: 84). Bu bilimsel felsefenin biçimsel kriteri “*titiz sistematikleştirme*dir, yani teoremlerin ve sonuçların ilkelere dayalı eksiksiz kesinliği ve bütün ilkelerin *tek* bir ilkeye tabi olmasıdır.” (a.g.e.: 84-5). Gayet açıktır ki Reinhold, Unsurlar Felsefesi’ni tek gerçek bilimsel ve sistematik felsefe olarak, dolayısıyla Kant’ın transandantal idealizminde içkin vaadi yerine getirmek üzere tasarlamıştı.

Sonuç

Reinhold’un ardından gelen büyük idealistler –Fichte, Schelling ve Hegel– isminin hakkını veren bir felsefenin bilimsel olması gerektiği ve gerçekten bilimsel bir felsefenin de sistematik olması gerektiği hususunda onunla aynı kanaatleymişler. Felsefe şüpheciyi dogmatizme sivrulmadan savuşturabilmek için bilimsel olmalıdır ve ancak hakikat iddialarının zorunluluğunu kanıtlamak suretiyle keyfilik ve önyargı tuzağına düşmeksizin şüpheciliği alt edebilir. Felsefe yine ancak sistematik olmak suretiyle, mutlak bir başlangıç noktasından hareketle sıkı bir akıl yürütmeyi takip ederek hakikat iddialarının gerçekten zorunlu olduğunu kanıtlayabilir.

Göreceğimiz gibi, idealistler arasındaki merkezî tartışmalar mutlaklık ve kendinden-belirlilik kriterlerini gerçekten karşılayacak bir başlangıç noktasının nasıl seçileceği ve bu başlangıç noktasından hareketle sistematiklik kriterini gerçekten sağlayacak şekilde nasıl ilerleneceği hakkındaydı. Bunların yanında, felsefenin sistematik olarak gerçekliğin ne kadarı hakkında kesin bilgiye ulaşabileceği ve felsefenin zorunlu hakikatlerinin diğer disiplinlerin ve gündelik tecrübenin olumsal hakikatleriyle ilişkisinin mahiyeti hakkında da tartışılar. Bu konular hakkındaki ihtilaflarına rağmen Kant-sonrası idealistleri birleştiren şey, hakikaten bilimsel

bir felsefi sistem arayışı ve ancak böyle bir sistemin şüpheciliğin meydan okumasına karşı koyarak felsefenin amaçlarını gerçekleştirebileceğine duydukları inançtı.

Reinhold'un *Felsefi Bilginin Temeli*'ndeki öngörüsü o halde oldukça ileri görüşlüdür ve düşündüğünden de erken gerçekleşmektedir:

Bundan yirmi yıl sonra şunu anlamak artık çok zor olmayacaktır: *Evrensel geçerliliğe sahip aslı ilkeler* olmaksızın ne *mantık* ne *metafizik* (duyusal ve duyusal-ötesi nesnelerin metafiziği), ne *ahlak* ne *doğa yasası* ne de felsefenin şimdiye kadar 'bilim' olarak adlandırılmış herhangi bir kısmı hakiki *bilimlerin* düzeyine, tutarlılığına ve üstünlüğüne erişebilecektir. (FPK: 96)

Ne var ki öncesinde şüphecilik bir kez daha ve bu sefer Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) tarafından yazılan ve hem doğrudan Reinhold'un *Felsefi Bilginin Temeli* kitabını eleştiren, hem de genel olarak eleştirel felsefenin potansiyelini sorgulayan bir yazı suretinde yüzünü gösterecekti. Schulze'nin bu tahriki Fichte'nin transandantal idealizmi savunma girişiminin itici gücü olacak, bu da en nihayetinde Fichte'yi kendi özgün pozisyonunu geliştirme-yeye götürecekti.

Schulze'nin Reinhold'a şüpheci itirazı

Schulze'nin yazısı 1792'de, Reinhold'un *Felsefi Bilginin Temeli* kitabından sadece bir yıl sonra, hedeflerini açıkça ortaya koyan dikkat çekici bir başlıkla yayınlandı: *Aenesidemus ya da Jena'daki Profesör Reinhold'un Yayınladığı Unsurlar Felsefesinin Temelleri'ne Dair ve Aklın Eleştirisinin İddialarına karşı Şüpheciliğin Savunusu*. Yazı hayali bir diyalog biçimindedir ve Antik Yunan'da yaşamış iki tarihi şahsiyet arasında, bir şüpheci olan Aenesidemus ile Platon ve Aristoteles'in sadık bir takipçisi olan Hermias arasında geçmektedir. Schulze'nin pozisyonunu temsil eden (her ne kadar yazı imzasız olarak yayınlanmış olsa da) Aenesidemus, hem Reinhold'a hem de Kant'a hücumlar yöneltmekte ve ikisinin de Humecu şüpheciliği geçersiz kılmayı başaramadığını savunmaktadır.

Aenesidemus eleştirel felsefenin tezini şu şekilde tasvir eder: “bizde muayyen nesnelerin temsillerini ortaya çıkaran belirlemlerin ve özelliklerin büyük bir bölümünün zemini bizim *temsil yetimizin* özünde yer alır” (A: 106). Daha sonra eleştirel felsefenin gerçek değerine dair doğru düzgün bir değerlendirme yapma niyetini izhar eder ve bunu yapabilmek için “eleştirel felsefenin zihnimizde *a priori* olarak belirlenmiş bir şey olduğu ve bu şeyin bilgimize *a posteriori* olarak verilen maddenin biçimini teşkil ettiği iddiasını hangi zeminler ve ilkelerden hareketle ve hangileriyle uyum içinde tesis ettiğine özel bir önem vermemiz gerektiğini” söyler (a.g.e.). Aenesidemus ayrıca “bu incelemede . . . Hume’ün şüpheciliğin taleplerine de özellikle dikkat etmemiz gerektiğini . . . *Aklın Eleştirisi*’nin Hume’un ileri sürdüğü taleplerin hakkını verip vermediği sorusu üzerinde durmanın eleştirel felsefenin tamamının değeri hakkında bir hükme varmak için . . . önemli sonuçları olacağını” vurgular (a.g.e.).

Eleştirel felsefenin bu ilk tasviri Kant ve Reinhold arasında bir ayrıma gitmese de, Aenesidemus ikisi arasında aşikar farklılıklar olduğunu kabul eder ve sonrasında ikisini ayrı ayrı ele alır. Ancak incelemelerinin sonucunda Kant ve Reinhold arasındaki farklılıkların sadece görünüşte olduğu ve ikisinin de aynı iç çelişkilere ve şüphecî itirazlara yenik düştüğü kanaatine varacaktır. Fichte, Schulze’nin şüpheciliğini gayet ciddiye alacak ve ilk önemli yayınlarından biri *Aenesidemus*’un bir değerlendirmesi olacaktır. Bu değerlendirmede eleştirel felsefeyi savunma görevini üstlenecektir.

Reinhhold felsefenin temelinin bir tanım değil de bir olgu olması gerektiğini ve kendi temsil biliminin de basit bir olgu olan bilince dayalı olduğunu iddia eder. Ancak Aenesidemus derhal Reinhold’un aslî ilkesinin sözde olgusalılığına itiraz eder. Aenesidemus bilinçli olduğumuzu kabul eder, ancak bilinç üzerine tefekkürün zihinlerimizin fiilî yapısına veya temsil işlemine dair herhangi bir şeyi aşikar kılacağını reddeder.

Aenesidemus bu eleştirisine Reinhold’un “Unsurlar Felsefesi”nde ileri sürdüğü birkaç temel iddiayı takdim ederek girizgâh yapar. Aenesidemus en çok temsillerin bilincinden bir temsil yetisinin var olduğu sonucunu çıkarabileceğimiz ve bu

temsil yetisinin temsillerin oluşumunda nedensel bir rol oynadığı iddiasıyla ilgilenir. Aenesidemus, Reinhold'un *Temsil Yetisinin Teorisi* eserinden şu alıntıyı yapar:

Temsil, gerçekliği hakkında tüm filozofların uzlaştığı yegâne şeydir. Hakikaten, felsefi dünyada üzerinde uzlaşım olan herhangi bir şey varsa o da temsildir. Hiçbir idealist, hiçbir solipsist, hiçbir dogmatik şüpheci temsilin varlığını yadsıyamaz. *Gelgelelim, kim bir temsilin varlığını kabul ediyorsa, bir temsil yetisinin varlığını da kabul etmelidir zira temsil yetisi olmaksızın hiçbir temsil düşünülemez.* (A: 107-8)

Aenesidemus bu argümanın üzerine atılır ve onu durumun *x* olmasını *düşünme* zorunluluğu ile durumun *x* olmasının *doğru olması* zorunluluğunu birbirine karıştırmakla suçlar. Şöyle der: “İleri sürülen kanıt şu argümandan ibarettir: Birbirinden ayrı *düşünülemeyen* herhangi iki şey birbirinden ayrı da *olamaz*, temsillerin varlığı ve gerçekliği bir temsil yetisinin varlığı ve gerçekliğinden ayrı olarak *düşünülemez*; o halde bir temsil yetisi de nesnel olarak var olmalıdır” (a.g.e.: 108).

Aenesidemus bir eleştirel filozoftan gelmesi nedeniyle bu geçişi özellikle ironik ve bağışlanamaz bulur, zira transandantal idealizm tecrübenin imkan şartları ile varlığın imkan şartları arasındaki ayrım üzerine inşa edilmiştir ve normalde varlığın imkan şartlarına en ufak bir nüfuz kabiliyetimizin olduğunu reddetme konusunda oldukça titizdir. Reinhold'un yapmış görüldüğü gibi bu ayrımı unutmak, eleştirel tutumu terketmek ve itibarını kaybetmiş rasyonalizme tekrar geri dönmektir: “Eğer bu kıyas doğru olsaydı ve herhangi bir şeyi kanıtlayacak olsaydı, o zaman hem Spinozacılık hem de Leibnizci sistem ve idealizm –aslında kendinde-şey hakkındaki çeşitli ve çelişik bütün iddialarıyla dogmatizmin tamamı da– bütün saldırılara karşı dayanıklı olurdu” (a.g.e.). Diğer bir deyişle, “müdrikenin ve aklın düşünce yoluyla kendinde-şeylerin doğasını keşfetmekten aciz oluşuna dair Kant'ın ileri sürdüğü ve kanıtladığına inandığı her şey yanlış ve ters olurdu; bilakis bu durumda biz kendisiyle, şeylerin temsillerimizin dışındaki halleriyle doğasını keşfedebileceğimiz bir ilkeye sahip olurduk” (a.g.e.). Aenesidemus'un sonucuna göre, Reinhold

bariz şekilde kendi içinde çelişkiye düşmektedir: “Unsurlar Felsefesi, gerçek temsilleri, nesnel olarak gerçek bir şey olduğunu varsaydığı bir yetiden türeterek ve bu yetiyi temsillerin nedeni olarak tanımlayarak hem kendi ilkeleriyle hem de *Aklın Eleştirisi’nin* sonuçlarıyla çelişmektedir” (a.g.e.: 109).

Aenesidemus temsillere sahip olduğumuzu reddetmez, hatta duyusallık, idrak ve akıl kabiliyetlerini haiz bir temsil yetisine sahip varlıklar olarak kendimizin temsillerine sahip olduğumuzu da kabul eder. Onun reddettiği şey, bu temsillerin mevcudiyetinden bu temsilleri teşkil etmekte nedensel bir rol oynayan bir temsil yetisine gerçekten sahip olduğumuz sonucunu çıkarmaktır. Varsayılan temsil yetisine yapılan bu nedensellik yüklemesi, Aenesidemus’a göre, neden-sonuç kategorisini kendinde-şeylere uygulamakla aynı şeydir ki eleştirel felsefe bunu açıkça yasaklamaktadır. Bu hata Aenesidemus’a o kadar bariz gözükmektedir ki Reinhold’un bu hatayı nasıl yapabilmiş olduğuna şaşırmıştır: “Unsurlar Felsefesi’nin, temellerini kurarken, *neden* ve *gerçeklik* kategorilerini duyusal-ötesi bir nesneye, yani ne görüye ne de tecrübeye konu olabilen tikel bir temsil yetisine uygulama hakkını nereden aldığı anlaşılabilir değildir” (a.g.e.:110).

Bu yetmezmiş gibi, Aenesidemus temsillerden temsil yetisine geçen açıklayıcı çıkarımın sadece geçersiz değil aynı zamanda faydasız olduğunu ileri sürer. Çünkü “bir değişimi veya başka bir olguyu açıklamak için, sıkça yapıldığı gibi, onun ardındaki belirli bir nedene veya yetiye başvurmak, özelliklerini açıklamak istediğimiz olgunun veya hadisenin *kuvvet* veya *yeti* kelimelerinin eklenmesiyle tekrar ifade edilmesinden fazlasını vermez.” (a.g.e.: 111). Temsillerin varlığını ve değişimini bir temsil yetisine sahip olmamıza atıf yaparak açıklamaya çalışmak, Aenesidemus’a göre, su damlacıklarının nesnelere tutunmasını nesnelerin bir “su çekme yetisi”ne sahip olmalarıyla açıklamak kadar anlamsızdır. İki durumda da hadisenin ardındaki mekanizmaya dair anlamlı bir şey söylemiş olmayız, dolayısıyla Aenesidemus “bu türden cevapların söz konusu olguların veya duyusal nesnelerdeki değişikliklerin zeminine dair insanın bilgisizliğini kabul etmekten başka bir şey ifade etmediği” sonucuna varır (a.g.e.).

Aenesidemus'un görüşüne göre, felsefe henüz temsillerin reddedilemez tecrübesinin ortaya çıkardığı soruları çözebilmek için yeterli bir zemin keşfedememiştir:

[Temsil yetilerinin] bizim onlara dair temsillerimizin dışında gerçek varlığa sahip olup olmadıkları; bizde görüleri, kavramları ve idealleri mümkün kılan bir şeyi düşünmenin nesnel değerden tamamen yoksun olup olmadığı ve bu şeyin temsilin nereden kaynaklanacağı meseleleri şüpheciliğe göre, tamamen *muallakta olan meselelerdir*. (A.g.e.: 109)

Bu meselelerin *karar verilemez* olduğunu söylememeye dikkat eder, ancak felsefenin temsillerden kendinde-şeylere geçişi mümkün kılan çıkarımlar yapmaya izin verecek bir ilke tesis etmekte başarılı olduğu ve böylece gerçek şeyler hakkındaki hakikati dolaysız şekilde bildiğimiz temsillerden hareketle belirlememize müsaade ettiği müddetçe bu meseleler hakkında bir karara varılamayacağına ısrar eder. Aenesidemus böyle bir ilkenin tesis edilmesinin mümkün olduğunu kabul edeceğini ileri sürse de eleştirel felsefenin temelini sağlama almaya yönelik bir aday olarak Reinhold'un "bilinç ilkesi"ni kesin bir şekilde reddeder.

Aenesidemus daha sonra dikkatini Kant'a yöneltir ve eleştirel felsefenin ilk halinin de Reinhold'a yöneltilmiş olan itirazların aynalarına muhatap olduğunu iddia eder. Schulze eserin bu bölümünün başlığında Aenesidemus'un soruşturmasına yön veren soruyu kullanır: "Aklın Eleştirisi Hume'un Şüpheciliğini Gerçekten Çürüttü mü?"

Aenesidemus bu sorunun nasıl cevaplanacağını belirleyecek olan tayin edici meseleyi açık bir şekilde ifade ederek mevzuya başlangıç yapar. Ona göre, bütün mesele "David Hume'un, Bay Kant'ın zorunlu sentetik yargıların zihinden, temsillerin içsel kaynağından neşet etmesi gerektiğine ve onların tecrübi bilişin biçimini teşkil ettiğine dair kanıtlarını kayda değer ve ikna edici bulup bulmayacağına" bağlıdır. Aenesidemus elbette Hume'un Kant'ın kanıtını ikna edicilikten çok uzak bulacağı ve bunu da Aenesidemus'un Reinhold'un sözde temsil bilimini suçlarken ileri sürdüğü nedenlerin aynalarını kullanarak yapacağı sonucuna varır.

Schulze nihai olarak, eleştirel felsefenin ortaya koyduğu iddiaların, ister Kant ister Reinhold tarafından ileri sürülmüş olsun, Jacobi'nin inanca dayalı olarak bildiğini iddia ettiği "olgular" kadar keyfi olduğu sonucuna varır. Bu iddialar doğru da yanlış da olabilirler, ancak her halükârda gerektiği gibi temellendirilmemişlerdir ve kesinlikle bilimsel olarak adlandırılmayı hak etmezler. Bütün bu iddialara verilecek uygun karşılık, yargıyı askıya almaktır; antik şüphecilerin sadece entelektüel dürüstlükten dolayı değil aynı zamanda sadece onun sağlayabileceği iç huzurundan dolayı da savundukları *epoche*dir. Schulze Jacobi'yle aynı görüşü paylaşır: Hume çürütülememiş olarak durmaktadır ve aklın hak iddialarının başarılı olabilmesi için yeni ve kahramanca bir çaba gerekmektedir.

Sonuç

Saf Aklın Eleştirisi'nin ilk yayınlanışından on yıl sonra, başlattığı tartışmalar hâlâ çözülmüş değildi ve tartışmanın tarafları için önemli bir gündem olmaya devam ediyordu. Sentetik *a priori* bilginin imkanı, kaynağı ve kapsamına dair temel meseleler üzerinde bir uzlaşmaya varılmış değildi. Bütün büyük Alman entelektüelleri, Hume'un aksine, böyle bir bilginin varlığını kabul ediyorlardı, ancak aralarındaki uzlaşma bu noktada sona eriyordu. Schulze zorunlu sentetik yargıların kaynağının tam bir muamma olduğunu ve Kant'ın zihnin yapısı ve işleyişine dair bütün iddialarının yüz kızcırtıcı ölçüde dogmatik olduğunu iddia ediyordu. Jacobi aklın tek başına sentetik *a priori* bilginin kapsamını belirleyebileceği fikrini reddetme noktasında Schulze'ye katılıyor, ayrıca felsefenin dinin hükümlerini öncül kabul etmek dışında bir seçeneği olmadığında ısrar ediyordu. Reinhold eleştirel felsefe projesini savunuyor ancak bu projenin Kant'ın temin ettiğinden daha sağlam bir temele ihtiyaç duyduğunu kabul ediyordu. Ne var ki Reinhold'un felsefeyi bilinç ilkesine dayalı bir temsil teorisi üzerine inşa etme çabası da ikna edici olmaktan çok uzaktı.

Epistemoloji ve metafizikteki bu tartışmaların aciliyet arz etmesi sadece onların içkin felsefi faydalarından dolayı değildi, aynı zamanda bütün taraflara göre bu tartışmaların önemli pratik sonuçları olacağı muhakkaktı. Rasyonellik ve özgürlük hakkındaki tartışmalarda mevzubahis olan insanların nasıl yaşaması gerekti-

ğine dair ahlaki ve siyasi sorulardı. 1789'daki Fransız Devrimi aklın rehber edinildiği özgür bir yaşam uğruna geleneksel otoriteyi reddetmeye yönelik bir çağrının sonucuydu ve Alman entelektüelleri de böyle bir yaşamın muhtevasının ne olacağı, insanlar için mümkün ve arzu edilir olup olmadığı ve insanların kendi şartlarını nasıl dönüştürebileceği ve dönüştürmesi gerektiği gibi meselelerde bir karara varmaya yönelik kuvvetli bir ihtiyaç hissettiler.

Kantçı projeyi savunanlar onu özgür ve rasyonel bir yaşamın şartlarını tayin etmek için yegâne umut olarak gördüler. Bu projenin mantıksal alternatifleri, Schulze ve Jacobi'de tecessüm etmiş halde temsil edilen, hâkim âdetlere ve otoritelere meydan okumak için hiçbir zemin sağlayamayacak bir şüphecilik ile Hristiyanlığın buyruklarına sorgusuz bir teslimiyeti benimseyen dinî bir dogmatizm idi. Bu moral bozucu alternatiflere direnmek; şüpheciliği ve determinizmi yenebilecek, özgürlüğün hayata geçirilmesinin şartlarını tesis edebilecek ve böylece bütün modern sosyal, siyasi ve dini kurumların ve pratiklerin kendisine göre ölçüleceği bir standardı temin edebilecek bir felsefenin geliştirilmesine bağlıydı.

Fichte'nin tevarüs ettiği ve gerçekleştirmeye çalıştığı görev buydu. Fichte, Schulze ve Hume'un şüpheciliğini, felsefeyi Reinhold'un gerekliliğini vazettiği ancak temin etmeyi başaramadığı türden bir temel üzerine yerleştirerek yenmeyi hedefledi. Başka bir deyişle, Fichte'nin esas amacı doğruluğundan şüphe edilemez bir aslî ilke belirlemek ve sonraki bütün bilgi iddialarını bu ilkeden tamamen sistematik bir biçimde türetmek suretiyle felsefeyi hakikaten bilimsel hale getirmektir. Bu türetim sonucunda insanî özgürlüğün hakikatini ispat etmek ve hayata geçirilmesinin ahlaki ve siyasi şartlarını belirlemek suretiyle Jacobi'nin felsefî açıklamanın zorunlu olarak deterministik olduğu iddiasını çürütmeyi ummaktaydı.

Ana fikirlerin özeti

Jacobi'nin ithamına göre Kant'ın bilgiyi tezahürlerle sınırlaması onu zihinden-bağımsız bir gerçekliğe olan inancımızı temellendirmekten aciz öznel bir idealist yapmaktır.

Jacobi ancak bir iman sıçramasının dış dünya, özgürlük ve Tanrıya olan inancımızı güvenceye alabileceğini iddia eder. Reinhold transandantal idealizmin bilimsel ve sistematik hale getirilebilmesine tartışma götürmez bir temel teşkil etmek üzere “bilinç ilkesi”ni tesis etmek suretiyle Kant’ı savunmaya çalışır.

Schulze, Reinhold’un ilkesinin zihnin işler görüldüğü biçimin zihnin gerçekten işlediği biçim olması gerektiğini yanlış bir şekilde varsaydığını ileri sürerek itiraz eder.

Schulze, Reinhold’un ve Kant’ın zihnin işleyişi hakkında ileri sürdüğü iddiaların transandantal idealizmin kendinde-şeyler hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimize dair ısrarını ihlal ettiğini tespit eder.

Dördüncü Bölüm

Fichte: Bilimsel ve Sistematik Bir İdealizme Doğru

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) Alman felsefi sahnesinde 1792 yılında (*Aenesidemus*'un yayınlandığı yılda) *Bütün Vahiylerin Eleştirisine bir Teşebbüs*'ün yayınlanmasıyla şöhret kazandı. Din felsefesindeki Kantçı temaları geliştiren bu yazı ilk olarak imzasız bir şekilde yayınlandı. İnsanlar da en başta metnin bizzat Kant tarafından kaleme alındığını zannetti. Aslında Kant da metni yayınlanmadan önce görüp onaylamış ve genç Fichte'nin saygın bir transandantal idealizm müdafii olabileceği ümidiyle eserin yayınlanmasına yardım etmişti. Metnin müellifinin Fichte olduğu açığa çıktığında bu onu entelektüel camia içerisinde yüksek bir konuma yerleştirdi. 1793'te Fichte özgürlüğe bağlılığını ve güçlü otoriteleri kızdırma pahasına tartışmalı görüşleri benimseme istekliliğini iyice ortaya koyan iki siyasi deneme ("Avrupa Prenslere Şimdiye Kadar Baskıladıkları Düşünce Özgürlüğünü Geri Kazanma" ve "Kamunun Fransız Devrimine Dair Hükmünün Tashihine Katkı") yayınladı.

1794 yılında otuz iki yaşındaki Fichte, Reinhold'un ardından Jena Üniversitesi'ndeki prestijli felsefe kürsüsüne atandı. Aynı zamanda eleştirel felsefenin önde gelen müdafii olarak Reinhold'un selevi rolünü üstlendi. Sürmekte olan metodolojik tartışmalara ilk önemli katkısı, şubat ayında yayınlanan, *Aenesidemus*'a eleştirisiydi. Bunu birkaç ay sonra yayınlanan, Fichte'nin felsefeye,

özellikle de Jacobi, Reinhold ve Schulze'nin gündeme getirdiği temel meselelere kendi özgün yaklaşımını ortaya koyduğu ilk metni izledi. “*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*” adlı bu eser Jena Üniversitesi'ndeki öğrencilere yeni felsefe hocasını takdim etmeyi amaçlayan bir tanıtım yazısı olarak kaleme alınmıştı. Fichte'nin kendi felsefi sisteminin temeli “Bilgi Bilimi” olarak adlandırılacaktı ve bu tanıtım yazısında Fichte, sistematik felsefenin tamamlaması gereken görevleri ve bunların hangi yöntemlerle gerçekleştirilebileceğini açıklamaya çalıştı.

1794-95 akademik yılı boyunca Fichte, *Bilgi Bilimi*'nin yayınlanan ilk versiyonunun zeminini oluşturan dersler verdi. Daha sonra dikkatini pratik felsefeye yönelterek siyasi ve ahlaki meseleleri *Bilgi Bilimi*'indeki kurucu ilkelere dayalı olarak düşünmek suretiyle “bilimsel bir şekilde” ele almaya çalıştı. Bu çaba Fichte'nin sistemini tamamlayan iki eserin daha yayınlanmasıyla sonuçlandı: *Doğal Hakkın Temelleri* (1797) ve *Ahlak Sistemi* (1798).

1798'de Fichte din felsefesi alanında “Dünyanın İlahi Olarak İdare Edildiği İncancımızın Temeline Dair” adlı bir yazı daha yayınladı. Bu yazı ateizmle suçlanmasına neden oldu ve Jena'daki kariyerini erkenden sona erdirecek bir tartışmanın fitilini ateşledi. Tartışma 1799 yılında, Jacobi'nin *Bilgi Bilimi*'ni “nihalistçe” bularak kınaması ve Kant'ın da aynı eseri hakiki bir eleştirel felsefenin sınırlarını aşmakla suçlamasıyla alevlendi. Üniversitenin bu tartışmaya cevabı Fichte'yi kovmak oldu. Fichte Berlin'e taşındı ve orada hem *Bilgi Bilimi* üzerinde çalışmaya hem de sistemini entelektüel kamuoyuna tanıtmayı amaçlayan çeşitli yazılar kaleme almaya devam etti. Bütün bunları felsefesine, layık olduğuna emin olduğu evrensel kabulü sağlayacak olan bir sunum biçimi bulmak umuduyla yapıyordu. Fichte'nin bu takdiri elde edemeyişinden kaynaklanan hayal kırıklığı 1801'de yayınlanan bir yazısının dikkat çekici başlığında görülmektedir: “En Yeni Felsefenin Gerçek Özüne Dair Genel Kamuoyuna Apaçık Bir İzahat: *Okuru Anlamaya Zorlama Teşebbüsü*”. Ne var ki şöhreti azalmaya devam etti ve on dokuzuncu yüzyılın ilk on yılında Fichte, Alman İdealizminin yeni bayraktarları olan Schelling ve Hegel tarafından gölgede bırakıldı.

Schulze'nin şüpheciliğine cevap: "Aenesidemus'un Eleştirisi"

Fichte'nin felsefi gelişimi Schulze'nin Kant'a ve Reinhold'a şüphecî taarruzlarından kuvvetli biçimde etkilenmiştir. "Aenesidemus'un Eleştirisi"nde Fichte, Schulze'nin şüpheciliğini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmuş, felsefi değerini teslim etmekle beraber transandantal idealizmin temelini sarstığı iddiasını reddetmiştir.

Fichte eleştirisinin daha ilk cümlesinde, Schulze'nin "felsefi aklın, gerçekleştirmiş olduğu dikkate değer her ilerlemeyi şüpheciliğin felsefi aklın o anda bulunduğu noktanın taşıdığı kırılganlığa dair gözlemlerine borçlu olduğu" iddiasının haklı olduğunu kabul eder ("R": 137). O sırada bulunulan nokta, elbette, Reinhold'un tam olarak gerekçelendirilmiş bir eleştirel felsefenin olmazsa olmazı olduğunu iddia ettiği temsil açıklamasının temeli olarak önerdiği bilinç ilkesi idi. Eleştiri metninde Fichte, bilinç ilkesinin muhakkak doğru çıkacağını ummasına ve beklemesine karşın, Aenesidemus'un ileri sürdüğü itirazların ilkenin doğru düzgün bir temellendirmeye hâlâ ihtiyaç duyduğuna kendisini ikna ettiğini ve dolayısıyla Reinhold'un felsefi pozisyonunun gerçekten de kırılgan olduğunu açıklar. Fichte bu yüzden Schulze'nin yazısının kendisini felsefe için daha temel bir başlangıç noktası keşfetme gerekliliğine ikna ettiğini ilan eder, öyle ki bu başlangıç noktasından bilinç ilkesinin doğruluğu *a priori* olarak çıkarılabilir.

Fichte bir yandan felsefeyi temellerini sağlamlaştırmaya teşvik ettiği için şüpheciliği överken, öte yandan Schulze'yi, Kant'ı ve daha genel olarak bilginin doğasını yanlış anlamakla eleştirir. Fichte'ye göre Schulze'nin şüpheciliği, bilgi nesnesinin kendinde-şey olduğu şeklindeki yanlış varsayımdan kaynaklanır. Bu varsayım esas alındığında bilgi gerçekten de imkansız hale gelir, ancak kendinde-şeylere erişimi arzulamaya devam etmek, Kant'ın asıl meselesini anlamak noktasında bütünüyle başarısız olduğunu gösterir. Kant'a göre farkında olduğumuz herhangi bir nesne bu farkındalığı mümkün kılan bilişsel düzenek tarafından zaten işlenmiş olmalıdır, dolayısıyla herhangi bir nesne ancak böyle bir işleme tabi olarak tezahür ettiği haliyle bilinebilir. Buradan çıkarı-

lacak uygun sonuç bilginin imkansız olduğu değil, kendinde-şeylerin bilinemeyeceğidir; yegâne mümkün bilgi nesnelerin tezahürlerdir, yani bilişsel yetilerimizin dünya ile etkileşiminden hâsıl olan fenomenler. Fichte'ye göre sahici felsefi problem, kendinde-şeyleri nasıl bilebileceğimizi açıklamak değil (çünkü bilemeyiz), tezahürlerin sentetik *a priori* bilgisine nasıl sahip olabildiğimizi açıklamaktır.

Schulze böyle bir bilgiye gerçekten sahip olduğumuzu kabul etmişti, ancak *Aenesidemus*'ta Kant'ın bu bilginin imkanına dair açıklamasının, bu açıklama tahayyül edebildiğimiz tek açıklama olsa bile, doğru olmak zorunda olmadığını ileri sürmüştü. Belki Kant zihnin bilgi nesnelerine zorunlu biçimler giydirdiğinde haklıdır, ancak belki de bazı yargılarımızı niteleyen zorunluluğun henüz kavrayamadığımız alternatif bir kaynağı vardır. Schulze'nin vardığı kanaate göre, durum böyle olduğu müddetçe takınabileceğimiz en uygun tavır, gerekçelendirme kabiliyetimizi aşan iddialarda bulunmayı reddeden şüpheci bir kendini dizginlemedir.

Ancak Fichte bu akıl yürütme biçimini de ampirik ve *a priori* açıklamalar arasındaki ayrımı kavrayamadığını iddia ederek eleştirir. Ampirik açıklamalar mevcut bütün delillerden tümevarım yoluyla elde edilen geçici hipotezlerdir ve böyle oldukları için de her zaman yeni elde edilen bilgiler ve aksi örnekler karşısında vazgeçilmeye veya düzeltilmeye açıktırlar. *A priori* açıklamalar ise, tam aksine, kesin olarak doğru öncüllerin içerimlerini açığa çıkarmak üzere kesin olarak geçerli çıkarımlar kullandıkları müddetçe, vardıkları sonuçlara tümdengelim dayalı bir zorunluluk kazandırır. Dolayısıyla, zorunlu sentetik yargıların imkanının transandantal açıklaması, geçerli bir *a priori* tümdengelim dayandığı gösterilebildiği takdirde, kesin olarak kanıtlanabilir. Böyle bir tümdengelim, eleştirel felsefeye Schulze'nin tahayyül edemediğimiz alternatif açıklamaların imkanına dair şüpheci endişesinden etkilenmeyecek bir temel sağlayabilir.

Fichte'nin *Aenesidemus* üzerine düşünceleri onu felsefi misyonunun transandantal idealizme tamamen kesin öncüllere ve geçerli *a priori* muhakemeye dayalı bir temel oluşturmak olduğu kanaatine götürür. Fichte bunu kendi görevi olarak kabul eder, zira Reinhold'un bu görevi yerine getirmekte düpedüz başarısız oldu-

ğu konusunda Schulze ile aynı kanaattedir. Yine de Reinhold'un Kantçı devrimi tamamlamak ve mükemmelleştirmek için ne yapılması gerektiğini fark etmiş olduğu için üstün bir övgüyü hak ettiğini düşünür: "Reinhold, Kant'ın ardından, felsefi aklın dikkatini felsefenin tamamının tek bir ilkeye geri götürülebilmesi gerektiği ve kimsenin insan tininin daimî çalışma biçimleri sistemini bu sistemin ana ilkesini bulmadan keşfedemeyeceği gerçeğine çekmesi sebebiyle ebedi bir ödül kazanmıştır" ("R": 150).

Fichte'nin *Aenesidemus* eleştirisi, felsefe için oluşturmak istediği temele dair cazip ipuçları da içerir. Fichte'nin kendisinden hareket edeceği kesin öncül veya ilke kendilik-bilincidir —ki Descartes'ı da bunun yegâne uygun felsefi başlangıç noktası olduğunu farketttiği için takdir eder. Fichte buradan hareket ettikten sonra kendilik-bilincinin imkanını açıklamak için zorunlu olan şartlar üzerine düşünmek suretiyle transandantal biçimde ilerlemeyi planlar. Kant'ı da, özellikle "Refutation of Idealism"de, kendiliğin şartlarından birinin ben'den ayrı ve ben'e dışsal olarak deneyimlenen bir dünyanın görüşü olduğunu fark ettiği için takdir eder. Fichte'nin kendi felsefi programı, dünyanın, ben'in ve bunların etkileşiminin kendilik-bilincini açıklamak için zorunlu olan bütün özelliklerini tümdengelim yoluyla elde etmek olacaktır.

Fichte'nin felsefi programının temelini tesis etmeye yönelik ilk girişimi "*Aenesidemus*'un Eleştirisi"nden iki yıl sonra, 1794-95'te *Bilgi Bilimi*'nde kendini gösterdi. Ancak Fichte bu kurucu girişimi deruhte etmeden önce, ilk olarak takip etmesi gereken yöntemi ve başarısının hangi kriterlere göre değerlendirileceğini belirlemeye çalıştı. Ön hazırlık niteliğindeki bu eseri "*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*" başlığıyla, kendisini ve felsefesini Jena'daki öğrencilere takdim eden bir tanıtım metni olarak yayınladı.

Sistemantik idealizm: "Bilgi Bilimi Kavramına Dair"

Bu tanıtım metninin ilk neşrinin önsözünde Fichte bir kez daha Kant, Reinhold ve Schulze'yi kendisinin en önemli selefleri olarak kabul eder. Açılış cümlesinde şöyle der: "modern şüpheleri, özellikle de *Aenesidemus*'u okumak ... bu eserin yazarını ... felsefenin henüz apaçık bir bilim düzeyine getirilemediğine ikna etmiştir" ("CC": 94). Fichte sözlerine şöyle devam eder: "aynı sa-

mimiyetle ikna oldum ki Kant'ın dahice tininden sonra felsefeye hiçbir şey Reinhold'un sistematik tininden daha fazla katkı sağlayamazdı" (a.g.e.: 96). Fichte açıkça kendisini, Schulze'nin şüpheciliğini alt etmek amacıyla Reinhold'un sistematik tinini Kant'ın orijinal dehasının hizmetine sunan biri olarak düşünmektedir.

Bu metnin 1798'de yayınlanan ikinci neşrine yazdığı önsözde Fichte, hazırlık mahiyetindeki bu eserle (o zamana kadar yazılmış ve yayınlanmış olan) *Bilgi Bilimi* kitabının rolleri arasında ayrım yapar. *Bilgi Bilimi* metafizik alanında bir çalışmadır ve Fichte'nin dikkatle belirttiği üzere metafizik "kendinde-şeyler olarak adlandırılanların bir teorisi olmak zorunda değildir, bilakis bilincimizde bulduğumuz şeylerin asıllarından çıkarsanması da olabilir" ("CO": 97). "*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*" ise, Fichte'nin metafizik biliminin "imkanına, hakiki anlamına ve kurallarına dair" bir soruşturma olarak tanımladığı bir "eleştiri"dir (a.g.e.). Dolayısıyla "*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*"; görevlerini belirlemek, metodolojisini açıklamak ve başarı kriterlerini belirlemek suretiyle *Bilgi Bilimi* için gerekli zemini hazırlamayı hedefler.

"*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*" üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm "*Bilgi Bilimi*"ni daha açık bir biçimde tanımlamaya çalışır. Fichte felsefenin bir bilim olduğunun evrensel olarak kabul edildiğini belirterek başlar. Ancak bu bilimin konuları ve yöntemleri hakkında geniş çaplı bir ihtilaf vardır, zira "bilim"in anlamı açıkça tanımlanmamıştır.

Fichte "bilim"i sistematik biçimdeki önermesel bilgiler bütünü olarak, sistematik biçimi de bütün önermelerin tek bir aslî ilke marifetiyle birleştirilmesi olarak tanımlama noktasında Reinhold'a katılır. Fichte'nin akıl yürütmesine göre, bu önermeler bilgi vasfı kazanacaksa aslî ilkenin kendisi kesin olmalı ve bu kesinlik aralarındaki sistematik bağlantı sayesinde müteakip bütün önermelere sirayet etmelidir. Dolayısıyla sistematiklik kendinde bir amaç değil, bilimin talep ettiği kesinliğe ulaşmanın bir aracıdır. Ancak burada gereken sistematiklik oldukça kuvvetlidir, zira önermelerin sadece kendi aralarında bağlantılı olması yetmemekte (ki zayıf bir "sistem" kavramı daha fazlasını gerektirmeyebilir), aynı zamanda öyle bir şekilde bağlantılı olmaları gerekmektedir ki eğer aslî ilke kesinse bütün diğer önermeler de öyle olsun.

Fichte “bilim”in anlamına dair bu başlangıç düşüncelerinin derhal esasa dair iki soruyu gündeme getirdiğini belirtir: “Aslî ilkenin kesinliği nasıl kanıtlanabilir? Aslî ilkenin kesinliğinden diğer önermelerin kesinliğini çıkarmamızı temin edecek özel çıkarım türünün garantisi nedir?” (“CC”: 105). Fichte, bilginin sağlam bir temele sahip olup olmadığını (dolayısıyla gerçekten bir şey bilip bilemeyeceğimizi) belirleyebilmemiz için bu soruların cevaplanması gerektiğinde ısrar eder.

Fichte birinci soruyu ele almaya, yine Reinhold’la mutabık bir biçimde, bir aslî ilkenin kanıtlanamayacağını, zira bir kanıtın sonucunun kendisinden hareket ettiği öncüllere bağlı olduğunu, dolayısıyla da tanım gereği bir *aslî* ilke olamayacağını ifade ederek başlar. Bu yüzden aslî ilkenin sahip olduğu kesinlik dolaysız olmalıdır, herhangi bir çıkarım sürecinin dolayımına tabi olmamalıdır.

Bununla birlikte, şimdi ortaya çıkan soru da gerçekten dolaysız kesinliğe sahip herhangi bir ilkenin olup olmadığıdır. Fichte içtenlikle cevabın aşıkâr olmadığını kabul eder. Böyle bir ilkenin olmaması mümkündür, bu durumda felsefi bilimin temelini teşkil edecek hiçbir şey yok demektir. Bu durumda da hiçbir bilginin kesin olamayacaktır. Ya da böyle birkaç ilkenin var olması mümkündür, bu durumda bunlardan herhangi birine dayanan bütün bilgiler kesin olacaktır, ancak bilgilerimiz bir bütün olarak tek bir bilim altında birleştirilemeyecektir. Son ihtimale göre ise, bütün bilginin temelini teşkil edebilecek, dolaysız kesinliğe sahip tek bir ilkenin varlığı mümkündür.

Bu ihtimallerden hangisinin geçerli olduğunu belirlemenin tek yolu, Fichte’ye göre, aday önermeleri tespit etme ve inceleme zahmetine katlanmaktır:

Her şeyi deneme yanılma ile bulacağız. Bütün insan bilgisinin aslî ilkesi olmak için zorunlu olan içsel şartlara sahip bir önerme bulduğumuz takdirde, dışsal şartları da sağlayıp sağlamadığını, yani bildiğimiz ya da bildiğimize inandığımız her şeyi o önermeye kadar geri götürüp götüremeyeceğimizi sorgularız. Eğer bunda başarılı olursak, böyle bir bilimin mümkün olduğunu ve tanımladığı bir insani bilgi sisteminin var olduğunu –bu bilimi fiilen inşa ederek– göstermiş oluruz. Eğer böyle bir bilimi inşa etmeyi başaramazsak, o zaman ya böyle bir sistem hiç yoktur, ya da sadece biz onu keşfetmeyi

başaramamışızdır ve bu keşfi daha talihli seleflerimize bırakmak durumundayızdır. ("CC": 113)

Bilgi Bilimi Fichte'nin bütün insan bilgisini dolaysız kesinliğe sahip tek bir aslı ilke üzerine inşa etme teşebbüsü olacaktır.

"*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*"ın birinci bölümünde "Bilgi Bilimi"ni daha açık şekilde tanımladıktan sonra, Fichte ikinci bölümde bilgi biliminin izleyeceği yöntem ve bu temel bilimin diğer bilimlerle ilişkisine dair sorulara yönelir.

Fichte'nin ele aldığı ilk metodolojik sorulardan biri "Bilgi Bilimi"nin tamamlandığını anlamanın nasıl mümkün olacağıdır. Fichte, felsefi bilimin dolaysız kesinliğe sahip bir aslı ilkeden hareket etmesi ve bilimin sonraki bütün önermelerinin, sonuçlarının kesinliğini garanti etmek için, bu ilkeden *a priori* olarak türetilmesi gerektiğini zaten ileri sürmüştü. Ancak şimdi şunu merak etmekteydi: Bu türetim sürecinin sona erdiğini, aslı ilkeden mümkün bütün bilginin çıkarılmış olduğunu nasıl bilebiliriz? İlkeden daha fazla sonuç türetmeyi imkansız gördüğümüz bir noktaya gelebiliriz, ancak der Fichte, bu sistemin tamamlanmasından ziyade bizim kabiliyetlerimizin sınırını gösteriyor da olabilir. Fichte'nin vardığı sonuca göre, sisteme ilave önermeler eklenebilme ihtimalini ortadan kaldırmanın tek yolu, türetimi tekrar aslı başlangıç noktasına vardırarak ve böylece bundan sonraki herhangi bir çıkarımın yeni bir şey kanıtlamaktan ziyade önceden atılmış adımları tekrar etmiş olacağını garanti altına almaktır. Buna göre bilimsel felsefe, tek bir temel ilkeden hareket eden ve nihayetinde tekrar ona dönen, bunu da ilkeden çıkarılan önermeler bütünüünün tamlığını ve kesinliğini temin eden dikkatli çıkarımsal adımlarla gerçekleştiren kapalı ve döngüsel bir sistem teşkil etmelidir.

Felsefenin nasıl başlaması ve tamamlanması gerektiğini tartıştıktan sonra, Fichte felsefenin bilme iddiasında olduğu nesnelerin ve bu nesneleri bilmesini sağlayacak yöntemin bir açıklamasını sunar. Fichte, *Aenesidemus* eleştirisinde de belirttiği gibi, felsefenin ilk nesnesini, varlığının dolaysız ve değiştirilemez bir kesinlik arz ettiğine kani olduğu kendinin-bilincinde özne olarak görür. Felsefenin diğer nesneleri, Fichte'ye göre, kendilik-bilincinin imkanının zorunlu şartlarını açıklama girişimi içerisinde belirle-

nir. Fichte, böyle transandantal şartları sadece zihnin sunabileceği hususunda Kant ile aynı görüşü paylaştığı için felsefenin bu nesnelerini, zihnin kendi kendisinin farkına varması için zorunlu olan fiilleri olarak nitelendirir.

Kendilik için zorunlu olan zihinsel fiillerin yeniden inşası, Fichte'nin daha önce "Bilgi Bilimi"nin üstlendiği metafiziksel görevi "bilincimizde bulduğumuz şeylerin asıllarından çıkarsanması" olarak tanımlarken kastettiği şeydir. Olgusal olarak görüyoruz ki kendimizin, bir dış dünyanın ve kendimizle dünya arasında çeşitli etkileşim biçimlerinin farkındayız. Fichte'nin anladığı biçimiyle felsefenin görevi, nasıl olup da farkında olduğumuz bu unsurlardan her birinin (ki her biri bir zihinsel fiil olarak anlaşılabilir –söz konusu unsurun farkında olma fiili) basitçe olumsal birer olgu olmayıp, bilakis kendinin-bilincinde oluşumuzun zorunlu şartı olduğunu açıklamaktır.

O halde felsefenin nesneleri, kendileri olmadan "zihinselliğin" söz konusu olamayacağı zihinsel fiillerdir. Felsefe, ampirik bir olgu olarak bu zihinsel işlemlerin farkına varıyor oluşumuzun nasıl gerçekleştiğini izah etmeyi amaçlamaz. Daha ziyade, dolaysız bir olgu olarak kendilik-bilincinin imkanının zorunlu şartlarını teşkil eden bütün zihinsel fiilleri tamamen *a priori* biçimde türeten sistematik bir zihin açıklaması sunmayı hedefler. Bu türetim başarılı olduğu takdirde, yeniden inşa ettiği zihinsel fiiller bizim gerçekte icra ediyor olduğumuzu fark ettiğimiz fiillere karşılık geliyor demektir; bu fiilleri icra etmenin, onların farkına varmanın ve onları felsefi olarak yeniden inşa etmenin aynı düzen içerisinde gerçekleşmesi zorunlu olmasa da.

Fichte felsefenin zihnin zorunlu fiillerini yeniden inşa etme yönteminin kendisinin de yine bir zihinsel fiil, tefekkür fiili olduğunu belirtir. Felsefe, zihnin kendine dönmesi ve kendi faaliyet biçimlerinin sarahaten farkına varması anlamına gelir —ki bu faaliyet biçimleri felsefi olarak temellük edilmeden önce de işler haldedirler. Fichte ayrıca böyle bir tefekkürün, bu faaliyet biçimlerini doğal olarak içerisinde vuku buldukları somut formlardan soyutlamayı, her birini diğerlerinden tecrit ederek ve kendilik-bilincinin *a priori* yeniden inşasında ortaya çıktıkları sıra içerisinde düşünmeyi gerektirdiğini ifade eder.

Bu noktada Fichte, felsefi tefekkür fiili bir temsil biçimi olsa da (felsefenin üzerine tefekkür ettiği zihinsel fiilleri temsil eder), tefekküre konu edilen bütün zihinsel fiillerin zorunlu olarak temsil fiilleri olmadıklarını ifade ederek kendini Reinhold'dan ayırma fırsatını değerlendirir. Diğer bir deyişle, temsil felsefenin temel fiili olsa da Reinhold'un varsaydığı gibi zihnin kendisinin temel fiili olmayabilir. Dolayısıyla felsefe temsili verili bir şey olarak alamaz, kurucu bir ilke olarak hiç alamaz, aksine temsilin zorunluluğunu daha temel bir olgu olan kendilik-bilincinden çıkarması gerekir.

Fichte bir yandan kendi yönteminin Reinhold'unkinden daha sistematik ve hakikaten kurucu olduğunu ilan ederken, diğer yandan dürüstçe kendi sisteminin kaçınılmaz biçimde döngüsel olduğu gerçeğine dikkat çeker. Felsefe, tefekkür ve çıkarım yoluyla işler, dolayısıyla bu zihinsel fiillerin düzgün bir şekilde icra edilmesi için kurallar koymalıdır. Ne var ki bu kuralların uygunluğu da yine aynı kuralların izin verdiği çıkarımlar temelinde denetlenecektir. Fichte bu gerekçelendirme döngüsünden bir çıkış olmadığını düşünür ve sistematik felsefenin, ne kadar tamamen ve zorunlulukla birmiş gibi gözükürse gözüksün, yanlış bir çıkarıma dayandığı ihtimalini tamamen dışarıda bırakmanın imkansız olduğu sonucuna varır. "Kimsenin asla yanılmazlık iddiasında bulunamayacağını" kabul eder, ancak bunu sistematik felsefe projesini reddetmek için bir neden olarak görmektense sorumluluğu tekrar sistematik felsefe projesini eleştirenlere devreder: "eğer birisi sistemimizin tutarlılığından şüphe ediyorsa, *ondan akıl yürütmemizdeki hatayı bize göstermesini* isteriz" ("CC": 130) Eğer böyle bir hata gerçekten tespit edilebilirse o zaman sistemi gözden geçirmek gerekecektir, ancak sadece hata ihtimalinin tamamen bertaraf edilemeyecek olması bizi bilginin temelini sağlama almak için elimizden gelenin en iyisini yapmaktan alıkoymamalıdır.

Fichte felsefi tefekkürlerimizin geçerli olduğuna güvenimizi artırmak için onları tekrar etmek veya tersinden tekrar düşünmek gibi çeşitli stratejiler önerir, ancak son tahlilde muhakemelerimizin hiçbir zaman mutlak olarak geçerli olmadığı ve felsefi olarak vardığımız sonuçların en fazla "muhtemel" olduğu gerçeği karşısında herhangi bir teselli sunmaz. Ne var ki, yanlışlanabilir felsefi muhakemelerimizin veya vardığımız muhtemel sonuçların konu-

su olan nesneler, kendilik-bilincinin imkanının zorunlu şartlarını teşkil ederler ve onların zorunluluğu bizim yanılabilirliğimizden etkilenmez.

Fichte felsefenin nesnelerini kendilik-bilinci için zorunlu olmaları bakımından tanımlamanın filozofu, zihnin işleyişi için zorunlu olan zihinsel fiiller ile olumsal ya da arızî olanlar arasında bir ayrım yapmaya zorladığını ikrar eder. Ancak bu ayrımı yapmak için yanılmaz bir kural olmadığını da yine memnuniyetle kabul eder. Sistematik felsefe deneyini elimizden gelen en iyi şekilde uygulamak ve bir hata yaptığımızı fark ettiğimizde çıkarımlarımızı ve sonuçlarımızı gözden geçirmeye açık olmak dışında bir seçeneğimiz yoktur.

Zihnin zorunlu fiilleri ile olumsal fiilleri arasındaki bu ayrım, Fichte'nin felsefe ile diğer bilimler arasındaki ilişkiyi ele alışında önemli bir rol oynar. Dolaysız kesinliğe sahip kendilik-bilinci ilkesinden hareket eden felsefe, diğer bütün bilimlere temel teşkil etmelidir, zira aksi halde diğer bilimlerin vardığı sonuçlar Fichte'nin bilimsel bilginin ölçütü olarak kabul ettiği kesinlikten mahrum olacaktır. Felsefe, diğer bilimlerin temeli olarak, bu bilimlere başlangıç ilkelerini vermelidir. Ancak eğer bu bilimler felsefenin kendisinden ayrılacaksa, başlangıç ilkelerine felsefi olmayan bir şey de eklenmelidir. Fichte'nin önerisine göre, felsefenin bütün ilkeleri zihnin zorunlu fiilleri olduğu için, diğer bilimlerin nesneleri de zihnin olumsal veya özgür fiilleri olmalıdır.

Fichte bu noktayı açıklamak için çeşitli örnekler verir. Örneğin kendilik-bilincimiz için bir doğal dünya tecrübesinin zorunlu olduğu sonucuna varmayı felsefenin görevinin bir parçası olarak değerlendirir, ancak bu dünyadaki nesnelerin hareketini tanımlayan belirli yasaları kendiliğimiz açısından olumsal olarak görür (zira kendilik çeşitli mümkün dünyalarda ortaya çıkabilir, ancak doğal dünyanın hiç olmadığı bir durumda var olamaz), dolayısıyla bu yasaları inceleme görevini felsefeye değil de doğa bilimlerine verir. Benzer şekilde Fichte, mekanın dünya deneyimimiz için zorunlu oluşunu delillendirme işini felsefeden bekler (ki Kant bunu zaten denemiş ama Fichte'ye göre başarısız olmuştu), ancak kendilik-bilincinin zorunlu şartlarını oluşturmayan belirli mekansal şekilleri inşa ve idare etmeyi ise geometrinin alanı olarak görür.

Felsefenin yalnızca zihnin zorunlu fiilleriyle ilgilendiği gerçeği onun diğer bilimlerin aksine kapalı bir sistem teşkil etmesini mümkün kılar. Diğer bilimler açık-uçlu veya “sınırsız”dır, çünkü ilave deneyler ve inşalar her zaman mümkündür. Doğa bilimci her zaman daha fazla veri toplayabilir, geometrici her zaman yeni bir şekil tahayyül edebilir, ancak filozofun görevi kendilik-bilincinin bütün zorunlu şartları ortaya çıkarıldığında sona erer. Elbette bizim yanılabilirliğimiz bu şartlara dair her açıklamanın her zaman düzeltmeye ve geliştirmeye açık olmasını gerektirir, ancak felsefi araştırmanın kapsamı zihnin zorunlu faaliyetlerinin doğası tarafından sınırlandırılmıştır.

Fichte felsefeyi mantıktan ayırmaya hususi bir özen gösterir, zira ikisi de kendilerine dayanan tikel bilimlerin aksine tümel bilimler olma iddiasındadırlar. Fichte’ye göre aralarındaki esas fark, mantık tamamen biçimsel bir disiplin iken felsefenin zihne ve dünyaya dair içeriksel bilgi sağlamasıdır. Fichte’nin anladığı şekliyle mantık, önermelerin biçimlerini içeriklerinden soyutlayarak iş görür, dolayısıyla kurucu bir bilim olamaz, zira biçimsel niteliklerini soyutlayacağı önermeleri kendisine sağlamaları için felsefe dahil diğer disiplinlere bağımlıdır. Dolayısıyla Fichte, tartışmasız bir şekilde, metafiziğin sadece biçimsel mantıktan türetilmeyeceği sonucuna varır. Ayrıca, Fichte’nin beyanına göre, mantıksal yasaların geçerliliği metafizikçi tarafından varsayılmaz, bilakis “Bilgi Bilimi”nin kesin ilkelerinden türetilmelidir. Biçimsel mantığın metafiziğe bu hayli tartışmalı tabiyeti, *Bilgi Bilimi*’nin açılış bölümünde daha detaylı bir izaha kavuşur, ki bunu aşağıda tartışacağız.

“*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*”in “Bilgi Biliminin Farazi Bölümlemesi” başlıklı üçüncü ve son bölümü oldukça kısadır, ancak Fichte’nin geliştirmenin eşliğinde olduğu felsefi sistemin genel yapısına dair kıymetli kavrayışlar sunar. Fichte burada felsefenin birinci ilkesinin kendinin-bilincinde özne, ya da “Ben”, olduğunu belirtir ve okurdan daha sonra kanıtladığını iddia edeceği bir şeyi varsaymasını ister, o da Ben’in ancak kendisini dünyadan ya da “Ben-olmayan”dan ayırt etmek suretiyle kendinin-bilincinde olabileceğidir, ki bu da, dolayısıyla, felsefenin ikinci ilkesidir. Fichte daha sonra Ben’in ve Ben-olmayan’ın belirlenmesinin sadece

iki yolu olduğuna işaret eder. Ya Ben-olmayan Ben'i belirleyebilir (dünya özneye etki edebilir) ya da Ben, Ben-olmayan'ı belirleyebilir (özne dünyaya etki edebilir). Bu belirleme biçimlerinin ikincisinde Ben bir "irade" olarak, amaçlarını dünyada gerçekleştirmeye çalışan bilinçli bir özne olarak iş görür. İkinci belirleme biçiminde ise Ben bir "akıl" olarak, dünyanın kendisi üzerindeki etkilerini kaydeden bilinçli bir özne olarak iş görür. Fichte'nin felsefi sistemi kendilik-bilincinin tamamı için kurucu mahiyette olan temel ilkelerin çıkarımıyla başlayacak, ardından teorik felsefe ve pratik felsefe dallarına ayrılarak bu dallardan birincisi akli faaliyetin zorunlu şartlarını, ikincisi ise irade etmenin zorunlu şartlarını ele alacaktır.

Bilgi Bilimi

Bilgi Bilimi'ni Takdim Etmek

*Bilgi Bilimi'*nin başında bir değil iki takdim vardır. Bu durum felsefi sisteminin, çağdaşları tarafından hemen ve olarak kabul görememesinden dolayı Fichte'nin yaşadığı hayal kırıklığını yansıtır. Fichte ikinci takdime, birinci takdimin "önyargısız okur için tamamen yeterli" olduğunu ve ikinci takdimin kendilerini Fichte'nin eserine hak ettiği değeri vermekten alıkoyan "bir felsefi sisteme zaten sahip olanlara" yönelik olduğunu beyan ederek başlar (SK: 29). Bu yüzden ikinci takdimin önemli bir bölümü açıkça polemikçidir ve Fichte'nin düzeltmeye mecbur hissettiği belirli yanlış anlamalara cevap vermeye yöneliktir, ancak bu polemikler aynı zamanda (çok daha kısa olan) birinci takdimi ikmal etmeye de yarar, dolayısıyla metne yaklaşmanın en iyi yolu ikisini birlikte okumaktır.

Fichte *Bilgi Bilimi'*nin takdimine felsefenin "bütün tecrübeye zemin sağlaması" gerektiğini beyan ederek başlar ve sonrasında da tecrübe kavramının kendisinin kısa bir tahlilini sunar. Tahliline tecrübenin tecrübe edilen bir şey ile tecrübe eden bir özne arasında bir ilişkiyi gerektirdiğini ifade ederek başlar. Buradan tecrübe olgusunu açıklama teşebbüslerinin sadece iki şekilde ilerleyebileceği sonucuna varır, çünkü mümkün açıklama zeminleri şey ve öznenen ibarettir. "İdealizm", Fichte'nin terimi kullandığı

şekliyle, tecrübeyi bilinçli özneye dayandırma çabasıyla tanımlanır, “dogmatizm” (anlamayı kolaylaştırmak adına “materyalizm” de denebilir) ise tecrübenin nihai açıklamasını kendinde-şey’de arar.

Ardından Fichte, biraz da şaşırtıcı bir şekilde, ne idealizmin ne de dogmatizmin birbirlerini çürütemeyeceğini, çünkü ikisinin de birbirine zıt ve gerekçelendirilemeyecek aslı ilkelerden hareket ettiğini belirtir. İdealist özgür ve bağımsız bir ben’in mevcudiyetini varsayar, dogmatist ise mekantistik varsayımlarıyla uyumsuz olduğu için bunu bir illüzyon olarak görür. Dogmatist kendinde-şeylerin mevcudiyetini varsayar, idealist ise bunları zihinden bağımsız gerçekliği olmayan düşünce icatları olarak görür.

İdealizm veya dogmatizmden birini diğerine tercih etmek için makul gerekçeler ileri sürülebileceğini reddeden Fichte, böyle bir tercihe sevk eden etkenlerin yatkınlık ve çıkar olması gerektiğini ileri sürer. Ancak ardından dogmatizmin açıklanması gereken temel olguyu, yani “temsil”i açıklayamayacağını, dolayısıyla savunulamaz olduğunu ilave eder. “Temsil” olgusu bilinç olgusuna, yani kendilerinin ve diğer varlıkların tecrübesine sahip varlıkların mevcudiyeti olgusuna eşdeğerdir. Dogmatizm bu olguyu açıklayamaz, çünkü temel açıklama zemininden –tamamen maddi kendinde-şey– açıklanması gerekene –gayri maddi bilinç fenomeni– geçişin imkanı yoktur. Fichte’nin akıl yürütmesine göre her türlü dogmatizm zorunlu olarak materyalizmdir, her türlü materyalizm zorunlu olarak mekanizmdir ve hiçbir mekanizm bilinci açıklayamaz. Dolayısıyla dogmatizmin bilinç olgusunu inkâr etmek dışında bir şansı yoktur, ki idealist bunu dogmatist pozisyonun bir *abese ircası* (*reductio ad absurdum*) olarak görür. Bilinç olgusunun inkârı aynı zamanda dogmatistin kendi davranışları ve diğer insanlarla muameleleriyle de çelişir. Fichte sonuç olarak idealizmin tek mümkün felsefe olduğu kanaatine varır.

Fichte’nin dogmatizmin mümkün bir felsefe olduğunu reddetmesi, idealistin, adanmış dogmatisti pozisyonunun savunulamazlığına ikna edemeyeceği iddiasını geri aldığı anlamına gelmez. Fichte dogmatizmi benimsemenin imkansız olduğunu iddia etmez, daha ziyade dogmatizmin kabullerine bağlı kalmanın içermelerine dikkat çeker. Bu içermeler arasında, Fichte’ye göre, tec-

rübeyi açıklama noktasında bir yetersizlik de vardır, ki bu da nihayetinde tecrübenin inkarını ve böylece kişinin (bilinçli bir varlık gibi) eylediği ile (bilinçli varlık diye bir şey yokmuş gibi) söylediği arasında bir yarılmayı zorunlu kılar.

Fichte “dogmatizm”in benimsenebileceğini, hatta radikal içermelerinin farkında olanlarca dahi fiilen benimsendiğini kabul eder ve bilincin varlığını inkâr etmeye gönüllü olanların idealizme ikna edilebileceğine dair hiçbir umut beslemez. Ancak yine de dogmatizmin savunulabilir bir *felsefe* olarak nitelendirilemeyeceğinde ısrar eder, zira felsefeyi tecrübenin imkanını açıklama projesi olarak anlar, ki bu da öncüllerine bağlı bir dogmatistin hiç ilgilenmeyeceği bir projedir (çünkü dogmatist açıklanacak bir tecrübenin olmadığı kanaatindedir).

Fichte’nin kendine biçtiği görev, tecrübenin idealist bir açıklamasını sunmaktır. Bu da zihnın nasıl olup da kendisinin ve dış dünyanın farkına varmasını mümkün kılan şartların kaynağı olabileceğini açıklamayı gerektirir. Fichte, Kant’ı bunu nihai felsefi görev olarak saptamış olduğu için takdir eder, ancak görüş biçimleri ve idrak kategorileri için yetersiz çıkarımlar ileri sürmüş olmakla itham eder. Ancak Fichte’nin hedefi basitçe Kant’ın çıkarımlarının detaylarını geliştirmek değildir, bilakis bütün görevi en baştan üstlenerek tecrübemizin bütün aslı özelliklerinin kendilik-bilincinin varlığını açıklamak için nasıl zorunlu olduğunun *a priori* bir açıklamasını sunmaktır. Kendilik-bilincinin varlığı, Fichte’ye göre, dolaysız kesinliğe sahip bir olgudur ve felsefesinin içerdiği tek varsayımdır.

Başka bir deyişle, Fichte’nin idealist programı bilinçli tecrübemizin kurucu unsurlarının (Fichte’nin dilinde “bilincin belirlenimleri”) nasıl zihnın kendi faaliyeti tarafından üretildiğini açıklamaktır. Bu, “*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*”de vaat edilen “bilincimizde bulduğumuz şeylerin asıllarından çıkarsanması”dır ve Kant’ın kategorileri metafiziksel çıkarımına Fichte’nin cevabını teşkil eder. Fichte’nin çıkarımı, kendilik-bilinci için zorunlu olan zihinsel faaliyetler üzerine düşünerek ve bunlardan bilinçli tecrübemizin tanımlayıcı yönlerini elde ederek ilerleyecektir. Bunlardan en bariz olanı, varlığı ve hareketi zihinlerimizden faaliyetinden büyük ölçüde bağımsız görünen, maddi nesnelerle dolu bir dış

dünyadır. Fichte idealizmin, dünyanın bu görünüşteki bağımsızlığını, dünyanın hakiki kaynağı olan zihinsel faaliyetlerin zorunlu niteliğine atfederek açıklayacağını izah eder. Zihinlerimiz doğaları gereği belli biçimlerde eylemek zorunda oldukları için bu eylemlerden kaynaklanan görüntüleri zorunlu veya kaçınılmaz olarak tecrübe ederiz. Dünyanın nesnelliğini açıklayan da zihinden bağımsız olması değil, bu zorunluluktur. Dolayısıyla Fichte kategorilerin transandantal çıkarımının gerekliliğini reddeder, zira nesneler dünyasının tecrübeyi mümkün kılan şartlarca oluşturulduğunu, dolayısıyla zorunlu olarak bu şartlara uygun olduğunu düşünür.

*Bilgi Bilimi'*ne yazdığı takdimde Fichte, idealist programını hangi yöntemle uygulamayı tasarladığına dair, “*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*”de yürüttüğü tartışmayı detaylandıran ve kendi felsefi projesiyle Kant’inki arasındaki ilişkiye dair önemli kavrayışlar sunan açıklamalarda bulunur. Fichte’nin yazdığına göre idealizm

gösterir ki; en başta kurucu ilke olarak konan ve bilinçte dolaysız olarak kanıtlanan şey, onunla birlikte başka bir şey daha olmadığı takdirde imkansızdır, bu başka bir şey de üçüncü bir şey gerçekleşmeden imkansızdır ve bu akıl yürütme, ilk ortaya konan şeyin şartları tamamen kuşatıluncaya ve bu şey imkanı bakımından tamamen anlaşılır oluncaya kadar böyle devam eder ... Eğer idealizmin hipotezi doğruysa ve çıkarımdaki muhakeme de geçerliyse, bütün zorunlu görünüşlerin sistemi ya da tecrübenin bütünlüğü nihai sonuç olarak, ilk öncülün şartlarının toplamı ortaya çıkmalıdır. (SK: 25-6)

Yani idealist filozof, tecrübede *a posteriori* verili olanın *a priori* bir yeniden inşasını sağlamaya çalışır.

Bu yeniden inşada ortaya çıkacak unsurlar, “*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*”de belirtilmiş olduğu gibi, kendilik-bilincinin imkânının zorunlu şartlarını teşkil eden zihinsel faaliyetlerdir. Filozof bu faaliyetleri çıkarsayarak “*kendini düşünürken aslında ne düşündüğünü ve hep ne düşünmüş olduğunu kendine izah eder, ancak kendini düşünüyor oluşu onun için dolaysız bir bilinç olgusudur*” (SK: 36).

Kendilik-bilinci filozof (ve diğer herkes) tarafından dolaysız bir olgu olarak tecrübe ediliyor olsa da Fichte bu tecrübenin önce-

sinde bilinçli bir öznenin varlığı için olmazsa olmaz olan aslî bir kendilik-teşkilî fiili olması gerektiğini iddia eder. Fichte şöyle der: “Ben, ilk defa bu fiil vasıtasıyla, daha öncesinde herhangi bir fiilin olmadığı kendi üzerine bir fiille, *aslî olarak* kendisi için mevcut hale gelir” (a.g.e.: 34).

Fichte mevcut bir varlığın kendisi vasıtasıyla düşünömsel bir farkındalık geliştirdiğı ve böylece bir “ben” haline geldiğı aslî kendilik-teşkilî eylemini bir “aklî görü” olarak niteler. (Açıkça söylemese de) Kant’ın öznelerin farkında oldukları nesnelerle ilişki kurdukları sadece iki tür zihinsel fiil olduğı varsayımını, bunların kavrama ve göröleme olduğı görüşünü benimsiyor gözöür. Devamında bir nesneyi kavramanın öncesinde onu görölemeye bağılı olduğunu, zira ancak bir nesneyle görü vasıtasıyla karşılaştıktan sonra onun bir kavramını geliştirmenin mümkün olduğunu varsayar. Dolayısıyla ben’i varlığa getiren aslî fiil bir kendilik-idraki olamaz, bilakis bir görü fiili olmalıdır. Ancak bu görü duyusal olamaz, çünkü ben, duyular vasıtasıyla karşılaşılabilecek bir nesne değildir; ben’i görmek, işitmek, koklamak, tatmak veya ben’e dokunmak mümkün değildir. Geriye kalan tek ihtimal, ben’in aslî bir aklî görü eylemi üzerinden, içerisinde kendi zihinsel faaliyetinin birden ve doğrudan farkına vardığı kurucu bir an üzerinden varlığa gelmesidir.

Fichte, Kant’ın insanların aklî görüye kabiliyetleri olduklarını reddeden meşhur inkarının pekâlâ farkındadır. Karakteristik bir biçimde, kendi pozisyonunun büyük selevinin pozisyonuyla uyumlu olmakla kalmayıp, Kant’ın aslında ne söylemek istediğini gerçekten ifade ettiğini göstermek için kılı kırkayar. Kant, nesneleri zihinlerimizle doğrudan bilmeye kadir olduğumuz iddiasını reddetmek suretiyle rasyonalist gelenekten ayrılıp deneycilerle saf tutmuştur. İsrarla insanın nesnelere erişiminin tamamının duyuların dolayımında gerçekleştiğini ve duyuların sağladığı göröler olmaksızın kavramlarımızın “boş”, yani bize dünya hakkında bilgi sağlamaktan aciz olduklarını söylemiştir. Fichte kendisinin de kendinde-şeyleri zihinlerimizle bilme imkanını reddettiğini hemen belirtir ve bize atfettiğı “aklî görü” kabiliyetinin bununla hiçbir alakası olmadığını vurgulayarak bunun aslında Kant’ın başka bir isim altında kabul ettiğı bir kabiliyeti ifade ettiğini söyler: “Bil-

gi Bilimi'nde zikredilen aklî görü varlığa değil fiile atıf yapar ve Kant'ta hiç bahsi geçmez (belki *saf özalgi* başlığı hariç)" (SK: 46).

Fichte aklî görüyü Kant'ın transandantal idealizminin tam kalbindeki fikri adlandırmak için kullandığını söyleyerek açıklamasına şöyle devam eder: hem duyuşsal görünün hem de kavramsal düşüncenin şartı bilinçli öznenin birliğidir ve bu bir kılınmış öznenin tesisi, tecrübe edilmesi mümkün olmayan ancak tecrübenin de kendisi olmaksızın açıklanamayacağı bir saf kendiliğindenlik fiili gerektirir. Daha sonra Fichte yorumunu desteklemek üzere *Saf Aklın Eleştirisi*'nden çeşitli pasajlar aktarır. İlk olarak Kant'ın şu beyanını zikreder: "idrakle ilişkisi içerisinde bütün görülerin imkanının en üst ilkesi, görü çoklusunun tamamının özalğının aslî sentetik birliğinin şartlarına tabi olması zorunluluğudur" (SK: 48). Ardından Fichte, Kant'ın "bana sunulan görüntülere 'ben düşünüyorum'un eşlik etmesinin mümkün olması'nı özalğının birliğinin şartı olarak kabul etmesine işaret eder. Son olarak da muzaffer bir edayla Kant'ın şu iddiasını benimser: "bu temsil ('ben düşünüyorum') bir *kendiliğindenlik* fiilidir, yani duyuşallığa ait olarak görülemez" (a.g.e.: 49). Benliği ve tecrübeyi mümkün kılan bu kendiliğinden fiil tam olarak Fichte'nin "aklî görü" ile kastedtiği şey olduğu için, Kant'tan görünüşteki farklılığının sadece semantik olduğu ve kendisine yöneltilen eleştirel felsefeye ihanet suçlamasının geçersiz olduğu sonucuna varır.

Fichte temel ilkesinin Kantçı referanslarını savunmak için kayda değer bir çaba harcadıktan sonra, hemen bir başka itirazı öngörür ve reddeder. İddia edilecektir ki Kant da Fichte de kendilik-bilincinin kendiliğindenliğinden hareket etse de tecrübenin kuruluşunda kendilik-bilincine atfettikleri roller birbirinden oldukça farklıdır. Fichte'nin eleştirmenleri kesinlikle ifade edeceklerdir ki "Kant'a göre kendilik-bilinci bütün bilinçliliğin sadece şartıdır, yani bilincin içeriği kendilik-bilinci dışındaki bir şeye de dayanabilir", ancak "*Bilgi Bilimi*'ne göre bütün bilinçlilik kendilik-bilinci tarafından belirlenir, yani bilinçte meydana gelen her şey kendilik-bilincinin şartlarınca sunulur, verilir ve bu şartlarda temellenir ve bilinç için kendilik-bilincinin dışında herhangi bir zemin mevcut değildir" (SK: 50).

Ancak Fichte yine Kant'la önemli gibi gözüken bu ayrışmasının aslında bir ayrışma olmadığında ısrar eder. Kendi pozisyonunun bilincin içeriklerinin tamamen kendinin-bilincinde özne tarafından, dışsal olarak verilmiş herhangi bir şeyden bağımsız olarak belirlenmesi gerektiği olduğunu kabul eder. Ama sonra bunun aslında Kant'ın da pozisyonu olduğunu savunmaya çalışır. Fichte, Jacobi'nin "Transandantal İdealizm Üzerine" adlı eserine bir otorite olarak atıf yaparak "Kant'ın ben'den herhangi bir şekilde ayrı olan hiçbir şey kabul etmediğini" iddia eder (SK: 54). Elbette Kant kendinde-şeylerden bahseder, ama sadece "tezahürlere *düşüncede* eklediğimiz bir şey olarak" (a.g.e.: 55). Fichte'nin akıl yürütmesine göre, kendinde-şeyler sadece bizim düşüncemizin bir icadı olduğundan dolayı tecrübeyi oluşturan tezahürlerin gerçek zemini olmak için geriye kalan tek aday kendilik-bilincinin ta kendisidir, dolayısıyla Kant'ın kendi görüşü de bu olmalıdır. Fichte'nin vardığı sonuç şudur: "bütün bilgimiz *bir etkilenmeden* kaynaklanır, ancak bu *bir nesneden* etkilenme değildir. Bu Kant'ın görüşü olduğu gibi *Bilgi Bilimi*'nde de ortaya konulan görüştür" (a.g.e.: 60). Bilginin zihnin kendi kendini etkilemesinden kaynaklandığına dair bu tasavvuru anlamlandırmak *Bilgi Bilimi*'nin başlıca görevlerinden biridir ve Fichte'nin bu fikrin makuliyetini ikna edici biçimde ortaya koymakta zorlanması felsefesinin kabulünün önündeki ana engellerden biri olacaktır.

Fichte savunmaya giriştiği bu pozisyonu şu şekilde özetler: "Aklî görü bütün bir felsefe için tek sağlam dayanak noktasıdır. Buradan hareketle, hatta sadece buradan hareketle, bilinçte meydana gelen her şeyi açıklayabiliriz. Kendilik-bilinci olmadan herhangi bir bilinç olmaz; ancak kendilik-bilinci sadece belirtilen tarzda mümkündür: ben basitçe faalim" (SK: 41). Ancak Fichte aynı zamanda kendilik-bilincinin zorunlu olarak kendisine dışsal bir varlığın bilincini de içereceğini ve dolayısıyla "aklî görünün... sürekli olarak bir duyu görüşüyle birleşik olduğunu" savunacaktır. Öyle ki "üzerinde eylediğim bir nesnenin –kavramsallaştırılmış bir duysal görü biçiminde– farkına varmaksızın kendimi eylem halinde bulamam" (a.g.e.: 38).

O halde *Bilgi Bilimi*, bilincin bütün belirlenimlerinin kendilik-bilincinin varlığıyla zorunlu bir ilişki içinde olduğunu ve

onda temellendiğini *a priori* olarak kanıtlamaya çalışır. Bu belirlenimlerden en temel ve bilinci tanımlayıcı mahiyette olanı özne ile farkında olduğu nesneler arasındaki karşıtlıktır, dolayısıyla Fichte'nin çıkarımı bir dış dünya tecrübesi olmaksızın kendilik-bilincinin, öznellik tecrübesinin olamayacağını göstermelidir. Bu yüzden *Bilgi Bilimi*'nin önemli bir bölümü kendinin-bilincinde özne ile dış dünya arasındaki ilişkileri açıklamakla uğraşır.

Bilgi biliminin tamamının temel ilkeleri

Bilgi Bilimi'nin birinci bölümü, Fichte'nin iddiasına göre bütün bilgimizin dayandığı üç ilkeyi takdim eder ve gerekçelendirmeye çalışır. Fichte bu üç ilkeyi sırasıyla özdeşlik ilkesi, karşıtlık ilkesi ve temellendirme ilkesi olarak adlandırır.

“*Aenesidemus*’un Eleştirisi”nden, “*Bilgi Bilimi Kavramına Dair*”den ve *Bilgi Bilimi*’nin iki takdiminden de bildiğimiz üzere, birinci ilke lehine ileri sürülen her argüman onun *aslı* ilke statüsünü kaybetmesine neden olacaktır. Bu yüzden Fichte herkesin kesinliğini tartışmaksızın kabul edeceği bir önermeyi ortaya koyup inceleyerek başlar. Bu önerme $A = A$ ’dır. Ardından Fichte bu mantıksal özdeşlik ifadesini şart kipine dönüştürür: A varsa, A vardır. Bu önerme ilkine eşdeğer olduğuna göre herkes bu önermenin kesinliğini ve dolayısıyla öncül ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu kabul etmelidir. Ancak söz konusu yargı biçimini oluşturan bu ilişkiyi mümkün kılan nedir? Fichte’ye göre tek ihtimal, yargıyı icra eden ben’dir. Bu ilişkiyi “ X ” olarak adlandıran Fichte şöyle yazar: “ X ben’de mevcuttur ve ben tarafından vazedilmiştir, çünkü yukarıdaki önermede yargıda bulunan ben’dir ve bu yargıyı bir yasa olarak X ’e göre icra eder” (SK: 95).

Fichte’nin temel fikri, tecrübenin yargı olmadan söz konusu olamayacağı, yargının da ben olmadan söz konusu olamayacağıdır. Sonuç olarak, en basit ve kesin tecrübe ben’in varlığına bağlıdır. “Dolayısıyla”, diye bağlar Fichte, “ben’deki bütün varsayımlardan önce ben’in kendisinin vazedildiği gerçeği, ampirik bilincin bütün olguları için bir açıklama zemini teşkil eder” (a.g.e.: 96).

O halde ben, tecrübenin ve bilginin aslı ilkesidir ve ben’in kendisi vasıtasıyla varlığa geldiği fiil de Fichte’nin ikinci takdimde tartıştığı aklî görüdür. Burada Fichte bu aklî görüşü bir “kendi-

ni-vazetme" olarak tanımlar: "*Ben kendini vazeder* ve bu kendini ortaya koyuşla *varolur*; tersinden de, ben *varolur* ve basitçe varoluşuyla kendi varlığını vazeder. Aynı anda hem eyleyen hem de eylemin sonucudur; hem faal olan hem de faaliyetin meydana getirdiğidir" (a.g.e.: 97).

"Vazetme" Fichte'nin gözde fiillerinden biridir (hatta *Bilgi Bilimi*'nin İngilizce yayınının editörlerinin dikkat çektiği üzere bazen bildiği tek fiil buymuş gibi düşündürür) ve tercüme edilmesinin zorluğuyla kötü bir şöhrete sahiptir. Almanca *setzen* fiili etimolojik olarak İngilizce "set" fiili ile akrabadır ve kabaca "ortaya koymak", "ileri sürmek" veya "tesis etmek" anlamlarına gelir. Almanca'da "hukuk"un karşılığı *das Gesetz*'tir; ortaya konan veya tesis edilen şey. Fichte'nin kullandığı şekliyle, bilinç farkına vardığı nesneleri "vazeder". İletmek istediği fikir, bir nesnenin bilinçli olarak farkına varmanın özne tarafından bir faaliyeti, nesneyi ilgi odağı olarak koyan veya tesis eden bir odaklanmayı gerektirdiğidir.

Özne, bir elma gibi sıradan bir şeyi veya kendi ben'ini "vazede-bilir" ya da ilgi odağı haline getirebilir. Sıradan bir şey vazedildiğinde, özne sadece daha önceden varolan bir nesnenin farkına varır. Ancak kendini-vazetme durumunda, nesnenin farkına varma eylemi nesneyi fiilen varlığa getirir; zira ben, varoluşu düşünümsel farkındalıkla tanımlanan çok özel bir varlık türüdür. Fichte'nin deyişiyile: "*Varlığı veya özü sadece kendisini mevcut olarak vazettiği olgusundan ibaret olan şey*, mutlak özne olarak ben'dir" (SK: 98).

Dolayısıyla Fichte'nin görüşüne göre, başka hiçbir nesne için değil, sadece ben için geçerli olmak üzere varolmak, vazedilmiş olmaktır. Ben, ancak ve ancak vazedildiği takdirde ya da kendi farkındalığının nesnesi kılındığı takdirde var olur. Fichte mevzu-yu retorik bir soruyla izah eder: "O halde kendilik-bilincine sahip olmadan önce ben *ne* idim? Cevap şudur: Ben yoktum çünkü ben, bir ben değildim. Ben ancak kendisinin bilincinde olduğu takdirde var olur" (a.g.e.). Dolayısıyla benin vazedilişi onun gerçekliğine esas teşkil eder. Fichte ben'in kuruluşunu felsefenin aslı ilkesi olarak kabul eder ve bunun "gerçeklik"in ilk ve en temel kategori olarak çıkarsanmasına eşdeğer olduğunu belirtir (a.g.e.: 100).

Fichte'nin açıklamasını (ve onunla birlikte bütün felsefi sistemini) tehdit eden aşık bir paradoks vardır. O da şudur: eğer ben mevcut değilse, kendi mevcudiyetine sebep de olamaz; ancak eğer ben mevcutsa, o halde kendi mevcudiyetine sebep olmasına gerek kalmaz. Fichte'nin bu itirazı savuşturmak için uyguladığı strateji, fiil olarak ben ile zât olarak ben arasında bir ayrıma gitmektir. “Mutlak özne” saf faaliyetten başka bir şey değildir ve ancak bu faaliyetin sonucundadır ki ben bir zât olarak ortaya çıkar: “Ben kendini kendisine sunar, öyle ki kendisine bir temsil biçimi yükler ve bunu yaptığında ilk defa bir şey, yani bir nesne haline gelir. Bu biçim bilince bir dayanak teşkil eder, böylece *varolur*” (SK: 98)

O halde Fichte'nin sisteminde bilginin aslî ilkesi, tecrübenin kuruluşunun vasıtaları olan görüleri ve yargıları oluşturmaya kadir bilinçli bir ben'i varlığa getiren saf faaliyetidir. Eğer bu kulağa garip ya da gizemli geliyorsa, Fichte sükûnetle bunun yeni bir şey olmadığını söyler: “Bizim önermemizin bütün bilginin mutlak surette en temel ilkesi olduğuna *Kant* tarafından kategorilerin çıkarımında işaret edilmişti ... Ondan önce *Descartes* benzer bir önerme ileri sürmüştü: *cogito, ergo sum* –ki bunu pekala bilincin dolaysız bir esası olarak ... görmüş olabilir” (a.g.e.: 100). Karmaşık muhakemesini ve korkutucu terminolojisini bir kenara koyarsak, Fichte meselenin oldukça basit olduğunu söyler gibidir: ben'in mevcudiyeti, kendi düşüncesinin dolaysız farkındalığından ibarettir ve bu farkındalık tarafından teyid edilir. Bu düşünen ben, tecrübenin ve bilginin imkanının zorunlu şartıdır.

Fichte bilginin birinci temel ilkesine dair tartışmasını, takip ettiği yöntem üzerine kısa bir tefekkürle sonlandırır, bu tefekkür mantık ve metafizik arasındaki ilişkiye dair anlayışına da ışık tutar: “ $A = A$ önermesinden hareket ettik. Bunu ‘ben varım’ önermesi buradan türetilebileceği için değil, bilakis ampirik bilinçte *kesin* olan bir şeyden hareket etmemiz gerektiği için yaptık. Fakat tartışmamızda ortaya çıktı ki aslında ‘ben varım’, ‘ $A = A$ ’ya dayanmıyor, bilakis ‘ $A = A$ ’, ‘ben varım’ a dayanıyor” (SK: 99). Diğer bir deyişle, bilginin kesinliğini sağlamak için metodolojik öncelik bilinçte dolaysız olarak ve değiştirilemez şekilde verili olan olgulara verilmelidir, mantıksal özdeşliği temsil eden bir önerme de böyle

bir olgunun en iyi örneğidir. Ancak transandantal felsefe, bu verili olguların imkanını açıklamak için zorunlu olan şartları soruşturur ve bu soruşturmalar ontolojik önceliğin ben'e verilmesi gerektiğini açığa çıkarır, zira ben olmaksızın özdeşliğe dair yargılar dahil hiçbir yargı söz konusu olamayacaktır. Meseleyi daha açık biçimde Kantçı bir dilde yeniden ifade eden Fichte şöyle yazar: "Bu önermenin $[A = A]$ biçimi, katışıksız mantıksal bir önerme olduğu ölçüde, ancak biçimlerin en üstünü ve herhangi bir *biçime sahip olmanın* yegâne şartı olan bilincin birliği altında gerçekten kavranabilir" (a.g.e.: 102).

Fichte bilginin ikinci temel ilkesi olan karşıtlık ilkesini açıklarken de aynı yöntemi izler. Fichte'nin kendisinden hareket ettiği dolaysız ve kesin olgu, A-olmayan $\neq$ A önermesidir. Bu değilleyici yargıda bulunmanın şartı, yargıda bulunan öznenin bir nesne (A) ile o nesnenin dışındakiler (A-olmayan) arasında bir ayrım yapmasıdır. Fichte vazedilmiş bir nesneyi ondan ayrı olanlarla karşıtlık içerisine koyma faaliyetine "karşıt-olarak-vazetme" adını verir. Ardından yürüttüğü muhakemeye göre, (birinci ilke itibarıyla) henüz vazedilmiş tek varlık öznenin kendisi olduğu için, ilk karşıt-olarak-vazetme fiili ben ile ben'den ayrı olan, yani ben-olmayan arasında bir ayrım yapmayı içermelidir. Dolayısıyla Fichte şu sonuca varır: "A-olmayan, A'ya eşit değildir önermesinin mutlak kesinliği kayıtsız şartsız olarak ampirik bilincin olguları arasında şüphesiz olarak kabul ediliyorsa, *bir ben-olmayan'ın mutlak surette ben'e karşıtlık içerisinde olduğu da aynı ölçüde şüphesizdir*

Ve bununla biz bütün insan bilgisinin ikinci temel ilkesini de keşfetmiş oluyoruz" (SK: 104). Fichte bu ilkenin keşfinin de "değilleme" kategorisinin çıkarsanmasına eşdeğer olduğunu söyler.

Bilginin üçüncü ve son temel ilkesi farklı bir tarzda elde edilir. Başka bir mantıksal önermeyle başlamak yerine, Fichte ilk iki ilke üzerine tefekkür eder, aralarında zahiri bir çelişki bulur ve bu çelişkiyi çözmek için gerekli olan şey olarak üçüncü ilkeye ulaşır (bu çelişkiyi çözmek gereklidir, zira daha önce iki ilkenin de mutlak kesinliğe sahip olduğu kanıtlanmıştı). Sonrasında da kanıtlanan ilkeler arasındaki bir çelişkiyi yeni bir ilke eklemek suretiyle çözüme kavuşturmak, felsefi bilgi sisteminin *a priori* ilerlemesi için Fichte'nin genel yöntemi haline gelir.

Fichte'ye göre aslî çelişki, bilinç (ikinci ilkede yaptığı üzere) ben-olmayan'ın gerçekliğini vazettiğinde ve böylece ben'i (birinci ilkede sahip olduğu) bilincin yegâne nesnesi olma konumundan ettiğinde ortaya çıkar. Eğer bilinç sadece bir nesnenin gerçekliğini "vazedebilirse", birinci ve ikinci ilkeler birbiriyle bağdaşmazdır. Aşık olan çözüm, bilincin ben'i ve ben-olmayan'ı eşzamanlı olarak vazetmeye ve böylece ikisine de gerçeklik yüklemeye kadir olması gerektiğini kabul etmektir, ki bu da her birinin diğeri tarafından sınırlandırıldığını ya da belirlendiğini kabul etmeyi gerektirir. Dolayısıyla üçüncü ilkeyi kanıtlama sürecinde elde edilen kategori de "belirlenim" dir.

Fichte bu uzlaştırmamanın sonucunu ben'in ve ben-olmayan'ın sentezi olarak tanımlar. İkisi sentezlenmiştir, ya da bir araya getirilmiştir, yani ortak bir noktaları olduğu (bu durumda ikisinin de fiilî olduğu) tasdik edilmiştir. Fichte bu sentezin, öncesinde söz konusu iki tezin vazedilmiş olmasına bağlı olduğuna işaret eder, bu tezler olmaksızın sentezlenecek bir şey olmayacaktır. Sentez aynı zamanda iki tezin karşıtlığına, antitez olmalarına da dayanır, böyle olmadıkları takdirde uzlaştırılmalarına gerek de olmayacaktır. Dolayısıyla bilginin üçüncü temel ilkesi, iki tezin ifade edilmesinden, karşılıklı antitezlerinin tespitinden ve sentezlerinin elde edilmesinden ortaya çıkar.

Fichte daha sonraki bütün bilgilerin bu temel yöntemi (tez-antitez-sentez) ben'in ve ben-olmayan'ın aslî birliğine uygulamak suretiyle üretilmesi gerektiğini iddia eder: "Bütün diğer sentezler, eğer geçerli olacaklarsa, bu sentezden kaynaklanmalıdır ... O halde bizim geriye kalan karşıt nitelikleri araştırmamız ve onları yeni bir birleşme zemini üzerinden birleştirmemiz gerekir. Ve buna, artık hiçbir şekilde birleştirilemeyecek karşıtlara ulaşınca kadar, devam edebildiğimiz kadar devam etmemiz gerekir" (SK: 112-13).

Alman İdealizmini doğru bir şekilde değerlendirmek için bu yöntemin, hata yapılarak kendisine atfedilen Hegel tarafından değil de (Marx tarafından popülerleştirilen uzun bir yanlış anlama geleneği), Fichte tarafından icat edildiğini ve uygulandığını belirtmeyi ve vurgulamayı gerektirir. Hegel'in (her ikisini de 5. bölümde ele alacağımız) yöneme dair görüşleri ve kendi felsefi

uygulaması, Fichte'nin transandantal sentez programından keskin biçimde farklıdır.

Teorik bilginin temeli

Fichte teorik bilgiye dair açıklamasına, bu bilginin hangi konumdan başlaması ve hangi yöntemle ilerlemesi gerektiğine dair veciz bir özetle başlar:

Sadece üç mantıksal ilkeyi, diğerlerinin de temeli olan *özdeşlik* ilkesi ve karşılıklı olarak *özdeşlik* ilkesine dayanan diğer iki ilke olan *karşıtlık* ve *temellendirme* ilkelerini kanıtladık ... İlk sentetik fiil olan temel sentezde (ben'in ve ben-olmayan'ın sentezi) aynı şekilde sonraki bütün mümkün sentezler için bir içerik oluşturduk ... Ancak bu içerikten herhangi bir şey türetilcekse, sentezin birleştirdiklerinde içerilen ve henüz ortaya konmamış başka kavramlar da olması gerekir; bizim görevimiz bunları keşfetmektir ... Bütün sentetik kavramlar karşıtların birleştirilmesinden doğarlar. Dolayısıyla bizim zaten varlığını kabul ettiğimiz kavramlardaki (ben ve ben-olmayan) böyle karşıt nitelikleri araştırarak başlamamız gerekir ... ve bu da tefekkür yoluyla yapılır. (SK: 120)

Ben ve ben-olmayan şu ana kadar sadece iki karşıt ve karşılıklı olarak birbirini sınırlayan fiilî varlık olarak belirlendiler. Fichte'nin pratik felsefesi ben'in ben-olmayan'ı sınırlama veya belirleme yollarıyla, öznenin iradesini dünyaya hâkim kılmak için çabalama tarzlarıyla ilgilidir. Teorik felsefesi ise ben'in ben-olmayan tarafından sınırlanma veya belirlenme yollarıyla, dünyanın kendisini bilen özneye dayatma biçimleriyle ilgilidir.

Ben kendisini ben-olmayan tarafından belirlenen bilen özne olarak vazederken, dünyayı nedensel olarak etkili veya aktif olarak vazetmelidir. Buna karşılık kendisini pasif olarak, dünya karşısında alıcı bir konumda vazetmelidir. Bu bizim ampirik bilginin nasıl elde edildiğine dair olağan anlayışımızla tutarlı olduğu için bize problemli olarak gözükmemesi muhtemel olsa da Fichte ben'in pasifliğinin onun tamamen aktif ve kendini belirleyen oluşuyla (ki bu onun idealizminin başlangıcındaki aslî ilkedir) bağdaşmaz olduğuna işaret eder. Bu çelişkiyi giderebilmek için, ben'in kendi pasifliğinin aktif müsebbibi olarak vazedilmesi gerekir. Fichte, bi-

lindiği üzere, öznenin aktifliğinin dış dünya tarafından belirlenme tecrübesini mümkün kılacak şekilde “kontrol edilmesi” gerektiğini iddia eder. Bu kontrolün tam olarak nasıl gerçekleştiğini belirlemenin felsefenin kabiliyetini aştığını itiraf eden Fichte’ye göre, yine de bu kontrolün ben’in kendi faaliyetiyle “birlik” içinde vuku bulması gerekir, ki bundan hasıl olan sınırlama nihayetinde bir kendini-sınırlama olsun. Fichte öznenin kontrole tabi olabilmesini “bilincimizin, hayatımızın, kendimiz için varoluşumuzun, yani benler olarak varoluşumuzun imkanının temeli” olarak gördüğü muhayyilenin gücüne bağlar (SK: 202). Sonuçta Fichte şu çarpıcı beyanda bulunur: “o halde bizim buradaki doktrinimiz bütün gerçekliğin –tabii ki, bir transandantal felsefe sisteminde başka türlü anlaşılamayacağı üzere, *bizim için*– yalnızca muhayyile tarafından meydana getirilmiştir” (a.g.e.).

Bu oldukça dikkat çekici doktrin Fichte’nin pratik felsefesine geçişi sağlar, zira bizim dünyayı bilme kabiliyetimizin bildiğimiz dünyayı aktif olarak kurma kabiliyetimize bağlı olduğunu gösterir. Dolayısıyla, akli faaliyetin nesnesi olan ben-olmayan’ı meydana getirme bakımından pratik ben’in teorik ben’e ontolojik önceliği vardır. Ancak teorik ben’in de pratik ben’e felsefi önceliği vardır, zira pratik kabiliyetlerimiz hakkındaki hakikati ancak felsefi tefekkür faaliyetiyle öğrenebiliriz.

Pratik bilginin temeli

Fichte’nin pratik felsefesi ben’i mutlak surette aktif, kendisini ve dünyayı iradesiyle uyum içinde belirlemeye kadir bir varlık olarak değerlendirir. Ben, ben-olmayan’ı belirleyebilmek için onu nedensel olarak etkilemeye kadir olmalıdır. Ancak, Fichte’ye göre, bu başka bir çelişki üretir. Eğer ben-olmayan, ben’in kontrolü altındaysa, o halde ben-*olmayan* olarak, öznenen hakikaten ayrı ve başka bir şey olarak değerlendirilemez. Öte yandan eğer ben-olmayan, ben’in kontrolüne tabi değilse, o halde ben mutlak surette bağımsız ve kendini-belirleyen olarak değerlendirilemez. Bu çelişki şöyle de ifade edilebilir: Öznenin kendini-belirleyen olması için sınırsız, yani kendisi dışındaki hiçbir şey tarafından sınırlanmamış olması gerekir, öte yandan bir ben olabilmek için öznenin

“sınırlı”, yani kendisini ayırttığı bir dış dünya tarafından sınırlanmış olması gerekir.

Fichte’nin bu çelişkiye getirdiği çözüm, ben’i bir bakıma sınırsız, bir bakıma sınırlı olarak değerlendirmektir. Ben, ben-olmayan’ı iradesinin gereklerine uygun hale getirme yönündeki uğraşının bir sonu olmaması bakımından sınırsızdır, öte yandan bu uygunluğun hiçbir zaman tamamen gerçekleşmemesi bakımından da sınırlıdır. O halde ben her zaman dünyayı dönüştürmeye yönelik mutlak bir güdüye sahip olmalı, ancak bu güdü daima kısmen engellenerek özneyi daha fazlasını elde etmeye yönelik bir arzuyla baş başa bırakmalıdır.

Fichte hakiki pratik felsefenin ana meselesini, rasyonel faillerin gerçekleştirmek için çabalaması gereken muayyen dünya dönüşümlerinin belirlenmesi olarak görür. Fichte bu konuları, ikisi de *Bilgi Bilimi* yayınlandıktan sonraki üç yıl içerisinde yayınlanmış olup siyaset ve ahlak felsefesinin temel eserlerini teşkil eden *Doğal Hakkın Temelleri* ve *Ahlak Sistemi* eserlerinde ele alır.

Doğal Hakkın Temelleri ve Ahlak Sistemi

Fichte’nin pratik felsefesi en çok siyasi düzeni tesis etmek ve korumak için tasarlanmış bir dizi tatsız önlemi onaylamasıyla bilinir. Örneğin Fichte bireylerin, otoritelerin bilgisi ve izni olmaksızın toplanmaması gerektiğini ve her vatandaşın otoritelerin herkesin nerede olduğunu takip etmesine yardımcı olmak amacıyla her zaman (tercihen taşıyan kişinin bir resmini de içeren) bir kimlik kartı taşıması gerektiğini savunur. Bu belirli ilkeler kesinlikle esef verici olup göz ardı edilmemesi gerekse de bu hususların Fichte’nin siyaset ve ahlak felsefesinin yaygın alımlanmasını kısıtlamış ve muğlaklaştırmış olması talihsizdir. Zira bu felsefe bir bütün olarak ilgi çekici ve özgün olduğu gibi Hegel’in ve Marx’ın eserleri üzerinde ciddi bir etkisi olan çeşitli temaları da geliştirir.

Fichte’nin pratik felsefesinin birinci cazibesi özgürlüğe olan merkezî ilgisidir. Ondan önce yaşamış Kant gibi, Fichte de insanları, gerekçelendirilmemiş siyasi ve dini otoritelere irrasyonel bir şekilde boyun eğmeye karşı kendi akılları tarafından belirlenen bir yaşam uğruna özgürleştirmeyi hedeflemiştir. Fichte kendi

felsefesinin bu projeye en önemli katkısının rasyonel kendini-belirlemenin şartlarını çıkarsamak olduğu kanaatindeydi. Ancak Fichte aynı zamanda, popüler tüketime yönelik olarak yazdığı “Bilgenin Misyonuna Dair Bazı Dersler”de ve bazı başka yazılarında öne sürdüğü gibi, entelektüellerin bilgilerini daha geniş bir kamuoyuna ulaştırma ve böylece özgürlüğün dünyadaki tahakkukunu hızlandırma sorumlulukları olduğuna inanmaktaydı.

Fichte’nin pratik felsefesinin özgünlüğü hem metodoloji hem de içerik açısndandır. Felsefenin sıkı biçimde sistematik olması gerektiği ısrarına uygun olarak, Fichte bütün siyasi ve ahlaki buyruklarını *Bilgi Bilimi*’nde kanıtlanmış olduğunu kabul ettiği ilkelerden başka hiçbir şeyi varsaymaksızın elde etmeye çalışır. Bu metodolojik yenilik, Kant’ınkinden önemli ölçüde farklı bir özgürlük tasavvuru ile sonuçlanmıştır. Kant kendini-belirlemeyi veya özerkliği bir bireysel failin ilk neden olma kabiliyeti olarak kavırken, Fichte özgürlüğü esas itibarıyla müşterek bir ideal olarak yeniden tasavvur eder. Bu tasavvurda rasyonel failerin özgürleşmesi, birbirleriyle doğru tür ilişkileri kurmalarına bağlı görülür.

Fichte’nin kavrayışı esas itibarıyla Aristoteles’in insanların politik hayvanlar olduğu mefhumunun transandantal bir çıkarımıdır ve bu felsefi gelişmenin çok da önemli olduğunu söylemek zordur. Bunun bir sonucu Kant’ın siyaset karşısında ahlaka verdiği önceliğin tersine çevrilmesidir. Kant için özgürlük, ahlaki sorumluluk kabiliyetimizi açıklayabilmek için varsayılması gereken metafiziksel bir kabiliyettir. Kant’a göre bizim öncelikli kaygımız her zaman özgürlüğümüzü ahlak yasasının taleplerine uygun şekilde yaşamaya çalışmak için kullanmak olmalıdır. Dolayısıyla, siyasetin (eğitimin ve dinin de) amacı ancak özgürlüğümüzün doğru kullanımına elverişli şartları oluşturmak suretiyle (savaş, cehalet ve ateizmle mücadele edilmesi gerekir, çünkü bunlar insanların ahlaksızca davranma eğilimlerini artırır) ahlaka hizmet etmek olabilir. Ancak Fichte için özgürlük metafiziksel olarak verili değildir, bilakis sadece belirli aslî nitelikleri geliştiren topluluklarda sahip olunabilecek bir durumdur. Dolayısıyla böyle toplulukların kurulması, sadece bireysel ahlakın ayakta tutulması için bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak görülür.

Fichte’nin özgürlüğe dair topluluk temelli tasavvurunun ikinci bir önemli yönü, kendini-belirleme için zorunlu şartların yalnız-

ca siyasi değil aynı zamanda ekonomik olduklarını farketmesidir. Fichte uygun bir kaynak ve imkan düzeyine erişmeden insanların kelimenin tam anlamıyla özgür olamayacaklarını vurgular ve böylece ekonomik meseleleri sosyal adalete dair tartışmaların merkezine koyar. Bu fikir ve bununla birlikte her bir rasyonel failin özgürlüğünün bütün rasyonel faillerin özgürlüğüne bağlı olduğu genel fikri daha sonra Hegel ve Marx tarafından benimsenerek Alman sosyal ve siyasal teorisinin tanımlayıcı unsurları haline getirilecektir.

Doğal Hakkın Temelleri

Doğal Hakkın Temelleri'nin girişi, Fichte'nin anladığı biçimiyle siyaset felsefesinin konusunu ve görevini tanımlar. Siyaset felsefesi, rasyonel faillik kavramından sâdır olan eylemlerle ilgilidir. Fichte bu eylemleri, kendilik-bilincinin imkanının zorunlu şartlarını teşkil eden eylemler olarak anlar. Bu onun varlıkların ancak kendinin-bilincinde oldukları takdirde rasyonel olabilecekleri, dolayısıyla rasyonellik potansiyellerini gerçekleştirmek için kendilik-bilinçlerinin gerektirdiği her şeyi yapmaları gerektirdiği varsayımından kaynaklanır. Siyaset felsefesi rasyonel failliğe mahsus gereklilikleri mümkün olduğunca kesin bir biçimde belirlemelidir, ki bu Fichte'ye göre bütün özgür varlıkların sahip oldukları hakları çıkarsamakla eşdeğerdir.

Doğal Hakkın Temelleri'nin ana gövdesi üç bölümden oluşur: Birinci bölüm *Bilgi Bilimi*'nin ilkelerinden hak kavramını türetir; ikinci bölüm hak kavramının dünyada uygulanabilir olması için zorunlu olan asgari şartları çıkarım yoluyla elde eder ve üçüncü bölüm ise hak kavramının sosyal ve siyasi kurumlara uygulanmasının ayrıntılı bir izahını geliştirir.

Fichte'nin *Doğal Hakkın Temelleri*'nin birinci ve ikinci bölümlerinde geliştirdiği çıkarımlar bir "teoremler" dizisi vasıtasıyla ilerler. Bu teoremlerin ilki "sınırlı bir rasyonel varlığın kendisine özgür bir etkinlik yüklemekten kendisini vazedemeyeceğini" ifade eder (FNR: 18). Bu *Bilgi Bilimi*'nin başlıca sonuçlarından birinin yeniden ifadesinden ibarettir, ki orada Fichte bir yandan da bu kendine özgürlük yüklemenin aynı zamanda nedensel etkinliğin üzerinde icra edilebileceği bir dış dünyanın varlığını vazetmeyi

gerektirdiğini ileri sürmüştü. *Doğal Hakkın Temelleri*'nin ikinci teoremi ilk teoreme dayanır ve *Bilgi Bilimi*'nde kanıtlananların ötesine geçer. İkinci teorem şunu beyan eder: “sınırlı rasyonel varlığın kendisine duyusal dünyada özgür bir etkinlik yükleyebilmesi için başkalarına da böyle bir etkinlik yüklemesi, dolayısıyla kendi dışında başka sınırlı rasyonel varlıkların mevcudiyetini varsayması gerekir” (FNR 29).

Dikkate şayan ikinci teoremin ne anlama geldiğini söylemek oldukça kolay olsa da Fichte'nin onun için ileri sürdüğü argümanı yeniden inşa etmek daha zordur. İfadenin manası şudur: “*insanlar var olacaksa, birden fazla olmak zorundadır*” (a.g.e.: 37). Bu *Homo sapiens* türünün hayatta kalan tek bir üyesinin kavruk ve kirlenmiş bir yeryüzünde tek başına yürüdüğü apokaliptik bir geleceğin imkanını reddetmek anlamına gelmez. Fichte'nin söylediği daha ziyade *Homo sapiens* türünden bir canlının ancak özgürlük ve insanlık atfettiği başka canlıların huzurunda kendi özgürlüğünün bilincine varabileceği ve böylece bir insan olabileceğidir. Canlının hayatı rahim içinde başlar ve doğumdan sonra yeteri kadar zeki bir şempanze sürüsünün yanında da belki sürdürülebilir, ancak Fichte'nin iddiasına göre, canlının bir kişi olarak inkişafı ancak onun kendi özgürlüğüne dair farkındalığını tedricen ortaya çıkaracak bir özgür varlıklar topluluğu içerisinde yetiştirildiği zaman ve bu takdirde gerçekleşebilir.

Fichte'nin insanların esas itibarıyla müşterek doğası lehine ileri sürdüğü transandantal argüman, kendilik-bilincinin imkan şartlarının daha detaylı bir belirlemesine yol açar (*Bilgi Bilimi*'nde kanıtlanmış olan ilkelerden başka hiçbir şeyi varsaymamak suretiyle sistematik felsefenin gereklerini yerine getirmek için de böyle yapması gerekir zaten). *Bilgi Bilimi*'nde Fichte, kendilik-bilincinin ortaya çıkışının öznenin kendisini “vazetmesini” gerektirdiğini savunur ve saf faaliyet olarak ben ile faaliyetin meydana getirdiği bir bilinç nesnesi olarak ben arasında bir ayrım yapılmadıkça bu gerekliliğin bir paradoks doğuracağını kabul eder. Fichte'nin *Doğal Hakkın Temelleri*'nin ikinci teoremi için ileri sürdüğü argümana göre, saf aktif ben'in kendisini bir bilinç nesnesi olarak vazetmeye teşvik edilmesi gerekir ve bu teşvik veya “davet” ancak başka bir özgür varlıktan, ben'den özgürlük potansiyelini

gerçekleştirmesini talep eden ve ona ilham veren bir varlıktan gelebilir. Fichte “bu özgür kendilik-faaliyetine girişmeye davet, bizim çocuk yetiştirme olarak adlandırdığımız şeydir” diyerek eğitimi, rasyonel faillik kabiliyetine sahip canlıların kişiler olarak inkişaf etmelerinin vasıtalarına dair açıklamasının tam merkezine yerleştirir. Fichte, insanlığı bir “türsel varlık” olarak tanımladığı herkes tarafından bilinen Marx’tan önce davranarak, şu sonuca varır: “insan kavramı bir bireyin kavramı değildir –zira tek bir insan bireyi düşünülemez–, bilakis bir türün kavramıdır” (a.g.e.).

Birinci bölümdeki hak kavramının türetimini tamamlayan üçüncü teorem şunu ifade eder: “*Sınırlı rasyonel varlığın kendi dışında başka sınırlı rasyonel varlıkların mevcudiyetini varsayabilmesi için kendisini bu diğer varlıklarla belirli bir ilişki içerisinde olarak vazetmesi gerekir, bu da bir hak ilişkisidir*” (a.g.e.: 39). Burada Fichte, rasyonel canlıların özgürlüklerini gerçekleştirmek için ihtiyaç duydukları teşvikleri birbirlerine sunabilecekleri ve sunulan teşviklere karşılık verebilecekleri şartların üzerinde durur. Fichte’ye göre böyle teşviklerin birinci şartı, iki tarafın da diğerinin rasyonelliğinin *farkında olmasıdır*. Eğer özgürlüğe davet etme kabiliyetine sahip kişi, karşılaştığı canlıyı rasyonel olarak görmezse herhangi bir davette bulunmayacaktır (kimse bir sincaptan bir kişi olmasını talep etmez mesela). Öte yandan davete muhatap olan canlı karşılaştığı varlığı rasyonel olarak değerlendirmese ya daveti reddedecek ya da onu zaten bir davet olarak görmeyecektir (kimse bir sincap sürüsünün oyunbaz davranışlarını bir özgür kişiler topluluğuna katılma daveti olarak yorumlamayacaktır mesela). Dolayısıyla kendinin-bilincinde bir özgürlük icrasına davetin başarılı olabilmesinin şartı, tarafların karşılıklı olarak birbirlerinin rasyonelliğinin farkında olmasıdır ve bu da, Fichte’ye göre, onların birbirlerine rasyonel varlıkların hak ettiği saygıyı göstermelerine bağlıdır: “*Belirli bir rasyonel varlığın beni rasyonel bir varlık olarak görmesini ancak ben ona rasyonel bir varlık olarak muamele ediyorsam bekleyebilirim*” (FNR: 42).

Fichte’nin vardığı sonuca göre özgürlüğün ortaya çıkışı, sadece bir rasyonel canlılar çokluğunun varlığına değil (bu ikinci teoremin ortaya koyduğu şarttır), aynı zamanda o canlıların aralarında bir “hak ilişkisi” kuran ve bu ilişkiyi güvenceye alan bir topluluk

oluşturmalarına bağlıdır. Böyle bir ilişki topluluğun muhtemel her bir üyesinin, bütün üyelerin özgür olma hakkına layık olduğunun ve bu haktan yararlanması gerektiğinin farkında olarak kendi özgürlüğünün icrasını kısıtlamasını gerektirir.

Fichte'nin üçüncü teoreminin içerimleri çok derindir. En önemlisi de içindeki her bir bireyin rasyonellik kabiliyetini tanıyan ve geliştiren adil toplulukların yokluğu durumunda, insanların gerçek anlamıyla kişi olarak var olamayacağıdır. Sosyal ve siyasi ilişkileri ahlaki failliğin imkanı için bir ön şart haline getiren bu anlayış, Kant'ın pratik felsefesine doğrudan aykırıdır ve daha sonra Hegel ve Marx tarafından belirgin biçimde benimsenmiştir.

Teoremin Fichte'nin dikkat çektiği ikinci bir içeriği, "hayvan hakları" diye bir şeyin olamayacağıdır. Bu *Homo sapiens* dışındaki canlıların haklara sahip olamayacağını söylemek değildir, daha ziyade haklara sahip olmanın bir varlığın canlılığından ziyade rasyonelliği sayesinde söz konusu olabileceğini söylemektir. Belki de yunusların, şempanzelerin ya da dünya dışı organizmaların aslında kişi olma kabiliyetleri vardır, bu durumda biz onlarla haklarını güvenceye alacak topluluklar oluşturabiliriz (ve oluşturmalıyız), ancak bu hak ilişkisinin onların salt yaşayan şeyler olmalarına binaen değil, rasyonel failer olmalarına binaen tanınması gerekir.

Fichte, kendinin-bilincinde öznelliğin imkanının zorunlu bir şartı olarak hak kavramının türetimini tamamladıktan sonra hak kavramını dünyada uygulamanın şartlarına yönelir. Bu şartlara dair açıklaması *Doğal Hakkın Temelleri*'ne iki teorem daha ilave eder.

Dördüncü teorem şunu ileri sürer: "rasyonel varlığın kendisini etkinliğe sahip bir birey olarak vazedebilmesi için kendisine maddi bir beden yüklemesi, tayin etmesi gerekir" (FNR: 53). Fichte'nin daha önce savunduğu üzere kendilik-bilinci, hem kendisini nedensel bir fail olarak, hem de dünyayı öznenin üzerinde nedenselliğini icra edebileceği bir alan olarak vazedenden özneye bağlıdır. Ben-olmayan olarak dış dünya, kişiliğin tanımlayıcısı olan gayri maddi bilinçten farklı olarak, maddi tözün alanı olarak vazedilir. O halde bu dünyada ve bu dünya üzerinde eyleyebilmek için ben, kendisi vasıtasıyla bilinçli tasarılarını etrafındaki nesnelere intikal

ettirebileceği bir maddi bedeni kontrol edebilme kabiliyetine sahip olmalıdır.

Daha sonra beşinci teorem şunu ekler: “kişinin kendisine bir beden atfedebilmesi için onu kendisi dışındaki bir kişinin etkisi altında olarak vazetmesi, dolayısıyla daha fazla belirlenime maruz kılması gerekir” (FNR: 58). Bu teorem, kişinin başka bir kendinin-bilincinde varlığını teşviki olmadan kendinin-bilincinde olamayacağını söyleyen ikinci teorem ile kendinin-bilincinde varlıkların eylemlerinin bedenleri aracılığıyla gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri süren dördüncü teoremin birleşiminin bir sonucudur. O halde kendinin-bilincinde olan herhangi bir varlık kendi bedenini, onu rasyonel faillik kabiliyetini icra etmeye ve geliştirmeye davet eden başka kendinin-bilincinde varlıklardan etkileniyor olarak görmelidir.

Fichte bizi diğer varlıklara rasyonellik atfetmeye teşvik eden şeyin kendimizinki gibi insan bedenlerini görmek olduğunu söyleyerek argümanını sürdürür. Diğer bir deyişle, bizimle aynı sureti paylaşan canlıların bizimle aynı özgür faillik kabiliyetini de paylaştığını varsayarız, ki Fichte’ye göre bu “insan suretinin insan için zorunlu olarak kutsal olduğu” anlamına gelir (FNR: 79). Elbette insan biçimine sahip bazı canlıların rasyonel failer olmayabileceği veya tamamen farklı bir beden biçimine sahip bir canlı türünün rasyonellik ve özgürlük kabiliyetine sahip olabileceği tasavvur edilebilir. Ancak Fichte’ye göre bizim eğilimimiz sadece ve sadece insan bedenine sahip canlıları rasyonel varlıklar olarak kabul etme yönündedir.

Doğal Hakkın Temelleri’nin son bölümü, üç bölüm arasında açık ara en uzun olanıdır ve kişilerin içerisinde olgunlaşabileceği tarzda bir topluluğu tesis etmenin zorunlu şartları olarak tespit edilebilecek belirli hakları biraz detaylı bir şekilde ele alır. Bu bölüme kadar bu tarz topluluklar hakkında söylenen tek şey, her üyenin diğer üyelerin özgürlüğünü tasdik edip ona saygı duyması sebebiyle kendi özgürlüğünü kısıtlaması gerektiğiydi. Ancak Fichte’nin de kabul ettiği üzere, eğer uygulanabilir bir siyasal teoremin temelini oluşturacaksa, bu genel şartın çok daha belirli bir hale getirilmesi gerekir.

Fichte ilk olarak “aslî haklar” olarak ifade ettiği, kişilerin özgürlüğünün doğrudan zorunlu kıldığı hakları tartışır. Bunlardan en temel olanı bir nedensel fail olma, sadece dış nedenler tarafından belirlenen bir şey olmama hakkıdır. Fichte bu haktan kişinin bedeninin dokunulmazlığı hakkını ve mülkiyet hakkını türetir, bu iki hak da insanların dünyada etkin failer olabilmeleri için zaruridir. Kimse bir bedeni olmadan eyleyemez, en azından bir miktar mülkiyet olmadan da anlamlı bir özgürlük düzeyini güvence altına alacak bir eyleme kabiliyeti mümkün olamaz, zira maddi nesnelere sahip olmak kişinin sahip olabileceği hemen her maksadı gerçekleştirmek için bir ön şarttır. Son olarak, Fichte ayrıca “zorlama hakkı”nı savunur. Bu hak topluluğun üyelerine, başkalarının haklarına saygı duymayı başaramayan ve dolayısıyla ceza olarak kendi özgürlüğünden yoksun kalan bireyler üzerinde kontrol uygulama imkanı verir.

Bir sonraki adımda Fichte, kişilerin aslî haklarını güvence altına almanın zorunlu olduğu gerekçesiyle siyasal devleti meşrulaştırır. Her ne kadar insanlar siyasi otoritenin yokluğu durumunda da birbirlerine saygı duyabilecek olsalar da ilgili bireylerin karşılıklı güvenlerine bağlı bu saygı kırılgan bir mahiyet arz eder. Bedenin dokunulmazlığını ve mülkiyete sahip olmayı birer *hak* olarak tesis etmek için bu ihtimalî durumun ortadan kaldırılması ve onun yerine bireylerin birbirlerinin haklarını ihlal etmeyeceğine dair bir güvencenin getirilmesi gerekir. Böyle bir güvence ancak ihlalleri gerçekleştirenleri baskı altına alacak muteber bir yaptırım tarafından desteklendiği takdirde anlamlıdır, o halde bu güvence topluluk adına zorlama hakkını icra etmek üzere tayin edilmiş bir otorite tarafından sağlanmalıdır.

Ancak siyasi otorite sadece topluluk üyelerinin özgürlüğünü gerçekten güvenceye aldığı takdirde meşrudur ve Fichte bir siyasi otoriteye boyun eğmenin ancak bu şarta bağlı olarak rasyonel olduğunu vurgular. Dolayısıyla Fichte’ye göre, bireyler bütün muhtemel siyasi otoritelerin uygulamaya koymak istedikleri yasaları inceleme ve değerlendirme hakkına ve nihai gücü, iradesi değişken veya keyfi olabilecek herhangi belirli bir kişiden ziyade bu yasalara tahsis etme hakkına sahiptir.

Eğer bir grup insan meşru bir siyasi otorite tesis etmek üzere anlaşırsa sonuç bir devlet veya devletler topluluğu kurmayı amaç-

layan bir sözleşmedir. Ne var ki Fichte kendi sosyal sözleşme modelini diğerlerinden ayırır ve şöyle yakını: “şimdiye kadar herhangi birinin devletin tamamını tasavvur etmek için kullandığı tek yol, ideal bir bireyler toplamı düşünmek oldu. Dolayısıyla bu ilişkinin doğasına dair doğru anlayış hep engellendi” (FNR 180). Fichte’nin kendi görüşüne göre “bu kavramı örnekleme için en uygun imge, organik bir doğa ürünüdür” (a.g.e.). Bir toplam ile bir organizma arasındaki en belirgin fark, birincisinin aksine ikincisinde bütüne mensubiyetin fiilen parçaların aslî niteliğini belirleyici olmasıdır. Bir bilye yığınının içinden alınan bir bilye hâlâ bir bilyedir ancak bir insandan alınan bir ayak çürümekte olan bir et parçasıdır. Fichte devleti bir organizma olarak niteler, çünkü bireylerin ancak adil siyasi toplulukların mensupları olarak kişiler olabileceklerini savunur. Böyle toplulukların dışında bireyler canlı varlıklar olarak yaşamaya devam edebilirler, ancak rasyonel failer olarak yaşayamazlar. Aslında Aristoteles’e dayanan bu fikir, Fichte’nin pratik felsefesinin daha sonra Hegel tarafından belirgin biçimde benimsenen merkezi yönlerinden biridir, ancak Hegel, Fichte’nin fikri içerisine yerleştirdiği genel sosyal sözleşme teorisini reddedecektir.

Fichte’ye göre, devletin felsefi olarak çıkarsanabilecek özellikleri sadece rasyonel failerin haklarını tesis ve temin etmek için zorunlu olanlardır. Fichte herhangi bir siyasi otoritenin devlet olarak tanımlanabilmesi için sahip olması gereken zorunlu özellikler dizisini ifade etmek için “anayasal düzen” terimini kullanır. Tikel devletlerin anayasal düzenin dışında kalan diğer bütün yönleri felsefenin belirleme kabiliyetinin ötesindedir ve ampirik olarak karara bağlanmalıdır.

Fichte anayasal düzenin esasını, devletin vatandaşlarının haklarını tanımlamasını ve savunmasını mümkün kılan yasama, yargı ve yürütme otoriteleri olarak görür. Ancak aynı zamanda devletin isteyen ve çalışabilecek durumda olan bütün vatandaşlarına emekleriyle hayatlarını kazanabilmeleri için anayasal bir güvence sunması gerektiğini savunur, çünkü bu, mülkiyet edinme hakkı gibi, anlamlı bir özgürlüğün ön şartıdır. Devlet bu güvencenin gereğini yerine getiremediği durumlarda, kendilerini geçindirmek için ellerinden gelen her şeyi yapan vatandaşlarına destek sunma-

lıdır. Fichte sözlerini hatırdaki kalacak şekilde sona erdirir: “Rasyonel bir devlette ne fakir insanlar ... ne de aylaklar olmalıdır” (FNR: 186-7). Ekonomik meselelerin siyasi adalet için merkezi olduğuna dair bu ısrar, Fichte’nin siyaset felsefesinin Hegel ve Marx tarafından benimsenen bir başka yönüdür.

Ahlak Sistemi

Genellikle ahlak teorisinin siyaset teorisinden önce geldiği varsayılır, çünkü ahlak bireysel faileri ele alırken siyaset bu failerin bir araya gelmelerini konu alır. Bu yaygın varsayıma göre, siyasi topluluk olmadan ahlaki faillik söz konusu olabilir, ancak ahlaki failer olmadan siyasi topluluk olamaz. Dolayısıyla siyasi teşekküller hakkında teori geliştirmek, onu önceleyen bir insan bireyi anlayışına bağlı olarak değerlendirilir. Ancak Fichte, rasyonelliğin ortaya çıkmasına imkan veren ve özgürlüğün gerçekleşmesini temin eden siyasi toplulukların dışında gerçek anlamda insan bireylerinin olamayacağını ileri sürerek bu düşünme biçimini tersine çevirir. Dolayısıyla Fichte’nin siyaset felsefesi, ahlak felsefesini önceler ancak *Doğal Hakkın Temelleri*’nde özgür failliğin zorunlu şartlarını belirledikten sonradır ki *Ahlak Sistemi*’nde bireylerin, topluluklarının kendilerine sağladığı özgürlükle ne yapmaları gerektiği sorusuna yönelir.

Ahlak Sistemi’nin temel yapısı, *Doğal Hakkın Temelleri* ile aynıdır. Kitabın birinci kısmı, mevzu edilen kavramı (bu örnekte “ahlak”) ve kavramın dünyaya uygulanabilirliğinin şartlarını türetir. Daha sonra kitabın ikinci kısmı, kavramı olabildiğince somut biçimde uygular.

Fichte ahlaki eylemleri rasyonelliğin zorunlu yasalarından kaynaklanan eylemler olarak tanımlar. Rasyonelliğin zorunlu yasaları ile kastettiği, öznenin son tahlilde sorumlu olmadığı eğilimler tarafından yönetilmek yerine özerk olmak için kendisini tabi kılması gereken yasalardır. O halde bir ahlaki özne, eyleme kabiliyetini (özgür iradesini), her türlü dış belirlenimden azade şekilde kendini belirler hale gelmek, dolayısıyla tam anlamıyla özgür olmak için kullanan kimsedir. Ahlaki eylemin bilfiil kıldığı özgürlük rasyonel failerin tanımlayıcı özelliği olduğu için, Fichte

bütün rasyonel faillere başka herhangi bir sâiki dikkate almadan, yalnızca kendisi uğruna ahlaki eylemde bulunma dürtüsü atfeder.

Fichte her ne kadar kendi ahlak felsefesinin Kant'ınkiyle tamamen uyumlu olduğunu kanaatinde olsa da rasyonel failliğin imkanının zorunlu şartları olan ahlaki yaşamın kendine mahsus yasalarını türetmek suretiyle selexinin sistemini geliştirdiğini de düşünüyordu. Fichte bu katkısıyla şöyle övünür:

[Yapılan katkı] buyruk denilen şeyi anlaşılır kılar. Bu şey artık daha önceden görüldüğü gibi (her ne kadar aklın eleştirisini icat eden kişi tarafından böyle bir yorumun bahanesi olacak bir şey sunulmamış olsa da) bir tür gizli nitelik (*qualitas occulta*) olarak görünmez. Bu türetim sayesinde, kendisini kategorik buyrukla (ahlak yasasının tanrı tarafından ilham edildiği mefhumuyla) ilişkilendirerek izhar eden türlü çeşit irrasyonel heyecanın karanlık bölgesi güvenli bir şekilde imha edilmiştir. (SE: 52).

Fichte'nin Kant eleştirisi pek açık olmasa da (bu şaşırtıcı değildir, zira Fichte zaten Kant'ı eleştiriyor görünmekten kaçınmak ister) iki yönlü gibi gözükür. İlk olarak, Kant ahlaki sorumluluk bilincini kendilik-bilinci tecrübesinin zorunlu bir şartı olarak türetmek yerine mantıkdışı (dolayısıyla gizemli veya esrarengiz) bir olgu olarak değerlendirir. İkinci olarak, ahlaki sorumluluğu mantıkdışı bir olgu olarak değerlendirmek suretiyle "irrasyonel heyecan"a bizim muayyen vazifelerimizi keyfekeder şekilde bir bir anlatma yolunu açık bırakır. Fichte kendi türetiminin tam olarak hangi eylemlerin kendilik-bilinci için zorunlu olduğunu ve dolayısıyla bütün rasyonel varlıklar için bağlayıcı olduğunu belirlemek suretiyle bu sorunu çözdüğü kanaatindedir.

Fichte kendi kategorik buyruk versiyonunu *Ahlak Sistemi'nin* birinci kısmının sonuç bölümünde ifade eder: "Her zaman vazifene dair en iyi kanaatinle uyum içerisinde eyle ya da vicdanına uygun olarak eyle" (SE: 148). Daha sonra derhal bu ilkenin "uygulama"sına yönelir ve kitabın ikinci kısmını rasyonel bir failin vicdanının vazife olarak kaydetmesi gereken eylemleri belirlemeye ayırır.

Fichte vazifelerimize dair kanaatlerimizin doğruluğunu kendisi vasıtasıyla sınavabileceğimiz mutlak bir kriter olması gerekti-

ğini iddia eder, çünkü aksi halde ahlak imkansız olacaktır. Fichte bunu, görünüşe göre “zorunluluk imkan anlamına gelir” şeklindeki Kantçı inanç temelinde, bir *abese irca* (*reductio ad absurdum*) olarak değerlendirir. Ahlaki olmak zorundayız, diye düşünür Fichte, dolayısıyla ahlaki olmak bizim için mümkün olmalı, o halde vazifelerimize dair kanaatlerimizin doğru olup olmadığını belirlememizin de mümkün olması gerekir.

Ne var ki Fichte’nin sağlıklı bir vicdan için sunabildiği tek kriter, kanaatlerimize bir doğruluk ve kesinlik duygusunun eşlik etmesidir. Fichte bu duygunun, getirdiği kesinliğin dolaysızlığı ve sağladığı huzur ve tatmin sayesinde, diğer duygulardan ayırt edilebileceğinde ısrarcıdır.

Fichte iddiasını daha da ileri götürür. Bu duygulara itinayla dikkat kesildiğimiz takdirde vicdanın yanıltması imkansız olacak, bizim de vicdanın yargısını yanlış anlamamız asla mümkün olmayacaktır. Sonuç olarak, ahlak kesinlikle mümkündür ve herhangi bir rasyonel failin tüm yapması gereken vicdanının hükümlerine kulak vermektir. Fichte’nin buradan çıkardığı bir sonuç, ahlakın hiçbir zaman başkalarının otoritesine binaen eylemeyi içermeyeceğidir, çünkü böyle yapmak kişinin kendi yargılarına dair kesinlikten yoksun olması ve dolayısıyla vicdanına göre eylememesi demektir.

Fichte her ne kadar bütün rasyonel failerin vicdanlarının dahili birer ahlak dedektörü olarak işlev gördüğüne inansa da aynı zamanda felsefenin, vicdanın onaylayacağı vazifelerin *a priori* bir çıkarımını sağlayabilmesi gerektiği kanaatindedir. Böyle bir çıkarım ancak ahlaki yaşamın nihai amacının rasyonel failerin mutlak bağımsızlığı ve kendine-yeterliği olduğu olgusundan hareket edebilir. Ahlaki fail, dolayısıyla, “*Duyusal dünyada ancak ve ancak aklın hakimiyet sahibi olmasını diler*. Bütün fiziksel kuvvetler akla tabi olmalıdır” (SE: 262).

Fichte bu genel kuraldan bazı belirli vazifeler çıkarır. Birincisi, her kendinin-bilincinde varlığın, bütün kabiliyetlerini rasyonelliğin daha fazla gerçekleştirilmesi için kullanmak suretiyle, kendisini ahlak yasasının bir aleti haline getirmesi gerektiridir. Dolayısıyla böyle her varlığın bir diğer vazifesi, kendisinin etkili bir araç olabileceği şartların tesisine yardımcı olmaktır. Bu da kendi

bedenini aklın amaçlarını gerçekleştirmek için kendisine yardımcı olabilecek şekilde geliştirmesi ve onu salt duyuşal zevklerden haz almanın bir aracı olarak kullanmanın cazibesine direnmesi anlamına gelir. Bu aynı zamanda ahlakın potansiyel araçları olan diğer bireylere de ihtimam göstermek, hedeflerini gerçekleştirmek için ihtiyaç duydukları mülkiyetlerine saygı göstermek, hayatlarını sürdürmek için ihtiyaç duydukları geçim kaynaklarını devlet onlara sağlayamadığı takdirde onlara yardım etmek ve iyi bir örnek olmak anlamına da gelir. Son olarak, her rasyonel failin aklın mühimmat deposunda ek araçlar olarak kullanılabilecek tüm doğal nesneleri ele geçirmek suretiyle bütün duyuşal dünyayı kontrol altına alma vazifesi de vardır.

Fichte ahlaka müşterek hizmetlerinde birbirlerine yardım eden bir rasyonel failer grubunu ahlaki bir *commonwealth* veya “kilise” olarak adlandırır. Böyle rasyonel kiliselerin bir özelliği, mensuplarının özgür düşünce ve iletişimlerini kısıtlamamaları gerekliliğidir, çünkü bu özgürlük ahlaki yaşamın gerektirdiği hüküm kesinliğini ve vicdan berraklığını elde etmek için zorunludur. Dolayısıyla ahlaki *commonwealth*, düşünceleri ve eylemleri için önceden belirlenmiş bir istikamet kabul etmeyecek, ancak kendisine mensuplarının sorumlu olacağı yükümlülükler belirleme hakkında da ısrarcı olacaktır.

Sonuç

Ahlak Sistemi’nin yayınlandığı 1798 yılında, Fichte ayrıca “Dünyanın İlahi İdaresine Duyduğumuz İnancın Temeline Dair” başlıklı bir yazı yayınladı. Bu yazı, *Ahlak Sistemi*’nin dikkatli okuyucularının da fark edebileceği üzere Fichte’nin dini, ahlaka tabi kılmayı desteklediğini açığa kavuşturdu. Ona göre, bir “kilise”nin görevi ne dogmayı müdafaa etme adına düşünceyi kısıtlamak, ne de akıl yerine vahiy temelinde buyruklar ilan etmektir. Tek gerçek kilise, Fichte’nin ahlak felsefesinde tanımlanan ahlaki *commonwealth*’dir, yani aklın kendilerine yüklediği sorumlulukları belirlemeye ve bu sorumlulukları özgürce ve sadece kendisi uğruna yerine getirmeye adanmış bir rasyonel failer topluluğu.

Fichte hemen ateizmle suçlandı. Kant’ın *Bilgi Bilimi*’ni eleştirel felsefeye ihanet etmekle itham etmesi, Fichte’nin kendini

savunma çabasını da daha da zora soktu. Jacobi, Fichte'nin sistemini bir "nihilizm" biçimi olarak tanımlayarak yangına körükle gitti ve 1799'da Fichte'nin Jena'daki görevine son verildi. Fichte Berlin'e geri döndü, orada bazı popüler yazılar yazdı ve *Bilgi Bilimi*'nde birkaç esaslı revizyon yapmak için çalışmalar gerçekleştirdi ancak Alman felsefesindeki itibarı bir daha asla eskisi gibi olmadı.

Ana fikirlerin özeti

Fichte transandantal idealizmi bilimsel, sistematik ve şüpheli meydan okumalara karşı koyabilecek hale getirmek için Reinhold'un temelci stratejisini benimser, ancak "bilinç ilkesi"ni felsefe için bir başlangıç noktası olarak kabul etmez.

Fichte kendilik-bilinci olgusundan hareket eder ve bunun imkanının zorunlu şartlarını belirlemeye çalışır.

Fichte'ye göre kendilik-bilincinin birinci şartı, ben'i varlığa getiren aktif bir "vazetme"dir. Bu kendini-vazetme, ben-olmayan'ı, yani ben'in kendisiyle karşıtlık içerisinde özgürlüğünü tecrübe edebileceği bağımsız bir dünyayı vazetmeye bağlıdır.

Fichte özgürlüğü rasyonel faillerin birbirlerine saygı duymalarını ve uygun siyasi ve ekonomik kurumları tesis etmelerini gerektiren müşterek bir başarı olarak tasavvur eder.

Fichte'ye göre bireyler özgürlüklerini (kendi bedenleri dahil) doğal dünyayı rasyonel amaçlara tabi kılmak için kullanmaya ahlaki olarak mecburdur. Bireyler muayyen sorumluluklarını ise vicdanlarına danışarak belirleyebilirler.

Beşinci Bölüm

Schelling: İdealizm ve Mutlak

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) fevkalade, üretken ve çok yönlü biri olarak nam salmıştı, çok erken bir yaştan itibaren ve olağanüstü uzun bir süre boyunca felsefe ile iştigal etti. Felsefi projelerinin doğası, hayatı boyunca defaatle ve çarpıcı biçimde değişiklik gösterdi. Bu yüzden Schelling, Alman İdealistlerinin en etkili ve en yıldırcı olanlarından. Hacmi ve çeşitliliği sebebiyle eserinin özetlenmesi ve kuşatılması son derece zordur, ancak aynı zamanda kendinden sonraki düşünürlerin ve hareketlerin dikkate değer bir kısmına ilham vermiştir.

Schelling henüz on beş yaşındayken Tübingen'deki teoloji fakültesine girdi. Fakülte'deki yakın arkadaşları arasında Hegel ve Hölderlin de vardı. İkisi de nihayetinde Schelling'den daha ünlü olacak olsalar da başlarda kendilerinden daha genç olan bu arkadaşlarının dehası tarafından gölgede bırakılmışlardı. Üçü birlikte Kant çalıştılar, Fransız Devrimi'ni kutladılar ve Almanya'da özgürlük ruhunu yaymak ve derinleştirmek için felsefeyi kullanmayı amaç edindiler.

Schelling henüz ergenlik çağındayken yazı yayınlamaya başladı, kısa sürede büyük Goethe'nin dikkatini ve takdirini celbetti ve 1798 yılında, yirmi üç yaşındayken, Jena'da felsefe kürsüsüne atandı. Fakülte'de Fichte'yle çalışma arkadaşı olan Schelling, yaygın bir kanaatle Kantçı geleneğin henüz yolun başındaki meşru varisi olarak kabul gördü ve bir sonraki sene Fichte'nin birdenbire üniversiteden uzaklaştırılmasıyla yükselişi daha da hızlandı. Schelling Jena'dayken, Romantizmin doğuşunda kilit rol oynayan

bazı isimlerin de yer aldığı bir entelektüel çevreye dahil oldu ve bu çevreden istifade etti. Bu çevrenin ürettiği tartışmalar ve eserler, Schelling'in geliştirmekte olan düşüncelerini tahrik etmekte ve şekillendirmekte önemli rol oynadı. Schelling sadece 1803 yılına kadar Jena'da kaldı, ancak 1795 ve 1805 yılları arasında, en üstün Alman filozofu olarak şöhret bulmasını temin eden, şaşırtıcı sayıda eser yayınladı.

Ne var ki sonraki on yılda Schelling'in meslekî ve şahsî şartları kayda değer şekilde değişti. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* 1807'de yayınlandı ve önsözünde Schelling'in felsefesine yönelttiği, yeterince gizlenememiş saldırı ikisi arasındaki arkadaşlığın ve işbirliğinin hızlı bir şekilde bozulmasına neden oldu. 1809'da Schelling karısının ani ölümüyle sarsıldı ve sonraki kırk yıl boyunca yazmaya devam etse de bu dönüm noktasından sonra hiçbirini yayınlamadı. Hegel'in *Mantık Bilimi* eseri 1812'de yayınlandı ve bundan kısa bir süre sonra Schelling kendisini, Heidelberg ve Berlin'de peşpeşe kürsüler teklif edilen eski arkadaşının gölgesinde kalmış buldu.

Schelling hayatının son döneminde kısa bir bahar yaşadı. 1841 yılında, altmış altı yaşındayken, Prusya Kralı tarafından Hegel'in Berlin'deki eski kürsüsünü deruhte etmek üzere davet edildi. Davetin açık amacı, Hegel'in ölümünden on yıl sonra hâlâ devam eden ilerici siyasi etkisi ile mücadele etmektir. Schelling'in dersleri en başta geniş ve coşkulu kalabalıkları cezbederek büyük bir heyecan uyandırdı ve bu dersler vasıtasıyla Schelling'in Kierkegaard ve Marx üzerinde önemli bir etkisi oldu. Ne var ki bu heyecan çabuk söndü ve Schelling 1854 yılında, arkasında nihai tek bir sistemden ziyade pek çok unsuru o zamandan beri Avrupa felsefesinde önemli rol oynayan birbiriyle ilişkili bir dizi felsefi girişimi miras bırakarak hayata gözlerini yumdu.

Schelling'in görüşlerinin sürekli olarak değişmesi, "felsefî eğitimi kamu önünde idame ettirdiğini" söyleyerek eski meslektaşıyla alay eden Hegel için bir eğlence kaynağıydı. Ancak daha insafli ve doğru bir hüküm verecek olursak, Schelling'in hatalı olduğuna karar verdiği anda bir görüşü veya bütün bir felsefî sistemi terk etmeye son derece hazır olacak kadar şiddetli bir biçimde kendisini hakikate adanmış olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce

belirtildiği gibi bu, Schelling'i anlamayı ve anlatmayı özellikle zor kılar. Anlaşılmalrı ne kadar zor olsa da Kant, Fichte ve Hegel'in her biri ilk geliştirildiği andan itibaren esas itibarıyla değışmeden kalan olgun birer felsefi pozisyon ortaya koymuşlardı. Kant'ı anlamak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kendini gösteren ve sonraki yirmi yıl boyunca gelişen transandantal idealizmi anlamak demektir. Fichte'yi anlamak, transandantal idealizmin *Bilgi Bilimi*'nde sunulan sistematik dönüşümünü ve bunun pratik uzantılarını anlamak demektir. Hegel'i anlamak ise *Tinin Fenomenolojisi*'nde geliştirilen transandantal felsefe eleştirisini ve sonrasında *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde bir araya getirilen ontolojik projeyi anlamak demektir. Ancak ortada anlayacak tek bir Schelling yoktur, dolayısıyla onun eserini anlamaya ve anlatmaya yönelik her teşebbüs, bağlantılı olsa da birbirinden ayrı çeşitli felsefi projelerin varlığıyla yüzleşmek durumundadır.

Uzmanlar Schelling'in kariyerini çeşitli bakımlardan farklı dönemlere ayırırlar. Ancak başlangıç için felsefi gelişiminin üç ana evresini birbirinden ayırmak yeterlidir. İlk yazılarında Schelling açıkça Fichte'nin bir tilmizidir ve *Bilgi Bilimi*'nde ortaya konan görevin başarılı bir şekilde icra edilmesiyle felsefenin tamamlanabileceğine inanır. Doğal ve sosyal dünyalarımızın tanımlayıcı niteliklerinin aslında kendilik-bilinci tecrübesinin imkanının zorunlu şartları olduğunun transandantal bir kanıtlamasını üretme amacındadır.

Ancak çok kısa bir süre sonra Schelling, transandantal idealizmin sadece tamamlanmaya değil, aynı zamanda doğa felsefesi adını verdiği ayrı bir girişim tarafından bütünlenmeye ihtiyacı olduğu kanaatine ulaşır. Transandantal felsefe öznelliği verili olarak alıp doğal dünyanın belirli özelliklerini öznelliğin imkanının şartları olarak açıklamaya çalışırken, doğa felsefesi nesnel dünyadan hareket eder ve öznelliğin neden zorunlu olarak bu dünyada ortaya çıkması gerektiğini açıklamaya çalışır. Gelişiminin bu ikinci aşamasında Schelling, felsefenin hem bu iki ayrı "bilim"i'nin tamamlanmasını hem de bunların birbirleriyle başarılı bir şekilde uzlaştırılmasını gerektirdiğine inanır. Bu iki proje birlikte genellikle "özdeşlik felsefesi" olarak adlandırılır, çünkü bu dönemde Schelling, Spinoza'nın öznelliğin ve nesnelliğin mutlak olarak

farklı olmayıp tek bir tözün kendisini gösterdiği iki farklı mod olduğu şeklindeki kanaatini paylaşır. Ancak Schelling, Spinoza'nın determinizmini reddeder ve dolayısıyla monizmin ve insan özgürlüğünün aslında birbiriyle uyumlu olduğunu kanıtlamak için uğraşır.

Ne var ki Schelling ne transandantal felsefeyi ne de doğa felsefesini tamamlama yönündeki çabalarından hiçbir zaman tam olarak mutmain olmaz ve nihayetinde bu *a priori* projelerin imkanı ve değeri konusunda şüpheci bir tavra bürünür. Dolayısıyla bu üçüncü ve son aşamada Schelling, bilincin ve doğanın mantıksal olarak zorunlu özelliklerini sistemleştirme amacını, deneyciliğe geri dönüş ve zamansallığa ve varoluşsal özgürlüğe vurgu uğruna terk eder (Hegel'le paylaştıkları bu amacı Hegel hiçbir zaman terk etmemiştir).

Kişinin bu üç evreden hangisini vurgulamayı seçeceği ve bu evreleri nasıl yorumlayacağı, Schelling'i nasıl gördüğüne bağlı olduğu kadar Hegel'i nasıl gördüğüne de bağlıdır. Hegelciler Schelling'i genellikle Fichte'den *Tinin Fenomenolojisi*'ne ve *Bilgi Bilimi*'ne giden yolda basit bir ara istasyon olarak değerlendirirler. Schelling'in *a priori* projelerinin başarısız olduğuna dair kendi ifadesine katılırlar, ancak bu başarısızlıkların *a priori* felsefenin imkansızlığını gösterdiğine dair kanaatini reddederler. Dolayısıyla erken ve orta evredeki Schelling'i Hegel'in önemli bir öncüsü, geç evredeki Schelling'i ise Hegel'in sistemine, Hegel'in nihayetinde göğüsleyebildiği önemli itirazlar yöneltten biri olarak değerlendirirler. Ancak Hegel'in muhalifleri, Schelling'in felsefesini kendi başına değerli bulmaya daha yatkındır ve onun nihayetinde metafiziği reddedişini Kierkegaard'a, Marx'a, Heidegger'e ve postmodernizme zemin hazırladığı için överler.

Bu bölüm Schelling'in gelişiminin ilk iki evresine odaklanacak. Bölümün ilk kısmı, Schelling'in Fichte'nin transandantal idealizmini tamamlamaya giriştiği, ancak kısa süre sonra bir doğa felsefesi geliştirmenin gerekliliğine kani olduğu erken dönem eserlerini inceleyecek. İkinci kısım ise Schelling'in doğa felsefesi üzerine çalıştığı ve doğa felsefesini transandantal idealizmle ve onun insan özgürlüğüne bağlılığıyla uzlaştırmaya gayret ettiği orta dönemini irdeleyecek. Schelling'in geç döneminde *a priori* felsefeyi reddet-

mesi kitabın sonuç bölümünde tartışılacak. Bu tartışma doğal olarak sonuç bölümüne aittir, zira bu reddediş hem kavramsal hem de tarihsel olarak Alman İdealizminin sonunun başlangıcı ve 1840'tan sonra Avrupa felsefesini tanımlayan kökten farklı felsefi amaçlara geçiş işlevi görür.

Erken dönem Schelling: Fichte'den Spinoza'ya

Schelling, 1795'te yayınlanan iki denemede, "Felsefenin İlkesi olarak Ben'e Dair, ya da, İnsani Bilgide Mutlak Üzerine" ve "Dogmatizm ve Eleştiri üzerine Felsefi Mektuplar" da, Fichte'nin projesini olgunlaştırdı ve dönüştürdü. Bu denemelerin ilkinde Schelling açık biçimde Fichte'nin projesine bağlıdır ve Fichte'nin terminolojisini çokça kullanır, ancak özdeşlik felsefesine geçişinin an meselesi olduğunun işaretleri orada dahi görülebilmektedir. İkinci denemesinde Schelling kendisini bir eleştirel filozof olarak görmeye devam eder, ancak bu sefer Kantçı ve Fichte'ci eleştirinin, her şeyin temelinde olan mutlak töz ile bilinçli özneliliğin ortaya çıkışı arasındaki ilişkiyi değerlendirmeyi içerecek şekilde genişletilmesi için doğrudan bir çağrıda bulunur. İki yıl sonra Schelling bu çağrıya doğa felsefesi üzerine ilk yayınıyla karşılık verecek ve metafiziği bu açık benimseyişiyle birlikte yakında özdeşlik felsefesi halini alacak şey uğruna eleştirel felsefeden kopuşu aşikâr hale gelecektir.

"İnsani Bilgide Mutlak Üzerine"ye Fichte'nin Kant'a yönelttiği iki ana eleştiriye destek vererek başlar: *Saf Aklın Eleştirisi* yeterince bilimsel değildir, çünkü kanıtlamadığı ilkeleri var kabul eder ve Kant'ın eleştirel felsefesi bir bütün olarak yeterince sistematik değildir, çünkü teorik ve pratik bileşenlerini birleştiren ortak bir ilke mevcut değildir. Schelling'in bu denemeye yazdığı Önsöz, Fichte'nin Kant'ın varsaydığı ilkeleri kanıtlamak ve hem teorik hem pratik felsefenin içeriğini sıkı biçimde bu ilkelerden türetmek suretiyle eleştirel felsefenin eksikliklerini giderme hedefini de benimser. Felsefenin bilimsel ve sistematik olması gerektiği ve sistematik bilimin dolaysız ve mutlak olarak bilinen tek bir aslı ilkedен hareket etmesi gerektiği konusunda Schelling, Fichte'yle aynı kanaattedir. Bütün diğer bilgiler bu ilkedен türetilmeli ve do-

layısıyla bu ilke aracılığıyla ve bu ilkeye bağlı olarak elde edilmiş olmalıdır.

Ancak Schelling, bir ilkenin kayıtsız şartsız bilgisi ile ontolojik bir mutlak'ın kayıtsız şartsız varlığını birbirine bağlamak suretiyle hemen Fichte'den ayrılır. Schelling tek bir cümle içerisinde, felsefenin dolaysız, kayıtsız şartsız, veya mutlak olarak bilinen bir ilkeden hareket etmesi gerektiği şeklindeki Fichteci varsayımdan, kayıtsız şartsız biçimde veya mutlak olarak var olan bir şey olması gerekir şeklindeki oldukça farklı bir varsayıma intikal eder: “felsefe bir bilim olmaya başladığı anda, nihâi bir ilkeyi ve bu ilkeyle birlikte mutlak bir şeyi en azından *varsaymalıdır*” (“UHK”: 72). Epistemolojik bir mutlak arayışından ontolojik bir mutlak arayışına bu geçiş, Schelling'in Kantçı eleştirel felsefeyi, Spinoza gelenekindeki bir rasyonalist metafiziği tam anlamıyla benimseme uğruna terk edişinin başlangıcının ilk işaretidir.

Felsefenin mutlak bir şeyin mevcudiyetini varsayarak başlaması gerektiğini iddia ettikten sonra Schelling hemen bu mutlak şeyin zorunlu niteliklerini düşünmeye başlar. Mutlak olan ne özne ne de nesne olabilir, diye düşünür, çünkü bunların her biri ancak diğerinden ayrılması sayesinde kendisi olabilir; her özne, ayrı olduğu nesnelere bağlı veya onlarla mukayyettir, her nesne de aynı şekilde kendilerini nesneden ayırt eden öznelere tarafından belirlenmiştir. Schelling'in vardığı sonuç, daha genel olarak, mutlak'ın asla bir şey olamayacağıdır. İlk anda bu iddiası için ileri sürdüğü argüman dilbilimsel gibi gözükür. Argüman Almancada “bir şey”in “*ein Ding*”, mutlak'ın ise “*unbedingt*”, yani “şeyssel-olmayan” olarak ifade edilmesine dayanır. Ancak bu dilsel ilişkilerin gerisinde kavramsal bir neden yer alır. Her şeyi varlığını ve ilk keyfiyetini, olduğu muayyen şey olarak varlığa gelmesinin nedeni olan diğer şeylere ve kuvvetlere borçludur. Dolayısıyla bir şey olmak, tanım gereği, şarta bağlı olmaktır ve bu yüzden şey'in, Schelling'in tanımlamaya çalıştığı ontolojik mutlak için bir aday olmaktan çıkarılması gerekir.

Bundan Schelling'in çıkardığı sonuç şudur: Mutlak, bir şey olamıyorsa, o halde bir düşünce olmalıdır ve yine eğer kendini önceleyen nedenlerin bir sonucu olamıyorsa, kendi varlığının sebebi olmalıdır. O halde mutlak, kendini-var-kılan bir düşünce ol-

malıdır, ki Schelling bunu “mutlak ben” olarak adlandırır. Schelling mutlak ben’i, varlığı ve nitelikleri diğer özneler ve nesnelerce şartlandırılan ampirik öznelerden ayırt etmeye özen gösterir. Ancak böyle bir mutlak öznenin varlığını, mukayyet öznelerin ve nesnelerin varlığından çıkarsayabileceğimizi iddia eder, çünkü mutlak özne mukayyet öznelerin varlığının nihai şartıdır. Bu çıkarım zımnî olarak yeter sebep ilkesine dayanır. Schelling, kendinden önceki rasyonalistler gibi, dünyayı oluşturan olumsal şeylerin varlığını ve özelliklerini izah edebilmek için yeterli bir açıklama olması gerektiğini varsayar, bunu da ancak mutlak olarak zorunlu bir varlık sağlayabilir.

Schelling aynı zamanda bu ontolojik mutlak’ın “bilgimin bütün sistemindeki geçerliliği sağlayan” bir epistemolojik mutlak işlevi görmesi gerektiğini iddia eder (“UHK”: 76). Dolayısıyla çift yönlü bir “gidip gelme mümkün olmalıdır, öyle ki mutlak ilkeden şartlar dizisinin en sonundaki önermeye inebildiğim gibi, en son-daki şartlı önermeden de mutlak’a çıkabilmeliyim” (*a.g.e.*).

Schelling, kariyerinin bu ilk aşamasında bile, Kant’ın eleştirdiği ve ısrar ettiği bir hususu, aklın idealarına (bir ontolojik mutlak ideası da dahil) bizi dünya hakkında bilgilendirebilirlermiş muamelesi yapmanın cazibesinden sakınmamız gerektiği düşüncesini zaten açıkça terketmiştir. Kant bu tarz ideaların ancak teorik ve pratik soruşturmalarımız için düzenleyici hipotezler olarak meşru biçimde kullanılabileceği konusunda uyarmıştı, ancak Schelling tam da Kant’ın hükümsüz kılmaya çalıştığı tarzda bir *a priori* metafiziğe girişmiştir. Bir ontolojik mutlak’ın varlığını kanıtladığını iddia ettikten sonra, Schelling denemesinin önemli bir kısmını mutlak’ın özelliklerini belirlemeye ayırır. Hem akıl yürütme tarzı hem de çıkardığı sonuçlar ziyadesiyle Spinoza’yı hatırlatır. Schelling, mutlak ben’in kendi varlığının tek nedeni (“UHK”: §7) ve dolayısıyla tamamen özgür (§8) olması gerektiğini iddia eder. Mutlak olarak bir olmalıdır (§9) ve bütün varlığı kendi içinde ihtiva etmelidir (§10). Dolayısıyla sonsuz (§11), tek (§12) ve var olan her şeyin yegâne tözü ve içkin sebebi (§13) olmalıdır.

Schelling yine de Kant’ın akla çizdiği sınırları aşma suçunu işlemediği iddiasındadır. Çünkü mutlak ben bir şey değildir, Kant’ın paralojizmlerinde mantıksal bir yanılmanın saçma sonu-

cu olarak eleştirdiği, rasyonel psikolojinin varsayılmış öznesi de değildir. Dahası, mutlak ben bir şey olmadığı için, Kant'ın bilemeyeceğimizde ısrar ettiği kendinde-şey de değildir. Schelling'in vurguladığı gibi mutlak ben, "ne salt biçimsel bir ilke, ne bir idea, ne de bir nesnedir, bilakis aklı görü tarafından mutlak gerçeklik olarak belirlenmiş saf ben'dir" ("UHK": 104).

Schelling bu mutlak ben tarifinin tam olarak sarıh olmayabileceğini kabul etmeye hazırdır ve "mutlak, değişmez varlık ile her tür mukayyet, değişebilir varoluşu birbirinden ayırt etmeye kadir olabilmek için Platon'un veya onun ruh akrabası Jacobi'nin, dil yeteneğine" sahip olmayı dilediğini itiraf eder (*a.g.e.*: 109). Ancak hemen bir sonraki cümlede Schelling, hatanın ondan değil, dilin kendisinden kaynaklandığını beyan eder, zira "içimizdeki mutlak tek bir kelimeyle zapt edilemez ... [ve] ancak içimizdeki aklı olana dair kendi kendimize kazandığımız içgörü dilimizin derme çatmalığından bizi kurtarabilir" (*a.g.e.*: 109-10).

İddiasını ortaya koymanın zorluğuna dair itirafına rağmen Schelling, Kant tarafından tanımlanan meşru felsefî soruşturmanın sınırları içerisinde kaldığına dair ısrarını kararlılıkla sürdürür. Hatta Kant'ın eleştirel felsefesinin başlangıç sorusuyla kendi felsefî girişiminin merkezî sorusunun aynı olduğunu iddia eder: "Sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür? ... Bu soru en yüksek soyutlama düzeyinde şu sorudan başka bir şey değildir: Mutlak ben'in kendisinin dışına çıkması ve karşısına bir ben-olmayan koyması nasıl mümkündür?" ("UHK": 81). Schelling'in oldukça farklı olan bu soruları birbirine eşitlemesi, bu denemenin tamamının altında yatan, epistemolojik olan ile ontolojik olanın birleştirilmesi ile mümkün olur. Kant epistemolojik bir soru sormuştur (analitik kavramsal bir ilişki olmayan herhangi bir şeyin zorunlu ve tümel olarak doğru olduğunu *bilmemiz* nasıl mümkündür?), Schelling bu soruyu ontolojik hale getirir (bilişsel senteze ihtiyaç duymamıza neden olan farklılaşmış öznelerin ve nesnelerin *olması* nasıl mümkündür?).

Dolayısıyla "İnsani Bilgide Mutlak Üzerine", Fichte'nin transdantal projesini tamamlamaya yönelik açık bir kararlılıkla yola çıkar, ancak Spinoza'nın metafizik projesini tamamlamaya dönük zımnî bir taahhülle sona erer. Schelling şöyle der: "mükemmel

bilim sistemi, mutlak ben'le karşıtlık içerisinde duran her şeyi dışarıda bırakarak, mutlak ben'den hareket eder" ("UHK": 81). Schelling'in bu denemedeki anlayışına göre felsefenin çift yönlü görevi mutlak, farklılaşmamış ben'den herhangi bir şeyin nasıl ortaya çıktığını açıklamak ve bu her şeyi kuşatan ben'in varlığı ile meydana getirdiği tikel ampirik öznelerin özgürlüğünü uzlaştırmaktır. Bu Spinozacı panteizm ile insan özgürlüğünü uzlaştırma görevi, nihayetinde *a priori* metafiziği tamamen bırakıncaya değin, son dönemlerine kadar Schelling'in düşüncelerine yön verdi.

Schelling'in 1795 tarihli ikinci denemesi olan "Dogmatizm ve Eleştiri üzerine Felsefi Mektuplar"da, Kant ve Fichte ile bağıni koparma noktasında daha açık sözlüdür. Bu deneme, "eleştirel" pozisyonu savunan biri tarafından bir "dogmatizm" taraftarına yazılmış bir dizi "mektup" şeklinde kurgulanmıştır. Schelling "dogmatizm" terimini, Fichte'nin yaptığı gibi, kendilik-bilincine ve özgürlüğe Kantçı bağlılığa karşıt olarak materyalizme ve determinizme bağlılığı ifade etmek için kullanır. "Eleştiri" terimini ise kendi projesini ve pozisyonunu açıkça ve bilinçli bir şekilde Fichte ve Kant'inkilerden ayırt edecek şekilde kullanır.

Schelling ikinci mektupta "eleştiri"nin amacının, aklın "dogmatizm"i ispat etmekteki acizliğini kanıtlamakla sınırlı olmaması, bilakis insan özgürlüğünü pozitif olarak ortaya koymayı ve savunmayı da kapsaması gerektiğini söyler. Schelling'in iddiasına göre eleştirinin hedefleri aşırı derecede kısıtlı kalmıştır, çünkü eleştiri bizim bütün varlığımızın veya mahiyetimizin bir değerlendirilmesi yerine bilişsel yetimizin bir analizi üzerine bina edilmiştir. Üçüncü mektup bu şikâyetin hedefinin Kant olduğunu aşıkarak kılar. Schelling'e göre, *Saf Aklın Eleştirisi* sadece bilişsel yetimizi eleştiriye tabi tuttuğu için, ancak determinizmin doğru olup olmadığını bilemeyeceğimize dair negatif sonucu kanıtlayabilmiştir. Kant bu sonucu bir zafer olarak görmüştür, çünkü bu sonuç Hume'un determinizm savunusunun temelini çürütmek suretiyle özgür failliğin ve ahlakın mümkün olduğunu göstermiştir. Ancak Schelling için sadece dogmatizmi çürütmek tatmin edici değildir ve Kant'ın özgür olduğumuzu kesin olarak bilemeyeceğimize dair ısrarı da onu yıldırılmaz. Schelling felsefeye, insana dair daha kapsamlı bir araştırmaya girişerek insan özgürlüğünü kanıtlama gö-

revi verir. Bu araştırma içerisinde bilişsel kabiliyetlerin eleştirisi, bütünün temeli olmak yerine, sadece parçalardan biri olarak işlev görecektir.

Schelling'in, Kant ve Fichte'nin felsefeyi, bilişin eleştirisi üzerine temellendirmelerini eleştirmesinin sebebi sadece bu temelin insanın özgürlüğü iddiasını destekleyememesi değildir, Schelling aynı zamanda bu eleştirinin kendisinden hareket ettiği verili tecrübe olgusunun da daha fazla açıklama gerektirdiği kanaatinde dir. Schelling'in altıncı mektupta belirttiği üzere, bilişin eleştirisi sentetik önermelerin neden tecrübenin imkanının zorunlu şartları olduğunu açıklasa da neden tecrübe diye bir şeyin var olduğunu açıklayamaz. Yani Kantçı eleştiri, sentezin epistemolojik işlevini açıklar, ancak birbirinden farklılaşmış öznelerin ve nesnelerin en başta nasıl meydana geldiğinin ontolojik bir açıklamasını sunmayı başaramaz. Böyle bir farklılaşma olmasaydı, bilişsel sentez ne gerekli ne de mümkün oldurdu, dolayısıyla Schelling bu farklılaşmanın varlığını tecrübenin temel şartı olarak görür ve açıklama gerektirdiğini düşünür.

Epistemolojik olandan ontolojik olana geçerek Kant'ın aklı çizdiği sınırları açıkça aşmış olmasına rağmen Schelling, tecrübenin imkanının temel şartıyla ilgilendiği için, Kantçı projeyi devam ettiriyor olduğu kanaatinde dir. “İnsani Bilgide Mutlak Üzerine”de ileri sürdüğü bir iddiayı tekrar eden Schelling, üçüncü mektupta kendi sorusunun, her ne kadar farklı terimlerle ifade edilmiş olsa da, aslında Kant'inkiyle aynı olduğunu yineler. Schelling “Ben nasıl olur da mutlak'tan çıkar ve bir karşıta doğru ilerler?” sorusunu sormanın Kant'ın “Nasıl olur da sentetik yargılarda bulunuruz?” şeklindeki temel sorusunu farklı bir şekilde ifade etmekten ibaret olduğunda ısrarcıdır. Altıncı mektupta Schelling, bu soruyu “dünyanın bilmecesi olan, mutlak'ın nasıl olup da kendisinin dışına çıkabildiği ve karşısına bir dünya koyabildiği sorusu” olarak formüle ettiğini ifade eder (“PL”: 173-4). Nihayetinde vardığı sonuç şudur: “Bütün felsefenin esas görevi dünyanın varoluşu meselesini çözmektir” (a.g.e.: 177).

O halde Schelling'in temel itirazı, Kant'ın bir tecrübe çöklusunun nasıl var olduğunu hiç sormadan bu çoklunun varlığını hareket noktası olarak almasıdır. Schelling gerçek bir sistematik

felsefenin, farklılaşmış bir çoklunun nasıl olup da mutlak olarak kendisiyle-özdeş bir birlikten sadır olabildiğini açıklamaya çalışmakla başlaması gerektiğine inanır. Kant bunu yapmayı ihmal ettiği için, beşinci mektupta Schelling, Kant'ın eleştirel felsefesinin, tam ve gerektiği gibi temellendirilmiş bir felsefi sistem olamayıp başarılı bir bilgi bilimi olduğunu beyan eder.

Farklılaşmanın birlikten nasıl çıkabildiğini cevaplamaya çalışmak, Schelling'e göre, sınırlı varlıkların sınırsızlıktan nasıl çıkabildiğini cevaplamaya çalışmakla eşdeğerdir. Ancak, neredeyse bu geçişin sistematik felsefesinin kavraması gereken en önemli şey olduğunu iddia eder etmez, Schelling birdenbire ve şaşırtıcı biçimde bu geçişin aslında hiçbir felsefi sistem tarafından kavranamayacağını ileri sürer. Schelling bu geçişin ve ona bağlı olan tecrübe olgusunun teorik olarak anlaşılabilir olmadığını beyan eder. Bunun sebebi aklın sınırsız ile sınırlıyı birbirine bağlayacak bir orta terim keşfedemeyecek olmasıdır.

Ne var ki Schelling aynı zamanda rasyonel varlıkların kendi sınırlılıkları ile içerisinden çıktıkları sınırsızlık arasında bir bağlantı kurma arzularına boyun eğmemelerinin de aynı ölçüde imkansız olduğu kanaatindedir. Schelling'in vardığı sonuca göre, "sorunun çözümünün teorik olamayacağı açığa çıktığı için çözüm zorunlu olarak pratik olacaktır" ("PL": 175). Felsefe "bir *bilgi* nesnesi olmayacak olan mutlak'ı *eylemin* nesnesi kılmalıdır, ya da ... kendisiyle mutlak'ın gerçekleşeceği *eylemi talep etmelidir*" (a.g.e.: 190-91). Sınırlı öznenen kendisini sınırsız olanla yeniden birleştirerek mutlak'ı gerçekleştirmesini isteyen bu pratik talep, Schelling'e göre şunu gerektirir: "Tecrübe alanını kendim terk etmeliyim, yani tecrübe dünyasının sınırını kendim için ortadan kaldırmalıyım, sınırlı bir varlık olmaya son vermeliyim" (a.g.e.: 175).

Dokuzuncu mektupta Schelling, sınırlı öznelerin sınırlılıklarını terk edip sınırsız olanla yeniden birleşerek mutlak'ı gerçekleştirebilecekleri iki yolu ayırt eder ve tanımlar. Ya sınırlı özne kendisini nesnellikte yok edebilir, böylece nesnel olan mutlak hale gelir ya da sınırlı özne bütün sınırlı nesneleri kendisinde yok ederek mutlak hale gelmeye çalışabilir. İlk yol bütün gerçekliğin nihayetinde maddeye indirgenebileceğini savunan "dogmatizm" in yoludur,

ikinci yol ise özneliği ve özgürlüğü başka herhangi bir şeye indirgenemeyecek olan mutlaklar olarak gören “eleştiri”nin yoludur.

Schelling’e göre dogmatizm, sınırlı öznenin kendi özgür nedenselliğini yok etmek için çabalamasını ve mutlak’ın yayılması için tamamen pasif bir araç olmasını talep eder. Schelling bunu mümkün, ancak öznenin kendi ahlaki tükenişi anlamına gelen bir yol olarak görür. Eleştiri ise tam aksine öznenin bütün sınırlı nesneleri kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullanacağı araçlara dönüştürmesini, dolayısıyla kendisinin uzantıları haline getirmeye çabalamasını ister. Nesnelliği özneliğin bir uzantısı haline getirmek suretiyle eleştiri de en az dogmatizm kadar sınırlı özneyi yok eder, zira öznenin varlığı nesneler dünyasıyla bir karşıtlık içerisinde olmaya bağlıdır. Ancak bu yok etme biçimi ahlaki tükeniş anlamına gelmez, çünkü mutlak olarak pasif bir özne tarafından değil, mutlak olarak aktif bir özne tarafından gerçekleştirilmiştir. Eleştirinin biz sınırlı öznelardan ahlaki talebi “özgürlüğümüzü yok olmakla tehdit eden bir nesnel kuvvetin var olduğunu *bilmek* ve kalbimizde bu sağlam ve kesin inançla, bütün özgürlüğümüzü kullanarak ona *karşı* savaşmak ve böylece yitip gitmek”tir (“PL”: 192). Schelling şu sonuca varır: “Eleştiride, benim görevim değişmez kendilik, mutlak özgürlük, mutlak faaliyet için çabalamaktır. Eleştirinin yüce talebi ‘Ol!’dur” (a.g.e.).

Eleştirel felsefenin “yüce talebinin” tanımlanmasıyla Schelling’in erken dönemi sona erer. Fichte’nin, Kant’ın transandantal idealizmini tamamlama çabasına katkıda bulunmak üzere yola çıkan Schelling, kısa süre sonra gerçek bir sistematik felsefenin tamamen yeni ve tamamlayıcı bir bilim geliştirmeyi gerektirdiği sonucuna vardı. Transandantal idealizm öznel tecrübe olgusunu verili olarak kabul eder ve bunun imkanının zorunlu şartlarını araştırır. Schelling bu bilinç eleştirisini felsefi olarak elzem görmekle beraber onun öznel tecrübenin nasıl ortaya çıktığına dair daha temel soruyu cevaplandırılmamış olarak bıraktığı kanaatine vardı. Schelling’in sorduğu soru, sınırlı özneların ve sınırlı nesnelerin sınırsız bir mutlak’tan nasıl olup da ortaya çıktıkları ve birbirleriyle ilişki içine girdikleriydi. Transandantal idealizmin ele almadığı (Kant bunun sebebinin söz konusu sorunun rasyonel araştırmanın sınırlarının dışında kalması olduğunun altını çizerek-

di) bu ontolojik soru, Schelling'e göre teorik olarak cevaplanamaz olmakla birlikte yine de kaçınılmaz bir soruydu. Ona göre akıl, sınırsız olanın kendisini bir sınırlı varlıklar çoklusu olarak farklılaştırmasını kavrayamazdı, ancak yine de sınırlı öznel mutlak'tan yabancılaşmalarını hissetmekten ve bu yabancılaşmayı aşmayı arzulamaktan kaçınamazlardı. Bu duruma muhtemel bir cevap, bütün arzuları ve maksatları yok ederek benlikten kurtulmaya çabalayan Stoacı veya mistik bir pasifliği benimsemek olabilirdi. Ancak kariyerinin bu aşamasında Schelling, sınırlı öznel, nesnel dünyayı kendi amaçlarını gerçekleştirmek için bir amaç haline getirmeye ve böylece onunla uzlaşmaya sevk eden pratik bir özgürlük bildirisini savundu.

Orta dönem Schelling: özdeşlik felsefesi

Schelling'in orta dönemi, transandantal idealizmin zorunlu tamamlayıcısı olarak doğa felsefesini geliştirme görevini üstlenmesiyle başladı ve döneme büyük ölçüde bu çabası damga vurdu. Transandantal idealizm öznel tecrübeden hareket edip nesnelliğin bazı özelliklerinin tecrübenin imkanının zorunlu şartları olduğu çıkarımını yaparken, doğa felsefesi nesnel, doğal dünyadan hareket eder ve bu dünyanın belirli özelliklere neden sahip olması gerektiğini, özellikle de neden kendinin-bilincinde öznel meydana getirmesi gerektiğini belirlemeye çalışır. O halde birbirini tamamlayan bu felsefi bilimlerin her biri, mutlak'ın kendisini izhar ettiği iki moddan birini verili kabul eder ve bunu diğer tezahür modu için bir açıklama zemini olarak kullanmaya çalışır. Yani transandantal idealizm nesnelliği öznellik açısından, doğa felsefesi de öznelliği nesnellik açısından açıklar. Birlikte ele alındığında, bu iki bilim özdeşlik felsefesi olarak bilinen daha geniş tek bir girişimi oluştururlar, zira Schelling'e göre öznellik ve nesnellik, aynı mutlak'ın farklı tezahürleridir. Özdeşlik felsefesinin üçüncü ve son boyutu, iki mütemmim cüzünün uzlaştırılmasıdır. Bu iki cüzü teşkil eden transandantal idealizm ve doğa felsefesi tarafından sunulan açıklamalar birbiriyle uyumlu olmalıdır, özellikle de insan özgürlüğü iddiası bir şekilde doğal zorunluluk iddiasıyla uyumlu olmalıdır. Özgürlük ile zorunluluğu uzlaştırmanın zorluğu, Schelling'in özdeşlik felsefesinin önündeki en büyük engel

olarak kendini gösterdi. Schelling'in kendi çözüm denemelerinden duyduğu memnuniyetsizlik, en nihayetinde *a priori* sistematik felsefeyi terk edişindeki başlıca etkenlerden biriydi.

Doğa felsefesi

"İnsani Bilgide Mutlak Üzerine" ile "Dogmatizm ve Eleştiri Üzerine Felsefi Mektuplar"ın yayınlanışından sadece iki yıl sonra, Schelling kendisine kısa sürede şöhret ve prestij kazandıran, doğa felsefesi üzerine bir eserler dizisinin ilkinin yayınladı. *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler* 1797'de yayınlandı ve 1798'de onu *Dünya Ruhu Üzerine* takip etti. *Dünya Ruhu Üzerine* Goethe'nin takdirini kazandı ve bu eser sayesinde Goethe, Schelling'in Jena'da bir kürsüye atanmasını destekledi. Jena'daki ilk derslerine hazırlanırken ve bu derslere bir rehber kitap olarak, 1799 yılında Schelling *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nı yayınladı. 1803'te ise *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler*'in ikinci baskısını yayınladı. Schelling bu baskıda hem takdim kısmına, hem de bölümlerin her birine, ilk baskıda kendisini ifade ederken kullandığı Fichte'ci dilin kalıntılarını büyük oranda ortadan kaldırmaya yarayan önemli ilaveler yaptı.

Schelling *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler* ve *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nın doğa felsefesine iki farklı yaklaşım biçimini temsil ettiğini söyler. *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler* tikel fenomenlerden genel ilkelere doğru hareket ederken *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*, *a priori* ilkelerden tikel fenomenlere yönelir. İkinci yaklaşım biçimi daha güçlü bir bilimselliğe sahiptir. Ancak Schelling'e göre bu iki yaklaşım birbiriyle bağdaşabilir, zira *a priori* bilgi basitçe, zorunlu olarak doğru olduğu kabul edilmiş deneysel bilgidir. *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler* tikel tecrübeleri başlangıç noktası olarak alır ve onlardan doğal dünya hakkında geçerli olması gereken ilkeler türetir. *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı* ise, tam aksine, doğanın aslı ilkeleriyle başlar ve onlardan ortaya çıkması ve tecrübeye uygun olması gereken fenomenler türetir.

Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı'nın girişi, doğa felsefesini bir yandan transandantal felsefeden, diğer yandan ampirik bilimden ayırt ederek tanımlar. Giriş bölümüne göre felsefe, ger-

çek olan ile ideal olanın, nesnel olan ile öznel olanın özdeşliğini varsayan ve açıklamaya çalışan tek bir bilimdir. Bu özdeşliğin yeterli bir açıklaması, biri gerçek olanı ideal olan açısından, diğeri de ideal olanı gerçek olan açısından açıklayan aynı ölçüde gerekli iki yönelimi içermelidir. O halde bilimsel felsefe, aynı ölçüde gerekli iki alt-bilimi bünyesinde barındırmalıdır. Bunlardan biri olan transandantal felsefe nesnelliğin niteliklerini öznel tecrübenin imkanının zorunlu şartları olarak açıklar. Diğer alt bilim doğa felsefesi de öznel tecrübenin niteliklerini nesnel dünyanın zorunlu tezahürleri olarak açıklar. O halde transandantal felsefe idealisttir, ancak doğa felsefesi realisttir, çünkü doğal dünyayı sadece tecrübenin imkanı için bir şart olarak değil, kendi kendine var olan bir şey olarak görür. Schelling bu yüzden kendi doğa felsefesini “spekülatif fizik” olarak, doğal dünyanın kendisinin aslî özelliklerinin *a priori* bir açıklaması olarak görür.

Bir Doğa Felsefesi için Fikirler’in ikinci baskısının girişinde Schelling Fichte’yi, sadece bir transandantal felsefe sunan *Bilgi Bilimi*’nin felsefeyi tamamladığına inanmakla eleştirir. Schelling, Fichte’nin felsefesini “görelî idealizm” (IPN: 51) olarak adlandırır, zira bu felsefe sadece bilinçli özneyle ilişkisi içerisinde geçerliliği olan iddialarda bulunur. Schelling *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler*’in ilk baskısında kendisinin de tam olarak aynı hatayı yaptığını itiraf eder, ancak şimdi ikinci baskıda doğa felsefesinin, bizatihi nesnelliğin mutlak bilgisini sağlaması gerektiği ve sağlayabileceği hususunda ısrar etmektedir. Mutlak bilgi kavramını, “biçimsel inşa için geçerli olan şeyin aynı zamanda daima ve zorunlu olarak nesne için de geçerli olduğu” matematikle bir analogi kurarak açıklar (*a.g.e.*: 45). Buna göre, matematikçi sadece üçgenler hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğini belirlemez, üçgenlerin kendisinin nasıl olması gerektiğini de belirler. Dolayısıyla Schelling, matematiği öznel düşünce ile nesnel oluşun, ideal olan ile gerçek olanın özdeşliğinin paradigmatik bir örneği olarak alır. Kendi doğa felsefesinde ulaşmayı hedeflediği de tam olarak bu özdeşliktir.

Schelling, nesnelere dair bilimizin zorunlu olarak onların bize nasıl göründükleriyle sınırlı olduğu yönündeki eleştirel itirazı öngörür ve hemen savuşturur:

Eğer herhangi biri, filozofa ... mutlak-ideal olanın yine sadece *ona göre* ve *onun düşüncesi* olduğunu hatırlatmak isterse ... biz de o ki-şiyi, kendi hesabına, şu basit hususa dikkat etmeye davet ederiz: bu fikri *onun* fikri ve dolayısıyla öznel kılan bu düşüncenin ta kendisi yine sadece *onun* düşüncesidir ve dolayısıyla tamamen öznel bir şeydir, o halde burada bir öznellik başka bir öznellik tarafından düzeltilmiş ve ortadan kaldırılmış olmaktadır. (*a.g.e.*: 45-6)

Başka bir deyişle, eleştirel idealistin kendi pozisyonu onu, şeylerin sadece göründükleri şekliyle bilinebilirmiş *gibi gözüktüklerini* iddia edebilmekle sınırlar. Ancak Schelling'in cevabına göre bu, eleştirel idealistin şeyleri gerçekte oldukları gibi bilemeyeceğimizi kesin olarak kanıtlamayacağı anlamına gelir. Schelling böyle bir bilginin üretilmiş olduğunu iddia etmez, ancak gerçekten bilimsel bir felsefe olacaksa, bu felsefenin nesnelerini “şarta bağlı olarak değil, kayıtsız ve mutlak bir biçimde” bilmesi gerektiğinde “ve böylece aynı zamanda bu nesnelerin kendilerinin sadece mutlak hallerini bileceğinde” ısrar eder (*a.g.e.*: 44). Doğayı mutlak olarak bilme iştiağını beyan ederek Schelling, kendi doğa felsefesini Kant ve Fichte'deki transandantal doğa incelemelerinden keskin biçimde ayırır.

Schelling'e göre, doğa felsefesi ya da spekülatif fizik, ampirik fizikten de özenle ayırt edilmelidir. *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nın girişinde Schelling, gündeme getirdiği temel meseleler, bu meseleleri çözmek için kullandığı metodoloji ve bunların sonucunda ortaya çıkan doğa tasavvuru bakımlarından spekülatif fiziği ampirik fizikten ayırt eder.

Spekülatif fiziğin ilk meselesi, Schelling'e göre, hareketin mutlak nedenini belirlemektir (*OSPN*: 195). Schelling bu meselenin mekanik bir çözüme imkan vermediğini öne sürer. Tikel bir hareket (bir bilardo topunun hareketi mesela) onu önceleyen bir mekanizmaya (ilk topa çarpan ikinci bir bilardo topuna mesela) dayanarak açıklanabilir, ancak bu açıklama da ilk hareketi izah etme ihtiyacını doğurur. Bir mekanik açıklama daha sunulabilir (ikinci topa da üçüncü bir bilardo topu çarpmıştır), ancak bu da yine yeni bir açıklama ihtiyacı doğurur. Bu sorun sonsuza dek yinelenir, çünkü bir mekanik açıklama ne kadar geriye götürülürse götürülsün, her zaman en başta açıklanmamış olarak kalan bir

ilk muharrik kuvvet olacaktır. Bu da mekanistik fiziğin hareketin mutlak nedeninin yeterli bir açıklamasını asla sunamayacağı anlamına gelir, dolayısıyla Schelling spekülâtif fiziğin mekanistik olamayacağı sonucuna varır.

Başka bir deyişle, spekülâtif fizik doğal dünyanın, hareketleri başka parçacıkların ve kuvvetlerin etki ve darbelerine bağlı olan durağan parçacıklardan oluştuğunu varsayamaz. Bilakis, spekülâtif fizik dinamik fizik olmalıdır, yani doğanın bizzat kendisinin, en temel düzeyde, muharrik kuvvetlerden oluştuğunu ve tikel şeyler arasındaki bütün mekanik etkileşimlerin bu daha temel hareket kaynaklarının türevleri olduğunu varsaymalıdır. Ampirik, atomcu fizik temel parçacıkların mekanik hareketiyle ilgiliyken, Schelling'in spekülâtif fiziği sadece bütün hareketin nihayetinde kendilerine dayandığı temel kuvvetlerle ilgilidir.

Schelling mekanistik fiziğin konusunu “varlık”, dinamik fiziğin konusunu ise “oluş” olarak tanımlamak suretiyle bu noktayı yeniden ifade eder. Ampirik, mekanistik fizik tikel şeyleri ya da varlıkları gözlemler ve bu gözlemlere dayanarak aynı tipteki varlıkların özelliklerine ve davranışlarına dair genelleştirilmiş tasvirler ve tahminler geliştirir. Dinamik fizik ise aksine sadece bir bütün olarak doğa ile ilgilidir ve var olan tikel şeylerle hiç ilgilenmez. Bir bütün olarak doğa, ampirik fiziğin ilgilendiği tikel ürünleri veya nesneleri sürekli olarak meydana getiren ve yok eden üretken bütünlüktür. Dinamik fizik bu sonsuz ve kesintisiz üretim sürecinin bilimi iken, mekanistik veya atomcu fizik bu sürecin meydana getirdiği sonlu ve münferit ürünlerin bilimidir.

Bir Doğa Felsefesi için Fikirler'in ikinci baskısında Schelling, doğal varlıkları yaratan ve yok eden üretken sürece mutlak'ın kendini-farklılaştırması olarak atıfta bulunur. “Şeylerin doğuşunun mutlak'ın kendisini sonsuzca özne ve nesne olarak bölmesiyle” gerçekleştiğini ve “böylece öznelliğin ve onda saklı bulunan bilinemez sınırsızlığın nesnellik ve sınırlılık içerisinde bilinir kılındığını ve bir şey haline getirildiğini” yazar (IPN: 150). Schelling bunu şu şekilde de ifade eder: “Bireyleşmiş şey, ebedî özü biçime dönüştürme fiilinin yalnızca bir ânıdır. Bu nedenle sınırsızın sınırlı olanda tecessüm etmesi gibi, biçim tikel olarak ayırt edilir, ancak bu biçim vasıtasıyla nesnel hale gelen şey yine ancak mutlak bir-

liğin ta kendisidir” (a.g.e.: 48). Bu bakımdan, doğa felsefesinin ilk meselesi, aslen bir ve sınırsız olan mutlak’ın neden kendini sınırlı özneler ve nesneler olarak farklılaştırması gerektiğini göstermektir. Schelling *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler*’i şu beyanla bitirir: “doğaya dair her türlü düşüncenin ve bilimin nihai hedefi ancak, bütünü ihata eden, bütün şeylerin sınırsız imkanı ile tikel olanın gerçekliğini birleştiren ve dolayısıyla bütün varlıkların ebedî arzusu ve aslî zemini olan mutlak birliğin bilgisi olabilir” (a.g.e.: 272-3).

Schelling mutlak’a dair bir dinamik fiziğin temel ve basit unsurları olan üretici kuvvetleri algılayamayacağımızı kabul eder, bunun yerine onların varoluşunu ve etkisini; yarattıkları, etkiledikleri ve nihayetinde yok ettikleri nesnelere dair algılarımızdan çıkarsamamız gerekir. O halde dinamik fizik, ilgilendiği kuvvetlere dair delil sunmak için olağan gözleme ve ampirik fiziğe dayanır. Ancak bu temel kuvvetlerin varlığı bir kez kabul edildiğinde, zaman içerisinde devamlılık gösteren gözlenebilir statik nesnelerin varlığının nasıl mümkün olduğu gizemli bir hal alır. Doğanın tamamının sürekli olarak hareket halinde olduğu, her bir anda olduğu şeyden başka bir şeye dönüştüğü göz önüne alındığında, tikel bir varlığın nasıl olup da görece kalıcı bir biçime sahip olabildiğini açıklamak oldukça zor gözükür. Doğa felsefesinin ilk meselesi mutlak’ın neden kendisini harekete geçirmesi gerektiğini açıklamak ise, ikinci meselesi de bu hareketin nasıl olup da durabildiğini açıklamaktır.

Schelling bu zorluğa karşılık vermek için tikel varlıkların ancak doğanın temel kuvvetleri tarafından mütemadiyen yeniden üretilmeleri sayesinde varlıklarını sürdürebildiklerini iddia eder. Girdap hadisesini bütün nesneler için paradigmatik bir örnek olarak takdim eder. Girdabın zaman içerisinde varlığını sürdürmesi, sürekli bir su akışının sahip olduğu biçimi devam ettirmesi sayesindedir. Eğer bu su akışı kesilecek olsaydı, girdap da hızlıca yok olurdu. Schelling girdap örneğini nesnelerin devamlılığını anlamak için bir model olarak görür ki o bu devamlılığı, nesnelerin görünür biçimlerini var kılan görünmez kuvvetlerin sürekli faaliyetine atfeder. Dinamik fizik, aşına olduğumuz nesneler dünyasının ve bilinçli öznelerin ortaya çıkışını ve devamlılığını açıklayabilmek için doğanın temel kuvvetlerinin sahip olması gereken aslî nitelikleri belirlemekle ilgilenir.

Schelling'in spekülâtif fiziği ampirik fizikten ayırmasının sebebi sadece spekülâtif fiziğin dinamik doğa tasavvuru ve temel kuvvetlerin ürettiği tikel nesnelerden ziyade temel kuvvetlerin kendisiyle ilgilenmesi değil, aynı zamanda *a priori* metodolojisidir. Schelling *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nda "deneycilik olarak fiziğin, olguların ve gözlemlenen, doğal veya yatay şartlar altında gerçekleşen şeylere dair açıklamaların bir derlemesinden başka bir şey olmadığını" belirtir ve buradan şu sonuca varır: "deneycilikten ibaret olan şey bilim değildir, tersinden söylemek gerekirse, bilim deneycilik değildir" (OSP: 201). Çağdaş kulaklara bu sözler açıkça yanlış gelir, zira "bilim" ve "deneycilik" neredeyse eş anlamlı hale gelmiştir. Ancak Schelling'in "bilim" kelimesini, kendinden önceki Fichte gibi, sadece tümevarımsal genellemeler sağlayabilen ampirik gözlemden türetilmeyecek mutlak ilkelere dayalı bir disiplin anlamında kullandığı düşünüldüğünde bu iddia anlamlı hale gelir. Spekülâtif fizik bu anlamda bilimsel olmayı hedefler, dolayısıyla gözlenebilir hadiselerin nihai zeminini temin eden ilkelerin *a priori* türetimini hedefler. *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler*'in ikinci baskısının girişinde Schelling bir kez daha matematiği biliminin modeli olarak sunar: "Doğa felsefesinde açıklamalar matematikte olduğu kadar az yer alır, bu felsefe kendinde kesin ilkelerden hareket eder ve hadiseler tarafından kendisine, deyim yerindeyse, önceden tayin edilen bir istikameti takip etmez" (IPN: 53).

Schelling, doğal dünyanın böylesine *a priori* bir biliminin ne kadar arzu edilir olsa da mümkün olmayabileceğine dair kaygıyı kabul eder. *A priori* ilkelerin salt doğaya yamanmış varsayımlar veya hipotezler olabilecekleri, dolayısıyla anlayışımızı zenginleştirmek yerine bozabileceklerine dair endişeyi de haklı bulur. Schelling bu kaygılara iki yönlü bir test önererek karşılık verir. İlk olarak, hakiki *a priori* doğa ilkeleri mutlak surette zorunlu olarak tecrübe edilmelidir, öyle ki zihinlerimiz istemsiz olarak onları benimsemeye mecbur olmalıdır. İkinci olarak da bütün doğal hadiselerin bu ilkeler tarafından mutlak surette zorunlu kılındığının farkına varmak mümkün olmalıdır. Bu ikinci kriter, spekülâtif fiziğin ilkelerinin, sadece onlarda bir istisna tespit edilebildiğinde değil, onların zorunlu sonucu olarak açıklanamayacak bir ampirik

hadise söz konusu olduğu takdirde de reddedilmesi veya gözden geçirilmesi gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla spekülâtif fizik, ampirik fizikteki gelişmelere karşı sürekli açık ve duyarlı olmalıdır, zira bu gelişmeler yeni gözlemlenen hadiselerin zorunlu olarak dinamiğin temel ilkelerinden kaynaklandığını gösteren kanıtlamaları gerektirecektir.

Bu testlerin ilki, Schelling'in bilginin sınırlılıklarına dair eleştirel perspektifi terk ettiğinin bir diğer göstergesidir. Kant ve Fichte de, Schelling gibi, düşüncenin zorunlu ilkelerini tespit etmeye çalışırlar, ancak Schelling'in aksine onlar, doğaya dair bütün tecrübemizi yöneten bu ilkelerin bize doğal dünyanın kendisi hakkında bilgi verebileceğini titizlikle inceleyerek reddederler. Testin geçerliliği kabul edilse bile testi geçebilmek pek muhtemel gözükmemektedir. Test, benimsemeye mutlak surette mecbur olduğumuz ilkelerle kendi irademizle benimsediğimiz ilkeler arasında keskin ve doğru biçimde ayırım yapabilmemizi gerektirmektedir. Fichte de böyle bir ayırma gitmişti, ancak o oldukça dobra bir biçimde belirli ilkelerin statüsüne dair yargılarımızın her zaman koşullu olması gerektiğini, çünkü zorunlu ilkeleri ihtiyari ilkelerden ayırmamıza imkan veren deneme-yanılmadan başka bir kriter olmadığını kabul etmişti.

Ne var ki Schelling'in ne bu ayrımı yapabilme kabiliyetimiz ne de testin kendisinin geçerliliği hakkında herhangi bir şüphesi yoktur. *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler*'in girişinde ısrarla "kavramlarının birleşiminde neyin zorunlu neyin keyfi olduğunu çok kolayca ayırt edebilirsin" der (IPN: 32). Hemen peşine de bunun, neyin sadece bizim düşüncemizin bir özelliği, neyinse doğal dünyanın bir özelliği olduğunu ayırt edebiliyor olmak anlamına geldiğini bildirir:

Mekanda birbirinden ayrı olan şeyleri *tek bir* küme içinde birleştirdiğinde oldukça özgür bir şekilde hareket edersin. Onlara verdiğin birliği basitçe kendi düşüncelerinden onlara aktarırsın. *Şeylerin kendilerinde* bulunan, senin onları bir olarak düşünmeni gerektirecek bir neden yoktur. Ancak ... bu [birliğin] nedeni[ni] *senin dışındaki şeyde* araman gerektiği zaman kendini verdiğin yargıya mecbur kalmış hissedersin, bu yüzden düşündüğün birliğin sadece *mantıksal* (düşüncelerinde) olmadığını, bilakis *gerçek* (fiilen senin dışında) olduğunu ikrar etmen gerekir. (a.g.e.: 32)

Schelling böylece zorunlu olarak vardığımız yargılara dikkat etmek suretiyle doğanın kurucu ilkelerini *a priori* olarak belirleyebileceğimizi iddia eder. Ancak aynı zamanda zorunlu yargıların ancak ihtiyari yargılarla ayırım içinde fark edilebileceğini, dolayısıyla doğanın *a priori* olarak belirlenemeyecek özelliklerinin de olması gerektiğini iddia eder. Bu sonuç Schelling'in başarılı ve tam bir doğa felsefesi için ikinci testine önemli bir sınırlama getirir, çünkü bu böyle bir bilimin her bir doğal hadisenin *bütün* özelliklerinin zorunluluğunu kanıtlaması gerekmediği anlamına gelir. Bunun yerine bu bilim, spekülatif fizik doğanın aslı özelliklerinin zorunluluğunu kanıtlamakla yükümlüdür. Doğal hadiselerin sayısız olumsal özellikleri ise ampirik gözleme ve deneye bırakılmıştır. Spekülatif fiziğin hedefi her ne kadar hâlâ iddialı olsa da Schelling'in doğanın zorunlu ve olumsal özellikleri arasında yaptığı ayırım, girişimini yekten saçma görünmekten kurtarır.

Bir Doğa Felsefesi için Fikirler'i oluşturan iki kitapta Schelling, dinamik madde tasavvurunu tanıtır ve yanma, elektrik ve manyetizm dahil, maddi nesneleri oluşturan, yok eden ve etkileyen mekanik ve kimyasal süreçlerin pek çoğunu tartışır. Schelling aynı zamanda organik doğanın bir açıklamasını verecek üçüncü bir kitap da vaad etmişti, ancak bu vaadini yerine getirmedi. O yüzden bu konu, iki sene sonra yayınlanan *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nın ana odağı oldu.

Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı'nın üç bölümü vardır. Birincisi organik doğaya, ikincisi inorganik doğaya, üçüncüsü de bu ikisi arasındaki ilişkiye ayrılmıştır. Birinci bölümün hususi hedefi "doğanın en aslı ürünlerinin *organik* olduğunu" kanıtlamaktır (OSPN: 5). Schelling bu hedefi benimseyerek, organik ve inorganik varlıklar arasında yaygın olarak yapılan ayırımın geçerli olmadığını, çünkü organizma olarak gördüğümüz her şeyin aslında sadece karmaşık makineler olduğunu iddia eden mekanistik doğa tasavvurlarına doğrudan bir saldırı gerçekleştirmek ister. Schelling aynı anda, doğaya dair yargılarımızda organizma kavramının meşru olarak kullanılabileceğini iddia eden, ancak organizma olduğuna hükmettiğimiz şeylerin gerçekte organik mi mekanik mi olduklarını aslında bilemeyeceğimizi söyleyerek mekanistik görüşe taviz veren Kant'ın görüşünü de karşısına alır. Sadece doğanın

organizmaları (karmaşık mekanizmalara indirgenemeyecek varlıkları) ihtiva ettiğini değil, aynı zamanda organizmaların en aslî doğal varlıklar olduklarını, dolayısıyla bütün mekanistik süreçlerin nihayetinde organik olana indirgenebileceğini kanıtlamayı hedefler.

Schelling'in bu iddialar için ileri sürdüğü argüman, doğanın kendisinin organik bir bütün, parçalarının etkileşimlerine indirgenemeyecek veya o etkileşimlerle açıklanamayacak kendiliğinden hareketli bir bütünlük olduğu fikriyle başlar. Görünen o ki Schelling daha sonra, çok da açık bir biçimde söylemeksizin, bu yaratıcı faaliyetin en aslî ürünlerinin, kaynakları olan doğal bütünlüğe analogik olmaları gerektiği çıkarımında bulunur. Schelling'in akıl yürütmesine göre, bu bütünlük organik olduğu için en basit doğal varlıkların da organizmalar olması gerekir.

Nihayetinde Schelling doğa felsefesinin kendisine koyduğu olağanüstü hedefleri gerçekleştirmekte başarısız olduğunu bizzat itiraf etti. Onun doğal ilkeleri *a priori* olarak inşa etmesi, hiçbir zaman ne kendinin-bilincinde varlıkların zorunlu ortaya çıkışının, ne de doğal dünyanın bütün aslî özelliklerinin ikna edici bir açıklamasını sağlayamadı. Dahası, Schelling'in inşa ettiği ve tikel hadiseleri açıklamakta kullandığı muayyen ilkelerin birçoğu artık çağdaş bilim açısından geçerli ve muteber değil.

Yine de Schelling, Fichte'nin doğayı, kendi hedeflerimize tabi kılma yönünde ahlaki bir yükümlülüğümüz olan, tamamen pasif bir maddi nesneler yığını olarak tasavvur edişine önemli bir tashihte bulunur. Doğayı bütüncül bir biçimde kavrayarak ve dinamik süreçleri vurgulayarak Schelling, dünyaya dair ekolojik anlayışların öncüsü olur. Ayrıca hem bizim gibi rasyonel varlıkların doğadan neşet ettiğini hem de doğal süreçlerin kendilerinin rasyonel bir yapı sergilediğini vurgulayan Schelling, insanların içinde yaşadıkları dünyayla ilişkilerini yeniden düşünmek için bir zemin önermektedir.

Transandantal idealizm

Doğa felsefesine üç yıl ve üç kitap tahsis ettikten sonra Schelling, dikkatini felsefî bilimin diğer dalına yöneltti ve 1800 yılında *Transandantal İdealizm Sistemi*'ni yayınladı. *Transandantal İdea-*

lizm Sistemi Schelling'in en kapsamlı ve gösterişli kitabıdır, kendi başına önemli olduğu gibi, hem Hegel'in erken dönem gelişimi üzerindeki etkisi, hem de Schelling'in daha sonra sistematik felsefeyi reddedişinin emarelerini taşıması bakımından da önemlidir.

Schelling Önsöz'de şöyle der: "bu kitabın amacı transandantal idealizmi gerçekte olması gereken şey, yani bütün bilginin bir sistemi olacak şekilde genişletmektir" (STİ: 1). Diğer bir deyişle Schelling, Fichte'nin projesini tamamlamayı ve geliştirmeyi hedefler: *Transandantal İdealizm Sistemi* tek bir ciltte Fichte'nin *Bilgi Bilimi*, *Doğal Hakkın Temelleri* ve *Ahlak Sistemi*'nde ele aldığı teorik ve pratik konuları incelemekle kalmaz, aynı zamanda birbirini tamamlayacak şekilde bir tarih felsefesi ve bir sanat felsefesi geliştirir.

Fichte'nin projesinin kapsamının gereğinden fazla kısıtlı olduğunu düşünse de, Schelling halefinin transandantal idealizmin sıkı biçimde sistematik olması gerektiği yönündeki ısrarını takdir eder ve destekler. Bu yüzden Schelling'in transandantal idealizmi de Fichte'ninki gibi, değiştirilemez olan kendilik-bilinci olgusundan, "ben"i kendini farketmesinden hareket eder ve sadece bu kurucu ilkedен kaynaklanan her şeyi geliştirmeye çalışır. Ancak Fichte'nin sistemi, kendiliğin imkanının zorunlu şartlarının sırasıyla belirlenmesi üzerinden ilerlerken, Schelling'in sistemi onun "kendilik-bilincinin tedricî tarihi"ne dair yeni tasavvuru tarafından yönlendirilir:

Ayrıca, yazarın idealizmi tamamıyla ortaya koyma hedefini gerçekleştirmek için başvurduğu yol, felsefenin bütün kısımlarını tek bir süreç içerisinde ve felsefenin tamamını da aslında neyse o, yani kendilik-bilincinin tedricî bir tarihi olarak sunmaktan ibarettir. Bu tarih için tecrübede ortaya konulan şeyler sadece, tabiri caizse, bir hatırlatıcı ve belge olarak işe yarar. Bu tarihin izini kesin biçimde ve tam olarak sürmek için, sadece bu tarih içindeki farklı evreleri ve bu evreler içindeki farklı uğrakları birbirinden tam olarak ayırt etmek değil, aynı zamanda bunları bir silsile halinde sunmak da gerekir. Öyle ki, bizzat bu evrelerin keşfinde kullanılan yöntem sayesinde, hiçbir ara aşamanın atlanmadığı kesin olarak bilinebilsin. (STİ: 2)

Schelling'in aşağıda daha detaylı olarak incelenecek olan fikri, kendinin-bilincinde öznelerin tamamen veya layıkıyla kendileri-

nin farkına varabilmeleri için geçmeleri gereken, kendilik-bilincinin farklı kademeleri veya “dönemleri” olduğudur. *Transandantal İdealizm Sistemi* hem kendilik-bilincinin bu dönemlerinin her birini tanımlamaya, hem de bilincin tarihinin felsefi yeniden inşasındaki her bir ardışık evrenin nasıl bir önceki evrenin zorunlu bir sonucu olduğunu ve ona nisbetle bir ilerlemeyi temsil ettiğini göstermeye çalışır.

Transandantal İdealizm Sistemi’nin birinci bölümü, transandantal felsefenin aslı ilkesi olarak “ben”in bir çıkarımını sunar. Schelling, bilginin mutlak bir ilkeye dayanması gerektiğini ve düşünme faaliyetine aklı görü üzerinden dolaysız olarak aşına olduğumuz için sadece düşünme faaliyetinin mutlak olarak bilinebileceğini kabul etme hususunda Fichte’yi takip eder. Dolayısıyla transandantal felsefenin aslı ilkesi “ben ...im” önermesinde ifade edilen kendilik-bilinci olmalıdır. Ardından *Transandantal İdealizm Sistemi*’nin ikinci bölümü, transandantal idealizmin –nesnel dünyanın, bu dünyanın tecrübesini mümkün kılan şartlara uygun olması gerektiği tezinin– doğruluğunun “bütün bir bilgi sistemini söz konusu ilkedен türetme süreci içerisinde zaten” kanıtlanmış olacağını açıklar (STI: 34).

O halde Schelling’e göre transandantal felsefe, nesnelliğe dair baştaki şüpheciliğini aşmak ve dünyaya ve bizim onunla ilişkimize dair en önemli, sıradan inançlarımızın doğruluğunu kanıtlamak için kendilik-bilincinin varlığından başka bir şeye dayanmaz. Transandantal felsefe ilk olarak “hem bizim dışımızda ve bizden bağımsız olarak bir şeyler dünyasının varolduğunu, hem de şeylerde bizim onlara atfettiklerimizin dışında başka hiçbir şeyin mevcut olmadığını bilecek kadar temsillerimizin şeylere mutabık olduğunu” kanıtlar (STI: 10). İkinci olarak da “bizde *serbestçe* ve *zorunluluk arzетmeden* ortaya çıkan temsillerin düşünce dünyasından gerçek dünyaya geçip nesnel gerçeklik kazanabileceğini” kanıtlar (a.g.e.: 11). Ancak sonrasında transandantal idealizmin bu iki fikir arasındaki zahiri çelişkiyle yüzleşmesi gerekir: “Birinci fikir nesnelerin, ve dolayısıyla temsillerimizin de, *değiştirilemez şekilde belirlenmiş* olduğunu varsayar, ikinci fikir ise nesnelerin *değiştirilebilir* olduğunu ve bunun da aslında bizdeki temsillerin nedenselliği üzerinden böyle olduğunu varsayar” (a.g.e.). O

halde transandantal felsefenin üçüncü ve en önemli görevi nasıl “hem temsilleri nesnelere mutabık olarak, hem de nesneleri temsillere mutabık olarak düşünebildiğimizi” açıklamak suretiyle bu çelişkinin üstesinden gelmek ve söz konusu iki fikri uzlaştırmaktır (a.g.e.). Schelling bu çift yönlü mutabakatın “anlaşılamaz” olduğunu söyleyerek devam eder, “meğer ki ideal ve reel dünyalar arasında *önceden belirlenmiş bir uyum* olsun. Fakat bu da ancak nesnel dünyayı üreten faaliyetin, kendisini iradede açığa vuran faaliyetle (ve tersi) esasında özdeş olması halinde düşünülebilir (a.g.e.: 11-12).

Böylelikle transandantal felsefenin, Schelling’in *Transandantal İdealizm Sistemi*’nin sırasıyla üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerinde ele aldığı, başlıca üç görevi vardır. Üçüncü bölüm, bağımsız ve nesnel bir dünya tecrübesini açıklamak amacıyla bir teorik felsefe geliştirir. Bu bölüm içerisinde Schelling bilincin “dönemleri” kavramını da takdim eder. Dördüncü bölüm, özgürce irade edilen eylem tecrübesini açıklamak amacıyla bir pratik felsefe sunar. Bu bölümde de Schelling kendi tarih kavramını geliştirir. Beşinci bölüm de nesnel dünyanın akışını belirleyen mekanizmalarla bilinçli özneler tarafından özgürce girilen eylemler arasında önceden tesis edilmiş bir uyum olduğunu ortaya koyarak teorik felsefe ile pratik felsefeyi uzlaştırmayı amaçlar. *Transandantal İdealizm Sistemi*’nin bu son bölümünde Schelling, öznellik ve nesnellik arasındaki bu uyumun, ya da öznellik ve nesnelliğin özdeşliğinin, görünür kılınması olarak sanat kavramını geliştirir.

Teorik felsefe verili olan bilinçli tecrübe olgusundan hareket eder ve bu tecrübenin imkanının zorunlu şartlarını belirlemeye çalışır. Kendinden önceki Fichte gibi Schelling de ampirik bilinci “bütün sınırlamaların ve bilincin şartı olduğu için kendisi bilince gelmeyen” tamamen kendiliğinden bir “faaliyetin” sonucu olarak görür (STI: 47). Bu faaliyet bilincin nesnesi olamayacağı için gerçekleştiğinin doğrudan bir delili de yoktur. O halde böyle bir faaliyetin gerçekleşmiş olması gerektiğine dair felsefi iddia, inkâr edilemez tecrübe olgusunun ancak böyle bir faaliyet vasıtasıyla açıklanabileceği çıkarımına dayanır.

Böyle özgür bir kendini-yaratma eyleminin zorunluluğu çıkar-sandıktan sonra transandantal filozofun karşı karşıya olduğu acil

görev, ampirik benin nasıl olup da kendisini ayrı olduğu bir nesnel dünya tarafından sınırlanmış olarak bulduğunu açıklamaktır. Kendisini bu şekilde sınırlanmış olarak bulması *gerekir*, çünkü özne ile nesnesi arasındaki ayrım tecrübenin tanımı gereğidir, ancak Schelling'in sorduğu soru, sınırsızca kendiliğinden bir ben'in *nasıl* sınırlanmış olabileceğidir. Kendisi dışındaki bir şey tarafından sınırlanmış olamaz, zira bu durumda sınırsızca kendiliğinden olamazdı, o halde kendisi tarafından sınırlanmış olması gerekir. O halde tecrübe, ben ve dünya arasındaki ayrımı varlığa getiren aslî bir kendini-sınırlama eylemi tarafından kurulur.

Eğer dünyanın varlığının ta kendisi ben'e bağlıysa, o halde dünyanın aslî özellikleri de böyledir. Schelling'in teorik felsefesinin kalan kısmı bu özelliklerin, ben'in kendi tecrübesini kurması için zorunlu olan eylemlerinden nasıl kaynaklandığını belirleme çabasıdır. Schelling'e göre felsefenin görevi, bu zorunlu eylemleri özgürce yeniden inşa etmektir. Schelling'in iddiasına göre, bu görev olur da tamamlanabilirse, "nesnel dünyanın bütün yapısı, sınırsızca küçük olanlara kadar doğanın bütün belirlenimleri bize ayân olacaktır" (*STI*: 50). Ancak "bizim kendisinden hareket ettiğimiz tek mutlak eylem, tamamının sayılması imkansız bir görev teşkil eden bir eylemler sonsuzluğunu –birleşmiş ve yoğunlaşmış biçimde– ihtiva ettiği için ... felsefe yalnızca kendilik-bilincinin tarihinde bir bakıma dönemleri teşkil eden eylemleri sıralayabilir" (*a.g.e.*).

Bilincin "dönemleri" –ki tanımlanmaları ve yeniden inşaları felsefenin görevidir– kendini basitçe dünyadan ayrı olarak fark etmekten dört başı mamur bir kendilik-anlayışına giden bir yolculuktaki ana evrelerdir. Schelling şöyle der: "Transandantal felsefe, ben'i sürekli daha yüksek bir kuvvete yükseltmekten başka bir şey değildir. Onun bütün yöntemi ben'i bir kendilik-görüşü seviyesinden bir başkasına geçirmekten ibarettir, ta ki ben, özgür ve bilinçli kendilik-bilinci eyleminde ihtiva edilen bütün belirlenimleri vazedilmiş olsun" (*STI*: 90).

Kendilik-bilincinin ilk ve en düşük biçimini Schelling "duyum" olarak adlandırır. Bu biçim kendini duyumsadığı nesnel dünyadan ayırt eden özneyi içerir. Özne burada sadece bir başkalık alanıyla karşı karşıya, sınırlanmış bir varlık olduğu gerçeğinin

farkındadır. Bu dönemde ben dünyayı duyumsar, bu da onu hemen kendi sınırlılığının farkına vardırı ancak ben henüz duyumun kendi faaliyeti olduğunun farkında değildir. Kendilik-bilincinin ikinci seviyesi, Schelling'in ikinci dereceden bir görü olarak atıfta bulunduğu şeyin gelişimini ihtiva eder: "Bu görü, görünün görülenmesidir, çünkü bu duyumun görülenmesidir [ve] duyumun kendisi zaten bir görülemedir, ancak *birinci dereceden* bir görüleme" (STI: 72). Schelling bu ikinci dereceden görüyü "üretken görü" olarak adlandırır, ki bu da dolayısıyla kendilik-bilincinin ikinci seviyesinin ya da döneminin başlangıç noktasıdır.

Schelling'in kendilik-bilinci tarihinin sonraki bütün dönemlerinin türetimi tam olarak aynı şekilde devam eder. Her bir dönemin başlangıcı ben'in açıkça farkında olmadan yapmakta olduğu belirli bir faaliyetle tanımlanır. Kendilik-bilincinin bir sonraki dönemine geçiş, ben yeni, daha üst düzey bir faaliyet yapmaya başladığında ve bu faaliyet kendisinin önceki, daha düşük düzey faaliyetinin açıkça farkına varmasını sağladığında vuku bulur. Transandantal filozofun görevi, birbirini takip eden her bir üst düzey faaliyetin öznenin yapmakta olduğu faaliyetin farkına varması ve böylece tamamen yeterli bir kendilik-bilincine doğru ilerlemesi için nasıl zorunlu olduğunu açıklamaktır.

Schelling'in teorik felsefesi kendilik-bilincinin üç dönemini tanımlar. Bu üç evrede ilk olarak üretken görü ben'i duyumun farkına vardırı, ardından düşünme ben'in üretken görünümün farkına varmasını sağlar, sonra da irade etme ben'i düşünmenin farkında kılar. İrade etmenin dahliyle teorik felsefe yerini pratik felsefeye bırakır, ancak Schelling için bu isim değişikliği transandantal felsefenin tek, kuşatıcı sistemini kesintiye uğratmaz. *Transandantal İdealizm Sistemi*'nin dördüncü bölümü, üçüncü bölümün bıraktığı yerden devam eder ve öznenin kendi özgür faaliyetine dair gittikçe daha yeterli hale gelen farkındalığının evrelerini açıklamaya devam eder. Beşinci bölüm de sanatı, özneyi kendi özgür faaliyetleriyle nesnel dünyanın mekanistik dönüşümleri arasındaki önceden tesis edilmiş uyumun farkında kılarak kendilik-bilincini kemâle erdiren faaliyet olarak tanımlamak suretiyle *Transandantal İdealizm Sistemi*'ni nihayete erdirir. "Bütün Sisteme Dair Genel Gözlem" başlıklı sonuç bölümünde Schelling, girişiminin

bölümleri arasındaki bu devamlılığı vurgular: “Transandantal felsefenin bütün düzeni, kendilik-görüşünün daha yüksek kuvvetlere doğru, kendilik-bilincinin ilk ve en basit tecrübesinden en yükseğine yani estetiğe doğru sürekli yükselmesi esasına dayalıdır” (STI: 233).

Schelling’in pratik felsefesinin ilk aşamaları büyük ölçüde Fichte’nin *Doğal Hakkın Temelleri*’ndeki açılış hareketlerinin yansımasıdır. Fichte bu aşamada kendilik-bilincinin özgür faaliyete bağlı olduğunu, özgür faaliyetin de başka bir özgür varlığın harekete geçirici davetine bağlı olduğunu iddia eder. Schelling’in siyasete ve ahlaka dair takip eden açıklamaları Fichte’ninkiler kadar zengin değildir, ancak *Transandantal İdealizm Sistemi* tarihe dair bir açıklama geliştirmek suretiyle pratik felsefenin kapsamını genişletir. Schelling tarihi, özgürlüğü oluşturan kurumların varlığa getirildiği süreç olarak anlar. Tarihin özgürce tercih edilmiş insan eylemleri tarafından hem zorunlu kılınan –kendinin-bilincinde öznelliğin tam olarak gerçekleşmesi için elzem olmasından dolayı– hem de gerçekleştirilen bir süreç olarak kavranması gerektiğini iddia eder. Dolayısıyla tarihi “bizzat tercihin hizmet etmeye mecbur olduğu bir zorunluluk” (STI: 199) olarak anlar ve bu tarifi “genel olarak kabul edilen ve varsayılan, bazen yazgı bazen de takdir olarak adlandırılan, özgürlük ile gizli bir zorunluluk arasındaki ilişkinin salt transandantal bir ifadesi” olarak niteler (a.g.e.: 204).

Schelling’in tarihin gayesini özgürlüğün gerçekleşmesi olarak görmemiz gerektiği yönünde vardı. Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde ortaya koyduğu pozisyonu hatırlatır. Ancak Schelling’in getirdiği yenilik (ki Kant bunu aklın sınırlarının ihlali olarak değerlendirirdi), öznellik ve nesnellik arasındaki takdir edilmiş uyumu, her ikisinin de temelindeki kaynak olan mutlak özdeşliğe atfetmektir: “Nesnel (ya da yasaya tabi) olan ile belirleyici (ya da özgür) olan arasında önceden tesis edilmiş böyle bir uyum, ancak her ikisine de *hâkim* olan daha üst bir şey üzerinden kavranabilir ... Bu daha üst şeyin kendisi ne özne ne nesne ne de aynı anda ikisi birden olabilir, bilakis ancak *mutlak özdeşlik* olabilir (STI: 208-9). Schelling bu mutlak özdeşliğin herhangi bir yüklem alamayacağını veya bir bilgi nesnesi olamayacağını iddia

ederek sözlerini sürdürür, zira mutlak özdeşlik her türlü yüklemlemenin ve bilmenin zemini olan özne-nesne ayrımını önceler. Yine de bu özdeşlik nesnel ve öznel bütün değişimin temelinde olduğu için, Schelling'in vardığı sonuç şudur: “bir bütün olarak tarih, mutlak'ın ilerleyen, tedricî olarak kendini açan ifşasıdır” (a.g.e.: 211).

Transandantal felsefenin çözmesi gereken son mesele, bilinçli öznelerin, kendi eylemlerinin özgürlüğün yasaya tabi tarihsel gerçekleşimiyle uyumlu olduğunun farkına varmak suretiyle kendilik-bilinçlerini nasıl tamamladıklarını açıklamaktır. Schelling'in iddiasına göre “bilinçli ve bilinçsiz faaliyetin bu örtüşmesi, kendini ancak amaçlı bir şekilde gerçekleştirilmeksizin amaçlı olan bir üründe açığa vurabilir” (a.g.e.: 214). Böyle bir ürün ya doğal yasaların sonucu olduğu bilinen, ancak yine de amaçlı bir bütün gibi gözükken bir şey ya da amaçlı bir faaliyetin sonucu olduğu bilinen, ancak yine de bilinçsiz sezgiler sunan bir şey olabilir.

Schelling, Kant'ı takip ederek, organizmaları birinci türün örnekleri olarak görür. Ancak sanat eserlerini ikinci türün örnekleri olarak görmek suretiyle bir çığır açma noktasında Romantik arkadaşlarına katılır ve Heidegger'i önceler. Schelling'e göre sanatsal deha “üretim itibarıyla bilinçli, ürün bakımından ise bilinçsizdir” (STI: 219). Gerçek sanat ürünü ve içeriği bilinçsiz olmalıdır, çünkü o mutlak özdeşliğin kendisidir. Mutlak özdeşlik bilinci önceler ve aşar, zira bilinç özne ve nesne arasındaki ayrımla belirlenir. Dolayısıyla “sanat eseri ... bana başka hiçbir şeyin aksettiremeyeceği şeyi, yani mutlak olarak özdeş olanı aksettirir” (a.g.e.: 230). Bu yüzden sanat insan faaliyetinin zirvesidir, zira o “bize felsefenin dışsal bir biçimde anlatamayacağı şeyi, yani eyleme ve üretmedeki bilinçsiz unsuru ve onun bilinçli olanla aslî özdeşliğini ifade etmek” suretiyle kendilik-bilincinin yükselişindeki nihai evreyi tamamlar (a.g.e.: 231).

Schelling'in sanata dair açıklaması transandantal felsefeyi başlangıç noktasına –öznelliğin ve nesnelliğin birliğinin aklı görüsü– döndürür ve böylece kendilik-bilincinin tedricî tarihini tamamlamak suretiyle *Transandantal İdealizm Sistemi*'ni nihayete erdirir. Schelling, Fichte'nin “bir sistem başlangıç noktasına geri

döndürüldüğünde tamamlanmış olur” görüşünü destekler ve şöyle der:

Bizim durumumuzda da bu tam olarak böyledir. Öznel olan ile nesnel olan arasındaki bütün uyumun nihai zemini aslî özdeşliğinde ancak aklî görü vasıtasıyla gösterilebilir. Sanat eseri vasıtasıyla tamamen öznel olandan ortaya çıkan ve tümüyle nesnel kılınan da tam olarak bu zemindir. Bu öyle bir şekilde gerçekleşir ki nesnemizi, yani ben’in kendisini, felsefe yapmaya başladığımızda durduğumuz yere tedicî biçimde geri getirmiş oluruz. (STİ: 232)

İnsan özgürlüğü ve mutlak zorunluluk

Schelling ilk eserlerinden itibaren mutlak bir tözün zorunlu tezahürlerinin dünyanın akışını belirlediğine dair Spinozacı görüşle bilinçli öznenin özgürlüğüne dair Kantçı ve Fichteci mutabakatı uzlaştırmayı arzu etmişti. *Transandantal İdealizm Sistemi* bu meselenin çözüldüğünü beyan ederek sona erer, ancak Schelling kısa zaman içinde bu eserde sağlanan çözümünden memnun olmadığını anlar. Dolayısıyla bu meseleye bir kez daha yönelir ve 1809 yılında, Schelling henüz sadece otuz dört yaşındayken yayınlanan *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*’ın ana odağı bu olur.

İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar’ın önsözü “felsefenin en içteki merkezinin” ancak “zorunluluk ve özgürlük arasındaki karşıtlıkta görünür olduğunu” yineler (INHF: 3). Dolayısıyla kesintisiz tek bir yazı halinde olan bu eserin kendisi, sistematik felsefe teşebbüsünün zorunlu olarak determinizmle ve özgürlüğün inkarıyla sonuçlanacağına dair (önsözde ismi zirke dilmemiş olsa da öncelikle Jacobi tarafından benimsenen) yaygın varsayımı reddederek başlar. Schelling, içerisinde insan özgürlüğüne inancın gerekçelendirilebileceği ve muhafaza edilebileceği bir sistematik felsefe geliştirme arzusunu sürdürür.

Bununla birlikte *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*’da Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*’nde benimsenen stratejinin bu amacı gerçekleştiremeyeceğini itiraf eder. Schelling’in önceki transandantal idealizmi, doğa felsefesinin bir tamamlayıcısı olarak işlev görmekteydi ve transandantal idea-

lizm özgür öznelliği başlangıç noktası olarak varsaysa da doğa felsefesi nesnel dünyada özgürlüğün ortaya çıkışını kanıtlamakta hiçbir zaman başarılı olamamıştı. *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*'da Schelling şöyle der: "[Transandantal idealizmin yaptığı gibi] 'hakiki tek gerçekliğin faaliyet, yaşam ve özgürlük olduğunu' beyan etmek hiçbir şekilde yeterli olmayacaktır ... Bilakis bunun tersinin de kanıtlanması gerekir — bütün gerçeklik (doğa, şeyler dünyası) faaliyete, yaşama ve özgürlüğe dayanır" (INHF: 24).

Schelling *a priori* felsefenin böyle bir kanıtlamayı sağlayabileceğine dair umudunu henüz kaybetmiş değildir, ancak *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar* en baştan insan özgürlüğünün varlığının her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrının varlığı ile uyumsuz görüldüğünü kabul eder. İnsan özgürlüğü kötülüğün gerçek imkanını gerektirir, ancak her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrı buna asla izin vermez. Bu durumda sadece iki seçenek var gibi gözükür: "ya gerçek kötülük kabul edilir ki bu durumda kötülüğün kendisini sınırsız töze veya aslı iradeye dahil etmek ve dolayısıyla tümüyle mükemmel bir varlık tasavvurunu tamamen bozmak kaçınılmaz olacaktır ya da kötülüğün gerçekliği şu veya bu şekilde reddedilir ki bu durumda da gerçek bir özgürlük tasavvuru aynı anda yok olacaktır (INHF: 26). Böylece Schelling klasik bir biçimde insan özgürlüğü problemini bir teodise (her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrı tarafından yaratılan bir dünyada kötülüğün varlığının gerekçelendirilmesi) ihtiyacına bağlar.

Teodise problemini ortaya koyduktan sonra Schelling, hem Spinoza'nın kabul ettiği çözümü hem de kendi *Transandantal İdealizm Sistemi*'nin işaret ettiği çözümü reddeder. Spinoza teodise problemine yukarıda sunulan ikinci seçeneği tercih ederek cevap vermiştir. Yani meydana gelen her şeyin bütün tikel şeylerin temelinde yer alan tözün doğasından zorunlu olarak kaynaklandığını ve bizim bakış açımızdan kötü olarak gözüken hadiselerin bütününe bakış açısından kötü olarak değerlendirilemeyeceğini, zira onların da bütününe mükemmelliğine katkı sunuyor olmaları gerektiğini iddia ederek insan özgürlüğünün gerçekliğini ve gerçek kötülüğü reddetmiştir. Schelling'in kendi *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde, şimdi vardığı sonuca göre, doğal yasa ile insan eylemi arasında önceden tesis edilmiş bir uyum varsaymak

suretiyle özgürlüğün varlığını zımnî olarak reddetmiştir. Zira böyle bir uyum nihayetinde sözde özgürlüğün “bir doğa kuvvetine, diğerleri gibi mekanizmaya tabi olan bir baş nedene” indirgendiği anlamına gelir (INHF: 14).

Schelling’in *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*’da teodiseye yaklaşımı, doğa felsefesi hakkındaki yazılarında ortaya koyduğu, bir bütün olarak varlık ile onun yarattığı ve yok ettiği tikel varlıklar arasındaki ayırmadan kaynaklanır. Burada ayrımı şu şekilde yeniden ifade eder: “varoluşu itibarıyla varlık ve varoluşun salt zemini olması itibarıyla varlık” (a.g.e.: 31). Bu ayrımın teodise için kıymeti, bir yandan varoluşumuzun Tanrıya bağımlı olmasını mümkün kılması (“varoluşun salt zemini olması itibarıyla varlık”), öte yandan özümüzün bu bağımlılık tarafından belirlenmemesinin mümkün olmasına izin vermesidir. Schelling’in iddiası şudur: “Bağımlılık, özerkliği ve hatta özgürlüğü dışlamaz. Bağımlılık bağımlı olanın doğasını belirlemez, sadece bağımlı varlığın, her ne olursa olsun, bağımlı olduğu şeyin bir sonucu olarak var olabileceğini ifade eder, bağımlı varlığın ne olduğunu veya olmadığını da ifade etmez” (a.g.e.: 18). Schelling’e göre “bağımlı olanın veya sonuç olanın özerk olmaması bir çelişki olurdu. Bu durumda bağımlı bir şey olmadan bağımlılık söz konusu olacaktır ... ki bu da bütün bir tasavvurun kendisini geçersiz kılması anlamına gelirdi” (a.g.e.: 18-19). Schelling’in vurguladığı nokta bağımlı bir varlığın bağımlı olduğu varlıktan gerçekten ayrı olması gerektiğidir, aksi halde kendisinden neşet ettiği şeyin bir parçasından ibaret olacaktır. O halde bir bütün olarak varlık ile tikel varlıklar arasındaki ayrımı ciddiye almak, tikel varlıklara gerçek özerklik atfetmeyi gerektirir.

Schelling bir türünü açıkça savunduğu panteizmin insan özgürlüğüyle uyumlu olduğu sonucuna varır. Schelling’in muhakemesine göre, Spinoza’yı determinizme götüren panteizmi değil, müstakil bir hatasıdır: “Onun sisteminin hatası hiçbir şekilde *her şeyi Tanrıya* yerleştirmesinden dolayı değildir, bilakis bunların *şeyler* olmasından dolayıdır. O iradeyi de bir şey olarak ele alır ve sonrasında da, çok doğal olarak, her işleyişinde başka bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğini, bu şeyin de bir diğer şey tarafından belirlenmesi gerektiğini ve sonsuza kadar böyle devam

etmesi gerektiğini kanıtlar” (INHF: 22). Ancak Schelling şu kanaattedir: “Tanrı ölülerin değil yaşayanların Tanrısıdır. Tamamen mükemmel bir varlığın mümkün olan en kusursuz mekanizmadan dahi hazzedeceğini düşünmek akıl alır bir şey değildir. Kişi yaratılmışların Tanrıdan sadır olmasını nasıl tahayyül ederse etsin, bu asla ne mekanik bir üretim ne de inşa edilenin kendinde bir hiç olduğu salt bir inşa etme veya kurma olamaz” (a.g.e.: 19). Yine önceki doğa felsefesinden yararlanarak Schelling şu sonuca varır: “şeylerin doğasına uygun olan tek kavram, oluş kavramıdır” (a.g.e.: 33).

Tanrının varlığı ile özgürlüğün varlığını uzlaştırma imkanını yeniledikten sonra Schelling, özgürlüğün fiilî varlığını kötülüğün inkâr edilemez gerçekliğinden çıkarsar. Kötülük ancak insan özgürlüğü vasıtasıyla mümkündür, bu da Schelling’i şu meşhur beyanına sevk eder:

İnsan kendini hem iyiye hem de kötüye sevk etmenin kaynağını kendi içinde eşit derecede ihtiva ettiği o zirveye yerleştirilmiştir; içindeki ilkelerin bağlantı noktası bir zorunluluk bağı değil, bir özgürlük bağıdır. Sınırdır insan, seçtiği şey eylemi olacaktır, ancak devamlı kararsızlık halinde kalamaz, çünkü Tanrının kendini zorunlu olarak izhar etmesi gerekir ve yaratılmış hiçbir şey asla belirsiz kalamaz. (INHF: 50)

Schelling mevzuyu bir başka neredeyse varoluşçu ifade ile özetler: “insanın varoluşu esasında *kendi yaptığıdır*” (a.g.e.: 63).

Schelling özgürlüğün sadece indeterminizm olarak anlaşılmayacağını vurgular, böyle olsaydı insan eylemi tesadüf veya şans eseri olurdu. Schelling’in iddiasına göre, “tesadüf imkansızdır ve akılla olduğu kadar bütünün zorunlu birliğiyle de çelişir. Eğer özgürlük ancak eylemleri tamamen tesadüfi kılmakla kurtarılabilecekse, demek ki hiç kurtarılamayacaktır” (a.g.e.: 60). Gerçekten de Schelling determinizmi felsefi olarak indeterminizme tercih edilebilir görür, ancak her ikisini de “hem tesadüften hem de mecburiyetten veya dışsal belirlenimden çok uzak olan, bilakis aktif failin kendisinin özünden kaynaklanan içsel bir zorunluluk olan o daha yüksek zorunluluktan bihaber” olmakla eleştirir (a.g.e.: 61).

Schelling bu özgürlük tasavvurunu –yani “kendi içsel varlığının yasalarına uygun olarak eyleyen ve kendi içindeki veya dışındaki başka herhangi bir şey tarafından belirlenmeyen, özgürdür” (*a.g.e.*: 62) düşüncesini– Spinoza’ya borçludur. Ancak Spinoza’dan farklı olarak Schelling, bu kendini-belirlemeyi sadece bir bütün olarak varlığa değil, insan bireylerine atfeder. İlk akla gelen itiraz elbette şu olacaktır: Eğer zorunlu olarak kendi içsel varlığımızın yasalarına uygun eyliliyorsak, ancak bu yasaların kendisi bizim eserimiz değilse, o halde özgür olmaktan ziyade dışsal olarak belirleniyor olmaya devam ediyoruz demektir. Schelling bu itirazı her bir insanın sonraki eylemlerinin kendisinden neşet ettiği özünü, ilk ve ebedi bir karakter seçimi ile kendisinin belirlediğini iddia ederek savuşturur.

Schelling’in Kant’tan ödünç aldığını itiraf ettiği bu yöntem –ki Kant buna dinle ilgili yazılarında başvurur– karakterin ilk belirlenimini zamanın dışına yerleştirir (zira zamansal olan her şey onu önceleyen şartlarca belirlenir). Bununla birlikte Schelling’in iddiasına göre “bu asla insanın hiç bilincinde olmadığı bir eylem değildir. Bu yüzdendir ki yanlış bir eylemi mazur göstermek üzere “ne yapayım ben böyleyim” diyen biri, her ne kadar başka bir şekilde davranmanın onun için imkansız olduğunu düşünmekte haklı olabilirse de öyle olmasının kendi hatası olduğunun gayet farkındadır,” (*INHF*: 64-5).

İnsan özgürlüğüne dair bu anlatıda içerilen metafizik hipotez akla yatkın olmamasına rağmen Schelling cesurca şu iddiada bulunur: “bu görüşe itiraz olarak yöneltilebilecek tek bir neden var gibi gözükmemektedir: bu görüş insan için, en azından bu dünyada, iyiden kötüye ve kötüden iyiye bütün dönüşümleri devre dışı bırakmaktadır” (*a.g.e.*: 67). Schelling dönüşüm imkanını muhafaza edebilmek için ilk karakter belirleniminden sonra insanların kendilerini daha iyi hale dönüştürebilecek ilahi veya beşerî dış etkilere açık olabilme imkanlarını da barındıracak şekilde görüşünü rafine eder. Ne var ki bir kişinin böyle bir etkiyi kabul edip etmeyeceği de yine ilk kendini-tanımlama eylemince belirlenmiş olmalıdır, dolayısıyla dönüşüme açık veya kapalı oluş da bu belirleyici anda önceden takarrür etmiştir.

İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar'ın sonuna doğru Schelling, teodisenin merkezi sorusunu henüz cevaplamamış olduğunu kabul eder: "Bütün bu soruşturmanın ana meselesi hâlâ önümüzdedir. Şimdiye kadar Tanrı sadece kendini izhar eden olarak görüldü ... [Ancak] ahlaki bir varlık olarak Tanrının, imkanı ve gerçekliği Onun kendini izhar etmesine dayanan kötülükle ilişkisi nedir?" (INHF: 73). Diğer bir deyişle Schelling şimdiye kadar, dünyada gerçek kötülüğün olduğunu, bu kötülüğün ancak insan özgürlüğünün sonucu olabileceğini, insan özgürlüğünün de başka her şey gibi, bir bütün olarak varlıktan neşet etmesi gerektiğini, bunun da Tanrının kendini izharının bir vechesi olmaya eşdeğer olduğunu kanıtladığını iddia etmiş olur. Ne var ki bunun kaçınılmaz sonucu, kötülüğün Tanrının kendini izharının zorunlu bir neticesi olmasıdır, ki bu da teodise meselesini iyice büyütür.

Schelling Tanrının kendini izhar etmenin neticelerini öngörmemiş olabileceği, dolayısıyla kötülüğün sorumluluğundan azade olabileceğini söyleme seçeneğinin farkındadır ancak bunu tercih etmek istemez. Schelling'in Tanrısı her şeye gücü yeten olduğu gibi her şeyi bilendir de. Dolayısıyla burada kendini dayatan soru, Tanrının iyi olarak görülmeye nasıl devam edebileceğidir. Schelling ilahi iyiliği muhafaza etmek için son bir denemede bulunarak şöyle der: "Tanrı kaosun düzensiz zürriyetini düzene kavuşturduğunda ve ezeli-ebedi birliğini doğada beyan ettiğinde gerçekten karanlığa karşı durmuş ve irrasyonel ilkenin zaptedilmez hareketine karşı sabit bir merkez ve ebedi bir yol gösterici olarak Sözü kurmuştur. Dolayısıyla yaratma iradesi doğrudan ışığı ve onunla birlikte iyiliği var etme iradesiydi" (INHF: 82). Elbette bu iyiliği var etme iradesinin dolaylı sonucu kötülüğün kaçınılmaz ortaya çıkışıydı, ki Tanrı, Schelling'in de kabul ettiği gibi, bunu öngörmüş olmalıdır. Ancak bu noktada Schelling kaynaklarını tüketir hale gelir ve şöyle der: "kendisini izhar etmesinin beraberinde kötülüğü getireceğini zorunlu olarak öngörmüş olmasına rağmen Tanrının neden kendisini hiç izhar etmemeyi tercih etmediği sorusunun layık olduğu cevap, cevapsızlıktır" (a.g.e.: 82-3).

Schelling *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*'ı garip bir şekilde, bütün soruşturmanın başlan-

gıcındaki ayrımı kısaca yeniden değerlendirerek ve böylece de zayıflatarak sonlandırır. Şöyle sorar: “Varoluşun zemini olması itibarıyla varlık ile varoluşu itibarıyla varlık arasında başlangıçta yapılan ayrımla ne elde edilmiş olacaktır? Çünkü ya bu ikisi için ortak bir zemin yoktur –ki bu durumda mutlak düalizm taraftarı olduğumuzu beyan etmemiz gerekir ya da böyle bir ortak zemin vardır– bu durumda da son tahlilde ikisi tekrar örtüşecektir” (INHF: 86-7). Eğer bu alternatiflerden ikincisi geçerliyse, o halde “olan, bütün zıtları kapsayan tek bir varlıktır, ışık ile karanlığın, iyilik ile kötülüğün mutlak özdeşliğidir” (a.g.e.: 87). Nitekim Schelling’in *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*’ının onu nihayetinde sürüklediği görüş de budur: “Bütün zeminlerden ve bütün varoluşlardan önce, yani herhangi bir ikilikten dahi önce bir varlık olmalıdır. Bunu ‘asal zemin’ ya da daha ziyade “zemicsiz” olarak isimlendirmek dışında nasıl adlandırabiliriz? Bu bütün antitezleri önceleyeceği için, bu antitezler onda ayrıştırılabilir olamaz, hatta mevcut dahi olamaz. O halde bu, iki şeyin özdeşliği olarak adlandırılmaz, ancak ikisine de dair mutlak alakasızlık olarak adlandırılabilir” (a.g.e.). Schelling’in teodise girişimi böylece özdeşlik felsefesine bir son verdi ve bir negatif teolojiyi, “[bütün ayrımların] var olmama[sı] dışında hiçbir şey olmayan, dolayısıyla hiç oluşu veya varlık-olmayan oluşu hariç yüklemelerin yokluğu dışında bir yüklemi olmayan” zemicsiz bir asal zeminin varsayılmasını netice verdi (a.g.e.).

Sonuç

1809’a gelindiğinde otuz dört yaşındaki Schelling, Alman felsefesinin doruklarına tırmanmış ve son eserini yayınlamıştı. On beş yıllık bir zaman dilimi içerisinde, hakikate ödünsüz bağlılığı Schelling’i, Fichte’nin kalıbında şekillenmiş bir transandantal idealistten Spinoza tarzındaki bir metafizikçiye, oradan da *a priori* felsefenin imkanı ve vaadi hakkında gittikçe daha da şüpheli olan bir düşünüre dönüştürmüştü.

Schelling’in daha geleneksel bir metafiziğe dönüş uğruna sıkı anlamda Kantçı bir eleştiriyi terk etmesi, felsefenin verili tecrübe olgusundan hareket edemeyeceği, bilakisöznelliğin ve nesnelliğin birbirinden ayrıldığı bir dünyanın nasıl var olduğunu açıklamayı

gerektiği noktasındaki ısrarından kaynaklanıyordu. Schelling'in sınırlı nesnelerin ve bilinçli öznelerin ortaya çıkışını anlama arzusu, onu doğal dünyayı bütüncül ve dinamik şekilde kavrayan *a priori* bir ontoloji olan doğa felsefesini geliştirmeye yöneltti. [Bu felsefede] doğa tikel varlıkları zaman içerisinde oluşturan ve yok eden temel kuvvetleri ihtiva eden, organik ve kendiliğinden hareketli bir bütün olarak sunulur. Bu doğa tasavvuru, atomcu ve mekanistik fiziğin tasavvuruyla kesin bir zıtlık içindedir ve Fichte'nin doğayı, aklın amaçlarına tabi kılma yönünde ahlaki bir yükümlülüğümüz bulunan, tamamen pasif bir maddi nesneler yığını olarak görüşüne direnmek için bir zemin sunar.

Schelling basitçe transandantal idealizmi doğa felsefesiyle değiştirmede, daha ziyade ikisini birleştirdi ve her birine özdeşlik felsefesinin bir yarısını teşkil edecek şekilde elzem bir yer tahsis etti. Özdeşlik felsefesi hem öznelliğin nesnellikten neden neşet etmesi gerektiğini hem de nesnelliğin özneler tarafından neden bu şekilde tecrübe edilmek zorunda olduğunu açıklamayı hedefliyordu. *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde Schelling, Fichte'nin projesini tamamlamayı ve mükemmelleştirmeyi amaçladı ve bunu yaparken de öznelliğin tam bir kendilik-anlayışı kazanmak için geçmesi gereken tarihsel evreler olan "bilincin dönemleri" tasavvurunu yeni bir katkı olarak sundu. Schelling bu evrelerin sonuncusunu, nesnel dünyanın yasaya tabi akışı ile tarihin akışı içerisinde bilinçli özneler tarafından özgürce üretilen eylemler arasında var olduğunu iddia ettiği özdeşliğin veya ilahi uyumun estetik idraki olarak tanımladı. Schelling sanatı felsefenin söyleyemediğini göstermeye kâdir olarak görme hususunda Romantik arkadaşlarına ve meslektaşlarına katıldı ve böyle yaparak sanatı insani gelişimin ve başarının zirvesine yerleştirdi.

Schelling'in erken ve orta dönemleri boyunca sürekli bir uğraşı olan özgürlüğü ve zorunluluğu uzlaştırma çabası *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*'da zirveye vardı. Bu son kayda değer yayınında, Schelling'in klasik teodise problemine dair düşünceleri onu, Kant'ın akledilir kendilik ile ampirik kendilik arasındaki ayrımını öz ve varoluş arasında neredeyse varoluşçu bir ayrıma dönüştürmeye ve her birimizin kendimize en başta ve özgürce seçtiğimiz iyi veya kötü karakterden nihai olarak sorumlu

olduğumuzu iddia etmeye yöneltti. Ne var ki *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*'ın sonu, Schelling'in *a priori* felsefenin kendine biçtiği görevleri yerine getiremeyeceğine dair gittikçe artan endişesini açığa vurur. Schelling hakkında gerçekten hiçbir şey söylenemeyecek zeminsiz bir asal zemin vasıtasıyla bir bütün olarak varlığı tikel varlıkların oluşu ile bağdaştırmaya çalışır. Bu hareket Schelling'in daha sonra *a priori* felsefeyi, ezeli-ebedî öz yerine ampirik varoluşla ilgilenen "pozitif" bir felsefe uğruna "negatif" olarak niteleyerek reddedişini önceler.

Her ne kadar Schelling erken ve orta dönemlerinde keşfettiği felsefi pozisyonların pek çoğunu nihayetinde reddetmiş olsa da bu yıllarda ürettiği eserlerin pek çok başka düşünür üzerinde önemli etkileri oldu. Onun doğaya ve sanata dair tasavvurları Romantizm için önemliydi (nitekim saygın Amerikan pragmatisti Josiah Royce, Schelling'i "Romantiklerin prensi" olarak adlandırmıştır). Özümüzün varoluşumuzca önceden belirlenmediğine dair ısrarı ve iyi bir karakter seçmeye teşviki, Kierkegaard ve diğer varoluşçular için mühimdi. Varlık ve varlıklar arasındaki ayrımı ve estetik görüş teorisi Heidegger için önemli olacaktı. Ancak bu eserlerin en doğrudan ve derin etkisi, on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında kendi özgün felsefi pozisyonunu geliştirmeye başladığında Schelling'le yakın çalışmakta olan Hegel üzerinde oldu.

Ana fikirlerin özeti

Schelling'in erken dönem eserleri Fichte'nin bilgi için mutlak bir aslî ilke arayışını bütün tikel şeylerin varoluşu için kayıtsız veya mutlak bir zemin arayışına doğru genişletir. Bu Kant'ın ve Fichte'nin eleştirel idealizmini "mutlak idealizm"e dönüştürür.

Orta döneminde Schelling mutlak idealizmi, iki tamamlayıcı disiplinden, yani transandantal idealizm ve doğa felsefesinden müteşekkil bir özdeşlik felsefesine doğru geliştirir. Schelling'in *a priori* doğa felsefesi dünyanın esas itibarıyla dinamik ve organik olduğunu savunur ve dolayısıyla ekolojik bir evren anlayışını destekler.

Schelling'in transandantal idealizmi, bilinçli öznelerin tam bir kendilik-bilincine varmaları için geçmeleri gereken "dönemler"i sistematik bir incelemesini sunar ve kendilik-bilincinin en üst evresine sanat vasıtasıyla ulaşıldığı sonucuna varır.

Yayınladığı son eserde Schelling, insan özgürlüğünü her şeyin zorunlu olarak mutlaktan neşet ettiği iddiasıyla uzlaştırmaya çalışır.

Hegel: Temelleri Olmayan Sistematik Felsefe

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), akıl çağının geldiğine dair muzaffer bildirilerin insan düşüncesinde ve eyleminde devrimci dönüşümler vaat ettiği zamanlarda bir kişi ve bir yazar olarak yetişkinliğe adım attı. 1787 yılında, Hegel on yedi yaşındayken, Kant kendi felsefesinin Kopernik devriminin epistemolojik eşdeğeri olduğunu beyan etti, bilen öznenin bilgi nesnesine uyması gerektiği varsayıldığı takdirde metafizik bilginin imkanının açıklanamayacağını iddia ederek bu varsayımı tersine çevirdi. Sonuç transandantal idealizmdi, Kant bununla gerçekten rasyonel olan bilme yetisinin araçlarını, kapsamını ve sınırlarını belirlediğini iddia etti. Sadece iki yıl sonra, 1789'da, Hegel Tübingen'de öğrenciyken, bu teorik gelişmenin pratik karşılığı Fransa'da kendini gösterdi. Siyasi öznelerin hükümler otoritenin iradesine uymaları gerektiği varsayıldığı takdirde özgürlüğün imkansız olduğunu iddia eden devrimciler, bu varsayımı tersine çevirdi ve gerçekten rasyonel bir yönetim sistemi kurmayı vaat etti.

Hegel hem Kantçı devrimi hem de Fransız devrimini kutladı, ancak eleştirel bir şekilde. Hegel'in heyecanı, akıllı kullanma hakkı üzerindeki devrimci ısrarı paylaşmasından kaynaklanıyordu. Ona göre modern teorik iddialar ve pratik düzenlemeler, her şeyden önce ve tanım gereği, rasyonel olmalıydılar. Hegel'in eleştirisinin sebebi ise akıl çağının isminin hakkını vermede başarısız olduğuna dair kanaatiydi. Ne Kant felsefesi ne de Fransız devrimi hakkıyla rasyonel değildi, çünkü ikisi de yanlış bir rasyonalite kavrayışına dayanıyordu. Bu yüzden Hegel'in kendi meselesi, yayınladığı

ilk eserden son esere kadar, gerçekten rasyonel bir yaşamın şartlarını belirleyebilecek ve böylece sürdürülmesine yardımcı olabilecek hakikaten rasyonel bir felsefeyi geliştirmek oldu.

Ancak Hegel'in önemli bir düşünür olarak ortaya çıkışı Schelling'inki kadar hızlı olmadı. Hegel Tübingen'deki çalışmalarını 1793'te tamamladı, ancak 1816'da Heidelberg'deki fakülte kadrosuna katılarak maaşlı bir felsefe hocası olması için yirmi üç yıl daha geçmesi gerekecekti. Tübingen'den ayrıldıktan sonra Hegel özel hoca olarak iş buldu ve sonraki yedi yıl boyunca Bern'de ve Frankfurt'ta bu sıfatla çalıştı. Bu dönem boyunca Hegel, çoğu dini ve siyasi konularla ilgili bazı yazılar yazdı, ancak yazıları yayınlanmadı. Akademik bir kariyer yapma şansı da yok gibi gözüküyordu. 1800 yılında, otuz yaşındayken, Hegel sistematik felsefe yürütme niyetini ifade etmek ve şimdiden başarıyı ve şöhreti yakalamış olan arkadaşından tavsiye istemek üzere birkaç yıldır görüşmediği Schelling'e yazmaya karar verdi. Schelling, Hegel'i Jena'ya taşınmaya teşvik etti, hatta geçici konaklama imkanı da önerdi, Hegel de bunu hemen, minnettarlıkla kabul etti.

Sonraki altı yıl boyunca, 1801'den 1807'ye kadar, Hegel maaşsız ve öğrencilerin derslerine katılmak için ödedikleri ücretlere bağımlı bir okutman olarak Jena'da geçim derdiyle boğuştu. Bu akademik pozisyon Hegel'e ne mesleki ne de iktisadi güvence sağlamasa da –sadece Schelling'i değil, erken Romantiklerin en önemli bazı isimlerini de içeren– Jena'daki entelektüel camianın onun felsefi gelişimi için paha biçilmez olduğu ortaya çıkacaktı. 1801'de Hegel ilk kitabı olan *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ı yayınladı. Kitap Schelling'in aslında kendi özgün felsefi pozisyonunu geliştirdiğini göstererek o zaman çoğu kişi tarafından yeni vefat etmiş ve hâlâ saygı gören Fichte'nin tilmizi olarak görülen Schelling'e yardımcı oldu. Ancak kitap aynı zamanda, her ne kadar Hegel'in yavaş yavaş belirmekte olan kendi görüşlerine dair önemli işaretler içerse de Hegel'e Schelling'in takipçisi olarak şöhret kazandırdı.

1802'de Schelling *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ni kurdu ve Hegel'i editörlük makamını paylaşması için davet etti. Schelling dergiyi felsefi programını yaygınlaştırmak için bir araç olarak tasarlamıştı ve Hegel'in katılımı, onun parlak arkadaşının hizmetinde çalışan

bir işçi olarak şöhretini pekiştirdi. Ne var ki derginin kısa ömrü boyunca, Hegel kendi felsefi pozisyonunun gittikçe daha aşikar hale geldiği, Schelling'in hoşuna gitmeyen bir kaç yazı yayınladı. Bu yazıların en önemlileri "Şüpheliğin Felsefeye İlişkisi", "İnanç ve Bilgi" ve "Doğal Hukukun Bilimsel Değerlendirmesi Üzerine" idi. 1803'te Schelling, Romantik çevrenin en ilginç üyelerinin izinden giderek Jena'dan ayrıldığında ve Hegel'i dergisiz ve işsiz bir şekilde ve önemli ölçüde azalmış bir entelektüel camiayla geride bıraktığında aralarındaki işbirliği de kısa sürede son bulmuş oldu. Hegel Jena'da dört yıl daha kaldı ve nihayet şehirdeki en kıdemli maaşsız okutman olma "paye"sini elde etti.

1807 yılında ekonomik durumu gittikçe daha belirsiz hale gelen Hegel ders vermeyi bıraktı ve Bamberg'de bir gazete editörü olarak çalışmaya başladı. Hegel'in felsefi amaçlarına kolayca son verebilecek bu hareket, ironik bir biçimde, onun tam anlamıyla ilk olgun eseri olan ve sistematik felsefesine bir giriş niteliğindeki *Tinin Fenomenolojisi*'nin yayınlanmasıyla aynı zamana denk geldi.

Ancak Hegel'in gazeteci olarak kariyeri kısa sürdü ve 1808'de Nuremberg'de bir *Gymnasium*'un, yani bir lisenin, müdürü oldu. Sonraki yedi yıl boyunca Hegel okulu yönetti, gelişmekte olan fikirlerini cesurca ergen öğrencilere aktarmaya çalıştı ve hararetle sonraki büyük eseri olan *Mantık Bilimi* üzerinde çalıştı. Hegel'in sisteminin birinci bölümünü oluşturan *Mantık Bilimi* 1812, 1813 ve 1816'da yayınlanmak üzere üç cilt halinde çıktı ve bu ciltlerden sonuncusunun yayınlanması Hegel'e nihayet, kırk altı yaşındayken, Heidelberg Üniversitesi'nde maaşlı bir akademik pozisyon teklif edilmesiyle aynı zamana denk geldi.

Hayatının son on beş yılında Hegel, önceki yirmi yıl boyunca mahrum kaldığı kamusal başarının ve itibarın tadını çıkardı. Heidelberg'e geldikten kısa bir süre sonra, 1817 yılında, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ilk neşrini yayınladı (gözden geçirilmiş neşirleri de 1827'de ve 1830'da çıkacaktı). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* Hegel'in sisteminin tamamına kapsamlı bir genel bakış sunar. Bu sistemin üç ana parçası mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesidir. 1818'de Hegel Berlin'deki prestijli bir kürsü teklifini kabul etti ve 1820'de de tin felsefesinin sosyal ve siyasi yönlerini detaylı biçimde ele alan *Hukuk Felsefesinin Unsurları*'nı yayınladı.

dı. Sonraki on bir yıl boyunca Hegel, tarih felsefesi, estetik ve din de dahil olmak üzere sisteminin çeşitli unsurları üzerine dersler verdi. Hegel'in 1831 yılında, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayınlamasından tam elli yıl sonraki ani ölümü, büyük Alman İdealizmi devrini nihayete erdirdi.

Hegel'in sistematik-öncesi yazılarının sistematik önemi

Schelling'in *Eleştirel Felsefe Dergisi* adlı dergisinde yayınladıkları da dahil Hegel'in erken dönem yazıları büyük ölçüde kendi felsefi sistemini kurma ya da geliştirme iddiası olmayan, çağdaş pozisyonları analiz eden polemikçi yazılar olmaları anlamında sistematik-öncesi yazılardır. *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark* Fichte'nin, Schelling'in ve Reinhold'un eleştirel anlatımlarını sunar. "Şüpheciliğin Felsefeyle İlişkisi" Gottlob Schulze'nin (*Aenesidemus*'un yazarı) ve genel olarak modern şüpheciliğin –ki Hegel bunu antik versiyonuna kıyasla dogmatik olarak görür– çürütücü bir değerlendirmesidir. "İnanç ve Bilgi" Kant, Jacobi ve Fichte'yi üç bölümde ele alır. "Doğal Hukukun Bilimsel Değerlendirmesi Üzerine" yazısı ise neden deneyciliğin de eleştirel idealizmin de uygun bir siyaset felsefesi sağlayamayacağını açıklamayı amaçlar.

Bununla birlikte bu sistematik-öncesi eserlerin sistematik önemi vardır, çünkü bu eserler Hegel'in gerçekten rasyonel bir felsefe geliştirmek suretiyle Alman İdealizminin vaadini gerçekleştirmek çabasına katkıda bulunurlar. Bu çaba üç adımdan müteşekkildir. Birinci adım, tamamen rasyonel bir felsefenin kriterlerinin tespit edilmesine hizmet etmesi amacıyla Hegel'in en önemli felsefi çağdaşlarında ve seleflerinde tamamen rasyonel olmayan şeylerin belirlenmesidir. İkinci adım, haksız yere bu kriterleri sağladığını iddia eden felsefi yaklaşımların eleştirisidir. Üçüncü adım da rasyonellik kriterlerini gerçekten sağlayan bir felsefenin geliştirilmesidir.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve üç bölümlük *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* eserleri bu görevin sırasıyla ikinci ve üçüncü adımlarını uygulama çabalarını temsil eder. *Tinin Fenomenolojisi* ger-

çekten rasyonel bilgi sağladığı iddiasında olan –Hegel’e göre yanlış biçimde– felsefi yaklaşımları ifşa eder, ancak bu felsefi başarısızlıklarla tam da başarısızlıklarını açığa çıkaracak ve gerçekten rasyonel bilginin nasıl sağlanabileceğini gösterecek şekilde ilgilenir. Sonrasında *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, *Tinin Fenomenolojisi* tarafından meşru görülen tek felsefi yaklaşımla uyum içinde eksiksiz bir bilgi sistemi geliştirerek gerçekten rasyonel bilgi sağladığını iddia eder. Ancak bu adımların ikisi de sistematik-öncesi yazılarda geliştirilen rasyonel bilgi tasavvurunu kullanır. Daha ilk yayını olan *Fichte’nin ve Schelling’in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*’tan başlayarak Hegel, akıl çağıının ve onun en önde gelen felsefi temsilcilerinin amansız bir eleştirel incelemesine girişir, bu da onu nihayetinde *Tinin Fenomenolojisi* projesine ve onu haber veren rasyonalite kavramına götürür. Dolayısıyla Hegel’in görevinin ilk adımını gerçekleştiren ve daha sonra geliştirdiği sistematik felsefenin zeminini hazırlayan, Jena yazılarıydı.

Hegel’in sözde akıl çağına ya da Aydınlanmaya dair erken dönem eleştirisinin ana motifi, onun aslında modern rasyonalite ve özgürlük vaadini ihmal ettiği, çünkü, “İnanç ve Bilgi”nin açılış sayfalarında ifade ettiği gibi “Aydınlanmış akıl ... artık akıl değildir ... kendinden daha iyi olanı kendisinin *dışında ve üstünde bir inanca*, bir *öte* olarak, yerleştirmek suretiyle kendi hiçliğini itiraf eden salt idraktır. *Kant, Fichte ve Jacobi’nin felsefelerinde* olan budur. Felsefe bir kez daha kendisini inancın hizmetçisi kılmıştır” (FK: 55-6). Bu yüzden Hegel’in eleştirisini anlamak, onun akıl ile idrak arasında yaptığı ayrımı anlamayı gerektirir.

Fichte’nin ve Schelling’in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark’ın önsözünde Hegel “aklı, öznenin ve nesnenin özdeşliği” olarak tanımlar (D: 80). Hegel’in “öznenin ve nesnenin özdeşliği” ile ne kastettiği, onun bu ifadeyi kullanışının Kant’la, özellikle de Kant’ın transandantal çıkarımıyla doğrudan meşgul olduğu bir esnada gerçekleştiği dikkate alındığında aşikâr hale gelir. Transandantal çıkarım, düşünen özne tarafından zorunlu olarak kullanılan kategorilerin aynı zamanda düşünce nesnelere de uygun olması gerektiğini göstermeyi amaçlar, ki Hegel’in terminolojisinde bu “öznenin ve nesnenin” bir “özdeşliği” olduğunu gösterme anlamına gelir. Eğer Kant’ın çıkarımı başarılıysa, o halde düşünen

özne ve düşünce nesnesi aynı kurucu özellikleri veya “belirlenimleri” paylaşımları bakımından özdeştir. Yani öznenin nesnesini düşünmek için kullandığı kategoriler, ya da zorunlu kavramsal belirlenimler, aynı zamanda düşündüğü nesnenin de belirlenimleridir.

Hegel’in bahsettiği “öznenin ve nesnenin özdeşliği”nin anlamı kökenini Kant’tan alıyor olsa da Kant’ın transandantal çıkarımla tesis ettiğini iddia ettiği özdeşliğin kendisi Hegel’in “akıl” olarak adlandırdığı şey değildir. Zira eğer Kant haklıysa çıkarım, özne ile fenomen *olarak*, yani görüldüğü şekliyle nesne arasındaki özdeşliği kanıtlar, ancak özne ile kendinde-nesne arasındaki bir özdeşliği kanıtlamaktan acizdir. Yani Kant’a göre biz, bütün tecrübe nesnelerinin düşünen öznelere tarafından nesne olarak tecrübe edilmelerini mümkün kılan kategorik belirlenimlere sahip olmaları gerektiğini bilebiliriz, ancak kendinde-varlıkların belirlenimleri hakkında hiçbir şey bilemeyiz. Dolayısıyla Hegel, Kant tarafından tesis edilen (ve Fichte tarafından desteklenen) özdeşliği, gerçek bir özdeşlik olmadığı anlamına gelecek şekilde salt “öznel” bir “özne-nesne” olarak nitelendirme noktasında Schelling’e katılır (*D*: 81). Dahası, Kant sadece özne ile nesnenin özdeşliğini kanıtlayamamakla kalmaz, bir de özne ile nesne arasında aşılamaz bir boşluğun zorunlu olarak var olduğunu kanıtladığını iddia eder. Zira Kant’a göre, düşünen öznenin kavramsal belirlenimlerinin kendinde-varlıkların belirlenimleriyle aynı oldukları asla bilinemez.

O halde Hegel’in “akıl” olarak adlandırdığı “öznenin ve nesnenin özdeşliği” tam olarak Kant’ın reddettiği durumu ifade eder. Yani düşünceyi oluşturan belirlenimler, varlıkların kendilerini oluşturan belirlenimlerdir. Hegel bunu *Fichte’nin ve Schelling’in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*’ta açıkça ifade eder: “öznenin ve nesnenin gerçek özdeşliği”nin anlamı, “doğanın [felsefi] bilimdeki ideal belirlenimlerinin aynı zamanda doğada da içkin olmasıdır” (*D*: 160).

Hegel öznenin ve nesnenin özdeşliğini “akıl” olarak adlandırır, çünkü bu, fiilî varlığın –gerçekten olanın– rasyonel bilise veya kavrayışa uygun olabilmesinin zorunlu şartıdır. Fiilî varlık ancak varlığın belirlenimleri, düşüncenin belirlenimleri tarafından açı-

ğa çıkarılabilir ve yakalanabilirse kavranabilir. Eğer bu durumun aksi geçerli olsaydı, fiilî varlık rasyonel bilme yetisi tarafından bilinemez veya kavranamaz olması anlamında “irrasyonel” olurdu ve dolayısıyla o “kavranılamaz olanın, kendi içinde rasyonel olmayan bir inancın sabit alanı” olarak görülmek zorunda olurdu (FK: 61). Bu durumda fiilî varlık, insan tecrübesi için ulaşılamaz mahiyette, “kesinlikle düşünülmeyen, tanınmayan ve kavranılamayan bir öte” (a.g.e.: 94) olacaktır ki bu da tam olarak Kant’ın ve Fichte’nin eleştirel felsefesinin vardığı sonuçtur.

Hegel, düşüncenin ve varlığın belirlenimlerinin özdeş olduğu iddiasını gerekçelendirme yönündeki modern talebe vücut verdikleri için Descartes’ın, deneycilerin ve Kant’ın hakkını teslim eder. Bu talep bu düşünürleri Hegel’in “idrak” noktinazarı olarak adlandırdığı şeyin temsilcileri kılar. “İdrak” noktinazarı, düşünen özneyi tecrübesinin nesnelerinden ayırır ve doğruluğu kanıtlanana kadar onların belirlenimlerinin özdeşliğini kabul etmeyi reddeder.

Dolayısıyla idrak noktinazarı geleneksel metafiziğin reddiyle ve bunun sonucu olarak önceliğin epistemolojiye verilmesiyle tanımlanır. Hegel “İnanç ve Bilgi”da Kant hakkında konuşurken bu husustan bahs eder ve Schelling’i hatırlatır biçimde şöyle yazar: “bu felsefenin bütün görevi ve içeriği, mutlak’ın bilgisi değil, bilakis öznenin bilgisidir. Diğer bir deyişle, bu bilmeye dair yetilerin bir eleştirisidir” (FK: 68).

Hegel, Hume ve Kant’ın verili olarak kabul ettikleri düalizmin epistemolojik sonuçlarını başarıyla çıkarsadıklarını teslim eder, ancak bu düalizm varsayımının, Kant’ın kendisi tarafından ortaya konan rasyonel gerekçelendirme standartlarını sağlamayı başaramadığının altını çizer. Rasyonel bilginin imkansız olduğu sonucu gerçekten de özne ile nesne arasında, kavramların saf tümelliği ile varlıkların kaba tikelliği arasında esasa dair bir farklılık olduğu varsayımından çıkar. Başka bir deyişle, bu varsayım kabul edildiği takdirde, fiilî varlığın anlaşılabilirliği inancı meşrudur. Ancak Hegel’in iddiasına göre bu varsayım, Kant’ın kendi felsefesi tarafından açıkça geçersiz kılınmıştır. Zira Kant felsefesi, haklı olarak, rasyonel gerekçelendirmenin şarta bağlı varsayımların tamamen reddedilmesini gerektirdiğinde ısrarcıdır. Bir özne ve nesne düa-

lizmi varsaydığı için, idrak noktainazarı kendi eleştirel testini geçmekte başarısız olmuştur.

Kant'ın idrak noktainazarını kendi içinde geçersiz kılması, akıl noktainazarını edinme imkanına yeniden kapı açar. Zira eğer deneyciliğin ve transandantal idealizmin dayandığı düalizm şarta bağlı bir varsayım teşkil ediyorsa, o halde bu yaklaşımların rasyonel bilginin imkansızlığını ilan etmeleri gerekçelendirilmemiş bir hükümden ibaret olur.

Ancak Hegel, deneycilerin ve Kantçıların varsayımlarını hemen terk edip akıl noktainazarını benimsemeyeceklerinin tamamen farkındadır. *Tinin Fenomenolojisi*'nin projesi, böyle düalistleri akıl noktainazarına ikna etmektir. *Tinin Fenomenolojisi*, düşünceyi oluşturan belirlenimler ile varlığı oluşturan belirlenimler arasındaki ayrımın gerekçeli biçimde savunulamayacağını kanıtlamak suretiyle düşünceyi oluşturan belirlenimlerin aslında varlığı oluşturan belirlenimler olduğu iddiasını gerekçelendirmeyi hedefler. Bu kanıtlama *Tinin Fenomenolojisi*'nin son bölümünün "mutlak bilme" olarak adlandırdığı şeyle nihayet bulur. "Mutlak bilme" akıl noktainazarının bir başka ismidir, bu noktainazarda düşünceyi oluşturan belirlenimleri anlamamanın aynı zamanda varlığı oluşturan belirlenimleri anlamak ve dolayısıyla fiilî varlığın teşekkülünün rasyonel bilgisini sağlamak olacağı bilinir.

Tinin Fenomenolojisi rasyonel bilginin mümkün olduğunu, fakat böyle bir bilginin ancak düşünceyi ve varlığı oluşturan belirlenimler açıkça ifade edilebildiği takdirde elde edilebileceğini kanıtlama iddiasındadır. O halde felsefenin başlıca görevi bu belirlenimlerin açıkça ifade edilmesidir. Hegel'in bütün sistemi de *Mantık Bilimi* ile başlayıp *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin tamamı boyunca, bu göreve adanmıştır.

Hegel'in kendi felsefi sisteminin fiilî varlığın oluşumunu açıkça ifade ettiği iddiası onu, Kant'ın felsefenin rasyonel bilgi sağlamayacağına dair hükmünü reddetmesi ve bu hükmün ötesine geçmesi anlamında Kant-sonrası bir filozof yapar. Zira Hegel metafiziğe, Kant-öncesinde oturduğu tahtı, felsefi bilimlerin şâhı olma statüsünü iade etme noktasında Schelling'e katılır. Ancak Hegel aynı zamanda, ansiklopedik sisteminin eleştiri-öncesi metafiziğe bir geri dönüş teşkil etmemesi açısından kesinlikle

Kant-sonrası bir düşünürdür. Çünkü rasyonalitenin bütün şarta bağlı varsayımlardan kaçınmayı gerektirdiğine dair ısrarın hâkim olduğu Hegel'in felsefi girişi, tümüyle eleştirel bir girişimdir. Hegel'in, Kant'ın verdiği eleştirel ilhamdan aldığı ders, felsefenin Kant'ın transandantal idealizminin başarabildiğinden daha da sıkı bir şekilde eleştirel olması gerektirir.

Hegel tümüyle eleştirel bir felsefenin metafiziğe dönmesi gerektiğini, çünkü böyle bir felsefenin düşüncenin varlığın hakikatini belirleyemeyeceği sonucuna götüren Kantçı varsayımları kabul edemeyeceğini savunur. Hegel'in yöneldiği muayyen metafizik projeye de onu gerçekleştirmeye çalışma yöntemine de kararlı eleştirel tutumu hakimdir. Gerçekten eleştirel bir felsefe herhangi bir tikel şeyin varlığını kendi ilgi nesnesi olarak varsayamayacağı için, Hegel'in projesi duyusallığı aştığı varsayılan herhangi bir varlığa dair bir araştırma olmaktan ziyade bir ontolojidir –var olmanın ne demek olduğuna dair bir açıklama. Dolayısıyla Hegel felsefeyi aşkın bir mutlak'ın bilimi olarak görmemekle Schelling'den ayrılır. Hegel bu noktayı, Schulze'yi spekülâtif felsefeyi yanlış biçimde “*bütün mukayyet şeylerin en üst ve en mutlak nedenlerinin bilimi*” olarak anlamakla eleştirdiği “Şüpheciliğin Felsefeyle İlişkisi” yazısında açıkça ifade eder (“S”: 317). Hegel “mutlak”ı özel bir varlığa atıfla değil, daha ziyade, hem öznelere düşünüşünü hem de nesnelerin varoluşunu teşkil etmelerinden dolayı öznelliğin ve nesnelliğin özdeşliğinin zemini olan belirlenimler dizisi anlamında kullanır. Hegel felsefenin görevinin duyusallığı aşan bir varlığın kanıtlanmasından ziyade fiilî varlığın muayyen oluşumunun açıkça ifade edilmesi olduğunu düşünür.

Hegel'in bu ontolojik görevi ifa edişine de rasyonalitenin bütün varsayımlardan sıkı biçimde kaçınmayı gerektirdiğine dair eleştirel ısrarı hakimdir. İlk olarak, felsefe herhangi belirli bir kavramsal belirlenimi verili kabul ederek kendisine temel almalıdır. İkinci olarak, felsefe sadece şarta bağlı olmayan başlangıcından itibaren için bir zorunlulukla inkişaf ettiği kanıtlanan kavramsal belirlenimleri içermelidir. Dışarıdan gelen veya olumsal bir kavramsal belirlenimin herhangi bir noktada felsefeye dahil edilmesi, felsefenin ifade ettiği hakikati dahil edilen kavramın geçerliliğine bağlı veya görelî kılmak suretiyle felsefenin varlığını

mutlak hakikatini ifade etme iddiasının altını oyacaktır. Bu iki şart birlikte felsefenin tek ve kapalı bir kavramsal belirlenimler dizisi teşkil etmesini gerektirir; öyle ki bu belirlenimlerin tümü, ilk ve zorunlu belirlenimde içkin olan hakikatin açıklamasını ifade etsin. Hegel'in Jena'da *Tinin Fenomenolojisi*'ni yazmaya başlamadan önce vardığı sonuç, felsefenin ancak bu anlamda sistematik hale getirilebildiği takdirde rasyonel bilginin bilimi olabileceğiydi.

Sistematik felsefeye giriş: *Tinin Fenomenolojisi*

Tinin Fenomenolojisi, illa haklı sebeplerle olmasa da, Hegel'in en meşhur ve etkili eseridir. En çok da son iki yüzyıl boyunca hem felsefe okurunun hem de genel okurun ilgisini çeken ve onlara ilham olan belirli bölümlerinden dolayı bilinir. Bunların bazıları arzu, tanınma, efendi ve köle, mutsuz bilinç, Antigone, mutlak özgürlük ve terör, bilinç ve güzel ruh hakkındaki tartışmalardır. Bu münferit bölümlerin ne kadar etkileyici ve verimli oldukları malum olsa da onların felsefi önemi, katkıda bulundukları daha genel projede yatar.

Hegel'in önsözde yazdığına göre, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "amacı, tinin bilmenin ne olduğunu kavraması"dır" (*PhenS*: 17). Böyle bir kavrayış elde etmek "bilincin kendisinin bilim noktainazarı için *eğitilmesini*" gerektirir (*a.g.e.*: 50). "Bilinç", karşı karşıya olduğu ve kendisini ayırttığı nesnellik alanını doğru bir şekilde temsil edecek, bilen bir öznenin bilgi için zorunlu olduğuna dair düalistik varsayımla tanımlanan idrak noktainazarının diğer bir adıdır: "*bilinç*, bilme ve bilmenin antitezi olarak nesnellik uğraklarını ihtiva eder" (*a.g.e.*: 21). "Bilim noktainazarı" ise epistemolojik düalizmin askıya alınmasıyla ve düşünen öznenin kendi düşüncesi içinde erişebildiği varlığın fiilî hakikatini açığa çıkarmak suretiyle felsefede "mutlak bilme"ye ulaşabileceğine dair farkındalıkla tanımlanan akıl noktainazarının bir diğer adıdır. Dolayısıyla, "nesneleri kendisinin antitezi olarak ve kendisini de nesnelerin antitezi olarak bilen bilinç noktainazarı, bilim için kendi noktainazarının antitezidir" (*a.g.e.*: 15). Ancak akıl noktainazarındaki filozof, bilinç noktainazarındaki kişiyi reddetmekle yetinemez, çünkü bu "kişi bilimden kendisine bilim noktainazarına tırmanabileceği bir merdiven sağlamasını, ona içindeki bu

noktainazarı göstermesini talep etme hakkına sahiptir” (a.g.e.: 14-15). *Tinin Fenomenolojisi* bu talebe cevap verir ve bilinç noktainazarındaki kişiye kendi varsayımlarının, kendi içlerinde dikkatle incelendiklerinde, kendilerini çürüttüğünü ve akıl noktainazarına ya da mutlak bilmeye götürdüklerini, buradan da artık sistematik felsefenin *Mantık Bilimi* ile başlayabileceğini göstermeye çalışır.

O halde *Tinin Fenomenolojisi*, Fichte’nin *Bilgi Bilimi*’nin veya Schelling’in *Transandantal İdealizm Sistemi*’nin Hegelci versiyonu olarak görülemez. Her ne kadar üç kitap da bilinçle ilgili olsa da her biri oldukça farklı bir hedefe ve yönetime sahiptir. Fichte bilincin imkan şartlarının transandantal bir açıklamasını sunmayı hedefler; kendiliği verili bir olgu olarak alır ve onun ancak bir dış dünya tecrübesi ve diğer kendinin-bilincinde faillele çeşitli etkileşim biçimleri sayesinde mümkün olduğunu savunur. Schelling de dolaysız kendilik olgusundan hareket eder, ancak kendinin-bilincinde varlıkların tam bir kendilik-anlayışı elde etmek için geçmeleri gerektiğini iddia ettiği tarihsel dönemlerin bir açıklamasını sunmayı hedefler. Ancak Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* eseri bilincin ne transandantal ne de tarihsel bir açıklamasını sunar. Esasında *Tinin Fenomenolojisi* Hegel’in bilince dair kendi açıklamasını sunmaz bile; bu açıklama *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’nin düşünülen bir varlık olmanın ne demek olduğunu ifade etmeye ayrılmış bölümü olan *Tin Felsefesi*’nde yer alacaktır.

Tinin Fenomenolojisi, bilincin gerçekten ne *olduğunun* bir açıklaması olmaktan ziyade (ki Hegel’in iddiasına göre bu sadece akıl ya da felsefi bilim noktainazarından belirlenebilir), başlığının da ima ettiği üzere, bilincin kendi noktainazarından nasıl *göründüğünün* bir açıklamasıdır. Hegel’in iddiasına göre fenomenolojik inceleme, bilinci kendisi ve nesnesi hakkındaki başlangıç varsayımlarını tashih etmeye zorlar. Böylece bilinç kendisini tedrici bir biçimde kendinin-bilincinde, rasyonel, manevi, dini ve nihayet felsefi olarak, yani kendi düşüncesi içerisinde fiilî varlığın zorunlu ya da kurucu özelliklerini belirlemeye kadir olarak kavrama noktasına erişir. Dolayısıyla Hegel’in bir “bilinç biçimleri” dizisi olarak nitelediği bu tedrici olarak tashih edilen varsayımlar serisi, bilincin kendisi için akıl noktainazarının varlığa gelişini veya

tezahürünü sergiler: “*Tinin Fenomenolojisi*’nde tasvir edilen, bu *bizatihi bilimin* ya da *bilginin* varlığa gelişidir” (*PhenS*: 15).

Tinin Fenomenolojisi boyunca ortaya çıkan “bilinç biçimleri” birbirleriyle transandantal veya tarihsel olarak değil, mantıksal olarak ilişkilidir. Hegel sonraki bilinç biçimlerinin transandantal olarak öncekilerin imkanının zorunlu şartlarını teşkil ettiğini iddia etmemektedir. Örneğin dini tecrübenin, kendilik-bilincinin imkanı için zorunlu bir şart olduğu iddiasında değildir. Hegel insanların sonunda akıl noktainazarına ulaşmak için tarihsel olarak bu bilinç evrelerinin her birinden geçmiş olmaları gerektiğini de iddia ediyor değildir. Hegel’in iddiası, bilinç biçimlerinin ardışıklığının mantıksal olarak zorunlu olduğudur. Bu da her bilinç biçiminin içsel olarak çelişkili olduğunun ortaya çıkması ve ortaya çıkan her bir çelişkinin ancak bir sonraki yeni bilinç biçimi tarafından çözülebilmesi anlamına gelir. Böylelikle *Tinin Fenomenolojisi*, “bilincin kendisini çelişkili olmayan bir biçimde kavrayabilmesi için akıl noktainazarını benimsemesi gerekir” iddiasını desteklemek için son derece uzun bir argüman oluşturur. Ancak Hegel insanların çelişkili kendilik-anlayışları geliştirmeye ve bunları muhafaza etmeye, dolayısıyla fiilî varlığın felsefi biliminin mümkün olduğu noktainazara hiçbir zaman erişmemeye tamamen kabiliyetli olduklarının gayet farkındadır. Nitekim *Tinin Fenomenolojisi* boyunca bazen belli tarihsel kişilerin veya kültürlerin kendilerini onun tasvir ettiği mantıksal evrelere karşılık gelen biçimlerde kavramış olduklarına dikkat çeker.

Tinin Fenomenolojisi bu kendi içinde çelişik bakış açılarından herhangi birine sahip olan okuyuculara, kendileri ve dünya hakkındaki kendi varsayımlarının içerimlerinin, onların akıl noktainazarını benimsemelerini gerektirdiğini göstermek üzere yazılmıştır. Dolayısıyla bu kitap, modern rasyonellik talebini bütün kuvvetiyle zaten hisseden ve bu yüzden varlığın fiilî hakikatine yönelik varsayımsız bir incelemeye girişmek üzere öznellik ve nesnellik hakkındaki varsayımlarını askıya almaya gönüllü olanlar için zorunlu bir okuma değildir. Hegel radikal kendilik-eleştirisinin akıl noktainazarına erişmek için kendi başına yeterli olduğu ve zaten bu noktainazarda olanların *Tinin Fenomenolojisi*’ni atlayıp doğrudan sadece “*bizatihi düşünceyi dikkate alma ... kararlılığı*”

ile yürütülen sistematik felsefeye geçebileceği kanaatindedir (SL: 70). “Felsefeye başlamak” diye devam eder Hegel, “başka herhangi bir hazırlık, daha öte bir tefekkür veya bağlantı noktaları gerektirmez” (a.g.e.: 72). *Tinin Fenomenolojisi* bilinç noktainazarında kalan ve dolayısıyla ne sistematik felsefe ihtiyacını ne de imkanını fark edebilenlere yöneliktir. Bilinç noktainazarının en temel varsayımı—ki bu varsayım *Tinin Fenomenolojisi*’nde incelenen bütün bilinç biçimlerinde ortaktır—bilmenin bilinçli bir özne ile öznenin dışındaki bir nesne arasında bir ilişki olduğudur. Hegel bu varsayımın hatalı olduğu kanaatindedir, ancak onu bilme hakkındaki alternatif varsayımlarla karşılaştırmaz. Hegel, kendisinden önceki Sokrates gibi, böyle bir karşılaştırmayla tartışmayı karara bağlamak üzere tarafsız bir yargılama kıstasına sahip bir üçüncü tarafı gerektireceğinin farkındadır. Dolayısıyla Hegel, böyle dışsal bir eleştiri geliştirmek yerine, *Tinin Fenomenolojisi*’nin başlangıcında bilinç noktainazarına yerleşir ve sonra da hem bu noktainazarın *kendi* bilme kriterini sağlayamadığını ve dolayısıyla *kendisini* çürüttüğünü hem de bunu tam olarak nasıl yaptığını göstermeye çalışır. Bu içkin eleştiri yöntemi sayesinde, Hegel’e göre, “soruşturma boyunca kriterler ithal etmeye veya kendi parlak fikirlerimizi ve düşüncelerimizi kullanmaya ihtiyaç duymayız; tam da bunları bir kenara bıraktığımız zaman söz konusu meseleyi *kendinde ve kendisi için* tefekkür etmekte başarılı oluruz” (PhenS: 54). Bu da *Tinin Fenomenolojisi*’ne sadece Hegel’in konu hakkındaki düşünceleri olmaktan ziyade, “Bilinç Tecrübesinin Bilimi” olma vasfını kazandırır.

Bilincin fenomenolojik incelemesi, her bir evrede, bilincin nesnesi hakkında doğru olduğunu iddia ettiği şey ile nesnenin bilince görüldüğü biçimi karşılaştırmak suretiyle ilerler. Bilginin elde edilmesi, nesneye dair bu iki tanımlamanın örtüşmesini gerektirir, çünkü örtüşmedikleri takdirde bilinç tarafından tecrübe edildiği haliyle nesne, nesnenin kendisinin hakikatini temsil etmiyor demektir. O halde iki tanımlama arasında bir farklılığın ortaya çıkması, bilincin bilgi edinme iddiasıyla çelişir ve bu çelişkinin çözümü de bilincin kendisi ve nesnesi hakkındaki varsayımlarının bir tashihini gerektirir. Hegel’in terminolojisinde bu tashihler, incelenmekte olan bilinç biçimini “olumsuzlama” anlamına gelir,

zira bu bilinç biçiminin bilmenin hakikati *olmadığı* gösterilmiştir. Bu olumsuzlama “kati”dir, çünkü önceki bilinç biçiminin varsayımlarında içkin olan çelişkileri çözüme kavuşturan yeni bir bilinç biçimine yol açar.

Tinin Fenomenolojisi boyunca inceleme aynı tarzda devam eder. Önce bir bilinç biçimi tanımlanır; bilinç biçiminin nesne tecrübesi, nesne tasavvuru ile kıyaslanır; eğer ikisi arasında bir uyumsuzluk varsa ona göre bilinç biçiminde geçerli olan varsayımlar tashih edilir, bu da yeni bir bilinç biçimini meydana getirir. Sonra da bu süreç artık herhangi bir çelişki kalmayınca kadar tekrarlanır: “Hedef ... bilginin artık kendi ötesine gitmeye ihtiyaç duymadığı noktadır; kavramın nesneye, nesnenin de kavrama tekabül ettiği nokta” (*PhenS*: 51). Bilinç bu hedefe vardığında, ki Hegel’in iddiasına göre *Tinin Fenomenolojisi*’nin sonunda varacaktır, nihayet kendisini layıkıyla anlar ve böylece gerçek felsefenin artık başlayabileceği akıl noktainazarına erişir. Hegel bu gelişmeyi *Tinin Fenomenolojisi*’nin girişinin son satırlarında öngörür:

Bilinç gerçek varoluşuna doğru hızla ilerlerken öyle bir noktaya varacaktır ki orada hem sadece onun için hem de bir tür “başka” olan yabancı bir şeyle yüklenmiş olma görüntüsünden kurtulacak, tezahür öze özdeş olacak, böylece bilincin açıklaması tam da bu noktada tinin hakiki bilimiyle örtüşecektir. Nihayetinde bizzat bilinç bu kendi özünü kavradığında bizzatıhi mutlak bilginin doğasını ifade edecektir. (*a.g.e.*: 56-7).

Hegel’in “duyu-kesinliği” olarak adlandırdığı ilk bilinç biçimi *Tinin Fenomenolojisi*’nin ana metninin ilk paragrafında şöyle tanımlanır:

Başlangıçta olan veya dolaysızca bizim nesnemiz olan bilgi ya da bilme, dolaysız bilgiden, dolaysız olanın ya da basitçe *olanın* bilgisinden başkası olamaz. Bizim nesneye yaklaşımımız da *dolaysız* ya da *alımlayıcı* olmalıdır; kendini sunduğu şekliyle nesnede hiçbir şeyi değiştirmemeliyiz. Onu *yakalarken*, kendimizi onu *kavramaya* çalışmaktan alıkoymalıyız. (*a.g.e.*: 58)

Bilinç en başta kendi bilmesini dolaysız olarak, kendisini de tamamen pasif olarak idrak eder, çünkü herhangi bir faaliyetin

veya dolayımın nesnenin tezahürünü çarpıtarak en nihayetinde bilgiyi tehlikeye atacağını varsayar.

Sonrasında Hegel bütün fenomenolojik soruşturmayı yürüten soruyu ortaya koyar: “Soru ... duyu-kesinliğinin kendisinde nesnenin gerçekten duyu-kesinliğinin iddia ettiği türden bir öz olup olmadığıdır” (a.g.e.: 59). Devamında Hegel bu soruya gereği gibi bilimsel yaklaşımın “[nesne hakkında] tefekkür etmek ve onun hakikaten ne olabileceğini düşünmek değil, sadece onun duyu-kesinliğinde mevcut olma biçimini değerlendirmek” olduğunu yineler (a.g.e.).

Duyu-kesinliği nesnesini dolaysızca bildiğini iddia eder. Ancak Hegel’e göre, duyu-kesinliğinin kendisiyle bildiğini iddia ettiği dolaysızlık, onun tikel bir nesneyi bilme iddiasıyla bağdaşmaz. Bilincin *ne* tecrübe ettiğine dair iddiası ile onu *nasıl* tecrübe ettiğine dair iddiası arasında bir çelişki vardır. Bilincin dolaysızca tecrübe edebileceğinin tamamı “Bu”dur, bu da “Bura” “Şimdi”dir. Daha karmaşık herhangi bir şeyi tek bir nesne olarak tecrübe etmek için karmaşıklığın bir kılınması gerekecektir, ancak bu bir kılma da bir dolayım sürecini gerektirecektir. Ne var ki “Bu”, “Bura” ve “Şimdi” gibi bilincin sahip olabileceği bütün tecrübelerle eşit ölçüde uygulanabilecek tümel terimler, bilincin herhangi bir tekil nesneyi bir diğerinden ayrı olarak tecrübe etmesini mümkün kılmak için yeterli değildir. Dolayısıyla duyu-kesinliği tikel nesneleri dolaysızca bilemez.

Hegel’in vardığı sonuç, bu ilk bilinç biçiminin kesinliklerinin yanlış olduğunun ortaya çıktığıdır. Ne bilinç ne de bilincin nesnesi aslında duyu-kesinliğinin en başta varsaydığı gibi değildir. Bilinç tarafından tecrübe edilen tikel nesne indirgenemez biçimde basit bir “Bu” olamaz, çünkü indirgenemez biçimde basit olanlar birbirlerinden ayırt edilemezler, dolayısıyla tikellikten mahrumdurlar. O halde bilincin nesnesi mürekkep bir birlik ya da, Hegel’in terimleriyle, dolaylı bir tümel olmalıdır; nesne bir tikel özellikler çokluğuna sahip tek bir varlık ya da “Şey”dir. Bu tikel özellikler çokluğu sayesinde bilinç onu diğer nesnelerden ayırt edebilir. Ancak bilinç böyle bir dolaylı tümeli dolaysızca tecrübe edemez, çünkü onun çeşitli özelliklerini almalı ve onları tek bir varlığa ait olarak tanımalıdır. Dolayısıyla bilinç, nesnesini tecrübe ederken,

o nesneye ait olan özellikleri diğer nesnelerden ayırt ederek doğru bir şekilde seçmek suretiyle duyu-kesinliğinin varsaydığından daha aktif bir rol oynamalıdır. Hegel bir özellikler çokluğu gösteren bir şeyin aktif bir şekilde ayırt edilmesini “Algılama” (Perception) olarak adlandırır ki bu da dolayısıyla ikinci bilinç biçimidir.

“Algılama”da, kendinden önceki “duyu-kesinliği” gibi, bu bilinç biçiminin kendisine ve nesnesine dair sahip olduğu varsayımları tanımlayarak başlar. Şimdi bilgi nesnesinin “birçok özelliğe sahip bir şey” olduğu varsayılmaktadır (*PhenS*: 67). Örneğin, “tuz basit bir ‘Bura’dır ve aynı zamanda da çokludur; beyazdır ve ayrıca serttir, ayrıca kübiktir, özgül bir ağırlığı vardır vs. Bütün bu özellikler çokluğu tek bir basit ‘Bura’nın içindedir, dolayısıyla orada iç içe geçerler; hiçbirinin diğerlerinden farklı bir ‘Bura’sı yoktur, ancak her biri diğerlerinin de bulunduğu aynı ‘Bura’nın içinde her yerdedir” (*a.g.e.*: 68). Bilincin de şimdi “bu ‘Şey’ onun nesnesi olduğu sürece algılayan” olduğu varsayılır (*a.g.e.*: 70). “Bilincin onu yalnızca *alması*, onun saf bir algısıyla yetinmesi gerekir, böylece elde edilen şey gerçektir. Eğer bilincin kendisi verili olanı alırken herhangi bir şey yaptıysa, böyle bir ekleme veya çıkarmayla gerçeği değiştirmiş olacaktır” (*a.g.e.*: 70). Dolayısıyla algılama, nesnenin bilince aktif bir alımını gerektirir, duyu-kesinliği ise nesnesini alımlayışta tamamen pasif olduğu iddiasındadır, ancak algılayan bilinç kendi faaliyetinin nesneyi çarpıtmadığından ve böylece bilgi yerine yanlış ile sonuçlanmadığından emin olmalıdır.

“Algılama”ya dair incelemenin devamı tam olarak “duyu-kesinliği”ninki gibi ilerler. “Şimdi” der Hegel, “fiilî algılayışında bilincin ne tecrübe ettiğini görelim Bu sadece orada mevcut olan çelişkileri inkişaf ettirme meselesidir” (*a.g.e.*).

Bilinç, nesnesi olan şeyi algıladığını iddia eder. Ancak yine, Hegel’e göre, bilincin ne bildiğine dair iddiası ile onu nasıl bildiğine dair iddiası arasında bir çelişki olduğu ortaya çıkar. Şey bir özellikler çokluğuna sahip tek bir varlıktır; Hegel’in terimleriyle, hem bir “Tek” hem de bir “Ayrıca”dır. Bilinç hem nesnenin tekliğini hem de özellikler çokluğunu algılayabilir, ancak onları birleştiren şeyi, bu tikel özelliklerin bu tekil nesneye ait olması olgusunu açıklayan her ne ise onu algılayamaz. Ancak şey tekliğin ve çokluğun birliği olduğu için bu, şeyin algılama yoluyla tam olarak

bilinemeyeceği anlamına gelir. Algılanan tekliğin ve çokluğun birliğinin algılanamaz kaynağı, şey için aslıdır. Dolayısıyla bilinç şeyin bütün hakikatini algılayamaz.

Hegel bir kez daha bilincin kesinliklerinin yanlış olduğunun ortaya çıktığı sonucuna varır. Ne bilinç ne de bilincin nesnesi aslında algılamanın en başta varsaydığı gibi değildir. Şey sadece algılanabilir özelliklerin algılanabilir biçimde birleştirilmiş bir kümesi değildir, aynı zamanda kısmen bu tikel çokluğun birliğini açıklayan algılanamaz kuvvetlerce oluşturulmuştur. Bilinç böyle algılanamaz kuvvetleri algılayamaz, dolayısıyla şeyleri tecrübe edişine algılama eyleminden daha fazlasıyla katkıda bulunuyor olmalıdır. Bilgi sadece algılamayı değil, ayrıca şeylerin algılanabilir niteliklerinde kendilerini ifade eden algılanamaz kuvvetleri idrak etmeyi de gerektirir. Bu yüzden bilincin Hegel tarafından tespit edilen üçüncü biçimi “Kuvvet ve İdrak” başlıklı bir bölümde tartışılır.

“Kuvvet ve İdrak”, “Duyu-Kesinliği” ve “Algılama” ile tam olarak aynı şekilde gelişir. İncelenmekte olan bilinç biçiminin kurucu varsayımları tanımlanır; bu varsayımların incelenmesi onların zımnî çelişkilerini aşkar kılar ve sonra da bu çelişkiler yine bir başka bilinç biçimine geçişle çözüme kavuşturulur.

Bu evrede bilinç, nesnelerini tezahürleri açıklayan algılanamaz kuvvetleri idrak etmesi sayesinde bildiğini iddia eder. Ortaya çıkan esas çelişki, algılanamaz kuvvetlerin tespitinin algıda tezahür eden şeyi hakikaten açıklamaktan ziyade sadece onu yeniden tasvir etmeye yaradığıdır. Örneğin “yerçekimi kuvveti”nin tespiti, bilincin kütle sahibi cisimlerin *neden* birbirine çekildiğini anlamasına yardım etmez, sadece bu gözlenebilir olguya bir ad koyar. Hegel’in vardığı sonuç, bilincin bildiğini iddia ettiği şeyi bildiğini iddia ettiği şekilde bilmediğinin bir kez daha ortaya çıktığıdır.

“Kuvvet ve İdrak”ten bir sonraki bilinç biçimine intikal, *Tinin Fenomenolojisi*’nin “Bilinç” başlıklı birinci ana bölümünden “Kendilik-Bilinci” başlıklı ikinci ana bölümüne önemli bir geçiş ifade eder. “Bilinç” şu ilk üç bilinç biçimini ihtiva eder: “Duyu-Kesinliği”, “Algılama” ve “Kuvvet ve İdrak” Bu üç bilinç biçimi aynı genel başlık altında yer alırlar, çünkü farklılıklarına rağmen hepsi bilmenin, öznenin nesneyi kendinde olduğu şekliyle temsil

etmesine bağlı olduğu şeklindeki aynı temel varsayımı paylaşırlar. Ancak “Kuvvet ve İdrak” bölümü boyunca kendinde nesnenin, öznenin nesneyi kavrama biçiminden anlamlı bir şekilde ayırt edilemeyeceği aşikar hale gelir. Bunu farketmekle bilinç, nesnesini kendisinin bir yansıması olarak görmeye başlar ve böylece nesnesini tecrübe ederken kendisini de tecrübe eder. Bu dönüşlü tecrübe biçimi “Kendilik-Bilinci” bölümünde incelenir.

“Kendilik-Bilinci” arzuya, tanınmaya, efendi ve köleye, Stoa-cılığa, şüpheciliğe ve mutsuz bilince dair meşhur analizleri ihtiva eder. Bütün bunlar, son bölümde akıl noktainazarına erişilinceye kadar *Tinin Fenomenolojisi* boyunca işleyen temel varsayımı, yani bilmenin bilinçli öznenin kendi dışındaki bir nesne ile ilişkisi olduğu varsayımını muhafaza etmeleri anlamında “bilinç biçimleri”dir. Ancak “Bilinç” bölümünden ziyade “Kendilik-Bilinci” bölümüne aittirler, çünkü hepsi de öznenin, düşüncesinin içeriklerini belirlemek için nesnelere bağımlı olmadığını, bilakis kendi düşüncelerini ve hangi nesneleri kendisinin kılacağını bağımsız bir şekilde belirlediğini varsayarlar.

“Kendilik-Bilinci”nin başlangıcında özne, nesneleri kelimenin tam anlamıyla yok etmek suretiyle nesnelerden bağımsızlığını ve onların ne olduğunu belirleme kabiliyetini ispat etmeye çalışır; bilinç kendi arzularını tatmin etmek için şeyleri tüketir. Örneğin bir dilim keki yemek suretiyle bilinç, kekin sadece algılanamaz kuvvetlerce yönetilen özelliklere sahip algılanabilir bir şey olmadığını, aynı zamanda bilincin açlığını gidermek için bir araç olduğunu gösterir. Ancak arzulayan bilincin nesneleri tüketerek nihayetinde ispat ettiği şey aslında onlara bağımlı olduğudur, çünkü tüketecek bir nesne olmaksızın bilinç kendi bağımsızlığını tecrübe edemez, ki bilinç, bağımsızlığının hakikat olduğunu bildiği iddiasındadır. Dolayısıyla arzulayan bilinç, kekinin olmasına ve onu yemeye tam anlamıyla ihtiyaç duyar, çünkü ancak nesnenin hazır bulunuşunda kendi bağımsızlığının yansımasını görebilir, ne var ki nesne hazır bulunduğu müddetçe bilinç kendisinin gerçekten bağımsız olduğunu ispat etmeyi başaramaz. Sonuç bilincin sürekli olarak bir nesneyi yerine bir başkasını koymak üzere yok ettiği tüketici bir çılgınlıktır ve bilincin böyle yaparak başardığı tek şey kendi dışındaki şeylere bağımlılığını yinelemek ve pekiştirmektir. Bu ey-

lemsel çelişkiden kurtulmak, bilincin kendi bağımsızlığını tehdit etmekten ziyade teyid eden ve dolayısıyla yok edilmesi gerekme-
yen bir nesneyi tecrübe etmesini gerektirir. Böyle bir nesne bilin-
cin kendine atfettiği bağımsızlığı kendiliğinden açıkça gösterme-
lidir ve böylece “Arzu” yerini “Tanınma”ya bırakır. “Tanınma”da
kendinin-bilincinde özne, bir başka kendinin-bilincinde öznenen
kendi bağımsızlığının teyidini alır.

“Kendilik-Bilinci”, “Arzu” ve “Tanınma”dan itibaren
–“Bilinç”teki gelişmeleri yönlendirenle aynı türden bir mantıksal
gereklik üzerinden– bir dizi evre boyunca ilerleyerek “Mutsuz
Bilinç”e varır, sonra o da yerini “Akıl”a, *Tinin Fenomenolojisi*’nin
üçüncü ve son ana bölümüne bırakır. “Bilinç” boyunca hâkim
varsayım, öznenin düşüncesini bağımsız bir nesnenin hakika-
tine uydurmak suretiyle bilgi edinmeye çalıştığıdır. “Kendilik-
Bilinci”nde bu varsayım tersine çevrilir ve yerine “nesne, ba-
ğımsız öznenin ne olduğunu belirlediği şeydir” varsayımı konur.
“Akıl” ise bu varsayımın yerine “öznenin nesnenin ne olduğuna
dair saptaması aynı zamanda nesnenin hakikaten ne olduğudur”
kesinliğinin konmasıyla tanımlanır.

“Akıl” bölümü hem düşüncenin hem de nesnelliğin aynı ka-
tegorilerce yapılandırıldığı iddiasıyla tanımlanan, açıkça Kantçı
bir bilinç biçimi ile başlar. Ancak bu iddia bilincin, tecrübesinin
nesnelerinin kendisine ampirik olarak verilmesi gerektiği varsa-
yımıyla çelişir, ki bu varsayım kategorilerin geçerliliğini tezahür-
lerle sınırlar ve nesnelerin kendilerine dair herhangi bir bilgiyi
imkansız kılar. Bunun üzerine “Akıl”ın incelenmesi, öznenin bi-
zatihi nesnenin rasyonel yapısını bilme iddiasını çelişkiye düşme-
den sürdürme çabasından neşet eden ve gittikçe daha karmaşık
hale gelen bir dizi bilinç biçimini tanımlayarak devam eder –bu
inceleme nihayetinde *Tinin Fenomenolojisi*’nin tam üçte ikisi-
ni kapsayacaktır–. Bilinç kendisi gibi diğer kendinin-bilincinde
rasyonel failleri kendisine nesne edindiğinde bu bilinç biçimleri
dizisi “Tin”e (“Akıl”ın başlıca alt-bölümlerinden biri) ulaşır. Bi-
linç rasyonelliğin sadece kendinin-bilincinde failerde değil, fakat
aynı zamanda varlığın kendisinde de tecessüm ettiğini kesin ola-
rak bildiğinde “Tin” –ki bu bölüm Antigone, mutlak özgürlük ve
terör, vicdan ve güzel ruh gibi meşhur tartışmaları içerir– yerini

“Din”e (“Akıl”ın içindeki bir diğer ana alt-bölüme) bırakır. Son olarak, bilinç varlığı aşkın bir zât olarak tahayyül etmek yerine varlığın rasyonel yapısının kendinin-bilincinde failin düşünüşüne içkin ve erişilebilir olduğunun farkına vardığında “Din”, “Mutlak Bilme”ye dönüşür.

“Mutlak Bilme” yeni bir bilinç biçimini ifade etmez, çünkü *Tinin Fenomenolojisi*’nde ilk defa bilinci tanımlayan düalistik varsayım geçerli değildir. Düalistik varsayımda mündemiç olan çelişkiler, Hegel’in iddiasına göre, mantıksal zorunlulukla akıl noktainazarına götürmüştür. Bu noktainazara erişmiş olan özne nihayet bilmenin dışsal bir nesneye erişim sağlama çabasını gerektirmediğini, bilakis aynı zamanda varlığın rasyonel yapısı olan kendi düşüncesinin rasyonel yapısını açıkça ifade etmeyi gerektirdiğini bilir. Diğer bir deyişle, bu noktainazardaki özne, Hegel’in bir sonraki eseri olan *Mantık Bilimi*’nde yapmaya başlayacağı sistematik felsefeye girişmeye hazırdır.

Tinin Fenomenolojisi muazzam ve çileden çıkarıcı karmaşıklıkta bir eserdir ve biz sadece onun ana hatlarına basitçe göz gezdirdik. Ne var ki kitabın başarısı tamamen detaylarına bağlıdır, zira Hegel’in bilincin içsel çelişkilerinin aksi düşünülemez biçimde akıl noktainazarına götürdüğü iddiası, ancak *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki *bütün* geçişler Hegel’in onlara atfettiği mantıksal zorunluluğa sahipse geçerlidir. Eğer bu geçişlerin tek bir tanesi dahi mantıksal zorunluluktan başka herhangi bir şey tarafından sağlanıyorsa (ve uygun düzeltmelerle tashih edilemiyorsa), o halde *Tinin Fenomenolojisi* bilincin kendiyle çelişmekten ancak akıl noktainazarını benimsemekle kurtulabileceğini kanıtlamakta başarısız demektir. Pek çok okur *Tinin Fenomenolojisi*’ni zengin ve faydalı bir metin olarak görmüş olsa da, nisbeten az bir kısmı projenin her bir noktasında kendi kriterlerine göre başarılı olduğuna ikna olmuştur.

Ancak *Tinin Fenomenolojisi*’nin bilinci akıl noktainazarına getirmek için yeterli olmadığı kanıtlanmış olsa bile, Hegel’in kendisinin bunu başarmak için *Tinin Fenomenolojisi*’ni bir ön şart olarak görmediğini hatırlamak önemlidir. Ona göre düşüncenin nesnellikle ilişkisi hakkındaki varsayımlarını askıya almaya istekli olan herhangi biri akıl noktainazarına ulaşabilir. *Tinin Fenome-*

*noloji*si tamamen ikna edici olmayı başaramasa bile bu istekliliği teşvik etmekte faydalı olduğunu gösterebilir: “Çünkü sözde doğal fikirler, düşünceler ve görüşler hakkında, bunların kişinin kendisine mi başkasına mı ait görüldüğüne bakmaksızın, bir umutsuzluk haline sebep olur, ki *hemen* [hakikat] incelemesine girişen bilinç hâlâ bu fikirlerle doludur ve engellenir, böyle olduğu için de aslında üstlenmek istediği şeyi başarmaya kadir değildir” (*PhenS*: 50). Yani *Tinin Fenomenolojisi* olağan bilincin varsayımlarını titiz bir şüpheci tetkike tabi tutmak suretiyle okurun onlara olan itimadını zayıflatmaya çalışır ve böylece okuru Hegel’in sistematik felsefe yoluyla hakikati bulma çabasına katılmaya gittikçe daha açık hale getirmeyi amaçlar.

Sistematik felsefe

Felsefi Bilimler Ansiklopedisi’nin girişinin daha ilk cümlesinde Hegel şöyle der: “Felsefe diğer bilimlerin sahip olduğu, *nesneleri*-ni temsil tarafından dolaysızca verildiği gibi *varsayabilme* avantajından mahrumdur. Yine başlarken ve ilerlerken kullanacağı bilme *yöntemini* peşinen geçerli *varsayamaz*” (*EL*: 24). Felsefenin belirli bir mevzu, kavramsal şema veya yöntem varsaymaması gerekliliği, felsefenin ileri sürdüğü hakikat iddialarının ancak dayandıkları varsayımlar kadar sağlam olduklarına ve kurucu nitelikteki herhangi bir varsayımın her zaman itiraza konu olduğuna dair çifte bir farkındalıktan kaynaklanır. Böyle bir varsayımı gerekçelendirme çabası zorunlu olarak ya teselsüle, ya kısır döngüye ya da bitkin bir şekilde artık gerekçelendirmenin mümkün olmadığını kabul etmeye götürür (bu Hegel’in çok derin bir saygı duyduğu antik şüpheciler tarafından ortaya konan Agrippa üçlemidir). Bu alternatifler varılan sonuçların gerçekten doğru olduğuna dair en iyi ihtimalle şartlı güvence sağlayabileceğinden dolayı felsefe için yetersiz temellerdir, zira felsefe rasyonel bilgiyi tanımlayan mutlak veya zorunlu hakikat arayışı sayesinde kendine özgü bir disiplin ya da bilimdir.

O halde gerçekten modern, rasyonel ve kendini eleştiriye tabi tutan bir felsefe herhangi bir kurucu varsayımı olmaksızın yola çıkmalıdır. Başlangıçta felsefenin ne hakkında olacağını veya nasıl ilerleyeceğini söylemek imkansızdır. Hegel, neredeyse Kartez-

yen bir biçimde, felsefenin ancak dolaysız ve değiştirilemez olan kendini düşünme olgusundan hareket edebileceğinde ısrar eder. Ancak Descartes'tan farklı olarak Hegel, ne düşünme olgusundan kendi varoluşunu çıkarsar, ne de zihninin doğuştan herhangi belirli bir fikirle donanmış olduğunu iddia eder. Bilakis, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde belirttiği gibi düşünür: “Düşünme başlayacağı zaman, belirlenimden tamamen yoksun düşünceden başka bir şeyimiz yoktur” (EL: 137).

O halde Hegel'e göre felsefe, düşüncenin belirsiz dolaysızlığının –veya “varlığı”nın– incelenmesidir. Bu incelemenin tam anlamıyla rasyonel olması için onu yürüten filozofların, düşüncenin nesnel doğasının açığa çıkmasına izin vermek üzere kendi özel ilgilerini ve görüşlerini bir kenara bırakmaları gerekir. Dolayısıyla Hegel felsefeyi düşüncenin *kendini*-belirlemesi olarak anlar, bu zorunlu olarak düşüncenin haricindeki nesnelerin ve öznel düşünürlerin etkilerinden bağımsız bir belirlemedir. Bu itibarla felsefe, müstakil bir düşünceler bütünüdür kendi kendine gelişmesi olmak durumundadır, zira böyle olamadığı takdirde felsefe dışarıdan etkilenmiş ve dolayısıyla kendini belirlemeyi başaramamış olacaktır. Kendi kendine gelişen ve müstakil bir bütünlük, Hegel'in sistem dediği şeydir, dolayısıyla Hegel şu sonuca varır: “sistematik türetim ... bilimsel bir felsefe için vazgeçilmez olan şeyin ta kendisi[dir]” (EL: 1).

Dolayısıyla Hegel için felsefe, sistematik felsefedir ve sistematik felsefe de düşüncenin kendi kendine gelişimidir. Felsefe tamamen belirsiz düşünceyle başlar, sonra da bu düşüncenin diğer, daha belirli düşüncelere doğru gelişimini takip eder. *Felsefe Tarihi Derslerine Giriş*'te yazdığı gibi “Bu süreç ayrımlar yapmayı gerektirir ve ortaya çıkan ayrımların –ki bir süreçte farklı bir şey zorunlu olarak ortaya çıkar– niteliğine daha yakından bakmak suretiyle hareketi gelişme olarak gözümüzde canlandırabiliriz” (ILHP: 70-71). Düşüncenin kendi kendine gelişimini kaydeden filozoflar kendi icatları olan dışsal ayrımları dahil etmekten başarıyla kaçınabildikleri müddetçe bu süreç, düşüncenin kendisinde zorunlu olan, düşüncenin kendi varlığını kurucu nitelikteki belirlenimlerin –ki Hegel bunları toplu olarak “kavram” diye adlandırır– açıkça ifade edilmesiyle sonuçlanır.

Hegel, Aristoteles'i ve Kant'ı takip ederek, sistematik felsefenin ifadeye kavuşturduğu düşüncenin zorunlu belirlenimlerini *kategoriler* olarak adlandırır. Düşüncenin kendisinin biçimi olarak kategoriler, her türlü kavramsal faaliyeti mümkün kılan kavramlardır. Kategoriler düşündüğümüz ve yaptığımız her şeyde varsayılır ve kullanılır, ancak bu genellikle biz onların farkında olmadan olur. Hegel kategorilerin tümünü şöyle tarif eder:

Eylemimizde ve uğraşımızda bizi meşgul eden bütün somut malzemeyi bir arada tutan ağ. Ancak bu ağ ve onunilmekleri bizim olağan bilincimizde sayısız şey katmanlarının altında gömülüdür. Bu şeyler bizim bilindik ilgilerimizden ve zihnimizin önündeki nesnelerden oluşur, ağın evrensel iplikleri ise görüşümüzün dışında kalır ve açıkça düşüncemizin konusu kılınmaz. (ILHP: 28).

Hegel aynı zamanda kategorilerin ve onların günlük, örtük kullanımlarının çeşitli örneklerini verir: “Herkes tümüyle soyut *varlık* kategorisine sahiptir ve onu kullanır. Güneş gökyüzündedir; bu üzümler olgundur; vesaire... Ya da daha üst bir eğitim seviyesinde neden ve sonuç ilişkisi, kuvvet ve tezahür ilişkisi gibi şeylere geçeriz. Bütün bilğimiz ve fikirlerimiz böyle metafizikle örülüdür” (a.g.e.: 27). Hegel şu sonuca varır: “felsefenin görevi ve işi ... belirli kategorilerin düşünölmüş ve bilinen zorunluluğunu ... göz önüne sermektir” (a.g.e.: 21-2).

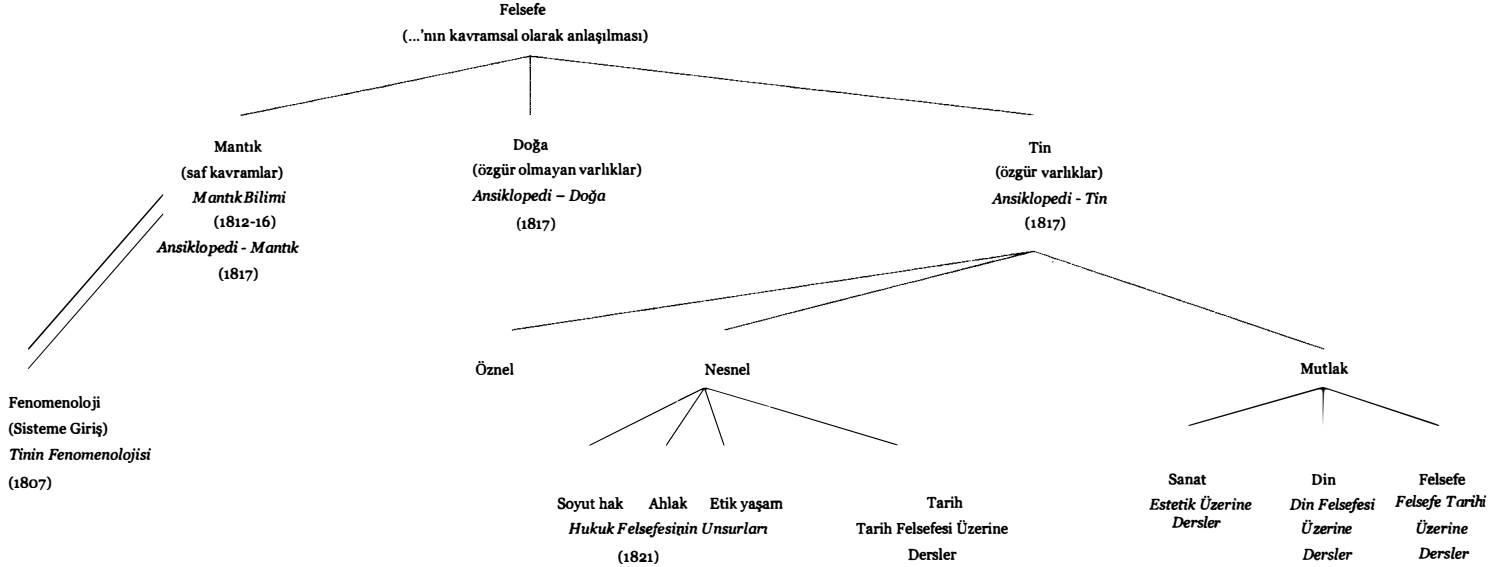
Hegel'in kendi felsefi sistemi, felsefeyi tanımladığını düşündüğü bu görevi tamamlama çabalarının ürünüdür. [*Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin] *Mantık* [bölümü] en basit düşünce – belirsiz dolaysızlık ya da “varlık” – ile başlar ve onun zımnen içerdiği bütün belirlenimleri, sadece de onları, geliştirmeye çalışır. Bu gelişimin seyri var olmanın ne demek olduğuna dair gittikçe daha incelmış bir anlayış oluşturur ve Hegel'in iddiasına göre nihayetinde var olmanın düşünce dışında bir biçimde, yani zaman-mekansal veya doğal bir varlık olarak mevcut olmak demek olduğu bilgisine götürür. Ardından *Doğa Felsefesi* zaman-mekansal varlığın en basit kavrayışı ile başlar ve onun zımnen içerdiği bütün belirlenimleri, sadece de onları, geliştirmeye çalışır. Bu gelişimin seyri doğal olmanın ne demek olduğuna dair gittikçe daha incelmış bir anlayış oluşturur ve Hegel'in iddiasına göre nihayetinde, doğada içkin

olan bütün kabiliyetleri fiilî hale getirmenin düşünme kabiliyeti-ne sahip olmak demek olduğu bilgisine götürür, ki bu da Hegel'in "tinsel" varlık olarak adlandırdığı şey olmak demektir. Ardından da *Tin Felsefesi* düşünen varlığın en basit kavrayışı ile başlar ve onun zımninden içerdiği bütün belirlenimleri, sadece de onları, geliştirmeye çalışır. Bu gelişimin seyri tinsel varlığın neyi ihtiva ettiğine dair gittikçe daha incelenmiş bir anlayış oluşturur ve Hegel'in iddiasına göre nihayetinde, tam anlamıyla tinsel olmanın algı sahibi, ahlaki, sosyal, siyasi, estetik, dini ve felsefi bir varlık olmak anlamına geldiği bilgisine götürür.

Hegel'in bilimsel felsefenin sistem-dışı unsurların dahil edilmesine müsamaha gösteremeyeceğine dair ısrarı sadece *Mantık* için değil, *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* için de geçerlidir. Gerçekten de Hegel'in vurguladığı gibi, her ne kadar "*Ansiklopedi* başlığı bilimsel yöntemde daha alt seviyede bir titizliğe veya dışsal parçaların derlemesine açık kapı bırakabilir" gibi gözükse de "meselelerin doğası mantıksal tutarlılığın merkezi önemini korumasını zorunlu kılar" (EL: 4). Sıkı sistematikliğin muhafazası, tam olarak, doğanın ve tinin *felsefi* olarak düşünülmesini bu konuların diğer disiplinlerde ele alınış biçimlerinden ayıran şeydir. Dolayısıyla, "felsefenin tamamı gerçekte *tek bir* bilim oluşturur" (a.g.e.: 39) ve bu tek "bilim, kavramın kendi kendine gelişimidir". Bu da kişinin "kavramın gelişiminin peşine düşmesini ve düşüncesini, daha doğrusu bütün kalbini ve zihnini, kavramın mantıksal zorunluluğuna teslim etmesini" gerektirir (a.g.e.: 16-17).

Varlığın yapısı: Mantık Bilimi

Hegel'in *Mantık Bilimi* çoğu felsefe öğrencisinin aşına olduğu, argümanların biçimsel analizinden tümüyle farklı bir girişimdir. Hegel sisteminin birinci kısmını "mantık" olarak adlandırır, çünkü bu kısım *düşüncenin* varlığını açıklar. Hegel bu kısmı aynı zamanda bir ontoloji olarak düşünür, çünkü bu kısım *düşüncenin varlığını* açıklar. *Mantık Bilimi* hem düşünceyi hem de fiilî varlığı oluşturan zorunlu belirlenimleri bir ve aynı anda açıkça ifade ettiği iddiasındadır. Hegel bu yüzden hiç çekinmeden Spinoza'nın "fikirlerin düzeni ve tutarlılığı (öznel olan) şeylerin tutarlılığı ve düzeniyle (nesnel olan) aynıdır" görüşünü paylaşır (D: 166).



Şekil 6.1 Hegel'in felsefi sisteminin bir haritasını sunmaktadır.

“Mantık” der Hegel, “*metafizikle, düşüncelerde yakalanan şeylerin bilimiyle örtüşür*” (EL: 56).

Hegel bu görüşü kabul etmekten çekinmez, çünkü bunu, varlık temsillerimizle varlığın kendisi arasında şüpheli bir şekilde ayırım yapan alternatif pozisyonundan daha eleştirel ve dolayısıyla daha rasyonel olarak görür. Her ne kadar Hegel tarafından idrak noktainazarı olarak adlandırılan bu şüpheli pozisyon eleştirel mesafeyle övünse de Hegel bu felsefenin kendi varsayımsız felsefesinin yaptığından daha fazlasını eleştiriye tabi tutmadan kabul ettiğinde ısrar eder. İdrak noktainazarı, düşünen özne ile düşüncelerinin nesnesi arasında bir boşluk olduğunu, dolayısıyla varlığın aslında öznenin düşündüğünden başka olabileceğini varsayar. Halbuki varsayımsız felsefe ne öznellik ne nesnellik hakkında herhangi bir şey varsaymaz, dolayısıyla ne bunların arasında doldurulması gereken bir boşluk olduğunu ne de varlığın düşüncenin dolaysızca farkında olduğundan başka olabileceğini varsayar. Varsayımsız felsefe sadece ama sadece düşüncenin belirsiz varlığıyla başlar, bu yüzden onun bu düşüncede mündemiç olan belirlenimleri açığa çıkarması zorunlu olarak mantıksal (varlığın nasıl düşünülmesi gerektiğine dair bir açıklama) ve ontolojiktir (varlığın ne olması gerektiğine dair bir açıklamadır).

Hegel her ne kadar Spinozacı ontolojiyi Kantçı epistemolojiden hakikaten daha eleştirel bulsa da belirli bir varlık veya töz tasavvurunu felsefenin temeli olarak varsaymayı reddederek Spinoza’dan ayrılır: “Hiçbir felsefi başlangıç, Spinoza’nın yaptığı gibi bir tanımla başlamaktan daha kötü görünemez” (D: 105). Hegel’e göre Kant, felsefenin (Aristoteles tarzında) “rapsodi yapar gibi” veya (Spinoza tarzında) şart koşarak değil, düşüncenin kendisinin doğasını araştırmak suretiyle düşüncenin kategorilerini bilimsel olarak belirlemesini talep etmekte haklıydı. Ancak Hegel aynı zamanda Kant’ın kendisinin hem düşünce ile varlık arasında bir boşluğun mevcudiyetini hem de düşünce kategorilerinin yargı biçimlerinin bir değerlendirmesinden türetilebileceğini eleştiriye tabi tutmadan varsaydığı kanaatindedir. Varsayımsız felsefe düşünmenin yargılamaya eşdeğer olduğunu varsaymak yerine düşüncenin doğasının, sadece düşüncenin dolaysız belirsizliğinin tefekküründen neşet etmesine izin vermelidir.

Hegel'e göre, felsefe herhangi bir varsayımda bulunmadan düşüncenin kendi kendini belirlemesine izin verdiğinde, Kant ve idrak noktalarının diğer temsilcileri tarafından kabul edilen bir diğer varsayımın yanlışlığını ortaya çıkarır. Bu noktalarının ayırt edici vasfı, sadece öznellik ve nesnellik arasında değil, başka pek çok kavramsal çift arasında da keskin ve sabit ayrımlar yapmasıdır. Örneğin idrak noktalarına göre sınırsız olmak, sınırlı olmamaktır. Ancak Hegel'e göre, varsayimsız felsefe içerisinde düşüncenin gelişimi bu kavramsal ayrımın (ve diğer pek çoklarının) mutlak olarak görülmemesi gerektiğini açığa çıkarır. Böylece sınırsızın ancak sınırlının içinde açığa çıktığı ve ondan ayrılamaz olduğu ortaya çıkar.

Hegel'in demek istediği felsefenin ayrımlar yapamayacağı değildir (aslında felsefenin görevinin ayrımlar yapmaktan başka bir şey olmadığını düşünür), daha ziyade dikkatli incelemenin düşüncenin varlığında zorunlu olarak mündemiç olan ayrımların doğası itibarıyla kendini aşan ya da diyalektik nitelikte olduğunu açığa çıkardığıdır: "Diyalektik ... *içkin* aşmadır, onda idrakin belirlenimlerinin tek yanlılığı ve kısıtlılığı kendisini olduğu gibi gösterir, yani onların olumsuzlanması olarak" (EL: 128). Ancak bu diyalektik niteliği sayesinde ki düşünce, belirli kavramları tanımlaması, ayırması ve ilişkilendirmesi için düşünen özneye bağımlı olmaksızın bir belirlenimden onda mündemiç olan sonraki belirlenimlere kendiliğinden gelişerek kendini belirleyebilir. "Bu yüzden" diye sonuca varır Hegel, "diyalektik, bilimsel ilerlemenin hareket eden ruhunu oluşturur ve ancak bu ilke vasıtasıyla ki *içkin tutarlılık ve zorunluluk* bilimin içeriğine dahil olur" (a.g.e.).

Hegel düşüncenin ve varlığın diyalektik olduğunu varsaymaz. Fakat onların diyalektik olmadığını varsayma noktasında idrak noktalarına katılmayı reddeder. Hegel *Mantık Bilimi*'ne, ve onunla birlikte felsefi sistemine, sadece düşüncenin belirsiz dolaysızlığı ve açık bir zihin ile başlar. Sadece varlığın kendisini düşünmeye karardır, bunu da onun zorunlu olarak ne olması gerektiğini (eğer herhangi bir şey olması gerekiyorsa tabi) belirlemek için yapar.

Mantık Bilimi varsayimsız felsefe için mümkün olan tek başlangıcın sınırlılığını yansıtan düşük bir cümleyle başlar: "Varlık,

başka hiçbir belirlenimi olmayan saf varlık” (SL: 82). Ardından Hegel tasrih eder: “Eğer varlığın kendi içerisinde ayırt edilebilecek veya varlığı bir başkasından ayırt edebilecek bir belirlenim veya içerik vazedilecek olsaydı, varlık saf halinde tutulamazdı. Varlık saf belirsizlik ve boşluktur” (a.g.e.). Dolaysız varlık belirsiz olmalıdır, çünkü herhangi bir belirlenim onun dolaysızlığını bozacaktır. Ne var ki belirsiz olarak “varlık ... aslında *hiç* tir ve *hiç* ten ne fazla ne de azdır” (a.g.e.). Ancak *hiç* in kendisinin saf belirsizliği dolaysız olarak *vardır*, zira aksi halde belirsiz *olmaz*dı: “O halde *hiç*, saf *varlık* da aynı belirlenimdir, ya da daha doğrusu belirlenim yokluğudur ve dolayısıyla tamamen aynı şeydir” (a.g.e.).

Tek bir paragraf içerisinde Hegel, saf dolaysızlıkla saf belirsizliğin, varlıkla *hiç* liğin mantıksal olarak ayrılamaz olduğu sonucuna varır. İkisi de diğeri olmadan oldukları şey olamazlar. *Sadece* dolaysız varlığı düşünme çabası başarısız olur, çünkü dolaysız varlığı düşünmek aynı zamanda zorunlu olarak belirsizliği, yani *hiç* liği düşündür. Fakat *sadece* belirsiz *hiç* liği düşünmek de aynı derecede umutsuzdur, çünkü belirsiz *hiç* liği düşünmek aynı zamanda zorunlu olarak dolaysızlığı, yani varlığı düşündür. O halde sistematik felsefenin ilk sonucu, ne varlığın ne de *hiç* liğin kendine-yeter olduğunu fark etmektir. Her birinin olduğu şey olması ancak diğ erinde kaybolması sayesinde. Varlık dolaysızlıktan belirsiz *hiç* liğe doğru harekettir, *hiç* lik de belirsizlikten dolaysız varlığa doğru harekettir. “Onların hakikati” diye bağlar Hegel, “birinin diğ erinde peşpeşe yok oluşunun hareketidir, yani *oluş*” (SL: 83).

Ne var ki varlığın zorunlu olarak *hiç* liği ve oluşu ihtiva etmesi nedeniyle dolaysız varlığı düşünmeyi başaramamak aynı zamanda bir başarı olarak da anlaşılabilir, zira bu düşüncenin diyalektik kendini-belirleyişinin ilk anını teşkil eder. Dolaysız, belirsiz varlık kendisinin dolaylı ve belirli olduğunu kanıtlamıştır.

Bu ilk sonuç çok iç açıcı gözükmeyebilirse de önemli içerimleri vardır. İlk olarak, varsayımsız felsefi bilimin mümkün olduğunu gösterir, zira dolaysız varlıkla başlamak ve dışsal belirlenimleri dahil etmekten kaçınmak felsefeyi aynı boş terimi tekrar etmeye sevk etmemektedir. İkinci olarak, felsefi bilimin kalıplaşmış şekilde tez, antitez ve sentez vazetmekle ilerlemediğini gösterir. Fichte tarafından uygulanan bu yöntem sıklıkla ve yanlış olarak

Hegel'e atfedilir ama aslında onun felsefi sisteminin gelişimiyle hiçbir alakası yoktur. Üçüncü olarak, mutlak'ın tanım gereği bütün dolayimleri ve belirlenimleri dışladığı ve dolayısıyla açıkça anlaşılabilir düşünce için ulaşılamaz olduğuna dair Schelling'in ısrarını reddeder. Hegel'in *Mantık*'ının başlangıcı, tamamen dolsaysız ve belirsiz bir mutlak'ın mantıksal olarak imkansız olduğu, çünkü varlığın kendisinin zorunlu olarak belirli olduğu yönünde bir argüman teşkil eder. *Tinin Fenomenolojisi*'nin girişinde Hegel, Schelling'i (adını zikretmeksizin) bu noktayı kavrayamamakla eleştirerek şöyle der: “[Schelling tarafından] korkuyla reddedilen şey tam da budur, sanki dolsaysızlık hakkında [Schelling'in yaptığı gibi] basitçe onun asla mutlak olmadığını ve mutlak'ta kesinlikle mevcut olmadığını söylemekten fazla bir şey yapıldığında mutlak bilgidən vazgeçiliyormuş gibi” (*PhenS*: 11). O halde Hegel'e göre, düşüncenin kendi kendine gelişimindeki ilk hareketler, hem bütün belirlenimleri aşan bir mutlak'ın imkansızlığını hem de belirli bir varlık kavrayışı sağlayan mutlak bilginin fiilî varlığını ortaya koyar.

Ancak yine de var olmanın zorunlu olarak belirli olmak olduğunu söylemenin çok bir şey söylemek olmadığı doğrudur. Hegel'in *Mantık*'ı, beklendiği gibi, daha fazlasını da söylemeye devam eder. “Varlık”ın, “hiçlik”in ve “oluş”un ilk belirlenimlerinin ardından *Mantık* düşüncenin içsel diyalektiğini takip ederek, Hegel'e göre, var olmanın zorunlu olarak (diğer şeylerin yanında) nitel ve nicel olmak, kendini çeşitli tezahürlerde dışavuran bir öze sahip olmak ve kavramsal ya da rasyonel bir yapıya sahip olmak olduğunu kanıtlar. En sonunda *Mantık*, rasyonel olarak yapılanmış varlığın zorunlu olarak saf düşüncenin dışında bir biçimde var olduğu, dolayısıyla zaman-mekansal veya doğal bir varlık olduğu sonucuna varır. Bu sonuçla birlikte *Mantık*, *Doğa Felsefesi*'ne giden yolu açar.

Zaman-mekansal varlığın yapısı: Doğa Felsefesi

Doğa Felsefesi Hegel'in sisteminin üç ana bölümünün ikincisidir. Bütün sistem, sistem-dışı unsurlara başvurmaya izin vermeyen tamamen içkin bir kavramsal gelişimle tanımlanan tek bir bilim teşkil ettiği için *Doğa Felsefesi*, *Mantık*'tan tamamen ayrı de-

ğildir, bilakis zorunlu olarak onun doğal bir uzantısıdır: *Doğa Felsefesi* varlığın diyalektiğini *Mantık*'in bıraktığı yerden alır ve doğal olmanın ne demek olduğunu saptayarak devam eder.

Mantık'tan *Doğa Felsefesi*'ne geçiş, Hegel'in doğal dünya hakkında gerçekçi olduğunu ortaya koyar. *Mantık* varlığın rasyonel bir kavramsal yapıya sahip olduğunu ve rasyonel olarak yapılmış varlığın kavramsallık-dışı bir biçimde var olması gerektiğini iddia ederek son bulur. Diğer bir deyişle Hegel, "salt kavram olarak adlandırılan şeyin aslında öyle bir şey olmadığına, bilakis özü itibarıyla kendi gerçekleşimi olduğuna" inanır (1822'de *Hukuk Felsefesinin Unsurları*'nın ilk paragrafına eklenen not). Hegel kavramın belirli içeriğinin kavramsallık-dışı zaman ve mekan alanında bilfiil hale geldiği kanaatindedir; dolayısıyla doğal dünyanın düşünceden farklı bir biçimde ve düşünen öznelere bağımsız olarak var olduğunu ifade eden gerçekçi pozisyona bağlıdır.

Ancak Hegel aynı zamanda mutlak bir idealisttir, çünkü doğanın, düşüncenin kavrayabileceği bir kavramsal yapıya sahip olduğuna inanır. Bilfiil hale gelmiş kavramı "mutlak idea" olarak adlandırır, zira onun ihtiva ettiği belirlenimler saf düşünce ile fiilî varlık arasındaki ayırmadan, her ikisini de oluşturması sayesinde, muaftır. Dolayısıyla mantıktan doğa felsefesine geçişi sadece rasyonel olanın bilfiil olduğunu değil, aynı zamanda bilfiil olanın da rasyonel olduğunu kanıtlamak için kullanır. Hegel'in iddiasına göre doğa felsefesi doğal dünya hakkında mutlak bilgi sağlar, çünkü doğa kavramında mündemiç zorunlu belirlenimler aynı zamanda doğanın kendisinin zorunlu belirlenimleridir.

Hegel'in –"gerçekçi mutlak idealizm" olarak adlandırılacak– pozisyonu, Kant'ın ve Fichte'nin pozisyonlarından kesin biçimde ayırt edilmelidir. Kant da Hegel gibi kavramsallık-dışı bir nesnellik alanının varlığını kabul eder, ancak bizim bu alanı tecrübe ederken zorunlu olarak kullandığımız kavramların doğanın kendisini yapılandırıp yapılandırmadığının bilinebileceğini reddeder. Örneğin transandantal idealizme göre zaman ve mekan *bizim* dünyayı görülememize aracılık eden biçimlerdir, neden ve sonuç da *bizim* dünyayı anlamamıza aracılık eden kavramlardır. Hegel'e göre, tam aksine, doğanın kendisi zaman-mekansaldır ve zaman-mekansal varlıkların kendileri nedensel olarak etkileşirler.

Fichte, Hegel'den daha da uzaktır, zira nesnelliği bilinçli özne tarafından vazedilmiş olarak görür ve dolayısıyla düşünceden bağımsız bir alanın varlığını reddeder.

Hegel'in doğa felsefesi ampirik doğa biliminden de kesin olarak ayırt edilmelidir. Varlığın hakikatinin varsayımsız dile getirilişinin bir parçası olarak *Doğa Felsefesi*, tam anlamıyla *a priori* bir girişimdir. Doğal dünyayı gözlemleyerek ve onun üzerine düşünerek ilerleyemeyeceği gibi ampirik bilimcilerin yürüttüğü gözlemlerin ve düşüncelerin sonuçlarını da kendi bünyesine katar. Doğa felsefesi, eğer rasyonel bilgi standardını sağlayacaksa, kendisini sadece ve sadece doğal varlık kavramında mündemiç olan belirlenimleri açıkça ifade etmekle sınırlamalıdır.

Hegel bizi en başta felsefeye yönlendiren şeyin ampirik olgulara dikkat ve onları anlama arzusu olduğunu kabul eder. Ayrıca "felsefi bilginin gelişimi sırasında sadece *kavramı tarafından belirlenen haliyle* nesnenin bir açıklamasını vermekle yetinmememiz gerektiğini, aynı zamanda ona karşılık gelen *ampirik* tezahürün de adını koymamız ve tezahürün gerçekten kavramına tekabül ettiğini göstermemiz gerektiğini" de vurgular (PN: 6-7). Bu yüzden Hegel'in *Doğa Felsefesi* boyunca pek çok ampirik terim ve örnek ileri sürmesi şaşırtıcı değildir, hatta beklenir bir şeydir, zira Hegel gözlemlenen çeşitli olgular ile doğal varlığın zorunlu belirlenimleri arasındaki tekabüliyetin kapsamını tayin etmeye çalışır. Hegel'in yapamayacağı ve yapmadığını iddia ettiği şey, böyle ampirik terimlerin ve örneklerin sistemin kavramsal inkişafının gidişatını etkileyecek şekilde dahil olmasına izin vermektir.

Hegel'in doğaya dair *a priori* açıklamasının amacı ampirik doğa biliminin yerini almak değildir. Aslında Hegel'in sistematik felsefesi ampirik bilimin vazgeçilmez olduğu sonucuna götürür, çünkü doğal varlıklar zorunlu olarak olumsuzluğa tabidir. Bu hiçbir ampirik olgunun tamamen rasyonel olamayacağı anlamına gelir. Bütün ampirik olgular sistematik felsefeye kapalı olan ve ancak ampirik bilimin ayırt edici vasfı olan dikkatli gözlem ve düşünce ile belirlenebilecek olumsuz özelliklere sahiptir.

Dolayısıyla Hegel sistematik felsefenin doğal dünya hakkında bize söyleyebileceklerinin bir sınırı olduğu konusunda oldukça açıktır. Sistematik felsefe doğayı oluşturan belirlenimlerin ras-

yonel bilgisini sağlar. Ancak bu belirlenimlerden biri olumsuzluk olduğu için her doğal olgu zorunlu olarak felsefenin kavrayışını bir ölçüde aşar. Hegel'e göre "doğa, görünümünde kavrama birebir uymaz. Doğanın biçim zenginliği bir kesinlik yokluğu ve olumsuzluk oyunudur" (PN: 299) ve bu da "felsefeye sınırlar koyar ve kavramdan doğanın bu olumsal ürünlerini kavramasını –ya da dendiği gibi, çözümlemesini veya çıkarım yapmasını– beklemeyi oldukça uygunsuz [kılar]" (a.g.e.: 23).

Örneğin Hegel'e göre, sistematik felsefe doğal varlığın zorunlu olarak maddi olduğunu saptayabilir, ancak maddenin alacağı muayyen biçimleri öngöremez. Madde olumsal olarak her türlü biçimi alabilir, bu biçimlerin belirlenmesi sistematik felsefenin kapsamının tamamen dışında kalır. Hegel bu meseleyi, kendisini kalemini çıkarsamaya zorlayarak *a priori* aklın sınırlı amaçlarını tamamen yanlış anladığını gösteren, çağdaşlarından biri olan Wilhelm Krug'un eleştirisine kariyerinin ilk zamanlarında verdiği bir cevapta açıkça ifade eder: "[Felsefeyi] sokaktaki en basit insan gibi anlamaktan ve her bir köpeğin ve kedinin –evet, hatta kendi kaleminin dahi– çıkarsanmasını talep etmekten kurtulamıyor. Eğer Bay Krug'un [aklın görevine] dair en muğlak bir fikri dahi olsaydı, nasıl olurdu da felsefeden kaleminin çıkarsanmasını talep edebilirdi?" ("Sıradan İnsan İdraki Felsefeyi Nasıl Anlar?", 298-9).

Dolayısıyla Hegel'in felsefesi hiçbir şekilde zaman zaman söylendiği gibi "her şeyi kapsayıcı" değildir. Onun sistemi başlangıçtaki belirsizlik düşüncesinde içkin olan belirlenimleri tamamen dile getirdiğini iddia etmesi bakımından eksiksizdir. Ancak bu anlamda eksiksiz olmak, kavramsallık-dışı bir varlık biçimi olmadığı veya sistemin bütün kavramsal belirlenimleri içerdiği anlamına gelmez. Sistem sadece varlığın kavranması için zorunlu olan belirlenimleri içerir ve kavramın belirliliğini aşan olumsuzlukları açıkça dışarıda bırakır. Ampirik olguların rasyonel yönlerini kavrama iddiasındadır, ancak onların olumsal özellikleri hakkında kararlı biçimde ve zorunlu olarak sessiz kalır.

O halde Hegel'in felsefi amaçları Fichte ve Schelling'inkilerden önemli ölçüde daha sınırlıdır. Fichte de Schelling de tamamlanmış bir felsefenin, en azından ilkesel düzeyde, tecrübemizin bütün özelliklerinin eksiksiz bir açıklamasını sağlayabilir olması ge-

rettiğini düşünür. Hegel bu görüşü, rasyonel bilginin doğası gereği zorunlu hakikatlerle sınırlı olduğunu ve doğal dünyanın da özü itibarıyla olumsal olgularla dolu olduğunu ileri sürerek reddeder.

Ancak sistematik felsefenin sınırlılıkları ve ampirik bilimin vazgeçilmezliği, *a priori* bir doğa açıklamasına yer olmadığı anlamına gelmez. Hegel'in pozisyonu, böyle bir felsefi yaklaşımın, doğal dünyanın varlığını oluşturan nitelikleri belirlemek suretiyle ona dair rasyonel bilgi sağlamak için vazgeçilmez olduğudur. Bu ampirik bilimin yapamayacağı bir şeydir, çünkü gözlem ve tümevarım sadece durumun ne olduğunu ortaya koyabilir, zorunlu olarak ne olması gerektiğini değil. Bu yüzden Hegel doğa felsefesini ve ampirik doğa bilimini birbirini tamamlayıcı olarak görür. Mesela sistematik felsefe doğanın zorunlu olarak maddi, mekanik, kimyasal ve organik olduğunu tespit eder, ampirik bilim de var olan tikel şeyleri, mekanizmaları, kimyasal reaksiyonları ve organizmaları inceler.

*Doğa Felsefesi'*nde doğaya dair yürütülen *a priori* soruşturma nihayetinde, Hegel'e göre, doğada içkin olan bütün kabiliyetleri bilfiil kılan varlığın sadece mekanik, kimyasal ve organik olmadığı, aynı zamanda düşünen ve özgür olduğu sonucuna götürür. Bu varlık doğal olmaya devam eder, ancak *sadece* doğal değildir, çünkü sadece doğal olan "varoluşunda hiçbir özgürlük sergilemeyen, sadece *zorunluluk* ve *olumsallık* gösteren" şeydir (PN: 17). Hegel düşünme kabiliyetleri sayesinde aynı zamanda özgür olan doğal varlıkları "tinsel" olarak adlandırır, bu yüzden de sisteminin üçüncü ve son bölümü *Tin Felsefesi'*dir.

Özgür varlığın yapısı: Tin Felsefesi

Tin Felsefesi, *Doğa Felsefesi'*nin bıraktığı yerden işi devralır ve tinsel ya da özgür olmanın ne demek olduğunu belirlemek üzere devam eder. Tinsel varlıkları sadece doğal olmayan varlıklar olarak tasavvur etmekle başlar. Bu tinsel varlıkların doğaüstü varlıklar olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır, zira Hegel'in açıklamasında tinsel olan her şey aynı zamanda doğaldır. Örneğin (Hegel'in kastettiği anlamda tinsel olan) insanlar aynı zamanda (doğal olan) canlılardır. Ancak canlılığımız özgürlüğümüzü açıklayamaz. Bilakis Hegel'e göre, insanların sadece doğal olmayıp aynı zamanda

tinsel ya da düşünmeye kadir oluşu bize canlıların mahrum olduğu bir özgürlük bahşeder.

Ancak Hegel tinsel bu ilk idrakinde kavramsal bir çelişki bulur. Tinsel varlıklar “sadece doğal” olmamaları sayesinde özgür olarak tasavvur edilirler, ancak tinsel varlıklar sadece “doğal olmayan” olarak tasavvur edildikleri takdirde özgür olamazlar, zira “doğal olmayan” olmak doğayla dışsal, yabancı ve kısıtlayıcı bir şey olarak ilişki kurmaktır. Bu yüzden Hegel, Kant’ın özgürlüğün doğaya aşkınlığı gerektirdiği inancını reddeder. Böyle bir aşkınlık mümkün olsaydı dahi, Hegel’in iddiasına göre, aslında gerçekten özgürleştirici olmayacaktı. Hegel’in vardığı sonuca göre hakiki özgürlük, düşünen varlıkların farklılaştıkları sadece doğal dünyayla bir barışıklık temin etmelerine bağlıdır.

Tin Felsefesi’nin tamamı tinsel varlıklar tasavvurunu gözden geçirmeye yöneliktir, öyle ki tinsel varlıklar bir yandan doğal dünyayla farklılıklarını korurken diğer yandan onunla barışık ve ona aşına olacak şekilde anlaşılınsınlar. Bu süreçteki her bir evrede, tinsel varlıklar özgürlüklerine uygun olduğu düşünülen bir şekilde tasavvur edilir. Ancak Hegel sonuncusu hariç bu tasavvurların her birinin kendi içinde çelişik olduğunu iddia eder. Yani tinsel varlıklar hem özgür olarak hem de özgürlükleri üzerindeki dışsal sınırlamalara tabi olarak düşünülür. Bu çelişkiler tinsel varlıkların tabi oldukları gösterilen belirli dışsal sınırlamaları açacak şekilde bu tasavvurların tashih edilmelerini icbar eder. Bu süreç, ve dolayısıyla tin felsefesi, ancak tinsel varlıkların gerçekten kendini-belirleyen ve özgür oldukları bir tinsel varlıklar tasavvuru geliştirdiğinde sona erer.

Tin Felsefesi’nin ihtiva ettiği kavramsal gelişim, Hegel’in öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin olarak adlandırdığı üç kısımda gerçekleşir. Üçü de *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’nin son üçte birlik kısmında muhtasar biçimde sunulmuştur. Son ikisinin daha detaylı açıklamaları da mevcuttur. Nesnel tin *Hukuk Felsefesi*’nde ve tarih felsefesi üzerine derslerde sunulmuştur. Mutlak tin ise estetik, din ve felsefe tarihi üzerine olan derslerde sunulmuştur. “Öznel tin”, “nesnel tin” ve “mutlak tin” gizemli varlıklara atıfta bulunmazlar, bilakis düşünen varlıkların özgürlüğüne dair gittikçe daha uygun hale gelen bir dizi tasavvuru ifade ederler.

Öznel tinde, düşünen varlıklar doğaya yabancılaşmalarını nesnel dünyayı bilmek suretiyle aşmaya çalışan varlıklar olarak tasavvur edilirler. Hegel'in iddiasına göre bu bilme vasıtasıyla özne "doğası gereği rasyonel nesneyi ilk bakışta ona yapışan olumsuzluk, teklik ve dışsallık biçiminden kurtarmaya ve böylece kendisini onun için bir başka olan bir şeyle bağlantıdan özgürleştirmeye" kadir olur" (*PhilS*: 182). Örneğin belirli doğal olguların bilimsel yasalar altında toplanabilecek şekilde davrandıkları kanıtlandığında bu başarılmış olur. Bu başarıyla birlikte rasyonel özne, bilgisinin nesnelerinin de -yasa benzeri doğal olgular- rasyonel olduğunun farkına varır ve böylece onlarla bir ölçüde uyuşmayı başarır.

Ancak Hegel'e göre bilme faaliyetinin sağladığı doğal dünyayla uyuma ancak kısmi olabilir, dolayısıyla bu faaliyette özne tam olarak özgür değildir. Uyuma kısmidir, çünkü öznenin tecrübe ettiği doğal olgular, içeriğini oluşturdukları zihni faaliyetten esas itibarıyla bağımsızdırlar. Bu yüzden düşünce karşılaştığı nesnel dünyayı başarılı bir şekilde temsil ettiğinde dahi doğa özneye yabancı olmaya devam eder.

Bu durumda bilmenin dışsal olarak verilmiş bir içeriğe bağımlılığı sebebiyle özgürlükten ödün verildiği için, tinsel varlıklar kendi faaliyetlerinin içeriklerinin kaynağı olarak tasavvur edilmelidirler. "Kendisine amaç olarak sadece kendini" belirleyen olarak anlaşılan özne, "dışsal olarak verilmiş münferit bir nesne ile değil, kendisinin olduğunu bildiği bir şey ile başlayan ... irade olur" (*PhilS*: 28). Bilmeden irade etmeye bu geçiş, öznel tinden nesnel tine geçişi başlatır.

Hukuk Felsefesi irade etme vasıtasıyla mümkün olan özgürlüğün bir açıklamasıdır. Kitap dört ana bölümde sunulan başlıca dört irade tasavvurunu giriş, soyut hukuk, ahlak ve etik yaşam olmak üzere bir dizi halinde geliştirir. Başlarken her bir tasavvurun irade eden öznenin özgürlüğüne uygun olduğu düşünülür, ancak inceleme sonucunda her birinin kendisini tanımlayan özelliklere gömülü sınırlamalardan muztarip olduğu gösterilir. Bu da iradeyi bir önceki tasavvurda ortaya konan özgürlüğü sınırlılıklarını aşarak muhafaza eden bir biçimde yeniden tasavvur etmeye icbar eder.

Hukuk Felsefesi'nin girişinde irade, seçme yetisi olarak tasavvur edilir. Bu itibarla üç temel uğrağı ya da vechesi olduğu an-

laşılır. İlk olarak, soyutlama ya da belirsizlik uğrağı vardır; irade özgürdür, çünkü kendisini herhangi belirli bir seçimden soyutlayabilir, zira herhangi belirli bir ilgiyi takip etmeye mahkûm değildir. İkinci olarak, belirlenim uğrağı vardır; irade özgürdür, çünkü kendisine belirli bir seçim tayin edebilir, zira belirli bir ilgiyi takip etmeyi tercih edebilir. Üçüncü olarak, belirlenim halindeyken soyut kalma uğrağı vardır; irade özgürdür, çünkü kendisine bir seçim tayin ettiğinde dahi yine kendisini ondan soyutlayabilir. Bu son uğrak, iradenin yaptığı bütün tayinler ya da tercihler ona ait olsa da iradenin hiçbir zaman yaptığı belirli bir tercihle tanımlanmadığı anlamına gelir; bu özgürlüğün önemli bir kısmı iradenin kendisine belirli tercihler ve ilgiler tayin etme ve kendisini bunlardan soyutlama süreci boyunca zaman içinde süregiden bir özdeşliğe sahip olduğunun farkına varmaktır. O halde tercih özgürlüğü olarak anlaşılan irade özgürlüğü özü itibarıyla imkan olarak özgürlüktür; irade özgürdür, çünkü onun için seçtiği ilgilere herhangi birini takip etmek veya etmemek mümkündür.

Ancak ilk tasavvur edildiği haliyle irade eden özne iki önemli sınırlılıktan muzdariptir. İlk olarak, özne seçtiği ilgileri takip etmekte özgür olsa bile bu ilgilerin neler olduğundan sorumlu değildir. İlgileri sadece “iradeyi doğal olarak belirleyen *dürtüler, arzular ve eğilimler*dir” (PR: 45). Seçim özgürlüğü iradenin belirli bir dürtüyü belirli bir biçimde tatmin etmeye azmetme kabiliyetine dayanır, ancak bir dürtüdenise diğerini tatmin etmeyi gerektirmez. Dolayısıyla iradenin “özgür” seçimleri aslında iradenin kontrol edemediği doğal eğilimlerin görece kuvvetleri tarafından belirlenir. İkinci olarak, irade eden özne doğayla hâlâ dürtülerine, arzularına ve eğilimlerine uyabilecek veya uymayabilecek bağımsız, dışsal bir dünya olarak karşı karşıyadır. “İrade edilen şey hâlâ sadece kendilik-bilincine ait bir içerik, tamamlanmamış bir amaç” olduğu müddetçe durum böyle devam eder (a.g.e.: 55). Özgür olmak için özne bu iki sınırlılığı da aşmalıdır. Benimsemeyi seçtiği amaçların sorumluluğunu almalıdır ve bu amaçları doğal dünyada gerçekleştirmelidir.

Dolayısıyla soyut hukukta, irade eden özne sadece doğal olarak neyi arzuluyorsa onu irade etmeye yönelen olarak değil, kendi özgürlüğünü irade etmeye yönelen olarak tasavvur edilir. Özne-

nin kendi özgürlüğünü irade etmesinin ilk adımı, doğal dünyadan yabancılaşmasını aşmasıdır, ki özne bunu dünyanın bir tarafını kendine mal ederek yapmaya çalışır. Bu çabasının ilk aşaması mülk edinmektir. Mülk edinmede özne kendisini sadece seçme kabiliyetiyle değil, seçtiği bir nesneyle de özdeşleştirir. Mülkiyet dünyadaki somut bir şeyi, irade eden öznenin amaçlarına tabi kılmak suretiyle iradeyi nesnelleştirir.

Hegel bu yüzden mülkiyet sahipliğini özgürlüğün zorunlu bir koşulu olarak görür ve bu itibarla evrensel bir hak olarak tesis ve temin edilmesi gerektiğini düşünür. Ancak mülkiyet de yetersiz bir özgürlük biçimidir, çünkü *bu* mülk parçasına sahip olma seçimi yine iradenin bir ürünü değildir. Özgür irade için mülkiyete sahip olmak olmazsa olmazdır, ancak herhangi belirli bir mülk parçasına sahip olması şart değildir. O halde bir mülk parçasını diğerine yeğ tutma tercihi iradenin kendisinden gelemez, dolayısıyla iradenin özdeşleşmiş olduğu hiçbir mülk parçası, onun özgürlüğünün gerçekten yeterli bir nesnelleşmesi olamaz. Bu yüzden özgürlük, irade eden öznenin bazen mülküne yabancılaşmasını ve onu mübadele etmesini gerektirir. Bunu yapamadığı takdirde kendi iradesinden kaynaklanmayan kararlarla kalıcı olarak özdeşleşmiş olacak ve tam olarak özgür olamayacaktır.

Mülkiyet sahipliği ve mübadelesinin evrensel bir hak olarak temini, irade eden öznelerin birbirlerini karşılıklı olarak özgürlüğün gerektirdiği bütün haklara sahip özgür varlıklar olarak tanımalarına bağlıdır. Dolayısıyla Hegel, paradoksal biçimde, daha fazla özgürlüğün daha fazla karşılıklı bağımlılığı gerektirdiği sonucuna varır. Bu noktada, bir kişinin özgürlüğünün sadece sahip olduğu mülkiyete bağlı olmadığı, fakat aynı zamanda girdiği sözleşmelere ve bu sözleşmelerde içerilen yükümlülüklerle saygı duymaya ve onları ifa etmeye bağlı olduğu anlaşılır.

Bu gelişmenin büyük önemi, bir kişinin seçilmiş çıkarlarını takibinin özgürlüğünün gerekleriyle çatışmasının artık mümkün hale gelmesidir. Örneğin bir kişi istediği bir mülkü sözleşmenin gerektirdiği haklara karşılıklı saygıyı ihlal ederek (mesela muhatabını dolandırarak) elde edebilir. O halde özgürlük, irade eden öznelerin evrensel haklara riyeti kendi tikel çıkarlarını tatmin etmenin üzerinde tutmalarına bağlıdır. Böyle yapan özneler,

Hegel'in ahlaki irade olarak adlandırdığı şeyi sergilerler. Bu da *Hukuk Felsefesi*'nin "Ahlak" başlıklı bir sonraki ana bölümünde ele alınır.

Ahlak, soyut hukukta mündemiç olan çelişkilerden mantıksal olarak neşet eden irade tasavvurunu inceler, ancak Hegel bu tasavvurun felsefe tarihinde Kant ve Fichte tarafından temsil edildiği görüşündedir. Bu tasavvura göre özgürlük, irade eden öznenin evrensel görevlerini kendileri için gerçekleştirmeye çabalamak uğruna bütün tikel ilgilerinden soyutlanmasını gerektirir. Bunun için de özne, bütün özgür varlıklar için mutlak geçerliliği olan spesifik görevleri belirlemeye kadir olmalıdır. Bunu da niyet düsturlarının ancak kendi içinde çelişkiye düşmeden evrensel olarak benimsenebildikleri takdirde kabul edilebilir olduğu ilkesine dayanarak yapmaya çalışır. Ancak Hegel bu Kantçı kriterin özgürlüğün hakikaten gerektirdiği spesifik görevleri belirlemek için yetersiz olduğu iddiasındadır. Buradan ahlaki iradenin doğru ile yanlış ayırt etmek için nihai olarak sadece kendi vicdanına başvurduğu sonucuna varır. Bu Fichte'nin pozisyonudur, ki Hegel'e göre bu "[tikel ahlaki iradenin] bildiği ve irade ettiğinin *hakikaten* doğru ve görev olduğu iddiasına" indirgenebilir (PR: 164). Hegel'e göre, iyi olanı bildiğine dair bu kendinden menkul kesinlik ahlaki iradeyi kötülüğe kadir kılar, çünkü vicdanın emirlerini değerlendirecek nesnel bir standart olmaksızın onlara uygun davranmaya mutlak bir adanmışlık talep eder. Bu yüzden ahlaki irade özgürlüğün nesnelleşmesi değildir, bilakis iyinin evrensel içeriğinin bir kişinin yargıları üzerinden öznel olarak belirlendiği çarpıtılmış bir özgürlüğü ifade eder.

Hukuk Felsefesi'nin son ana bölümü olan etik yaşam, bireysel öznenin eğilimleriyle nesnel olarak doğru olanı birleştirmek suretiyle ahlağın çelişkilerini çözmeye çalışır. Etik yaşamda özgürlük, müşterek davranış biçimlerinde ve kurumlarda nesnelleşmiştir, "öyle ki bunlar özneye *yabancı* şeyler değildir. Bilakis özne onlara *kendi* özüyümüş gibi *tinsel tanıklık* eder, onlarda *kendinin farkına* varır ve onların kendisinden ayrı bir şey olmayan cevherindeymiş gibi yaşar" (PR: 191).

Hegel'in söylemek istediği bütün davranış biçimlerinin ve kurumların kendiliğinden özgürleştirici olduğu değildir. Belirli bir

zamanda ve mekanda hâkim olan şartların irrasyonel, gayrimeşru ve baskıcı olabileceğinin pekala farkındadır. Tam da bu nedenden ötürü *Hukuk Felsefesi*'nin ikinci yarısının tamamını kaplayan etik yaşam açıklaması, özgürlük için zaruri olan spesifik davranış biçimlerinin ve kurumların belirlenmesine ayrılmıştır.

Hegel özgürleşme için zorunlu olan, zorunlu olmasa da zararsız olan ve kesinlikle haksız olan davranış biçimlerini ve kurumları birbirinden ayırmaya çalışır. Böyle bir ayrımı yapabilmek için mevcut şartlara dair yetkin değerlendirmelerde bulunabilmek amacıyla özgürlüğün kati içeriğini belirleyebilmek gerekir. Özgürlüğün içeriğinin böyle kati bir şekilde belirlenebilmesi de, Hegel'e göre, hiçbir şeyi verili olarak almayan sistematik bir açıklamaya bağlıdır, ki bu da tam olarak onun felsefi projesidir. Dolayısıyla felsefenin "*düşüncelerde kavranan kendi zamanı*" (PR: 21) olabilmesini mümkün kılan, Hegel'in iddiasına göre, sadece ve sadece bu projedir. Bu da [bu projenin] çağdaş kurumların ne ölçüde rasyonel olduğunu ve hangi muayyen çağdaş şartların kabul edilemez olduğunu kavrayabilmesi sayesinde. Dolayısıyla varsayimsız sistematik felsefe statükoyu eleştirel olmayan bir şekilde rasyonelleştirmeye hizmet etmez, bilakis tarihsel ve çağdaş kurumların hakiki bir rasyonel eleştirel teorisi için zorunlu ön şarttır.

Özgürleşmenin sosyal, ekonomik ve siyasi şartlarına dair analizler sunan etik yaşamın üç ana bölümü; aileyi, sivil toplumu ve devleti ele alır. Hegel, diğer şeylerin yanında, evlenme, çalışma ve ortak iyiyi gözetten bir hükümet tarafından temsil edilme evrensel haklarını tesis ettiğini iddia eder.

Hukuk Felsefesi'nin nihai sonucu, irade eden öznelerin hakikaten rasyonel olan yasaları, davranış biçimlerini ve kurumları tesis etmeyi ve güvenceye almayı başaran toplumlarda yaşadıkları ölçüde özgür olduklarıdır. Böyle toplumlar düşünen varlıkların doğanın başlangıç itibarıyla bağımsız olan nesnelliğini özgürlüğün gereklerini yansıtan ve dolayısıyla aşına oldukları bir dünyaya dönüştürme çabalarının sonucudur. Hegel'in ifadesiyle: "*Etik alanda ... özgürlük ilkesi dünyevi alanın kendisine nüfuz etmiştir ve ... dünyevi olan böylece kavrama, akla ve daimî hakikate uygun hale getirildiği için somut hale gelmiş özgürlük ve rasyonel olan*

iradedir" (LPR: III, 341-342). Dolayısıyla Hegel, etik yaşamın "nesnel tinin kemâli" olduğu sonucuna varır (PhilS: 253).

Ancak Hegel nesnel tinin kemâlini mutlak olarak tinin kemâli ya da hakikati olarak görmez. Tinsel varlıkların etik yaşam içinde tasavvur edildikleri haliyle bile tamamen özgür olmalarını engelleyen iki kısıtlamayla malul olduklarını ileri sürer.

Nesnel tinin sonundaki tinsel varlıkların birinci kısıtlaması, Hegel'in irade etmenin çelişkisi olarak adlandırdığı şeyden kaynaklanır. İrade eden özne bir yandan doğal dünyanın dolaysız ve anlamsız biçimini kendi amaçlarını gerçekleştirmek suretiyle dönüştürme kabiliyetine sahip olduğuna emindir ama diğer yandan da doğal dünyayı esas itibarıyla kendisinden bağımsız olarak kabul eder ve dolayısıyla özgürlüğünü gerçekleştirme amacının sadece *kendi* amacı olduğunu, tamamen öznel olduğunu anlar. İrade eden özne doğanın kendisinin rasyonel bir devletin inşasını amaçladığını düşünmez, bilakis doğayı bu biçime maruz kalmış olarak görür. Bu da nesnel tinin son noktasında dahi tinsel varlıkların hâlâ doğal dünyaya yabancılaşmış halde oldukları ve dolayısıyla tamamen özgür olmadıkları anlamına gelir.

İrade eden öznenin ikinci kısıtlaması, özgürlük kavrayışlarının özgürlüğün kendisinin nesnel gereklilikleriyle uyuşmayabilir olmasından kaynaklanır. İrade kendisini çok farklı sosyal ve siyasi düzenlemelerde dışa vurabilir ve vurur da. Bu düzenlemeler irade eden öznenin kendilik-anlayışını uygun bir şekilde yansıttığı müddetçe, özne aşına ve özgür hissedecektir. Etik yaşam, irade eden özne için kelimenin tam anlamıyla ikinci doğa haline gelir. Ancak etik yaşamın belirli bir biçimi özgürlüğün bütün kavramsal gereklilikleriyle uyum içinde olmadan da vatandaşları için doğal hale gelebilir. Bu da kendini devlete vatansever itaatte gösteren bir halkın özgür olma hissini aslında o halkın özgür olduğunu güvenceye alamayacağı anlamına gelir.

Sonuç olarak, irade etme doğal dünyayla tamamen tatmin edici bir uyuşma sağlamaktan acizdir. Hegel'in iddiasına göre nihai barışıklık ve tatmin, irade etme ile değil, mutlak tinde sunulan faaliyetlerle, yani sanat, din ve felsefe ile aranmalıdır.

Hegel mutlak tinde incelenen her üç faaliyetin de irade etmenin birinci kısıtlamasının üstesinden geldiği kanaatindedir. Hepsisi

de tinsel varlıklar ile doğal dünyanın, özne ile nesnenin birbirlerine esas itibarıyla yabancı oldukları varsayımını (hem öznel tinde hem de nesnel tinde ortak olan varsayımı) aşarlar. Bilmenin teorik faaliyetinde alıcı bir tinsel öznenin doğal dünyanın içeriklerine maruz kaldığı düşünülür. İrade etmenin pratik faaliyetinde ise kayıtsız bir doğal dünyanın tinsel içeriklere maruz kaldığı düşünülür. Gelgelelim mutlak tinin faaliyetleri tam da tinsel öznelere, tinsel olan ile doğal olanın karşılıklı yabancılığına dair hem teorik hem de pratik varsayımın yanlış olması gerektiğini anladıkları faaliyetlerdir, zira ancak tinsel özne ile doğal dünya zaten uyumlu olduğu takdirde bilmenin ve irade etmenin başarılı şekilde gerçekleşmesi mümkün olur. Yani sanat, din ve felsefe gösterir ki düşüncenin ve varlığın belirlenimlerini birleştirmeye çalışan teorik ve pratik faaliyetlerin imkan şartı, düşüncenin ve varlığın belirlenimlerinin her zaman zaten birleşmiş olması gerektiğidir. Dolayısıyla her üç faaliyette de tinsel varlıklar tamamen özgür olduklarını bilirler, çünkü mutlak bir ötekileri olmadığını bilirler. Böylece nihayet mutlak tinin faaliyetleri tinsel öznenin doğal dünyaya yabancılığını aşar.

Hegel mutlak tinin üç faaliyeti arasındaki başlıca farklılığı her birinin insan özgürlüğünün hakikatini kavrama ve dışavurma biçiminde bulur. Sanat bu hakikati duyularımıza sunan güzel nesneler yaratır. Örneğin Yunan heykeltıraşlığının en iyi örneklerinde insan özgürlüğünü fiilen görebiliriz. Zihin ile beden uyumu, ândaki tatminkar duruş ve amaçlı eylem potansiyeli, bunların hepsi taşan suretlerde dolaysız biçimde aşıkardır. Din hakikati temsil eden ve onu hissetmemizi sağlayan sembolik mitler ve ritüeller geliştirir. Örneğin Hegel “Tanrı”yı “kendimiz için oluşturduğumuz felsefi ideanın bir temsili” olarak, kendimizi doğal dünyaya aşına hissetmemize yardım eden kuvvetli bir tasvirî sembol olarak görür (LPR: I, 122). Felsefe hakikatin kavramsal idrakini sağlar. Örneğin *Tin Felsefesi* özgürlüğümüzü oluşturan belirlenimleri sistematik olarak açıkça ifade eder.

Bu farklılık önemlidir, çünkü yalnızca felsefenin özgürlüğün spesifik şartlarına dair gerekçelendirilmiş bir açıklama geliştirmek suretiyle irade etmenin ikinci kısıtlamasını aşabileceği anlamına gelir. Bu yüzden Hegel’e göre felsefe, tinin “en yüksek, en özgür

ve en bilge biçimi”dir (*IPH*: 52). Felsefede olduğu gibi sanatta ve dinde de tinsel varlıklar kendilerini düşüncenin ve varlığın birliğini kavrayan ve dolayısıyla tamamlayan düşünen varlıklar olarak uygun bir şekilde idrak edebilirler. Ancak sadece felsefede bu kendilik-idraki, düşünen varlıklar tarafından sistematik düşünce biçiminde kendilerine kanıtlanmak suretiyle kendilik-bilgisine dönüşür.

Felsefenin bu felsefi kavranışıyla Hegel’in sistemi nihayete erer. Sistematik filozof sonunda felsefi pratiğinin kendisini özgür bir tinsel varlık olarak kavrama faaliyeti olduğunu anlar ve bu felsefi kendilik kavrayışı vasıtasıyla doğal dünyayla uyumunu tamamlayarak tamamen özgür bir tinsel varlık haline gelir. Dolayısıyla geriye dönük olarak fark eder ki *Mantık*’ın başında sistematik felsefe noktalarını benimsediğinden beri sadece özgürlüğün anlamı hakkında düşünmüyormuş, aynı zamanda kendi özgürleşiminde rol oynuyormuş.

Hegel’in sanatın, dinin ve felsefenin özgürlüğün zorunlu şartları olduğu iddiası onların yeterli olduğunu düşündüğü anlamına gelmez. Hegel’e göre özgürlük; öznel, nesnel ve mutlak tinde geliştirilen bütün aslı belirlenimleri gerektirir. Özgür bir varlık olmak; estetik, dini ve felsefi bir varlık olmaktır, fakat aynı zamanda bilişsel, hukuki, ahlaki, ailevi, iktisadi ve siyasi bir varlık olmaktır. Kişinin ne ölçüde özgür olduğu, özgürlüğe katkıda bulunan çeşitli [doğayla] uyuma türlerinden ne ölçüde yararlandığına bağlıdır. İçinde bulunduğu sosyal ve siyasi duruma aşına hissedenden (yani etik yaşamı tadan) bir kişi böyle olmayan birinden daha özgürdür. Etik yaşamı tadan iki kişiden sosyal ve siyasi durumu nesnel özgürlük kavramıyla daha çok uyuşan kişi, diğerinden daha özgürdür. Yaklaşık aynı ölçülerde nesnel özgürlüğe sahip iki kişiden Hegel’in sanat, din ve felsefede geliştirildiğini düşündüğü özgür bir varlık olarak kendilik bilincine sahip olan kişi, diğerinden daha özgürdür. Son olarak, böyle bir bilince sahip iki kişiden kendilik-anlayışı daha açık ve tam olan diğerinden daha özgürdür. Zaten Hegel bu yüzden felsefenin diğer faaliyetlerle ulaşılamayacak bir özgürlük düzeyi sunduğunu iddia eder.

O halde en mükemmel özgürlük, hem dünyayı teorik olarak kavramayı hem de onu pratik olarak dönüştürmeyi gerektirir.

Ayrıca Hegel'e göre sanat, din ve felsefe, dünyayı dönüştürmeye yönelik çabalarımıza rehberlik eden özgür varlıklar olarak kendilik kavrayışımızı sağlamak suretiyle sosyal ve siyasi özgürlük için mücadelemize güç verir ve istikamet tayin eder. Hegel şunda ısrarcıdır: "Kişinin dünyevi yaşamdaki amaçlarını nasıl belirlediği, kendi aslı hakikatine dair bilincine bağlıdır ... Ahlak ve siyasi teşkilat tamamen bir halkın tinin özgürlüğünün sınırlı bir temsiline mi yoksa gerçek özgürlük bilincine mi sahip olduğuna göre şekillenir" (LPR, tek ciltlik baskı: 69-70).

Hegel'in söylemek istediği, gerçekleştirmek için mücadele ettiğimiz ve içinde kendimizi aşına hissedebileceğimiz sosyal ve siyasi şartların kendilik-anlayışımızın ayrıntılarına bağlı olduğudur. Bizim gibi varlıklar için en uygun olduğunu düşündüğümüz sosyal ve siyasi şartları gerçekleştirmek için çabalarız, dolayısıyla ne tür varlıklar olduğumuza dair teorik anlayışımız, pratik girişimlerimizin istikametini belirlemede hayati bir rol oynar. Elbette, en temelde, özgürüzdür. Ancak bunu söylemekle fazla bir şey söylemiş olmayız, dolayısıyla Hegel'in az önce alıntılanan pasajda vurguladığı gibi, her şey özgürlüğümüzü tam olarak nasıl anladığımıza bağlıdır, farklı özgürlük anlayışlarına sahip insanlar çok farklı sosyal ve siyasi düzenler geliştirirler.

Hegel kendimize dair teorik kavrayışımız ile dünyanın pratik dönüşümü arasındaki ilişkiye dair bu anlayışın insanlık tarihini anlamak için anahtar hükmünde olduğuna inanır, ki insanlık tarihini de özgürlüğün gittikçe daha yeterli bir şekilde kavrandığı ve gerçekleştirildiği bir gelişim süreci olarak görür. Ancak Hegel'in tarihe dair yürüttüğü tartışma, onun özgürlüğün pratik tahakkukunun özellikle *felsefi* kendilik-bilgisinin her yere yayılmasına bağlı olduğunu iddia etmediğini açığa çıkarır. Herkesin bütün insanların özgür olduğunu bilmesi gerekir, ancak kesinlikle herkesin, hatta pek çok kişinin bile, filozof olması gerekmez. Hegel'e göre, insanın kendi özgürlüğünün bilincine varmasının gittikçe daha güçlü bir pratik kuvvet haline gelebilecek kadar yayılabilmesi için başlıca araç, felsefeden ziyade dindir.

Ancak Hegel aynı zamanda dinin, nihayetinde, kendi özgürlük bilincinin yol açtığı talebi karşılamaktan aciz olduğuna inanır. Bu talep, hem bütün bilgi iddialarının hem de bütün sosyal ve siyasi

kurumların otoriteye dayanmaktan vazgeçmeleri ve özgür düşünceye hesap vermeleri yönündeki modern taleptir. Dinin kendi yol açtığı talebi karşılama konusundaki yetersizliği, tam merkezinde yer alan temel çelişkiden kaynaklanır. Bu öyle bir çelişkidir ki bir yandan, Hegel'e göre dinin sunduğu hakikat (dinin içeriği), insan özgürlüğü olgusu, yani kendimizi belirlediğimiz ve dolayısıyla gerekçelendirilmemiş bütün otoriteleri reddetmemiz gerektiği olgusudur ama diğer yandan, din bizden bu hakikati inanç (dinin biçimi) temelinde kabul etmemizi ister, dolayısıyla gerekçelendirilmemiş hiçbir otoritenin kabul edilmemesi gerektiği inancımızın temeli olarak gerekçelendirilmemiş bir otoriteyi kabul etmemizi ister.

Bu duruma verilecek modern cevap, sadece akla hitap eden ve dolayısıyla bütün rasyonel varlıklar için savunulabilir olan, keyfi olmayan bir hakikat gerekçelendirmesi üretme çabası olmalıdır. Bunda başarısız olduğu takdirde, teorik ve pratik bağlılıkların kişinin çıkış noktası olarak seçmiş bulunduğu varsayımlar veya otoriteler hangileriye onlara göreli olduğunu kabul etmekten başka bir seçenek olmayacaktır. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin ön-sözünde belirttiği gibi:

Hukuka, etik'e ve devlete ilişkin hakikat, hiç olmazsa kamu hukukunda ve kamusal ahlak ve dinde beyan ve ilan edildiği kadarıyla kadimdir [Ancak] bu hakikatin *kavranılması* da gerekir ki kendinde zaten rasyonel olan içerik yine rasyonel bir biçim kazanabilsin ve böylece özgür düşünce karşısında gerekçelendirilmiş olarak gözükebilsin. Zira özgür düşünce *verili* olanda durmaz –verili olan ister devletin dışsal pozitif otoritesi tarafından, ister insanlar arasındaki karşılıklı uzlaşım tarafından, isterse de deruni hissin ve kalbin otoritesi ve derhal ona uyan tinin tanıklığı tarafından desteklensin farketmez–, bilakis kendinden yola çıkar ve böylece en içteki varlığında hakikatle birleşik olarak kendini bilmek ister. (PR: 11)

Başka bir deyişle, her ne kadar din kişilere insanların özgür olduğu hakikatine dair bir bilinç ve bu hakikatle uyumlu yaşamaya dair bir arzu verebilirse de sadece sistematik felsefe dindar insanın derinden hissettiği bu hakikatin keyfi olmayan bir gerekçelendirmesini sağlayabilir.

Hegel'in vardığı sonuç, insanları özgürleşme şartlarına dair eğitmek için çabalamak suretiyle sosyal ve siyasi dünyada özgürlüğün tahakkukuna rehberlik etmekte felsefenin vazgeçilmez bir rolü olduğudur. Filozof insanları özgür olmaya zorlayamayacağı gibi, ne sosyal ve siyasi değişim için planlar tasarlama ve uygulama konusunda bir uzmanlığı vardır ne de argümanlarının girift ayrıntıları insanları özgürlüğün peşinde koşmaya sevk edecektir. Ancak özgürlüğün şartlarına dair felsefi bilginin yaygınlaşması, özgür olmayı zaten arzulayanlara gerçekten doğru hedefe yönel-diklerine emin olma noktasında yardımcı olabilir. Örneğin eğer fi-lozoflar insanlara özgürlüğün evrensel bir evlenme hakkının tesi-sini gerektirdiğini öğretebilirlerse, bütün insanlar sosyal ve siyasi özgürleşme çabalarında bu bilgiden yararlanabilirler. Dolayısıyla felsefi bilgi, eğitimle birleştiği takdirde, dönüştürücü ve hatta dev-rimci bir potansiyel barındırır:

Felsefe genel olarak, felsefe olması itibarıyla, sıradan bilincinkiler-den farklı kategorilere sahiptir. Bütün eğitim kategorilerin tefrikin-den ibarettir. Dünya tarihinde olduğu gibi bilimsel disiplinlerde de bütün devrimler, tinin kendisini idrak etmek ve kavramak, kendi-sine hükmetmek amacıyla kategorilerini değiştirmesi ve böylece kendini daha hakiki biçimde, daha derinden, daha içten ve daha kendiyle birlik halinde kavraması nedeniyle vuku bulur. (PN: 11)

Böylece Hegel felsefeyi en kapsamlı özgürlüğün zirve noktası olarak tanımlar. Özgürlük kesinlikle dünyayı pratik olarak dönüştürmeyi gerektirir, öyle ki sosyal ve siyasi durumumuza gittikçe daha fazla aşına olabilelim. Ancak özgürlük aynı zamanda özgür olduğumuzun teorik bilincini de gerektirir ve insanlar bir kez bu bilinci geliştirdiklerinde, sosyal ve siyasi durumlarının özgürlük kavramıyla uyum içinde olduğunu bilmedikleri takdirde ona tamamen aşına olamazlar. İnsanlar sanat, din ve felsefe yoluyla kendi özgürlüklerinin bilincine varabilirlerse de sadece felsefe bu üç faaliyetin de sunduğu özgürlük kavrayışının içeriğini belirleyebilir. Dolayısıyla modern pratik özgürlük, mevcut sosyal ve siyasi durumu değerlendirmek için ölçüt teşkil edecek ve insanların tam anlamıyla özgürleşebilmek için gerçekleştirmeye çalışmaları gereken özgürlük şartlarını anlamak için felsefeye ihtiyaç duyar. Bu şartların dünyada gerçekleşmemesi halinde insanların özgürlüğü

noksan olacaktır, ancak felsefenin yokluğu halinde de sadece bu şartların dünyada gerçekleşmesi daha az muhtemel olmayacak, aynı zamanda gerçekleştiği takdirde de farkına varılması imkansız ve dolayısıyla sürdürülmesi daha zor olacaktır.

Sonuç

Hegel'in felsefe tasavvuru ve bu tasavvuru gerçekleştirmeyi amaçlayan *Tinin Fenomenolojisi* ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* projeleri, onun rasyonel bilgiyi, fiilî varlığın oluşumuna dair şarta bağlı olmadan gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak kavrayışının sonucudur. Ancak pek çok kişi bu kavrayışın rasyonellik standardını çok yüksek, absürt derecede yüksek belirlediğini söyleyerek itiraz eder ya da edecektir. Eğer durum böyleyse, Hegel'in projelerini takip etmeye çalışmak yerine, filozofların daha elverişli bir rasyonel bilgi kavrayışı geliştirmeye çalışmaları daha iyi olacaktır. Bu bakış açısından bakıldığında, Hegel bir fenomenolojiye veya mantık bilimine olan ihtiyaçtan ziyade metafizik emellerden epistemolojik yaklaşımlara geri çekilme ihtiyacını kanıtlamaktadır. Başka bir deyişle Hegel, akıl noktainazarını, pekala idrak noktainazarının anlayışının daha üstün olduğunu açığa kavuşturacak şekilde tanımlamış olabilirdi.

Hegel kendi rasyonellik standardının da varsayılamayacağını, bilakis gerekçelendirilmesi gerektiğini kabul etmelidir, aksi halde kendi rasyonellik standardını ihlal etmiş olacaktır. Bu gerekçelendirme basitçe Kant'ın da aklı şarta bağlı gerekçelendirmelerle yetinmeyi reddetme ile ilişkilendirdiğini belirterek yapılamaz, zira böyle bir gerekçelendirmenin kendisi de Kant'ın rasyonelliği gereği gibi anladığını varsayması sebebiyle şarta bağlı olacaktır. Bunun yerine Hegel'in rasyonellik standardı, ancak bu standardı sağladığımız takdirde gerçekten fiilî varlığın oluşumunun bilgisine sahip olacağımıza dair bir argüman temelinde gerekçelendirilmelidir.

Hegel'in rasyonellik standardı lehinde böyle bir argüman, iki esas parçasından yalnızca biri Hegel tarafından temin edilmiş olsa da, yeniden inşa edilebilir. Argümanın ilk yarısını, Hegel'in bilginin imkanına dair en yıkıcı eleştiriye geliştirdiklerini düşündüğü antik şüpheciler sağlar. Hegel'e göre antik şüpheciler, şarta

bağlı varsayımlara dayanan bütün bilgi iddialarının altını başarılı şekilde oyarlar. Antik şüpheciler şartlı varsayımlara dayanmayan bir bilgi iddiasının imkanını kabul etmedikleri için bilginin, dolaşısıyla bilginin bilimi olarak felsefenin imkansız olduğu sonucuna varırlar. Ancak Hegel varsayımsız bir bilgi iddiasının imkansızlığını varsaymayı dahi reddeder ve böylece şüphecilerin negatif eleştirisini pozitif bir standarda dönüştürür. Ona göre felsefe ancak ve ancak herhangi bir şartlı varsayımı bünyesine katmadan ilerlemeyi sürdürebildiği takdirde antik şüpheci eleştirinin gücüne karşı koyabilir ve haklı olarak fiilî varlığın oluşumuna dair rasyonel bilgi sahibi olma iddiasında bulunabilir.

Böylece Hegel rasyonellik standardının çok yüksek olduğunu söyleyerek itiraz edenlere karşı onların antik şüpheciliği anlayış seviyelerinin çok düşük olduğunu belirten bir itirazla cevap verir. Hegel bu itirazı, dogmatik metafizikle iştigal edenler ve metafiziğin imkansız olduğunu dogmatik biçimde iddia edenler de dahil olmak üzere çeşitli çağdaşlarına yöneltmiştir. Onun günümüzün metafizikçilerine ve epistemologlarına itirazı da tam olarak aynısı olurdu, antik şüpheciliğin gücünün farkına varmak, modern felsefenin özne-nesne düalizmini askıya almamızı ya da en azından *Tinin Fenomenolojisi* projesine girişerek bu düalizmi şüpheci bir incelemeye tabi tutmamızı gerektirir. Eğer bu proje başarılı olursa, düşüncenin ve varlığın kurucu belirlenimlerinin özdeş oldukları bilinir, ancak antik şüpheciliğin gücünün farkına varmak herhangi tikel bir belirlenimin kurucu belirlenimlerden biri olduğunu varsaymamamızı gerektirdiği için bu durumda *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* projesine girişmemiz gerekir.

Elbette antik şüpheciliğin gücü takdir edilse bile *Tinin Fenomenolojisi* ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* projeleri zorunlu olarak gerekli değildir. Birinin antik şüphecilere hiçbir cevabı olmaması ama yine de bütün çağdaş çeşitliliği içinde ampirik bilim ve felsefe de dahil çeşitli teorik projeler yürütmesi mümkündür. Dünyayı dikkatli bir şekilde gözlemlemeye ve gözlemlerimiz temelinde neye inanmanın makul olduğuna dair soruşturmalar yapmaya devam etmemiz için antik şüphecilere bir cevap vermemiz gerekmez. Dahası, birinin antik şüphecilere verecek hiçbir cevabı yoksa bile yaşamını sürdürmesine dair pratik projesini devam ettirmek-

ten başka seçeneği yoktur. Dünyada elimizden gelen en iyi şekilde kendimize bir yol çizme işini sürdürmemiz için antik şüphecilere bir cevap vermek durumunda değiliz.

Antik şüphecilerin endişelerine bir cevap vermeden neredeyse bütün teorik ve pratik projelerimizi, hem de genellikle oldukça başarılı şekilde sürdürebildiğimiz için antik şüpheciliğin kaygılanmamız gereken bir şey olmadığı sonucuna varmak cazip olabilir. Hegel, eğer fiilî varlığın oluşumuna dair bilgiye ihtiyacımız olduğuna inanmasaydı, bunun doğru olduğunu kabul edebilirdi. Ancak böyle bir metafizik bilgiye antik şüphecilere bir cevap vermeden ulaşamaz ve Hegel, böyle bir metafizik bilginin yokluğu durumunda, rasyonel olmanın ve ona göre yaşamamanın ne demek olduğunu bilemeyeceğimizde ısrarcıdır. Diğer bir deyişle, antik şüphecilere bir cevap vermeden premodern veya postmodern olmak ve mutlu mesut, hatta belki iyi bir şekilde yaşamak mümkündür. Ancak antik şüphecilere bir cevap vermeden modern ve özgür olmak imkansızdır. O halde Hegel'in vardığı sonuca göre, modernlik projesi ve vaadi, rasyonel bilgi projesine ve vaadine, dolayısıyla da temelleri olmayan sistematik felsefe projesine ve vaadine bağlıdır.

Ana fikirlerin özeti

Hegel, Kant'ın eleştirel felsefesini, bilgiyi tezahürlerle sınırlayan bir özne-nesne düalizmini dogmatik biçimde varsaydığı için yeterince eleştirel olmamakla itham eder.

Tinin Fenomenolojisi özne-nesne düalizminin içsel çelişkilerini ifşa ederek bu düalizmi aşmaya çalışır. Bir dizi “bilinç biçimi”ni, yani bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki ilişkiyi anlama biçimlerini inceler. Bu inceleme “mutlak bilme”de, yani düşüncenin ve varlığın zorunlu belirlenimleri arasındaki ayrımın meşru bir şekilde sürdürülemeyeceğinin bilindiği bir noktainazarda sonuçlanır.

Hegel'in sistemi düşüncenin ve varlığın zorunlu belirlenimlerini tespit etmeye çalışır. *Mantık* düşüncenin dolaysız varlığıyla başlar ve ardından bu varlığa içkin olan bütün belirlenimleri, yalnızca da onları, açıkça ifade ettiğini iddia eder.

Sırasıyla zaman-mekansal bir varlık ve özgür bir varlık olmanın ne demek olduğuna dair *a priori* incelemeler olan *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi*, *Mantık*'ın devamı mahiyetindedir.

Hegel özgürlüğü, doğal dünyayla ve birbirimizle uyuşmamız, barışık olmamız olarak anlar. Bu barışıklığın zirvesine de kendimize ve dünyaya dair uygun bir anlayış geliştirmek suretiyle yabancılaşmayı aşmamızı mümkün kılan sanat, din ve felsefe ile varılabileceğini savunur.

Sonuç: Rasyonellik, Özgürlük ve Modernlik?

Alman İdealizmini anlamanın en iyi yolu, onu rasyonelliğe ve özgürlüğe yönelik modern talebin felsefi tezahürü olarak görmektir. Alman İdealizmi Kant'ın, Hume'un şüpheciliğinin ve determinizminin bu talebe yönelttiği tehdidi bertaraf etme çabasıdır. Fichte, Schelling ve Hegel, hepsi de Kant'ın en sıkı şüpheci incelemeye dahi dayanabilecek felsefi bilgi geliştirme iştiağını paylaştılar. Ancak paylaşılan bu iştiağa rağmen, bu düşünürler şüpheciliğin nasıl bertaraf edilebileceği konusunda Kant'la ve birbirleriyle aynı görüşte değildiler. Şüpheciliğe gösterdikleri farklı tepkiler, rasyonel ve özgür olmanın ne demek olduğuna dair farklı sonuçlara ve dolayısıyla farklı modernlik tasavvurlarına varmalarına yol açtı. Alman İdealistleri arasındaki yönteme ve içeriğe dair bu ihtilaflar, Kant'ın Hume'a ilk cevabının zamanla özgün bir felsefi harekete dönüşmesi için itici güç oldu.

Kant transandantal yöntem olarak bilinegelen şeyi kullanarak özgürlüğü ve rasyonelliği kurtarmayı amaçladı. Bir nesneler ve olaylar dünyasını tecrübe ettiğimiz olgusunu verili olarak alan Kant, bunun mümkün olması için gerçekleşmesi gereken şartları belirlemeye çalıştı. Tespit ettiği ilk ve en genel şart, düşünen öznenin nesnel dünya ile karşı karşıya gelmesi ve onu temsil etmesi gerekliliğiydi. Bu Kant'ı, düşünen öznenin neyi bilebileceğini ve neyin zorunlu olarak bilinemez olduğunu belirlemek amacıyla bilish sürecinin eleştirel bir incelemesine girişmeye sevk etti.

Transandantal idealizm, Kant'ın eleştirisinin sonucu olan aslı pozisyonudur. Bu pozisyona göre bütün tecrübe nesneleri, bizim

onları tecrübe etmemizi mümkün kılan bilişsel şartlara uygun olmak zorundadır, fakat kendinde-şeyler bizim için tümüyle erişilmezdir. O halde bilgi tezahürlerle sınırlıdır. Kant bilgi üzerindeki bu sınırlamayı Hume'un determinizmini reddetmek için kullandı. Bütün olayları nedensel zorunluluğa tabi olarak tecrübe etmek zorunda olsak da bunun bizim eylemlerimiz de dahil olmak üzere o olayların bir kısmının özgürlüğün ürünleri olabilmesini imkansız kılmadığını ileri sürdü. Ardından Kant özgürlük icrasının ahlaki failliğin zorunlu bir şartı olduğunu ve dolayısıyla kendimizi ahlaki yükümlülüğe tabi failer olarak tecrübe etmemizin ancak gerçekten özgür olduğumuz takdirde açıklanabilir olduğunu iddia etti.

Kant'a göre özgürlük, doğal nedenleri aşma ve sadece kendi rasyonelliğimize ve onun bize yüklediği ahlak yasasına olan saygımız gereği eyleme kabiliyetidir. Kant bu kabiliyeti kendimize kazandırmamız ve ahlakın gerektirdiği her anda onu uygulamak için çabalamamız gerektiğini savundu. Kant'a göre gerçekten modern bir yaşam, ahlaki çabamızı teşvik edecek ve destekleyecek şekilde düzenlenmelidir. Eğitim insanlara kendileri için düşünmeyi ve böylece dışsal otoritelerin taleplerini (Kant kendi doğal eğilimlerimizin taleplerini de bunlara ekler) aklın taleplerine tabi kılmayı öğretmelidir. Siyaset düşünme, konuşma ve kendi için eyleme hakları da dahil olmak üzere ahlaki faillik için aslı olan özgürlükleri teminat altına almalıdır. Din de, eğer rasyonel ve modern olacaksa, ahlaklı olmak için çabalayanların bir gün mutlu da olacaklarına dair umutlarını diri tutmak amacıyla Tanrı'nın varlığını ve insan ruhunun ölümsüzlüğünü vazetmekle sınırlı olmalıdır.

Alman İdealizminin sonraki gelişimini yönlendiren, Kant'ın eleştirel felsefesinin yeteri kadar eleştirel olmadığı kanaatiydi. Kant'ın vardığı sonuçların tamamı bilişsel yetilere dair açıklamalarına dayandığı ve bu açıklama da yeteri kadar gerekçelendirilmemiş olarak görüldüğü için, transandantal idealizm hemen yenilenmiş şüpheli eleştirilere muhatap oldu.

Reinhold ve Fichte, Jacobi ve Schulze'nin şüpheli eleştirilerine metodolojik yenilikle karşılık verdiler. Amaçları transandantal idealizmi, ona tartışma götürmez bir temel ilke sağlamak suretiyle savunmaktı. Transandantal idealizmin esasa dair bütün iddiaları

bu temel ilkeden tam anlamıyla bilimsel bir biçimde türetilecek ve böylece gerçek anlamda sistematik bir felsefe ortaya çıkacaktı.

Fichte kendilik-bilincini felsefesinin temeli olarak aldı ve tecrübenin bütün aslî özelliklerinin kendiliğin imkanının zorunlu şartları olarak açıklanabileceğini kanıtlamaya çalıştı. Sonuç Kant'inkinden daha açıkça ve esaslıca öznel olan bir idealizmdi. Kant'ın tecrübenin zihinden bağımsız bir nesnellik alanının varlığına bağlı olduğunu ileri sürmesine rağmen, Fichte öznenin yalnızca kendi vazettiği şeyle karşı karşıya gelebileceğini iddia etti. Özne kendinin-bilincinde olmak için –doğal dünya da dahil– belirli şeyleri vazetmek zorunda olduğundan dolayı tecrübenin bu zorunlu unsurları keyfi olmayan ya da nesnel bir niteliğe sahiptir.

Fichte'ye göre özgürlük, öznenin kendisini aktif, rasyonel bir fail olarak vazetme kabiliyetinden ibarettir. Dolayısıyla bu kabiliyeti uygulamak için zorunlu olan şartların gelişimine bağlıdır. Bu şartlardan biri de, Fichte'ye göre, mensupları birbirinin rasyonelliğini tanıyan ve birbirinin rasyonelliğine saygı duyan, hep birlikte kendinin-bilincinde failler olma potansiyellerini gerçekleştiren bir insanlar topluluğudur. Fichte ayrıca böyle modern toplumların, içerisinde kendinin-bilincinde failliğin beslenebileceği ve sürdürülebileceği eğitim, ekonomi ve siyaset kurumlarını tesis etmeleri gerektiğini ileri sürdü. Fichte'nin vardığı sonuca göre, böyle topluluklarda yetişen bireylerin özgürlüklerini gerçekleştirme adına doğal dünyayı kendi amaçlarına tabi kılma yönünde ahlaki yükümlülükleri vardı.

Schelling, Fichte'nin temelci ve sistematik felsefeye metodolojik bağlılığını paylaştı. Ancak kısa sürede Kant'ın da Fichte'nin de yeteri kadar azimli olmadıkları kanaatine vardı, çünkü sadece öznellik ve nesnellik arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmış, bunların nihai kökeninin bir açıklamasını yapmamışlardı. Diğer bir deyişle, felsefeyi bilişin bir eleştirisiyle sınırlamışlardı, ki bu eleştiri Schelling'in en acil olarak gördüğü şu metafizik meseleye bir cevap veremiyordu: dünya ve içindeki rasyonel varlıklar nasıl var oldular? Bu yüzden Schelling, Fichte'nin düalistik ve öznel idealizmini kendi monistik ve mutlak idealizmiyle değiştirdi. Bu idealizme göre bilinçli özne ve karşılaştığı nesnel alan, hepsine temel teşkil eden tek bir tözün kendini izhar ettiği iki moddur. Schel-

ling bu tözü, bütün belirliliğin ve farklılaşmanın mutlak kaynağı ve önceli olması sebebiyle tamamen belirsiz olan ve bütün felsefi kavrayış çabalarını aşan bir şey olarak gördü. Ancak sanatın, kavramsal ifadenin yakalayamadığı öznelliğin ve nesnelliğin mutlak özdeşliğini görüye sunma kabiliyetine sahip olduğunu düşündü.

Schelling insan özgürlüğünün kendi savunduğu monistik pan-teizmle uyumlu olduğunu iddia etmekle kalmadı, kötülüğün inkâr edilemez varlığını açıklamak için zorunlu olduğunda da ısrar etti. Ne var ki böyle bir özgürlüğü ancak zamanın dışında gerçekleşen ve sonraki bütün eylemleri belirleyen bir ilk karakter seçimine yerleştirebildi. Bu yüzden de insanların tamamen önceden belirlenmiş yaşamlarından sorumlu olduklarını savundu. Schelling'in bu çözümden memnuniyetsizliği nihayetinde modern eleştirel felsefe projesini terk etmesine ve geleneksel bir dini bakış açısı benimsemesine yol açtı.

Hegel eleştirel idealizmin tam da yeteri kadar eleştirel olmadığı için yeteri kadar azimli olmadığı kanaatindeydi. Ona göre Kant, Fichte ve onları eleştiren şüphecilerin hepsi, bilgiyi imkansız kılan bir özne-nesne düalizmini eleştiriye tabi tutmadan varsaydılar. Hegel'e göre gerçekten modern bir felsefe bu varsayımı bile sorgulamalıdır (antik şüphecilerin yaptığı gibi) ve neredeyse Kartezyen biçimde, düşüncenin inkar edilemez varlığından başka hiçbir şeyi verili olarak kabul etmemelidir.

Bu yüzden Hegel'in getirdiği metodolojik yenilik, felsefenin ancak temalciliği terk ederek şüpheciliğe karşı koyabileceği inancına dayanıyordu. Felsefe düalizme veya monizme, kendiliğinden aşikâr olduğu söylenen bir ilkeye veya sabit bir yöneme temelli bir bağlılığı varsayamaz. Bunun yerine kendini düşüncenin zorunlu yapısının sistematik bir incelemesine hasrederek bilimsel hale gelmelidir.

Hegel'in temalcilik eleştirisi onu Schelling'in savunduğundan çok farklı bir mutlak idealizm türünü benimsemeye yöneltti. Schelling mutlak olan'ı dünyanın kendisinden neşet ettiği aşkın bir töz olarak nitelerken, Hegel varoluşun zemini olarak iş görebilecek, mutlak olduğu varsayılan bir kendiliğe dair herhangi bir ilgiyi onaylamadı. Hegel'in idealizmi şu anlamda mutlak: Hegel düalizmin askıya alınmasının, felsefenin varlığı düşünmek için

zorunlu olan belirlenimler ile varlığın kendisinde zorunlu olan belirlenimler arasında bir fark olduğunu varsaymasını engellediği kanaatindeydi. Hegel nihayetinde, Kant'ın aksine, düşünceyi oluşturan kategorilerin sadece tecrübemizi değil, fiilî varlığı da yapılandırdığı ve dolayısıyla felsefenin bize sadece tezahürlerin değil, hakikaten olanın da rasyonel bilgisini verebileceği sonucuna vardı. Bu sonuç aynı zamanda Schelling'in mutlak hakikatin kavramsal olarak ifade edilemeyeceği ve sadece sanat vasıtasıyla görülenebileceği iddiasını reddetmek anlamına da geliyordu. Hegel, insanlar hakikati kavramsal biçimde olduğu kadar duyusal biçimde de tecrübe etmeye ihtiyaç duydukları için hakikatin estetik sunumunu vazgeçilmez olarak gördü, ancak felsefenin ifade edemeyeceği, sadece sanatın erişebildiği bir hakikat olduğuna inanmadı.

Hegel'in sistematik felsefesinden neşet eden özgürlük kavrayışı da kendine mahsustu. O özgürlüğü, düşünen varlıkların doğayla ve birbirleriyle barışıklığı olarak kavradı. Dolayısıyla Fichte'nin rasyonel faillerin özgürlüklerini, doğal dünyayı kendi amaçlarına tabi kılmak suretiyle uygulamaları gerektiği görüşünü reddetti, ancak özgürlüğün, rasyonelliğin ve modernliğin, özgürleştirici ilişkilerin geliştirilebileceği ve sürdürülebileceği hukuki, sosyal, ekonomik ve siyasi kurumların tesisine bağlı olduğu anlayışını paylaştı. Hegel ayrıca düşünen varlıkların yeterli bir kendilik-anlayışı elde etmelerini mümkün kılması sebebiyle estetik, dini ve felsefi tecrübenin de özgürlük için vazgeçilmez olduğunu savundu.

Alman İdealizmi Hegel'le birlikte öldü, çünkü o, en kuvvetli şüpheli eleştirilere karşı koyabilecek sistematik, *a priori* bir felsefe geliştirmek suretiyle Kant'ın eleştirel felsefesinin vadini tamamlamaya çalışan son filozoftu. Hegel'in temelsiz ontolojisi yaygın bir şekilde Kantçı geleneğin mantıksal zirvesi olarak addedildiği için, Alman felsefesinin Hegel'in ölümünden sonraki güzergahları geniş ölçüde onun teşebbüsünün aldığı eleştirilerce tayin edildi. Bu da tutarlı ve önemli olarak algılanan alternatifleri belirlemeye yardımcı oldu. Bu eleştirilerin en etkilisi, Alman İdealizminin felsefi amaçlarının gerçekleştirilemez olduğu sonucuna varmadan önce ona kendileri katkıda bulunmuş olmaları nedeniyle Alman İdealizmini en iyi bilenlerden geldi. Bu eleştirilenler

arasında erken Romantiklerin yanı sıra eski arkadaşından yirmi yıl fazla yaşayan ve 1840'larda kısa bir süre yeniden şöhrete kavuşan Schelling de vardı.

Erken Romantizm: felsefeyle şairâne kavga

Daha sonra erken Romantikler olarak bilinecek olan Alman entelektüelleri grubunda, başkalarının yanı sıra, şu isimler vardı: Friedrich Hölderlin (1770-1843), Novalis (1772-1801), Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ve Friedrich Schlegel (1772-1829). Bu isimlerin hepsi, Fichte, Schelling ve Hegel'in orada olduğu yıllarda Jena'da ve çevresinde çokça vakit geçirdiler. Jena çevresinin kısa bir süre kendi dergileri bile oldu. Friedrich Schlegel ve kardeşi August tarafından kurulan *Athenäum* adlı bu dergi 1798-1800 yılları arasında yayınlandı. Bu çevrenin üyelerinin Kant sonrası idealizmin gelişimine önemli bir etkisi oldu, en doğrudan etkileri de Schelling'e olan tesirleri üzerindendi. Ancak erken Romantizmin esas öneminin felsefenin sınırlarına olan vurgusunda ve hakikati açığa çıkarmada sanata atfettiği üstün rolde yattığı zamanla ortaya çıktı. Hegel erken-Romantik pozisyonun tamamen farkındaydı ve ona açıkça karşı çıktı, ancak erken-Romantizmin kayda değer bir dayanıklılığı olduğu belli oldu ve Hegel'in ölümünün ardından Hegelciliği zayıflatmaya katkıda bulundu.

Jena çevresindeki düşünürlerin her biri hatırı sayılır ve karmaşık bir külliyat üretti, ancak hepsini birleştiren ortak temalardan biri Fichte'nin öznel idealizmine ve daha genel olarak düalizme eleştirel bir tepkiydi. Erken Romantiklerin pek çoğu ilk olarak Fichte'nin cazibesine kapılmışlardı, ancak kısa zamanda onun doğal dünyaya ve bizim onunla ilişkimize dair açıklamasından memnuniyetsiz olmaya başladılar. Fichte doğal dünyayı, bilinçli öznelerin ondan bağımsızlıklarını tecrübe etmek için zorunlu olarak vazettikleri ve bu tecrübeyi de onu kendi amaçlarına tabi kılmak suretiyle gerçekleştirdikleri mekanik bir bütünlük olarak görür. Erken Romantikler ise, Schelling gibi, doğayı bilinçli öznelerin mütemmim bir cüzü oldukları ve itinaayla karşılık vermeleri gereken, dinamik ve rasyonel olarak yapılandırılmış bir bütün olarak görür. Bu "Romantik" doğa kavrayışı, doğal dünyayı gay-

rışahsi parçacıkların ve kuvvetlerin bir toplamından ziyade bize kendi yaşamımızı bahşeden yaşayan bir şey olarak tasavvur eder.

Erken Romantikler dinamik doğa tasavvurlarını Schelling'in benimsediği türden bir mutlak idealizmle birleştirdiler. Hem bilinçli öznelere hem de doğal dünyayı, temel teşkil eden tek bir tözün ya da "mutlak"ın tezahürleri olarak gördükleri gibi, bu "mutlak"ı da bütün tikel şeylerin nihai kaynağı olarak değerlendirdiler. Aynı zamanda bu "mutlak"ın bütün kavramsal belirleme çabalarına direndiğini, zira bu çabaların onun mutlak niteliğini ihlal ve ifsad edeceğini düşündüler. Novalis'in meseleyi meşhur şekilde ifade ettiği gibi: "her yerde mutlak olanı arar ve her zaman yalnızca mukayyet olanı buluruz" (Novalis, 1966: 9).

Ancak erken Romantikler mutlak'ı aklî görü, yani duyuşsal tecrübeyi ve idraki aşmanın doğrudan fark edilmesi veya hissedilmesi vasıtasıyla tecrübe etmenin mümkün olduğunu düşündüler. Onlara göre böyle bir farkındalık, sanat ve şiirsel dil vasıtasıyla uyan-dırılabilirdi. Romantikler –Kant'ın zihnî anlama kabiliyetine baskın gelecek kadar engin veya kudretli olan olarak tanımladığı– yüce olanın sanatsal tasvirlerinin, mutlak'ın bizim onu kavramlarda veya kelimelerde yakalama kabiliyetimizi aştığı hakikatini iletildiğini düşündüler. Şiirsel ve deneysel dil –mecazların, fragmanların, aforizmaların ve ironinin kullanımı dahil– okuru aktif ve sürekli bir yorumlama göreviyle karşı karşıya bırakır ve böylece hakikatin her zaman açıkça veya kelime anlamlarıyla söylene-bilen ötesinde yer aldığı görüşünü somutlaştırır.

Erken Romantiklere göre, mutlak'ın yüce mahiyetinin farkına varmanın bir pratik sonucu, yaşamın ve düşüncenin nihai zemine yönelik huşu ve minnettarlıktır. Bu, Fichte'nin rasyonel failerin kendilik-bilincinin dışında olan her şeyi hakimiyet altına almak ve kendine tabi kılmak için çabalamaya yönelik ahlaki bir yükümlülüğü olduğu görüşüyle tam bir zıtlık teşkil eder. Mutlak hakikatin ona dair bütün tikel tasavvurları aştığı inancının bir diğer pratik sonucu, hepsi de şarta bağlı, geçici ve caymaya müsait bütün mevcut bağlılıklara karşı –erken Romantiklerin bazıları tarafından savunulan ama en çok da Friedrich Schlegel tarafından geliştirilen– ironik bir mesafe alma tutumudur. Bu tutum, bütün farklılıklarına rağmen rasyonelliğin en azından bazı ahlaki ve etik

bağılıkların mutlak geçerliliğini kanıtlamaya kadir olduğunda hemfikir olan Kant, Fichte ve Hegel'in pozisyonlarıyla keskin bir karşıtlık içindedir. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde, iyi ile kötü arasındaki ayrımı utanmazca bulandırmakla suçladığı Romantik ironiyi ele alırken özellikle sert bir üslup kullanır.

Erken Romantiklerin felsefenin mutlak hakikati dile getirmekten aciz olduğu iddiası, Hegel'in temelsiz, sistematik felsefenin varlığı oluşturan belirlenimleri tespit edebileceği görüşüne doğrudan bir meydan okuma teşkil eder. Bu ihtilafın doğal bir sonucu, felsefe ve sanat arasındaki ilişkiye dair erken Romantiklerin ve Hegel'in benimsediği pozisyonların farklılığıdır. Hegel sanatı ve felsefeyi, aynı hakikati –en önemlisi, insan özgürlüğü hakikatini– farklı biçimlerde sunan şeyler olarak tasavvur eder. Ona göre sanat hakikati duylara hitap eden araçlarla, felsefe ise kavramsal açıklamalarla sunar. Erken Romantikler ise sanatı, felsefenin basitçe hakkında konuşmaktan aciz olduğu bir hakikati dolaylı yoldan hissettiren bir şey olarak tasavvur eder.

Felsefenin sınırlarına dair Hegel ve erken Romantikler arasındaki tartışmayı değerlendirmeye çalışırken, tarafların mutlak idealizm anlayışlarının birbirlerinden oldukça farklı olduğunu akılda tutmak önemlidir. Erken Romantiklerin mutlak idealizmi, dünyanın ve bütün mevcut şeylerin kaynağı olan aslî zeminle ilgiliydi. Felsefenin kavramaktan aciz olduğunu savundukları ve dolayısıyla sanatta ve şiirde hissettirmeye çalıştıkları, bu zemindi. Hegel'in mutlak idealizmi ise böyle bir aslî varoluş zeminiyle ilgili değildi, dolayısıyla onu kavramak için herhangi bir teşebbüste bulunmadı. Hegel'in amacı, fiilî varlığı oluşturan belirlenimleri açıkça ifade etmekte, sebebini tespit ve tasvir etmek suretiyle varoluş olgusunu açıklamak değildi. Dolayısıyla Hegel, erken Romantiklerin yaratılışın aslî zemininin felsefeye uygun olmayan bir konu olduğu fikrine katılıyordu. Onun katılmadığı şey ise onların bunun felsefenin mutlak hakikati kavrayamayacağı anlamına geldiğine dair iddialarıydı. Hegel'e göre bu iddia, varlığın tamamen belirsiz olması gerektiğini ve dolayısıyla belirli olan kavramsal düşüncede sunulduğu biçimden zorunlu olarak farklı olması gerektiğini eleştiriye tabi tutmadan varsayar.

Erken Romantizmin başlıca mirası, felsefenin lafzî anlama bağlı nesrinin mutlak hakikati ifade edemeyeceği ve dolayısıyla şiirsel dilden daha aşağıda olması gerektiği kanaati nedeniyle sanatın felsefeden daha değerli görülmesiydi. Erken Romantizm, aklın tamamen öz-eleştirel olma kabiliyeti hakkında derin bir şüpheyne neden oldu ve dolayısıyla felsefenin özgür ve modern bir yaşamın kurucu şartlarını kesin olarak belirleme amacına yönelik derin bir şüpheyne yol açıp ironik bir mesafe alınmasına sebep oldu. Bu miras ondokuzuncu yüzyılda Hegel'in idealizmine en etkili alternatiflerden birini teşkil etti ve günümüze kadar Avrupa entelektüel geleneğinin her yanında yankılanmaya devam etti.

Schelling'in geç dönem Hegel eleştirisi

Schelling'in erken ve orta dönem eserlerinin erken Romantiklerin eserleriyle pek çok ortak noktası vardı, zaten onların pek çoğu da Schelling'in Jena'da bulunduğu dönemde onun arkadaşları ve entelektüel yoldaşlarıydılar. Bu eserlerinde Schelling, erken Romantik çevrenin diğer mensuplarıyla aynı mutlak idealizmi benimsemiş ve sanatın felsefeye üstünlüğü konusunda aynı görüşü savunmuştu. Ancak 1809'dan sonra Schelling yayın yapmayı bıraktı ve Hegel'in şöhret bulmasını ve önde gelen Alman filozofu olarak kendisini gölgede bırakmasını seyretti.

Schelling, Hegel'in ölümünden neredeyse tam on yıl sonra, açıkça Hegelci düşüncenin ilerici siyasi etkisiyle mücadele etme amacıyla rakibinin Berlin Üniversitesi'ndeki eski kürsüsünü deruhte etmeye davet edildiği 1840'lı yıllarda bir rönesans yaşadı. Bu son vücut buluşunda Schelling (İngilizcede hâlâ büyük ölçüde ulaşılamaz olan derslerinde) –bir zamanlar kendini sıkı sıkıya adadığı– sistematik, *a priori* felsefe projesinin başarıya ulaşma ihtimalinin olmadığını savundu. Başka bir deyişle, Alman İdealizmi geleneğinin Hegel'in sisteminde zirvesine ulaşarak ve böylece kendi amaçlarını ya da felsefenin cevaplandırması gereken insan ihtiyaçlarını gerçekleştirmekten aciz olduğunu ortaya koyarak kendini tükettiğini ileri sürdü.

Schelling'in dersleri başlarda heyecanlı öğrencilerle dolup taştı. Bu öğrencilerin pek çoğu daha sonra Avrupa entelektüel hayatının önde gelen figürleri oldular. Dersleri dinleyenler arasında,

daha sonra sırasıyla komünizmin ve varoluşçuluğun kuruluşunda rol oynayacak olan, genç Friedrich Engels (1820-95) ve Søren Kierkegaard (1813-55) da vardı. Schelling'in derslerini dinleyenlerin az bir kısmı onun –o sırada siyaseten muhafazakar ve geleneksel biçimde dini olan– kendi görüşlerini benimsemeye ikna olsa da, Alman İdealizmi eleştirisi geniş bir kabul gördü ve Hegel sonrası felsefeye ivme ve yön vermede belirleyici bir rol oynadı.

Schelling hem Hegel'in sisteminin kendi içinde başarısız olduğunu hem de eğer başarılı hale getirilebilse bile yine de en önemli felsefi görevleri yerine getirmekten aciz olacağını iddia etti. Schelling'in ilk eleştirisi, Hegel'in sisteminin başlangıcının aslında iddia ettiği anlamda varsayımsız olmadığıydı. Schelling'in iddiasına göre saf belirsizlik, içinde zımnî bir belirlenim barındıramazdı. Dolayısıyla sistemdeki herhangi bir belirlilik, Hegel tarafından, kendi tecrübesinden soyutlamak suretiyle, gizlice dahil edilmiş olmalıydı. Schelling ayrıca, daha genel olarak, hiçbir kavramın diyalektik olmadığını ve bu yüzden sistemdeki bütün geçişlerin, sistemin önceden belirlenmiş bir varış noktasına doğru gelişmesini sağlamak için Hegel tarafından ayarlanmış olması gerektiğini iddia etti. Hegel'in başlangıç noktasına ve yöntemine yönelik bu eleştiriler, birlikte ele alındığında, felsefenin düşüncenin kendini belirlemesinin varsayımsız ve dolayısıyla rasyonel bir şekilde dile getirilmesi imkanının reddedilmesi anlamına geliyordu.

Ancak Schelling aynı zamanda sistematik felsefenin, kendi içinde başarılı olsa bile, kavramlar arasında var olan mantıksal zorunluluk ile dünyada var olan olgular arasında ayırım yapmayı başaramaması sebebiyle yine de ciddi biçimde kusurlu olacağını iddia etti. Schelling kavramlar hakkında *a priori* muhakemenin hem dünyanın yaratılışını ve var oluşunu açıklayamayacağına hem de tikel şeylere dair hakikati açığa çıkaran bir ontoloji sağlayamayacağına ısrar etti. Hem doğa hem de tarih, sistematik felsefenin zorunlu olarak görmezden geldiği ya da gizlediği olumsuzsalıklara tabiydi. Son olarak, Schelling'in vardığı sonuç, bu olumsuzsalığı kavrama eksikliğinin sistematik felsefeyi nihilist, yani insan hayatını yönlendirebilecek değerler sunmaktan aciz kıldığıydı.

Hegel o tarihte yaşamış olsaydı, Schelling'in eleştirilerinin her birine cevap verirdi elbette. Schelling'in belirsizlik ve belirli-

lik arasında kesin bir ayırmda ısrarının tam da gerçek bir eleştirel felsefenin bulunamayacağı türden bir varsayım olduğuna işaret edebildi. Schelling'in aksine, felsefeden dünyanın yaratılışına dair bir açıklama sunmasını beklemediğini tekrar edebildi. Ayrıca olumsallığın bütün mevcut şeyler ve süreçler için mantıksal olarak zorunlu ve dolayısıyla sistematik ontolojinin hakikati belirleme kabiliyetinin özü itibarıyla sınırlı olmasının, *a priori* felsefesinin en önemli sonuçlarından biri olduğunu vurgulayabilirdi. Hegel'e göre tecrübe ve ampirik bilim; teorik ve pratik uğraşlarımız, dünyaya dair hakikati bilme ve dünyada mümkün olan en iyi şekilde yaşayabilme çabalarımız için vazgeçilmezdir. Ne var ki gözlem ve ampirik bilim, ne doğal dünya ne de rasyonel normlar hakkında zorunlu hakikatleri belirleyemez. Bu yüzden Hegel, nihilizmden ancak insan özgürlüğü için zorunlu olan değerlere, pratiklere ve kurumlara dair zorunlu hakikati belirleyebilecek varsayimsız, sistematik bir felsefe vasıtasıyla kaçınılabileceği sonucuna varırdı.

Schelling'in vardığı sonuç ise Hegel'in "negatif" felsefesinin (kavramsal biçimlerin veya özlerin soyut bir açıklaması uğruna mevcut şeyleri yadsıdığını düşündüğü için Schelling tarafından bu şekilde adlandırılmıştır), *a priori* aklın kanıtlayamayacağı verili olgulardan hareket eden "pozitif" bir felsefe ile değiştirilmesi gerektiği idi. Felsefe, verili olana ve dolayısıyla nihai bir vericiye olan giderilemez bağımlılığımızı açıkça kabul etmelidir. Yalnızca böyle bir verici, yani Tanrı, varoluş olgusunu, hiçbir şey olmayabilecekken bir dünyanın var olması ve bu dünyanın rasyonel varlıklar barındırması olgusunu açıklayabilir. Dolayısıyla hakikatin kendini eleştiriye tabi tutan akıl vasıtasıyla değil de, mitolojide ve Hristiyan ilahiyatında sunulan yaratılış açıklamalarında aranmasını savunan Schelling'in "pozitif" felsefesi açıkça dini bir mahiyetteydi. Schelling ayrıca nihilizm tehdidini bertaraf edebilecek değerleri temin etmek için de bu geleneksel dini kaynaklara başvurdu.

Hegel sonrası alternatifler

Schelling'in derslerini dinleyenler, onun Hristiyanlığa dönüş çağrısı nedeniyle şaşırılmış ve kısa sürede hayal kırıklığına uğramışlardı, ancak kavramsal ilişkiler ile ampirik olgular arasında yaptığı

ayrım onlar için ikna edici ve ilham verici olmuştu. Hegel'in sistematik felsefesi ve genel olarak Alman İdealizmi projesi, pek çok kişi tarafından açıkça başarısızlık olarak kabul edildi.

Bu yüzden bir sonraki düşünürler nesli derhal entelektüel gündemi yeniden tanımlamaya giriştiler. Hem Hegel'in *a priori* ontolojisini hem de Schelling'in dini dogmatizmini, olgulara daha sadık ve insanın özgürleşmesi amacı için daha değerli olacağına inandıkları çeşitli ampirik araştırmaları tercih ederek reddettiler. Bu yeni projeler, doğal ve sosyal bilimlere taze enerji ve istikamet vererek nihayetinde tarihsel, ekonomik, siyasi ve dini olguların anlaşılma biçimlerinde bir devrime yol açtı.

Ludwig Feuerbach (1804-72) ve David Strauss (1808-74), dini ele alma biçimini (Schelling'in enerjisini tüketen) geleneksel teolojik meseleler üzerinde düşünmekten, dini metinlerin, pratiklerin ve kurumların insan için anlamını incelemeye dönüştürmekte önemli rol oynadılar. Hegel'in ölümünden birkaç yıl sonra, ama Schelling Berlin'de ders vermeye başlamadan önce, Strauss kutsal kitabın lafzî yorumunu reddeden ve dini metinleri insanın kendilik-anlayışının mitolojik ifadeleri olarak okumayı savunan *İsa'nın Hayatı'nı* (1835) yayınladı. Feuerbach dine bu antropolojik yaklaşımı geliştirerek ve değiştirerek *Hristiyanlığın Özü*'nde (1841) dini mitlerin hakikati ifade etmekten ziyade çarpıttığını ve bu çarpıtmaların özü itibarıyla kötücül olduğunu iddia etti. Feuerbach'ın, sadece iki yıl sonra "din ... halkın afyonudur", yani insanların dikkatini gördükleri ekonomik ve siyasi baskıdan uzaklaştırmanın bir aracıdır diyen Karl Marx (1818-83) üzerinde doğrudan ve önemli bir etkisi oldu.

Marx bu düşüncesini erken dönem bir yazısında, 1843'te yayınlanan "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Bir Eleştirisine Doğru"da açıkladı. Marx, Hegel'in sosyal ve siyasal kavramlara dair diyalektik açıklamasının yerine ekonomik üretimin maddi kuvvetlerinin diyalektik gelişimini ele alan ampirik bir bilimin koyulması gerektiğini savundu. Özgürleşmenin yabancılaşmayı aşmaya bağlı olduğu konusunda Hegel'le aynı fikirdeydi, fakat yabancılaşmayı aşmanın mevcut kurumlarla uyuşmak yerine onları ilerici biçimde dönüştürmeyi gerektirdiğini düşündü. 1845'te yazılan "Feuerbach Üzerine Tezler" in son tezinde idealizm eleştirisini şu şekilde

özetledi: “Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamakla yetindiler; oysa asıl mesele onu *değiştirmek*” (Marx 1988: 82).

Schelling’in Berlin’deki ilk derslerine katılan Kierkegaard, hem geleneksel teolojiyi hem de dini antropolojiyi yetersiz buldu. Bunların hiçbirinin bireysel dini inanç tecrübesini açıklayamayacağına düşündü. Bu tecrübenin ve dinin mutlak talepleriyle çatışmaları durumunda hukuki, ahlaki ve siyasi normları askıya alma tercihinin kaçınılmaz biçimde kişisel olan doğasını vurguladı. Kierkegaard bu yüzden sistematik felsefenin modernliği oluşturan normları belirleyebilme ve gerekçelendirebilme iddiasını reddetti ve bireylere insani varoluşun ortaya çıkardığı seçeneklere ve meydan okumalara kararlı bir sahicilikle karşılık vermeleri çağrısında bulundu. Aynı zamanda Hegel’in felsefenin ve dinin aynı hakikati farklı biçimlerde sunduğu iddiasını da reddetti, çünkü Kierkegaard dini tecrübenin merkezinin kavramsal muhakemenin kavrayamayacağı bir inanç sıçraması olduğu kanaatindeydi.

Alman İdealizminin düşüşü, doğa bilimleri alanındaki ampirik araştırmalarda çarpıcı bir ilerlemeyle aynı zamana denk düştü. Bu da Hegel’in *a priori* doğa ontolojisinin yersiz ve umutsuz görünmesine neden oldu. Kant’ın felsefe ve doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi çok daha iyi anladığı düşünülüyor; Kant’a göre felsefenin katkısı, ampirik bilginin edinilmesini mümkün kılacak ve yönlendirecek zorunlu şartların ve düzenleyici ideallerin ortaya konmasıyla sınırlıdır. 1860’lara gelindiğinde bu kanaat, yeni-Kantçılık olarak bilinen tam teşekküllü bir harekete evrilmişti. Hareketin benimsediği slogan şuydu: “Kant’a dönelim!”

Alman İdealizminin ve onun Hegel’le vardığı noktanın 1830’dan günümüze kadarki Avrupa entelektüel geleneği için önemi çok fazladır. Zira Alman İdealizmi, *a priori* bilgi geliştirmek suretiyle şüpheciliği yenmeye yönelik felsefi çabanın mantıksal zirvesini, Hegel de Alman İdealizminin mantıksal zirvesini temsil etmiştir. 1830’dan sonraki önemli entelektüellerin çoğu kendilerini ve projelerini Hegel’le ilişkileri üzerinden tanımlamışlardır.

Bertrand Russell’ın belirttiği gibi, Alman İdealizmine yönelik yaygın eleştirilere rağmen, bu düşünürlerin birçoğu Hegel’e borçlu olduklarının bilincindedirler :

19. yüzyılın sonunda hem Amerika'da hem de Büyük Britanya'da önde gelen akademik filozoflar büyük ölçüde Hegelcilerdi. Felsefe alanının dışında da pek çok Protestan teologu onun öğretilerini benimsedi ve onun tarih felsefesi, siyaset teorisini derinden etkiledi. Herkesin bildiği gibi, Marx gençliğinde bir Hegel tilmiziydi ve kendi tamamlanmış sisteminde de bazı önemli Hegelci özellikleri muhafaza etti. Hegel'in neredeyse bütün öğretileri yanlış olsa bile (ben öyle inanıyorum), yine de başkalarında daha az tutarlı ve kapsamlı olan belirli bir felsefe türünün en iyi temsilcisi olarak salt tarihsel olmayan bir öneme sahiptir. (Russell 1945: 736)

Büyük Fransız fenomenologu Maurice Merleau-Ponty, başka pek çok düşünürün de yöntemlerini ve vardığı sonuçları reddetmelerine rağmen, her ne kadar farkında olmasalar da, Hegel'e borçlu olduklarını ifade etmiştir:

Geçen yüzyılın bütün büyük felsefi fikirlerinin –Marx'ın ve Nietzsche'nin felsefeleri, fenomenoloji, Alman varoluşçuluğu ve psikanaliz– kökleri Hegel'dedir; hâlâ yüzyılımızın vazifesi olmayı sürdüren irrasyonel olanı keşfetme ve onu genişletilmiş bir akla entegre etme çabasını başlatan oydu ... Kültürel düzendeki hiçbir vazife, Hegelci kökenlerini unutmaya çalışan nankör öğretilerle o kökenin kendisi arasındaki bağlantıyı yeniden kurmaktan daha acil değildir. Paradoksa düşmeden denilebilir ki Hegel'e bir yorum getirmek, yüzyılımızın felsefi, siyasi ve dini bütün meselelerine dair bir tavır takınmak demektir. (Merleau-Ponty 1964: 63)

Fransız postmodernizminin kılavuz isimlerinden biri olan Michel Foucault da Hegel'in eleştirmenlerinin onun felsefesinin yok olup gittiğini varsaymakta çok aceleci olmamaları gerektiğini vurgulamıştır:

Pek çoklarına göre çağımız, ister mantık veya epistemoloji yoluyla olsun, ister Marx veya Nietzsche üzerinden olsun, Hegel'den kaçmaya çalışıyor ... Ancak Hegel'den gerçekten kaçabilmek, kendimizi ondan koparabilmemiz için ödemek zorunda olduğumuz bedeli tam olarak takdir edebilmeyi gerektirir. Bu bedel Hegel'in bize ne derece, belki de sinsice, yakın olduğunun farkında olmayı içerir; Hegelci olmayı sürdüren şeyi Hegel'e karşı düşünmemizi mümkün kılacak bir bilgi alanı gerektirir. Hegel karşıtlığımızın ne

ölçüde onun bize kurduğu ve sonunda kılı kıpırdamadan bizi beklediği tuzaklarından biri olabileceğini belirlememiz gerekir. (Foucault 1972: 235)

Her halükârda Hegel ve Alman İdealizmi ile karşılaşmaya devam edeceğiz. Bu dönemin düşünürleri ve metinleri, kendi başlarına etkileyici, Avrupa entelektüel geleneğini gereği gibi anlayabilmek için vazgeçilmez ve çağdaş felsefedeki tartışmalarla doğrudan ilgili olan kavrayışlarla dolu. Alman İdealizminin sunduğu kaynaklar, özgürlüğün anlamının ve imkanının, rasyonelliğin ve modernliğin hararetle tartışıldığı; bilimin, ahlakın, siyasetin, sanatın ve dinin karşılıklı ilişkilerinin değişken ve karmaşık olduğu çağımızı düşüncede kavrayabilmek için vazgeçilmez olmayı sürdürüyor.

Tartışma ve Gözden Geçirme İçin Sorular

2. Kant: transandantal idealizm

1. Kant tezahürler ve kendinde-şeyler arasındaki ayrımı nasıl gerekçelendirir?
2. Kant bütün tecrübemizi yapılandırdığını iddia ettiği kategorileri nasıl belirler?
3. Kant'a göre ahlaki sorumluluk tecrübesi özgürlüğümüzü nasıl temellendirir?
4. Kant muayyen ahlaki sorumluluklarımızı nasıl belirler?
5. Kant neden dini inancın rasyonel olduğunu düşünür?

3. Şüpheli itirazlar ve transandantal idealizmin gelişimi

1. Kant'ın hararetli itirazına rağmen Jacobi neden Kant'ı bir öznel idealist olarak görür?
2. Jacobi'nin ancak bir inanç sıçramasının öznel idealizmi aşmayı ve dış dünyaya inancı temellendirmeyi mümkün kılabileceği iddiası için ileri sürdüğü argüman nedir?
3. Reinhold neden Kant'ın transandantal idealizminin daha iyi bir temele ihtiyaç duyduğunu düşünür?
4. Schulze'nin transandantal idealizm eleştirisi Jacobi'ninkinden nasıl farklılaşır?
5. Jacobi'nin ve Schulze'nin itirazları transandantal idealizm için ciddi bir tehdit teşkil eder mi? Eğer ederse, eleştirel felsefe bu eleştirilere karşı koymak için tadil edilebilir mi?

4. Fichte: bilimsel ve sistematik bir idealizme doğru

1. Fichte “dogmatizm” ve “idealizm” ile ne kasteder ve neden “dogmatizm”i savunulamaz bir felsefi pozisyon olarak görür?
2. Fichte neden Reinhold’un felsefenin temeli olarak ileri sürdüğü “bilinç ilkesi”ni reddeder? Fichte’nin kendi aslı ilkesinin Reinhold’unkinden farkı nedir?
3. Fichte sistemini geliştirmek için tez-antitez-sentez yöntemini nasıl kullanır?
4. Fichte kendi özgürlük tasavvuruna nasıl ulaşır ve bu özgürlük tasavvuru Kant’inkinden hangi bakımlardan farklıdır?
5. Fichte’ye göre siyaset ve ahlak arasındaki ilişki nedir? Fichte’nin bu ilişkiye dair anlayışı Kant’inkinden nasıl farklılaşır?

5. Schelling: idealizm ve mutlak

1. Schelling, Kant’ın ve Fichte’nin eleştirel felsefesine hangi itirazları yöneltir?
2. Kant ne ölçüde Schelling’in bilginin sınırlarını ihlal etmiş olduğunu düşündü? Schelling Kant’ın felsefesine uyguladığı genişletmeyi nasıl savunurdu?
3. Schelling doğa felsefesini ampirik bilimden nasıl ayırt eder?
4. Schelling’e göre sanat kendilik-bilincini nasıl tamamlar?
5. Schelling’in teodise problemindeki pozisyonu nedir ve niçin öyledir?

6. Hegel: temelleri olmayan sistematik felsefe

1. Hegel “idrak” ve “akıl” arasında nasıl bir ayrım yapar ve bu ayrımın önemi nedir?
2. Hegel, Kant’ın felsefesinin hangi bakımlardan ve niçin yeteri kadar eleştirel olmadığı kanaatindedir?
3. Hegel’in felsefeyi bilimsel ve sistematik kılma çabası Fichte’ninkinden nasıl farklılaşır?

4. Hegel'in mutlak idealizmi Schelling'inkinden nasıl farklılaşır?
5. Hegel'in "rasyonel olan fiilîdir; fiilî olan da rasyoneldir" iddiasının anlamı nedir ve Hegel bu iddiayı nasıl gerekçelendirir?

İleri Okuma Tavsiyeleri

Genel

Alman İdealizminin gelişimine ve merkezi temalarına dair mükemmel çalışmalardan bazıları şunlardır: Karl Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987); Frederick Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002); Paul Franks, *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005); Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); Terry Pinkard, *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Çeşitli kıymetli makale derlemeleri de mevcuttur: Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Michael Baur ve Daniel Dahlstrom (eds), *The Emergence of German Idealism* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1999); Sally Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Kant

Kant'ın eleştirel felsefesini genel bir bakışla ele alan çalışmalar için okurlar şu eserlere başvurmalıdır: Paul Guyer, *Kant* (London: Routledge, 2006); Susan Neiman, *The Unity of Reason: Rereading Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1997). Kant'ın analitik gelenekle ilişkisine dair çığır açıcı bir açıklama için: Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Birinci eleştiriye dair önde gelen incelemelerden bazıları şunlardır: Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven, CT: Yale University Press, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı, 2004); Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason* (London: Routledge, 1999); Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Kant'ın pratik felsefesine dair faydalı araştırmalar için: Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Allen Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Üçüncü eleştiriye dair: Henry Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste* (Cambridge: Cambridge University Press, ikinci baskı, 1997).

Fichte

Fichte hakkındaki birinci sınıf eserlerden bazıları şunlardır: Wayne Martin, *Idealism and Objectivity: Understanding Fichte's Jena Project* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997); Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Günter Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Daniel Breazeale and Tom Rockmore (eds), *New Perspectives on Fichte* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996) de çok faydalı bir makale derlemesidir.

Schelling

Schelling'e dair aydınlatıcı çalışmalar için okurlar şu eserlere bakmalıdır: Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy* (London: Routledge, 1994); Werner Marx, *The Philosophy of F.W.J. Schelling: History, System, and Freedom* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1984); Dale Snow, *Schelling and the End of Idealism* (Albany, NY: SUNY Press, 1996); Alan White, *Schelling: An Introduction to the System of Freedom* (New Haven, CT: Yale University Press, 1983).

Hegel

Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History* (Oxford: Blackwell, ikinci baskı, 2005) Hegel'e en iyi ve kapsamlı giriştir. Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) Hegel'in etkili ve metafizik olmayan bir yorumunu geliştirir.

Tinin Fenomenolojisi üzerine pek çok iyi eser arasından aşağıdakiler ziyadesiyle tavsiyeye mazhurdur: Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* (New York: Fordham University Press, 1976); Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); John Russon, *Reading Hegel's Phenomenology* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004).

Aşağıdakiler Hegel'in temelsiz ontolojiye yaklaşımını ele alan önemli eserlerdir: Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity* (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2006); William Maker, *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel* (Albany, NY: SUNY Press, 1994); Alan White, *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics* (Athens, OH: Ohio University Press, 1983).

Hegel'in doğa felsefesine dair yakın tarihli ve üstün nitelikli eserler için: Stephen Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature* (Albany, NY: SUNY Press, 1998) ve Alison Stone, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy* (Albany, NY: SUNY Press, 2005).

Hegel'in tin felsefesine dair pek çok faydalı çalışmadan bazıları şunlardır: Will Dudley, *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Kaynakça

- Fichte, J. G. 1982. *The Science of Knowledge*, Peter Heath & John Lachs (ed. ve trc.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1988. "Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre" *Early Philosophical Writings* içinde, Daniel Breazeale (ed. ve trc.). Ithaca, NY: Cornell University Press. Metinde "Concerning the Concept of The Science of Knowledge" olarak zikredilmiştir.
- _____. 2000. *Foundations of Natural Right*, Frederick Neuhouser (ed.), Michael Baur (trc.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2000. "Review of Aenesidemus". *Between Kant and Hegel* içinde, George di Giovanni & H. S. Harris (ed. ve trc.). Indianapolis, IN: Hackett.
- _____. 2005. *The System of Ethics*, Daniel Breazeale & Günter Zöller (ed. ve trc.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1972. "The Discourse on Language". *The Archaeology of Knowledge* içinde, Rupert Sawyer (trc.). New York: Pantheon.
- Hegel, G. W. F. 1970. *Philosophy of Nature*, A. V. Miller (trc.). Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1971. *Philosophy of Mind*, William Wallace & A. V. Miller (trc.). Oxford: Clarendon Press. Metinde *Philosophy of Spirit* olarak zikredilmiştir.
- _____. 1974. *Lectures on the Philosophy of Religion I*, E. B. Speirs & J. Burdon Sanderson (trc.). New York: Humanities Press.
- _____. 1977. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, H. S. Harris & Walter Cerf (trc.). Albany, NY: SUNY Press.
- _____. 1977. *Faith and Knowledge*, Walter Cerf & H. S. Harris (trc.). Albany, NY: SUNY Press.
- _____. 1977. *Phenomenology of Spirit*, J. N. Findlay (ed.), A. V. Miller (trc.). Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1985. *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, T. M. Knox & A. V. Miller (trc.). Oxford: Clarendon Press.

- _____. 1985. *Lectures on the Philosophy of Religion III: The Consummate Religion*, Peter C. Hodgson (ed.), R. F. Brown et al. (trc.). Berkeley, CA: University of California Press.
- _____. 1988. *Introduction to the Philosophy of History*, Leo Rauch (trc.). Indianapolis, IN: Hackett.
- _____. 1988. *Lectures on the Philosophy of Religion: One Volume Edition*, Lectures of 1827, Peter C. Hodgson (ed.), R. F. Brown vd. (trc.). Berkeley, CA: University of California Press.
- _____. 1989. *Science of Logic*, H. D. Lewis (ed.), A. V. Miller (trc.). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- _____. 1991. *Elements of the Philosophy of Right*, Allen Wood (ed.), H. B. Nisbet (trc.). Cambridge: Cambridge University Press. Metinde *Philosophy of Right* olarak zikredilmiştir.
- _____. 1991. *The Encyclopedia Logic*, T. F. Geraets vd. (trc.). Indianapolis, IN: Hackett.
- _____. 2000. "How the Ordinary Understanding Takes Philosophy" *Between Kant and Hegel* içinde, George di Giovanni & H. S. Harris (ed. ve trc.). Indianapolis, IN: Hackett.
- _____. 2000. "On the Relationship of Skepticism to Philosophy: Exposition of its Different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One". *Between Kant and Hegel* içinde, George di Giovanni & H. S. Harris (ed. ve trc.). Indianapolis, IN: Hackett.
- Hume, David. 2000. *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton & Mary J. Norton (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Jacobi, F. H. 1994. *Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn. The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill* içinde, George di Giovanni (ed. ve trc.). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- _____. 1994. "On Transcendental Idealism", *David Hume on Faith, or Idealism and Realism, a Dialogue*'a ek olarak. *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill* içinde, George di Giovanni (ed. ve trc.). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Kant, Immanuel. 1996. *Critique of Practical Reason. Practical Philosophy* içinde, Allen Wood (ed.), Mary J. Gregor (trc.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1996. *Groundwork of the Metaphysics of Morals. Practical Philosophy* içinde, Allen Wood (ed.), Mary J. Gregor (trc.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1998. *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer & Allen Wood (ed. ve trc.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2000. *Critique of the Power of Judgment*, Paul Guyer (ed.), Paul Guyer & Eric Matthews (trc.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2002. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward As Science. Theoretical Philosophy After 1871* içinde,

- Henry Allison & Peter Heath (ed.), Gary Hatfield et al. (trc.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl. 1988. "Theses on Feuerbach". *Selections* içinde, Allen W. Wood (ed.). New York: Macmillan.
- _____. "Toward a Critique of Hegel's Philosophy of Right". *Selections* içinde, Allen W. Wood (ed.). New York: Macmillan.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Sense and Nonsense*, Herbert L. & Patricia Allen Dreyfus (trc.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Novalis. 1996. "Pollen" *The Early Political Writings of the German Romantics*, Frederick C. Beiser (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reinhold, K. L. 2000. *The Foundation of Philosophical Knowledge. Between Kant and Hegel* içinde, George di Giovanni & H. S. Harris (ed. ve trc.). Indianapolis, IN: Hackett.
- Russell, Bertrand. 1945. *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster.
- Schelling, F. W. J. 1936. *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*, James Gutmann (trc.). La Salle, IL: Open Court.
- _____. 1978. *System of Transcendental Idealism*, Peter Heath (trc.). Charlottesville, VA: University Press of Virginia.
- _____. 1980. "Of the I as the Principle of Philosophy, or, On the Unconditional in Human Knowledge". *The Unconditional in Human Knowledge: Four Essays* içinde, Fritz Marti (trc.). Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- _____. 1980. "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism". *The Unconditional in Human Knowledge: Four Essays* içinde, Fritz Martin (trc.). Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- _____. 1988. *Ideas for a Philosophy of Nature*, Errol E. Harris & Pete Heath (trc.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2004. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Keit R. Peterson (ed. ve trc.). Albany, NY: SUNY Press.
- Schulze, G. E. 2000. *Aenesidemus, or, Concerning the Foundations of the Philosophy of the Elements Issued by Professor Reinhold in Jena together with a Defence of Skepticism against the Pretensions of the Critique of Reason. Between Kant and Hegel* içinde, George di Giovanni & H. S. Harris (ed. ve trc.). Indianapolis, IN: Hackett.

Kronoloji

- 1724 Immanuel Kant Almanya, Königsberg'de doğdu.
- 1739 David Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi yayınladı.
- 1762 Johann Gottlieb Fichte Almanya, Rammenau'da doğdu.
- 1770 Georg Wilhelm Friedrich Hegel Almanya, Stuttgart'ta doğdu.
- 1775 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling Almanya, Leonberg'de doğdu.
- 1781 Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayınladı.
- 1787 Friedrich Jacobi "Transandantal İdealizm Üzerine"yi yayınladı.
- 1788 Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni yayınladı.
- 1789 Fransız Devrimi başladı.
- 1790 Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni yayınladı.
Schelling ve Hegel, Tübingen'deki teoloji okulunda aynı odayı paylaştılar.
- 1791 Karl Leonhard Reinhold *Felsefi Bilginin Temeli*'ni yayınladı.
- 1792 Gottlob Ernst Schulze *Aenesidemus*'u yayınladı.
- 1794 Fichte Jena'da felsefe hocası olarak Reinhold'un kürsüsünü deruhte etti.
Fichte Jena'daki derslerinde *Bilgi Bilimi*'ni sundu.
- 1795 Schelling "Felsefenin İlkesi olarak Ben'e Dair, ya da, İnsani Bilgide Mutlak Üzerine"yi yayınladı.
Schelling "Dogmatizm ve Eleştiri üzerine Felsefi Mektuplar"ı yayınladı.
- 1797 Fichte *Doğal Hakkın Temelleri*'ni yayınladı.
Schelling *Bir Doğa Felsefesi için Fikirler*'i yayınladı.
- 1798 Fichte *Ahlak Sistemi*'ni yayınladı.
Schelling Jena'da felsefe hocası olarak Fichte'ye katıldı.
- 1799 Fichte ateizm suçlamaları nedeniyle Jena'daki kürsüsünü kaybetti.

- Schelling *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nı yayınladı.
- 1800 Schelling *Transandantal İdealizm Sistemi*'ni yayınladı.
- 1801 Hegel Jena'da maaşsız okutmanlık görevi aldı.
Hegel *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ı yayınladı.
- 1802-03 Schelling ve Hegel Jena'da birlikte *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ni çıkardı.
- 1804 Kant öldü.
- 1807 Napoleon Bonaparte Prusya'yı işgal etti.
Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ni yayınladı.
- 1809 Schelling *İnsan Özgürlüğünün Doğasına Dair Felsefi Soruşturmalar*'ı yayınladı.
- 1812-16 Hegel *Mantık Bilimi*'ni yayınladı.
- 1814 Fichte öldü.
- 1816 Hegel Heidelberg'de kürsü sahibi oldu.
- 1817 Hegel *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni yayınladı.
- 1818 Hegel Berlin'de kürsü sahibi oldu.
- 1820 Hegel *Hukuk Felsefesi*'ni yayınladı.
- 1831 Hegel öldü.
- 1841 Schelling Berlin'de kürsü sahibi oldu.
- 1854 Schelling öldü.

Dizin

- a posteriori bilgi (a posteriori knowledge) 32, 33, 35
- a priori bilgi (a priori knowledge) 32, 33, 38, 150, 239
- açıklama (explanation) 20, 21, 74, 75, 87, 100, 104, 109-111, 116, 143, 146, 149, 152, 164, 185, 187, 202, 217, 228, 237, 248
- Aenesidemus 89-93, 97, 99-101, 104, 116, 180, 251, 253, 255
- ahlaka aykırılık (immorality) 55-57
- ahlak felsefesi (moral philosophy) 28, 123, 132, 133, 135
- ahlaki değer (moral worth) 57, 67
- ahlaki eylem (moral/ethical action) 55, 57, 58, 62, 63, 132, 133
- ahlaki irade (moral will) 214
- ahlaki sorumluluk (moral obligation) 28, 31, 60, 61, 67, 124, 133, 243
- ahlak (morality/ethics) 28, 52, 57-60, 65, 67, 89, 123, 124, 132-135, 211, 220, 228, 244
- ahlak teorisi (moral theory) 60, 132
- ahlak yasası (moral law) 58-60, 65, 124, 133, 134, 228
- akıl olgusu (fact of reason) 54
- akıl (reason/intellect) 17, 21, 22, 24-27, 31, 33, 47-49, 52, 54, 59, 60, 80, 81, 83, 85, 87, 88, 92, 100, 102, 106, 109, 110, 112, 115, 135, 143, 149, 158, 169, 177, 181, 182, 184, 186-188, 190, 194, 196, 222, 237, 244
- akıl yürütme/muhakeme (reasoning) 21, 22, 80, 81, 85, 88, 100, 102, 106, 110, 112, 115, 118, 119, 168, 236, 239, 143, 158
- akli faaliyet (intellectual activity) 109, 122
- akli görü (intellectual intuition) 113, 114, 144, 160, 166, 233
- algı öngörüler (anticipations of perception) 45
- algı (perception) 45, 200
- alışkanlık/âdet (habit) 18, 23, 32, 95
- amaçlılık (purposiveness) 63, 64, 66
- ampirik düşüncenin varsayımları (postulates of empirical thought) 45
- ampirik özne (empirical subject) 143, 145
- analitik yargılar (analytic judgments) 33, 34
- anayasal düzen/teşkilat (constitution) 131
- Antigone 186, 195
- antik şüphecilik (ancient scepticism) 94, 197, 222-224
- antinomiler (antinomies) 49
- antropoloji (anthropology) 238, 239
- Aristoteles 62, 84, 89, 124, 131, 199, 202
- arzu (desire) 53, 95, 155, 166, 186, 220

- aşinalık (being-at-home) 215-219, 221
- aşkınlık (transcendence) 210
- ateizm (atheism) 79, 255
- atomcu fizik (atomistic physics) 153
- Aydınlanma 16-18
- barışıklık/uyuşma (reconciliation) 210, 216
- bedenler/cisimler (bodies) 76, 129, 136
- belirlenimler (determinations) 182, 184-186, 206, 231
- belirsizlik (indeterminacy) 73, 204, 208, 212, 236
- ben (I/self) 54, 78, 101, 110, 113-123, 126-128, 136, 143-145, 159, 160, 162, 163, 166, 170, 240
- ben-olmayan (not-I/not-self) 119-123, 136, 144
- Berkeley, George 18, 70, 72, 252
- biçim (form) 38, 96, 118, 153, 162, 208, 220
- bilgi (knowledge/cognition) 19, 24, 30, 32-35, 38, 43, 46, 48, 50, 72, 73, 81, 85, 95, 99, 100, 102-104, 108, 113, 120, 147, 150, 151, 156, 160, 164, 175, 177, 181, 184, 186, 189, 190, 192, 195, 206, 207, 209, 219, 221-225, 227, 228, 239, 240
- bilgisizlik/cehalet (ignorance) 77, 124
- bilim (science) 80, 82, 83, 87, 89, 101-103, 108, 139, 142, 145, 148, 149, 151, 155, 157, 158, 186, 187, 200, 205, 209, 223, 237
- bilinç biçimleri (shapes of consciousness) 187, 188, 194, 195
- bilinç (consciousness) 84-86, 90, 93, 94, 96, 99, 110, 112, 115, 117, 120, 126, 136, 148, 165, 186-197, 220, 225, 244
- bilinç ilkesi (principle of consciousness) 84, 85, 93, 96, 99, 136, 244
- bilinçli faaliyet (conscious activity) 165
- bilinçli özne (conscious subject) 207, 229
- bilinç olgusu (fact of consciousness) 85, 110, 112
- bilinçsiz faaliyet (unconscious activity) 165
- bilinemezcilik (agnosticism) 28, 36
- biliş/bilgi (cognition) 61, 64, 82-84, 93, 146, 182, 227, 229
- bilişsel tecrübe (cognitive experience) 64
- bilişsel yetiler (cognitive faculties) 100, 145, 228
- boş inanç (superstition) 78
- canlılık (animality) 126, 209
- cehalet/bilgisizlik (ignorance) 77, 124
- cevher/töz (substance) 19, 41, 43, 44, 48, 70, 71, 128, 140, 141, 143, 166, 167, 202, 214, 229, 230, 233
- cisimler/bedenler (bodies) 76, 129, 136
- çaba/çalama (striving) 18, 29, 48, 59, 94, 123, 148, 213, 214, 221, 228, 233, 237, 239
- çalışma (work) 101, 137, 185, 215
- çelişki (contradiction) 56, 119, 120, 122, 168, 190-193, 210
- çıkarım (inference) 19, 22, 23, 39-42, 47, 49, 62, 85, 103, 106, 125, 134, 143, 181, 182, 208
- davet (summons) 18, 127, 129, 138, 152, 178, 235
- dayanak/zemin (ground) 20, 21, 49, 58, 62, 70, 75-77, 81, 83, 109, 115, 118, 120, 149, 154, 155,

- 165, 166, 168, 172-174, 185, 233, 234
- değilleme/olumsuzlama (negation) 41, 44, 119, 189, 190
- değiştirilemezlik (incorrigibility) 85, 119, 159, 160, 198
- deha (genius) 165
- deneycilik (empiricism) 155
- Descartes 19, 70, 71, 101, 118, 183, 198
- determinizm (determinism) 18, 51, 74, 76, 79, 145
- devlet (state) 130, 131, 135
- dış dünya (external world) 96, 116, 122, 123, 128, 187
- dışsal tecrübe (outer experience) 71
- din (religion) 15, 52, 98, 180, 210, 216-221, 225, 238
- diyalektik (dialectic) 203, 204, 236, 238
- dogmatizm (dogmatism) 31, 95, 110, 111, 145, 147, 148, 244
- doğa felsefesi (philosophy of nature) 139-141, 149-152, 157, 167, 168, 175, 179, 206, 207
- doğal hadiseler/olgular/fenomenler (natural phenomena) 19-23, 28, 32-34, 62, 72, 73, 74, 78, 85, 92, 94, 100, 150, 116, 155, 157, 207-209, 211, 236-238
- doğal hukuk (natural law) 179, 180
- doğa (nature) 61, 65-67, 75, 76, 79, 89, 107, 131, 139-141, 149-155, 157, 158, 166-169, 173, 175, 179, 206-209, 211, 216, 232, 233, 236, 239, 244, 250
- doğaüstü (supernatural) 209
- doğruluk/hakikat (truth) 60, 74-77, 79, 81, 85, 93, 122, 134, 138, 172, 185, 186, 188-190, 193-195, 197, 204, 207, 215, 219, 220, 231, 233-238
- dolayım (mediation) 36, 191
- dolaysızlık (immediacy) 191, 199, 205
- duyu-kesinliği (sense-certainty) 190-192
- duyular (senses) 73, 113
- duyum (sensation) 44, 83, 162
- duyusallığı aşan (supersensible) 61, 185
- duyusallık (sensitivity) 36, 39, 47, 73, 83, 92
- duyusal tecrübe (sensory experience) 64, 65
- düalizm (dualism) 172, 183, 184
- düsturlar (maxims) 55-57
- düşünce (thought) 30, 40, 71, 75, 83, 91, 110, 135, 142, 151, 160, 181, 182, 199, 202, 203, 205-207, 211, 218, 220
- düşünen özne (thinking subject) 181, 202
- düşünme (thinking) 39, 91, 132, 160, 163, 198, 200, 204, 209, 228
- eğilimler (inclinations) 132
- eğitim (education) 199, 221, 229
- ekonomi (economics) 229
- eleştirel felsefe (critical philosophy) 27, 69, 92, 94, 230, 243
- eleştirel idealizm (critical idealism) 175, 180, 230
- eleştirel teori (critical theory) 15, 215
- eleştiri (critique) 25-27, 31, 52, 62, 63, 102, 145, 146, 148, 184, 189, 229
- Engels, Friedrich 236
- en yüksek iyi (highest good) 29, 59
- epistemoloji (epistemology) 240
- epistemolojik mutlak (epistemological absolute) 143
- erdem (virtue) 57, 76
- estetik (aesthetics) 63-66, 173, 174, 180, 200, 210, 218, 231
- estetik yargı (aesthetic yargı) 63
- etik yaşam (ethical life) 211, 214-216

evrenselleştirilebilirlik testi (universalizability test) 57
 evrensellik/tümellik (universality) 55, 183
 eylem (action) 75, 83, 115, 161, 162, 170, 217
 faaliyet (activity) 105, 126, 148, 161, 163, 167
 faillik (agency) 125, 127, 129, 132, 228
 fail neden (efficient cause) 62, 74, 75
 farklılaşma (differentiation) 53, 146
 felsefe (philosophy) 15, 16, 26, 27, 34, 35, 55, 69, 71, 80, 83-85, 88, 92-94, 97-99, 101, 104, 106-111, 115, 119, 122, 123, 136, 137, 139, 142, 150-152, 155, 160-163, 166, 174, 178, 180, 185, 186, 189, 197, 198, 200, 202, 203, 207-210, 214-225, 229-231, 234, 235, 237, 239, 240, 243, 244, 255
 felsefe tarihi (history of philosophy) 210
 fenomenler (phenomena) 34, 35, 73, 78, 100, 150
 Feuerbach, Ludwig 238, 253
 fiilî varlık/fiilî oluş (actuality) 121, 182, 183, 206
 fikir ilişkileri (relations of ideas) 19, 32, 81, 85
 fizik (physics) 151-157
 Foucault, Michel 240, 241, 251
 Fransız Devrimi 16, 95, 137, 255
 gâî neden (final cause) 62, 75
 gelenek (custom) 18
 geometri (geometry) 38
 gerçekçilik (realism) 206
 gerçek/gerçek olan (real, the) 43, 151
 gerçeklik (reality) 33, 40, 41, 92, 118, 120, 144, 160, 167

gerekçelendirme/delillendirme/temellendirme (justification) 16, 22, 23, 26, 27, 40, 46, 59, 72, 81-86, 100, 106, 107, 116, 121, 146, 183, 184, 197, 220, 222, 243
 Goethe, Johann 69, 137, 150
 görevler (duties) 60
 görü aksiyomları (axioms of intuition) 45
 görü çoklusu (manifold of intuition) 39, 42
 görü/görüleme (intuition) 36, 38, 39, 42, 44-47, 55, 66, 73, 82, 83, 92, 101, 111, 113-115, 117, 144, 160, 163, 165, 174, 203, 206, 208
 görüler (intuitions) 36, 38, 44, 47, 113
 güzellik (beauty) 64-66
 güzel ruh (beautiful soul) 186, 195
 hakikat/doğruluk (truth) 60, 74-77, 79, 81, 85, 93, 122, 134, 138, 172, 185, 186, 188-190, 193-195, 197, 204, 207, 215, 219, 220, 231, 233-238
 haklar (rights) 29, 130
 hak (right) 17, 55, 56, 58, 59, 77, 94, 101, 109, 125, 127, 128, 130, 213
 Hamann, Johann 69
 hareket (motion) 19, 58, 63, 71, 76, 85, 101, 103, 104, 107, 110, 114, 118, 119, 134, 136, 139, 141, 142, 145, 146, 149, 150, 152-156, 159, 161, 162, 172, 174, 179, 187, 198, 203, 237
 hayvan hakları (animal rights) 128
 Heidegger, Martin 140, 165, 174
 Herder, Johann 69
 Hermias 89
 hiç/hiçlik (nothing) 167, 172, 181, 204, 205, 220
 hipotetik buyruk (hypothetical imperative) 53
 hipotezler (hypotheses) 143, 155

- Homo sapiens 17, 126, 128
- Hölderlin, Friedrich 69, 137, 232
- Hristiyanlık 75, 95, 237, 238
- Hume, David 16, 18-28, 31-34, 39, 42, 45, 46, 50, 58, 61, 69-71, 77-79, 81, 82, 90, 93-95, 145, 183, 227, 228, 252, 255
- iç çelişki/kendisiyle çelişme (self-contradiction) 90, 196
- içsel tecrübe (inner experience) 71
- idealar (ideas) 48, 59, 60
- ideal/ideal olan (ideal, the)
- idealizm (idealism) 26, 27, 71, 73, 76, 79, 91, 97, 101, 112, 148, 149, 151, 158, 166, 175, 206, 227, 228, 230, 234, 238, 243, 244
- idrak/müdrake (understanding) 36, 38, 39, 41-44, 46-48, 78, 83, 91, 92, 111, 114, 181, 183, 184, 186, 193, 202, 203, 210, 221, 222, 233, 244
- ikinci tecrübe analojisi (second analogy of experience) 45
- ilahi takdir (divine providence) 67
- ilke (principle) 18, 45, 55-57, 80, 82, 84-88, 93, 95, 101-104, 106, 112, 116, 119-121, 141, 142, 144, 175, 203, 228
- ilk neden (uncaused cause) 48, 49, 124
- iman (faith) 59, 60, 96
- inanç (belief/faith/conviction) 72, 74, 76, 78, 79, 134, 220, 222, 239, 243
- inanç sıçraması (leap of faith) 72, 74, 239
- indeterminizm (indeterminism) 169
- insan (human being) 18, 20, 21, 24-26, 31, 32, 51, 52, 57, 59, 62, 75, 76, 78, 79, 101, 103, 104, 119, 126, 127, 129, 130, 132, 140, 145, 149, 164-171, 175, 177, 183, 208, 217, 220, 228, 230, 234-238
- insani biçim (human form) 73
- insanlık (humanity) 126, 219
- irade etme (willing) 163, 211, 216
- irade (will) 18, 24, 28, 52, 55, 56, 75, 83, 109, 161, 163, 211-217
- ironi (irony) 233-235
- istikrarlı birliktelik (constant conjunction) 21, 23
- izlenimler (impressions) 19, 73
- kadercilik (fatalism) 75
- kanaat/inanç (conviction) 17, 18, 23, 26, 28, 60, 72, 74-79, 94, 96, 98, 134, 135, 148, 160, 166, 179-181, 183, 220, 222, 239, 243
- karakter (character) 170, 174, 230
- karşıtlık ilkesi (principle of opposition) 116
- karşıt-olarak-vazetme (counterpositing) 119
- kategorik buyruk (categorical imperative) 133
- kategoriler (categories) 40-44, 182, 199
- kavram (concept, the) 48, 63, 83, 84, 86, 169, 198, 206
- kavramlar (concepts) 36, 40, 41, 43, 48, 63, 86, 121, 236
- kavramsal belirlenimler (conceptual determinations) 182, 186
- kendi kendine gelişim (self-development) 75, 198, 200, 205
- kendi kendini etkileme (self-affection) 115
- kendiliğinden hareketli (self-moving) 158, 173
- kendiliğindenlik (spontaneity) 114
- kendilik-anlayışı/kendilik-idraki (self-understanding) 113, 162, 173, 187, 216, 218, 219, 231, 238
- kendilik-bilgisi (self-knowledge) 218, 219
- kendilik-bilinci (self-awareness/self-consciousness) 41, 107, 111, 114, 115, 128, 133, 136, 139, 159, 160, 162, 163

kendilik-eleştirisi (self-criticism) 188

kendilik (selfhood) 41, 101, 104-109, 111-117, 125-128, 133, 136, 139, 145, 148, 159, 160, 162-165, 173, 175, 187, 188, 212, 216, 218, 219, 229, 231, 233, 238, 244

kendilik-teşkili (self-constitution) 113

kendinde-şeyler (things-in-themselves) 34, 35, 46, 49, 50, 67, 78, 96, 102, 115, 228, 243

kendine-yeterlik (self-sufficiency) 134

kendini-belirleme (self-determination) 125

kendini-farklılaştırma (self-differentiation) 153

kendini izhar etme (self-revelation) 171, 229

kendini-tanımlama (self-definition) 170

kendini-vazetme (self-positing) 117, 136

kendisiyle çelişme/iç çelişki (self-contradiction) 90

kesinlik (certainty) 54, 77, 102-104, 134, 208, 214

kıta felsefesi (continental philosophy) 15

kıyas (syllogism) 48, 91

Kierkegaard, Søren 15, 138, 140, 174, 236, 239

kilise (church) 135

kişiler (persons) 53, 69, 127, 131

komünizm (communism) 236

Kopernik devrimi (Copernican revolution) 31, 82

kötülük (evil) 167

kurumlar (institutions) 95, 125, 136, 164, 214, 215, 220, 229, 231, 237, 238

kuvvetler (forces) 23, 52, 134

Leibniz, Gottfried 19, 25, 81, 82

Lessing, Gotthold 71, 72, 77

Locke, John 18, 70, 81, 82

madde (matter) 157

makineler (machines) 157

mantık (logic) 25, 83, 89, 108, 118, 179, 200, 222, 240

mantıksal imkansızlık (logical impossibility) 21, 28, 205

Marx, Karl 15, 120, 123, 125, 127, 128, 132, 138, 140, 238-240, 249, 253

matematik (mathematics) 19, 151, 155

materyalizm (materialism) 110

mekanizm (mechanism) 110

mekan (space) 38, 39, 46

Mendelssohn, Moses 71, 252

Merleau-Ponty, Maurice 240, 253

metafizik (metaphysics) 19, 25, 30-32, 36, 39, 42, 43, 46, 47, 67, 70, 76, 82, 83, 89, 102, 118, 144, 170, 177, 185, 222, 224, 229, 249

metafiziksel çıkarım (metaphysical deduction) 62

mit (myth) 217, 238

modern felsefe (modern philosophy) 223

modernlik (modernity) 224, 227

monizm (monism) 140, 230

muhakeme/akıl yürütme (reasoning) 21, 22, 80, 81, 85, 88, 100, 102, 106, 110, 112, 115, 118, 119, 168, 238, 239

muhayyile (imagination) 122

muhtemellik/olasılık (probability) 87

mutlak bilme (absolute knowing) 184, 186, 225

mutlak hakikat (absolute/unconditional truth) 186, 231, 233-235

mutlak idealizm (absolute idealism) 175, 206, 230, 234

- mutlak/mutlak olan (absolute, the) 142, 230, 233
- mutlak özne (absolute subject) 117, 143
- mutlak/şarta bağlı olmayan (unconditional/unconditioned)
- mutlak tin (absolute spirit) 210
- mutluluk (happiness) 29, 58, 59
- mutsuz bilinç (unhappy consciousness) 186
- müdrake/idrak (understanding) 36, 38, 39, 41-44, 46-48, 78, 83, 91, 92, 111, 114, 181, 183, 184, 186, 193, 202, 203, 210, 221, 222, 233, 244
- mükemmel görevler (perfect duties) 56
- mülkiyet (property) 130, 131, 213
- neden (cause) 15, 16, 20, 22, 23, 41, 42, 46-49, 59, 62, 65, 73-75, 92, 98, 106, 116, 124, 138, 139, 142, 144, 146, 149, 154, 156, 170, 171, 173, 180, 193, 199, 206, 235, 239, 243, 244
- nedensel fail (causal agent) 130
- nesnel dünya (objective world) 162, 227
- nesnellik (objectivity) 149, 153, 161, 164, 186, 188, 202, 203, 206, 229
- nesnel tin (objective spirit) 210
- nesne (object) 30, 36, 42, 72, 74, 78, 82, 85, 99, 113, 117-119, 142, 151, 153, 164, 165, 182, 183, 189-191, 194, 195, 211, 223, 225, 230
- Nietzsche, Friedrich 240, 250
- nihilizm (nihilism) 136, 237
- niyet ilkeleri (intentional principles) 53
- niyetler (intentions) 55
- noksan görev (imperfect duty) 57
- normlar (norms) 237
- Novalis 69, 232, 233, 253
- numenler (noumena) 35, 73, 78
- Ockham'ın usturası (Ockham's razor) 19
- olasılık/muhtemellik (probability) 87
- olgular (matters of fact) 19, 32, 65, 94, 207, 211, 236, 237
- olumsallık (contingency) 44, 208, 209, 211
- olumsal varlıklar (contingent beings) 49
- olumsuzlama/değilleme (negation) 41, 44, 119, 189, 190
- oluş (becoming) 153, 169, 170, 204, 205
- ontolojik mutlak (ontological absolute) 142, 143
- ontoloji (ontology) 173, 200, 236
- organizmalar (organisms) 158
- otorite (authority) 17, 60, 78, 115, 130
- Öklid 19
- ölümsüzlük (immortality) 49, 50, 60, 67, 228
- önceden tesis edilmiş uyum (pre-established harmony) 161, 163, 164, 167
- önergeler (propositions) 102, 104
- öte (beyond) 62, 86, 99, 123, 168, 181, 183, 189
- özalgı (apperception) 114
- özdeşlik felsefesi (philosophy of identity) 139, 141, 149
- özdeşlik (identity) 116, 121, 139, 141, 149, 164, 165, 172, 173, 175, 182
- özdeşlik ilkesi (principle of identity) 116, 121
- özerklik (autonomy) 168
- öz (essence) 26, 173, 174, 191, 235
- özgür faillik (free agency) 129
- özgür irade (free will) 18, 24, 28, 75

- özgürlük (freedom) 16, 29, 31, 48, 50, 51, 56, 61, 65, 67, 94, 96, 124, 126, 127, 129, 130, 132, 135, 137, 148, 149, 164, 166, 167, 169, 170, 181, 186, 195, 209, 210, 213-216, 218, 219, 221, 228, 229, 231, 244
- öznel idealizm (subjective idealism) 70-72, 74, 229, 232, 243
- öznellik (subjectivity) 116, 149, 152, 161, 164, 202, 203, 229
- öznel tin (subjective spirit) 210
- özne (subject) 32, 33, 41, 43, 85, 104, 108, 109, 115-118, 121, 132, 142, 143, 147, 148, 153, 162, 164, 165, 181-183, 189, 194, 195, 196, 202, 207, 211-214, 216, 217, 223, 225, 229, 230
- panteizm (pantheism) 145
- paralojizmler (paralogisms) 48, 143
- pasiflik (passivity) 121, 122, 149
- Platon 60, 89, 144
- postmodern (postmodern) 25, 224
- postyapısalcılık (poststructuralism) 15
- pratik aklın varsayımları (postulates of practical reason) 60
- pratik faaliyet (practical activity) 217
- pratikler (practices) 95, 237, 238
- rasyonalizm (rationalism) 72, 85, 86
- rasyonel canlılar (rational animals) 58, 66, 67, 127
- rasyonel iman (rational faith) 59
- rasyonellik (rationality) 16, 24, 63, 125, 128, 129, 180, 188, 222, 223
- rasyonel psikoloji (rational psychology) 49, 144
- rasyonel varlık (rational being) 46, 59, 125-129, 133, 147, 158, 220, 229, 237
- rasyonel yasa (rational law) 57, 67
- Romantizm (Romanticism) 174, 232, 235
- Royce, Josiah 174
- ruh (soul) 48, 49, 59, 144, 186, 195
- Russell, Bertrand 15, 239, 240, 253
- saf idrakin ilkeleri (principles of pure understanding) 42, 45
- saf kavramlar (pure concepts) 43
- sahicilik (authenticity) 239
- saikler (motives) 29, 55, 65
- sanat (art) 65, 66, 77, 159, 161, 165, 175, 216-219, 221, 225, 231, 233, 234, 244
- sanat eseri (work of art) 165
- sanat felsefesi (philosophy of art) 159
- saygı (respect) 56, 58, 60, 71, 129, 130, 135, 136, 178, 197, 213, 229
- Schiller, Friedrich 69
- Schlegel, August 69, 232, 233
- Schlegel, Friedrich 69, 232, 233
- Schleiermacher, Friedrich 232
- Schopenhauer, Arthur 69
- seçim/tercih (choice) 58, 164, 170, 212, 213, 230
- sentetik a priori bilgi (synthetic a priori knowledge) 33, 38
- sentetik yargılar (synthetic judgments) 33
- sentez (synthesis) 42, 120, 121, 146, 204, 244
- sınırlılık (finitude) 153
- sınırlı özne (finite subject) 147
- sınırlı varlık (finite being) 147, 149
- sistematik felsefe (systematic philosophy) 88, 106, 166, 178, 189, 197, 198, 208, 209, 215, 218, 220, 224, 244
- sistematiklik (systematicity) 88, 102
- sivil toplum (civil society) 215
- siyaset felsefesi (political philosophy) 132, 180

siyaset (politics) 30, 123, 124, 125, 132, 180, 229, 240, 244
 siyaset teorisi (political theory) 132, 240
 Sokrates 189
 sosyal adalet (social justice) 125
 sosyal sözleşme teorisi (social contract theory) 131
 sözleşme (contract) 131
 Spinoza, Baruch 19, 71, 74-76, 139-144, 167, 168, 170, 172, 200, 202, 252
 Stoacılık (Stoicism) 149, 194
 Strauss, David 238
 şema (schema) 43, 197
 şeyler (things) 34-36, 38, 40, 46, 49-51, 55, 67, 72, 78, 79, 84, 93, 96, 102, 115, 128, 153, 159, 160, 167, 168, 199, 214, 228, 234, 237, 243
 şiir (poetry) 233-235
 şüphecilik (scepticism) 18, 26, 31, 89, 95
 tanım (definition) 19, 21, 35, 43, 78, 85, 86, 90, 103, 142, 177, 205
 tanınma (recognition) 135, 186
 Tanrı (God) 20, 21, 30, 31, 48, 59-61, 66, 67, 70, 72, 75, 76, 79, 167, 169, 171, 217, 228, 237
 tarih felsefesi (philosophy of history) 159, 180, 210, 240
 tarih (history) 40, 159, 161, 165, 180, 210, 236, 240
 tecrübe analogileri (analogies of experience) 45
 tecrübe (experience) 19, 23, 28, 31, 32-36, 38-40, 42, 45, 46, 49, 54, 61, 63-66, 71, 73, 82, 109, 112-114, 116, 136, 146-148, 155, 161, 162, 172, 173, 182, 189, 191-195, 206, 211, 227, 228, 231-233, 237
 tefekkür (reflection) 85, 105, 106, 118, 119, 121, 122, 189, 191

teizm (theism) 72, 79
 teleolojik yargı (teleological yargı) 63
 teleoloji (teleology) 62, 63, 66
 temellendirme ilkesi (principle of grounding) 116
 temsil (representation) 32, 35, 36, 43, 83-95, 99, 106, 110, 114, 118, 119, 150, 160, 180, 186, 189, 193, 197, 211, 214, 215, 217, 227, 239
 teodise (theodicy) 167, 168, 171-173, 244
 teoloji (theology) 137, 255
 tercih/seçim (choice) 58, 164, 170, 212, 213, 230
 tezahürler (appearances) 34-36, 46, 49, 50, 78, 243
 tez-antitez-sentez (thesis-antithesis-synthesis) 120, 244
 tikellik (particularity) 183, 191
 tin felsefesi (philosophy of spirit) 210
 tinsel varlık (spiritual being) 218
 tin (spirit) 179, 210, 250
 topluluk/müşterek hayat (community) 126-132, 135, 229
 töz/cevher (substance) 19, 41-44, 48, 70, 71, 128, 140, 143, 166, 167, 202, 229, 230, 233
 transandantal argümanlar (transcendental arguments) 38, 45
 transandantal çıkarım (transcendental deduction) 42
 transandantal felsefe (transcendental philosophy) 34, 119, 122, 139, 151, 160

transandantal idealizm (transcendental idealism) 26, 27, 71, 73, 91, 97, 149, 166, 175, 228, 243
 transandantal illüzyon (transcendental illusion) 48
 transandantal şartlar (transcendental conditions) 105
 tündengeleim/çıkarım/çıkarsama/türetim (deduction) 22, 100, 101, 105-107, 109, 124, 125, 134, 208
 tümellik/evrensellik (universality) 63, 183, 191
 tümevarım (induction) 46, 100, 209
 türsel varlık (species-being) 127
 umut (hope) 29, 35, 67, 95, 111
 uyuşma/ barışıklık (reconciliation) 210, 216
 üçüncü antinomi (third antinomy) 49, 50
 vahiy/ifşa/izhar (revelation) 76, 135, 149, 165, 171, 229
 varlığın belirlenimleri (determinations of being) 182
 varlığın hakikati (truth of being) 185, 207
 varlığın imkan şartları (conditions of the possibility of being) 91
 varlık (being) 21, 40, 48, 52, 58, 62, 66, 111, 117, 119, 121, 122, 127, 129, 143, 144, 147, 153, 162, 167, 168, 171, 172, 182, 183, 187, 191, 199, 200, 202, 204-209, 218, 225
 varoluşçuluk (existentialism) 15, 169, 173, 174, 236, 240
 varsayımlar (presuppositions) 59, 155, 187, 190, 197, 220
 vazetme (positing) 117, 119, 136, 229
 vicdan (conscience) 134, 135, 195

Wolff, Christian 25
 yabancılaşma (alienation) 149, 211, 213, 225, 238
 yaderklik (heteronomy) 57
 yanılabilirlik (fallibility) 107, 108
 yanılmazlık (infallibility) 106
 yaratılış (creation) 237
 yargı (judgement) 33, 40, 41, 43, 47, 63, 83, 116, 119, 131, 202
 yargıyı askıya alma (suspension of judgement) 94
 yasalar (laws) 47, 55, 63, 211
 yaşam (life) 16, 76, 95, 124, 167, 211, 214-216, 228
 yeni-Kantçılık (neo-Kantianism) 239
 yeter neden ilkesi (principle of sufficient reason) 73, 75
 yöntem (method) 85, 118, 159, 170, 197, 204, 227
 yücelik (sublimity) 65
 zaman-mekansal varlık (spatio-temporal being) 199, 205, 206
 zaman (time) 15-18, 21-23, 32, 35, 38-41, 43, 44, 46, 49, 52, 55, 57, 72, 75, 77, 85, 91, 100, 103, 106, 108, 123, 124, 126, 133, 134, 140, 152, 154, 156, 158, 166, 167, 172, 173, 178, 188, 189, 197-199, 205, 206, 208, 212, 217, 225, 233
 zemin/dayanak (ground) 20, 21, 49, 58, 62, 70, 75-77, 81, 83, 109, 115, 118, 120, 149, 154, 155, 165, 166, 168, 172-174, 185, 233, 234
 zihinsel fiiller (mental acts) 105, 107
 zorunlu bağlantı (necessary connection) 21
 zorunluluk (necessity) 22, 24, 41, 50, 100, 134, 149, 160, 164, 166, 169, 203, 209, 236

WILL DUDLEY

ALMAN İDEALİZMİNİ ANLAMAK

Alman idealizmi 1781’de Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin yayınlanmasıyla başladı ve elli yıl sonra Hegel’in ölümüyle son buldu. Bu dönemin filozofları ve geliştirdikleri fikirler felsefenin bütün alanlarını kökten değiştirdi ve hem beşeri hem de sosyal bilimlerde hâlâ hissedilen bir etkiye neden oldu.

Kant’tan sonraki bütün Alman idealistleri Kantçı projeyi kendisinin yaptığından daha titiz ve başarılı bir şekilde gerçekleştirmeye çalıştılar; özgür ve rasyonel bir yaşamın anlamını belirlemek ve imkanını temellendirmek için tamamıyla öz-eleştirel ve rasyonel bir felsefe geliştirmek için çabaladılar.

Alman İdealizmini Anlamak bu felsefi hareketin önemini, onun anlaşılmazlığını gidererek aktarmayı amaçlıyor ve okurlara Kant, Fichte, Schelling ve Hegel’in uğraştığı meselelere ve önerdiği çözümlere dair sağlam bir anlayış sunuyor. Kitap, Alman idealizminin en önemli erken eleştirilerinden bazılarını ve romantizm, Marksizm, varoluşçuluk ve natüralizm dahil yol açtığı felsefi alternatifleri inceliyor.

Umarız okur, kitapta ele alınan fikirlerin derinliğinin ve değerinin onları anlamak için sarf edilecek çabaya fazlasıyla değeceğine ikna olur ve orijinal metinleri bizzat okuyup anlamak için daha fazla istek duyar.

