

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>

S C H E L L I N G

Yaşamı Felsefesi Yapıtları



ÖMER NACİ SOYKAN

MVT YAYINCILIK

Ömer Naci Soykan, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde felsefe profesörü, ulusal ve uluslararası çeşitli felsefe dernekleri üyesidir. Türkçe, Almanca, İngilizce sözlü-yazılı yayın etkinliklerini yurt içinde ve dışında sürdürmektedir. Onun üstünde kitap, iki yüz dolayında makale yayımlamıştır. Başlıca çalışma alanları, bilgikuramı, tarih ve toplum bilimleri felsefesi, dil felsefesi, etik ve estetikdir.

ÖMER NACİ SOYKAN

SCHELLING
Yaşamı Felsefesi Yapıtları

MVT Yayıncılık - 8
Felsefe Dizisi - 4

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni : M. Vecihi TERZİ
Ofset Hazırlık Deniz SARAÇ
Kapak Tasarımı : Eda SOYKAN
Baskı ve Cilt : Bayrak Matbaası
Küçükayasofya Cad. Yabancı Sk.
Birlik Han No.2/1 Sultanahmet
Eminönü / İSTANBUL

1. Baskı
İstanbul, Eylül 2006

ISBN 975 - 6081 - 07 - 4

Copyright©2006, MVT Yayıncılık

MVT Yayınları
Çadırcılar Cad. Yorgancılar Sk. Ali Paşa Han
No.65/39-40 Beyazıt - İSTANBUL 34126
Tel.: +90 212 512 05 80 Faks: +90 212 512 73 39
www.sahafium.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

SCHELLING FELSEFESİ 9 **YAŞAM VE YAPIT 33**

ZAMANDİZİN 41

ZAMAN SIRASINA GÖRE SCHELLING'İN YAZILARI 43

SEÇİLMİŞ METİNLER 51

- Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne 53
- Bir Doğa Felsefesi Üstüne Düşünceler 69
 - Dünya Ruhu Üstüne 91
- Real ve İdeal Olanın Doğadaki Bağıntısı Üstüne 93
 - Dinamik Sürecin Genel Tümdengelimini 109
 - Transzendental İdealizm Sistemi 115
 - Benim Felsefe Sistemimin Tasviri 143
- Akademik Araştırma Yöntemi Üstüne Dersler 151
 - Sanat Felsefesi 159
- Plastik Sanatların Doğa ile Bağıntısı Üstüne 203
 - İnsan Özgürlüğünün Özü Üstüne 207
 - Felsefeye Giriş 211
 - Mitoloji Felsefesi 231
- Ebedi Hakikatlerin Kaynağı Üstüne 245
 - Vahiy Felsefesi 249

ÖNSÖZ

"Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat" ana başlığıyla daha önce yayımladığımız* kitabın yeni basımı yapılırken, onun ikiye ayrılmasının daha uygun olacağını düşündük. Schelling felsefesi üstüne yaptığımız araştırmayı içeren birinci kesim, aynı adla yayımlanıyor. Ondaki değişiklikler, onun "İkinci Baskıya Önsöz"ünde belirtildi.

İkinci kesimin yer aldığı eldeki kitap, başlıca olarak Schelling'den yaptığımız çevirileri içeriyor. Çevirilerin daha kolay anlaşılmasına hizmet etmek amacıyla kitap, Schelling felsefesini ana çizgileriyle anlatan bir bölümle başlıyor. Bu bölümde Schelling'in içinde yetiştiği felsefi çevre verildikten sonra felsefesi, gelişme süreci içinde ana çizgileriyle ortaya konuyor. Ardından yaşamı, ilkin eserleri ve etkinlikleriyle bağıntılı olarak "Yaşam ve Yapıt" başlığı altında ayrıntılarıyla anlatılıyor; daha sonra da "zamandizin" olarak özetleniyor. "Zaman Sırasına Göre Schelling'in Yazıları" başlığı altında sunulan liste, yayımcı Otto Weiss'tan alındı. Burada Almanca ve Türkçe olarak verilen Schelling'in tüm yapıtlarının başlıkları, diğer araştırmacıların da benimsediği biçimde, onun felsefesinin iki dönemde ele alınışını gösteriyor. Birinci dönem "uşçuluk" adını alır. Schelling'in dizgeci yönünü gösteren bu dönemdeki yapıtlar, yine zaman sırasına göre dört başlık altında toplanır. Üç alt bölümde toplanan ikinci dönem ise "Özgürlük öğ-

*Kabalıcı Yayınevi 1995.

retisi, Tanrıçılık" adını alır. Yazıların tarihleri, sayfanın sağ kıyısında verildi. Sol kıyıdaki numaralar ise, tıpkı antik metinlerde görüldüğü gibi, her baskıda bulunan, aynı yeri gösteren işaretler olarak kabul görmüştür. Böylece Schelling'den yapılan alıntılar için yalnızca bu numaraların verilmesi yeterli olur.

İlk kitapta yer alan çeviriler, burada yeniden gözden geçirildi; kimi bizim dikkatsizliğimizden, kimi dizgiden kaynaklanan çok sayıda yanlış düzeltildi. Onlara yeni parça metinler eklendi.

Schelling felsefesi, kuşkusuz pek çok spekülâtif düşüncüyü içermektedir. Bu, onun üzerine çalışmayı güçleştiren bir engel olarak görülebilir. Ama gerek o düşüncelerden gerek daha anlaşılır olan diğer düşüncelerden çıkarılabilecek yeni görüşler, araştırmacı için olanaklıdır. Zaten hiçbir filozof tümüyle benimsenmek üzere önümüzde bulunmaz. Önemli olan ondan neyin, nasıl alınacağını bilmesidir. Felsefe yapmak bunu gerektirir. Böyle bir çaba için, Schelling araştırmaları verimli sonuçlar verebilir. Örneğin, günümüzde evrensel bir sorun olan çevre kirliliğinin, çözümsel bir doğabilim anlayışına dayanması karşısında, Schelling'in "spekülâtif fizik" görüşü, bugün bize gerekli olan doğaya yeni bir bakış için kullanılabilir. Ayrıca dünyada ve bizde oldukça ilgi gören Heidegger'i ve varoluşçuluğu anlamak için Schelling önemli bir kaynaktır. Buna karşın, ne onun üstüne yazılan bizim kaleme aldığımızdan başka bir kitap ne de onun herhangi bir kitabının çevirisi Türkçe'de henüz görülmemektedir. Eldeki kitap, Türkçe okur için biricik oluşunu ne yazık ki hâlâ sürdürüyor.

Bostancı, Şubat 2006

SCHELLING FELSEFESİ

1 Schelling'in Felsefe Çevresi

Schelling, Alman İdealizmi'nin romantik büyük filozofudur. Alman idealistleri, *Kant*'la aynı felsefi zeminde bulunmuyorlardı. Bu nedendir ki, 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan *Yeni Kant-çılar*ın parolası şu olmuştu: "*Kant*'a dönelim." Fakat buna rağmen Alman idealistleri, daima *Kant*'la bir hesaplaşma içinde olmuştur. *Kant* aşkın olanın yolunu kapamıştı. Oysa idealistler, deyim yerindeyse, bu yolda dolu dizgin söz koşturdular. Şimdi *Fichte* ve *Schelling*'in *Kant*'la hangi noktalarda bir hesaplaşmaya girdiklerini ve onu hangi anlamda aşmayı denediklerini görelim.

Kant, inanca yer ayırmak için bilginin ortadan kaldırılması gerekeceğini söyleyerek' bilgi ve inancı, bilme ile gerekliliği birbirinden kesin olarak ayırıyordu. Ancak, yine *Kant*'a göre bu ayrım, görünüşler dünyası ile sınırlı olan anlayış yetisi bilgisi için söz konusudur. Ama akıl sahibi bir varlık olarak insan, bu görünüşler (fenomenler) dünyasından başka bir dünyanın da yasalarına bağlıdır. Ancak bu sayede o, görünüşler dünyasındaki herhangi bir varlık olmaktan kurtulur, özgür ve özerk (autonom) bir varlık olur.² Bu dünya, zihinsel (intelligibl) bir dünyadır, bir "Noumenon"dur. Gerçi bu dünya bilgi sınırlımızın dışında olduğu için onu bilemeyiz, ama biz, bir akıl varlığı olarak onun "ide"lerine sahip olabiliriz. Örneğin *Kant*'a göre, "özgürlük idesi" böyle bir ide-dir. "Haklı bir inancı desteklediği" ve bir uygulama alanı bulabil-diği için (Bu alan, insan eylemlerinin alanıdır, pratik aklın alanıdır) *Kant*, böyle bir ideye izin verir.¹ "Salt kuramsal akıl" için red-

dettiği inancı, belli bir ölçüde de olsa "pratik akıl" için kabul etmekle *Kant*, bu noktada bilgi ve inancın bir birliğinin olanağını hazırlamış olur. *Kant* felsefesinden hareket eden *Fichte*, kendi sisteminin *Kant*'inkinden farklı olmadığını, yalnızca yöntem bakımından *Kant*'tan ayrıldığını söyler.⁴ *Windelband*, *Fichte*'nin *Kant* felsefesi karşısındaki konumunu şöyle belirler. "*Reinhold*'un yapmak istediği, ama *Fichte*'nin başardığı şey şudur: Bütün öğretilerini bir ilkeden yöntemsel olarak çıkarmak. (...) *Kant*, aklın tek tek işlevlerini, tek tek sorunlardan çıkarıp çözümlemişti. *Fichte*'nin istediği ise içsel zorunluluğu kavramaktır. (...) Fakat bu bilgi deneyden elde edilmez. Bu bilgi, ancak, akıl etkinliğinin kendi içsel zorunluluğunda araştırılmasıyla elde edilir. (...) Tüm akıl etkinlikleri, ancak aklın kendisinin mutlak bir ilkesinden çıkarılmalıdır. (...) Akıl kendi kendisini yaratan eylemdir. Felsefe bu eylemi kendisinde ortaya çıkarmayı ister. (...) *Kant* için akıl, formlarıyla birlikte verilmiş olan bir organizasyondur. *Fichte* için bu organizasyon, yalnızca aklın kendini yaratmasında bulunur. (...) *Fichte* için bütün varlık, bütün gerçeklik, kaynakça eylemin yalnızca bir ürünüdür."⁵ Bütün varlığı yaratan böyle bir ilke, mutlak-ilk, hiçbir koşula bağlı olmayan, doğrudan doğruya bir ilke olarak eylem'dir.⁶ Bu eylemin öznesi de Ben'dir. Bütün varlığa kendisinde sahip olan Ben, yine kendisinden çıkardığı Ben-Olmayan'ı kendi karşısına nesne olarak koyar.⁷ Böylece "Ben, Ben-Olmayan'la kendini sınırlayarak ortaya koymuş olur."⁸ "Bütün gerçekliğin kaynağı Ben'dir. Gerçeklik kavramı Ben'le verilmiştir. Ben kendisini ortaya koyduğu için vardır. Buna göre, kendini koymakla varlık bir ve aynı şeydir. O halde gerçek olan her şey eylemsel olandır ve eylemsel olan her şey gerçek olandır."⁹ Alman İdealizmi'nin bütün filozoflarında ortak olan birlikli, tümel bir bilgi sistemi kurma düşüncesi, böylece, ilk kez *Fichte* ile "eylem" alanında, *Kant*'ın anlamında söylersek, "pratik akıl" alanında gerçekleştirilmiştir. Yine bu dönemde şair-filozof *Schiller* de *Kant*'ın iki dünyanın yurttaşı olarak görmekle ikiye ayırdığı insanı bir bütün olarak kavramıştı. *Schiller*, doğa ile çelişen bir ahlâkiliği değil, tersine doğa ile insanın ahlâkiliği arasında içsel bir uyumu öneriyor ve bunu insanın estetik eğitimi için bir ilke olarak görüyordu.¹⁰

Gerek *Schiller*'in estetik idealizminde, gerek *Fichte*'nin ahlâksal idealizminde eksik olan bir şey vardı: Doğa. Bu eksiklik ilkin

Goethe ile sonra da *Schelling* ile tamamlanacaktır. *Goethe* büyük bir şair olduğu gibi, aynı zamanda bir doğa araştırmacısıydı da. O, *Schelling*'in daha genç yaşta gerçekleştirdiği doğa felsefesi dolayısıyla *Schelling*'den övgüyle söz eder. *Schelling*, *Newton*'dan beri zamanına dek yapılmış olan doğa araştırmalarının bir sistem içinde kavranması ihtiyacını ilk olarak ayırladı. *Schelling*, doğayı nesnel ve algısal bir tarzda, bir yapılanmanın birliği olarak gördü. *Fichte*'den aldığı, fakat kendine özgü bir anlam verdiği "zihinsel algı" (intellektuale Anschauung) ve *Spinoza*'dan aldığı "yaratıcı doğa" (natura naturans) kavramlarıyla *Schelling*, doğayı kendi kendini durmaksızın açan, yaratan, üreten organik bir bütün-varlık olarak kavrar. Bu açınım aynı zamanda Tanrı'nın bir açınımı olarak görülür. *Schelling*, ilk yazılarında *Fichte*'nin bir çömezi olarak görünmesine karşın, daha sonra ondan tamamen ayrılır. Hatta o, *Fichte*'ye karşı cephe alır. Bu cephe alışta henüz onun bir müridi olan *Hegel* de onun yanında yer alır. *Schelling*, *Hegel*'den beş yaş küçük olmasına karşın, büyük başarısını gerçekleştirdiği sırada *Hegel*, henüz hiç tanınmıyordu. *Hegel*, *Fichte* ile *Schelling* sisteminin ayrımı üstüne bir yazı yazdı. Bu yazıda o, *Fichte*'ye karşı *Schelling*'in yanında yer alır.

Schelling, *Kant* felsefesinin kuramsal ve pratik akıl ayrımı biçimindeki ikilemine (dualizm) *Spinoza*'nın birciliği (monizm) ile karşı çıkar, ama bu birciliği de yeterli bulmaz. *Kant* için "Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusu ile *Schelling*'in mutlak-olan'dan sonlu bir şeyin nasıl çıktığı sorunu aynı değerdedir. *Schelling*'e göre bu sorunun iki ayrı yanıtı vardır. Biri *Spinoza*'nın "dogmatizm"idir ki burada özne, kendini mutlak olan'da tamamen kaybeder. İkincisi ise "kritisizm"dir. O, *Kant* kritisizmini "bir krizin yalnızca başlangıcı" olarak görür. Bu felsefede özne ile nesnenin ayrılığı söz konusudur. Ancak pratik akıl alanında, mutlak Ben'in kendini ortaya koymasından ötürü "kritisizm"e hak verildiği gibi, mutlak Ben-Olmayan'ı ortaya çıkarmasından ötürü *Spinoza*'nın "dogmatizm"ine hak verilir." Bu iki felsefe, *Schelling*'in "özdeşlik sistemi"nden birleştirilir. Bunun için *Leibniz*'in "önceden kurulmuş uyum" kavramı ilke olarak benimsenir.

Alman İdealizmi'nin üç büyük düşünürü, *Fichte*, *Schelling* ve *Hegel*'in tarzları birbirinden çok ayrıydı. Her biri kendi başına,

yalnız kendi felsefeleri ile kendilerini özdeşleştiriyorlardı. Bu nedenle aralarında başlangıçta var olan dostluk düşmanlığa dönüşüyordu. *Schelling* ile *Hegel* ilkin *Fichte*'den koptular, sonra da birbirlerinden. *Hegel* ilk büyük yapıtı "Tin'in Fenomenolojisi"ni yayınlar (1807). *Schelling* kitabı henüz görmemiştir, *Hegel* e sevinçle şunları yazar. "Sonunda yayınlanan yapıtını büyük heyecanla bekliyorum. Senin olgunluğunun zamanı gelmişse, meyvesi ne olgun olmalı."¹² Bu sevinç karşılaşması, hemen arkasından *Schelling*'in kitabı görmesiyle, ömür boyu sürececek küskünlüğe dönüşecektir. Kitabın önsözünde *Hegel*, *Schelling*'in adını anmaksızın, onun tarzında felsefe yapmayı aşağılayıcı tonda dışlar.

Schelling, gençliğinde bir sistem kurmayı istedi. Bunu bir ölçüde gerçekleştirdi. Özellikle doğa felsefesiyle başlayan, "transzendental idealizm sistemi", "özdeşlik sistemi" ile gelişen ve "sanat felsefesi" ile taçlanan bu süreç, yine de *Hegel* anlamında bir sistem değildi. *Hegel* ise *Schelling*'in baştan yapmak istediği, ama sonradan uygun görmeyerek vazgeçtiği şeyi yaptı. O, sözcüğün tam anlamıyla bütün bilginin bir sistemini kurdu. *Schelling*, onu bu çabası için şöyle eleştirir. "Gerçekten tam bir sistem isteyen kimse, uzağa bakmak zorundadır, ütöpik biçimde düpedüz tek olanı ve yakında olanı görmese gerekir."¹³ Bu iki filozofu, *Jaspers*'in tanıklığıyla son olarak şöyle karşılaştıralım. *Hegel*'in sisteminin devasa büyüklüğü karşısında *Schelling*'in zayıflığı, bambaşka bir güce sahipti. Onun düşüncesinin derinliğinin *Hegel* sisteminde yeri yoktu. *Schelling*'in sistematik güç zayıflığı, onun kavradığı hakikatin sonucu idi. O, insanın ve kendi felsefesinin durumunun bilincindeydi. O, hep yoldaydı, yolun sonunda değil.¹⁴ "*Hegel* kavramdaki gerçekliği ister; *Schelling* düşünmenin önündeki gerçekliği, ama öyle ki, düşünmenin kendisi gerçekliğe ait olarak gerçeklikte temelini bulur -o, gerçeklikteki kavramı ister."¹⁵ Yine *Jaspers*'e göre *Fichte* ile *Schelling*, sanki ikisi bir kişiymiş gibi *Hegel*'i etkilediler.¹⁶ Bize göre *Jaspers*, özel yakınlık duyduğu *Schelling*'in büyüklüğünü göstermek için *Hegel*'i aşağılamaktadır. Oysa *Schelling*'in büyüklüğünün buna ihtiyacı yoktur. Gerçi talih, özellikle *Marx*'ın *Hegel*'in öğrencisi olması dolayısıyla *Hegel*'den çok yana olmuş ve gelenekçi batı düşüncesi *Schelling*'e *Hegel* karşısında üvey evlât muamelesi yapmıştır. *Jaspers*'in sözlerinde biraz da bu talihsizliğin telâfisi arzusu vardır.

2 Gelişme Süreci İçinde Ana Çizgileriyle Schelling Felsefesi

2.1 Felsefenin İlkesi Olarak Ben

Schelling, ilk yazılarında, Ben'den yola çıkmakla ve düşünülen her şeyin Ben'de konulmuş olduğunu kabul etmekle *Fichte*'nin bir izleyicisidir. Ama o, daha burada bile *Fichte*'den ayrılır. Çünkü *Schelling*'e göre Ben, başlangıçtan beri mutlak Ben'dir. Böylece bu Ben, *Fichte*'de olmadığı biçimde Tanrı yerine geçer. Ayrıca Ben'in karşısına konulan ve empirik varlığın temeli olan Ben-Olmayan kavramı da *Fichte*'ye yabancıdır.

Ben, tüm gerçekliğin temelindeki bir şeydir. Ama onun bilgisi, başka şeylerin bilgisine bağlı olamaz. Aksi olsaydı o, en temelde olan şey olmazdı. Bir başka bilgi yoluyla edinilen bilgi koşullu bilgidir. "Bilgimizin zinciri bir koşullu olandan diğerine uzar gider."¹⁷ Bu zincirin sonuna varıldığında, orada, kendisi başka bir bilgiyle elde edilemeyecek olan bir şeyin varolduğu kabul etmek zorunda kalınır. Fakat bu şey, bir nesne değildir, asla nesne olmayacak olan şeydir, mutlak bir Ben'dir. Mutlak Ben'i nesne edemeyeceğimiz için onu bilemeyeceğimize göre, tek çare onun kendi sesini dinlemektir. Onun söylediği tek bir şey var. "Ben im ben ya da şöyle Ben im!"¹⁸ Bu, onun kendi varlığını söylemesinden başka bir şey değildir. Mutlak Ben'in karşısına mutlak olarak konulmuş hiçbir şey yoktur. Aksi halde iki mutlak yan yana olurdu. Bu da mutlak kavramıyla uyuşmazdı. Bilim, felsefe, bu karşısına hiçbir şey konulmuş olmayan Ben'den hareket eder. Ben'de felsefe kendi her şeyini bulur. Bu kendisi koşulsuz olabilen bir şey olarak bütün bilgi zincirini meydana getiren, ama kendisi bu zincirin dışında kalan Ben'dir.

Ben'in karşısında bir Ben-Olmayan olması bir çelişkidir. Fakat bu çelişkiye *Schelling*, insan bilgisinin olanağı olarak görür. O, çelişkinin bir yanına (Ben yanına) *Kant*'ın kritisizmini, Ben-Olmayan yanına da *Spinoza*'nın dogmatizmini koyar. Amaç ikisinin bir birleşimine varmaktır. Ben-Olmayan empirik varlıktır. "Yalnızca bir mutlak Ben ile, yalnızca, kendisini muhakkak koymuş olan bu şey ile bir Ben-Olmayan'ın ona karşı konulmuş olması ve elbette felsefenin kendisinin olanaklı olması mümkün olur."¹⁹ Çünkü kuramsal ve kılğısal felsefenin bütün işi bu ikisinin birliğine varmaktır.

Ben'in özü özgürlüktür. Yalnızca bu güç, kendisini özgürce doğrudan doğruya Ben olarak var eder. Ben bir kavram değildir. O, ancak zihinsel kavramada (intellektuale Anschauung) kendisini belli eder. Bu da filozofun kavramasıdır.

Ben, tüm varlığı, tüm gerçekliği içerdği için sonsuzdur. Onun tüm öz-nitelikleri de sonsuzdur. Töz, koşulsuz olan olduğuna göre Ben biricik tözdür. *Schelling* şöyle diyor: "Doğruluğu bulmak için tüm doğruluğun bir ilkesine sahip olmalısın: Onu istediği kadar yükseğe koy, ama o doğruluğun ülkesinde bulunmalı."²⁰ Bu ülke ve bu ilke, ona göre Ben'den başkası değildir.

Kendi kendisiyle özdeş olan mutlak Ben, hiçbir ahlâk yasası tanımaz. "Ahlâk yasası, bir Ben-Olmayan'la sınırlanmış sonlu Ben içindir."²¹

Schelling, Ben bağlamında Tanrı'yı hem Ben ile Ben-Olmayan'ın eşitliği hem de tüm Ben-Olmayan yok eden mutlak Ben olarak anlar.²²

Ben-Olmayan ilksel değildir. Çünkü o, Ben'in karşısına konulmuştur. Ben-Olmayan duyusal görü ile kavranır. Oysa Ben zihinsel görüde (intellektuale Anschauung) kendini ortaya koyar. Salt Ben yalnız Ben'de düşünülebilir. Ama Ben-Olmayan Ben'de konulabilir değildir. Yine de onun bir bakımdan Ben'e konulması gerekir. Bu, Ben-Olmayan'ın biçiminin Ben'in biçimiyle özdeşleştirilmesiyle olur.

Schelling, bu düşünceleriyle yapmak istediği şeyin felsefeyi içine düştüğü dermansızlıktan kurtarmak olduğunu söylüyor. Kendisi için "Yazar" diyor, "insanın spekülasyon yapmak için değil, eylem için doğduğunu o halde onun felsefedeki ilk adımının

da özgür bir özün başlamasını ilân etmesi gerektiğine inanıyor.”²³ *Schelling*’in Ben’e, özgür eyleme verdiği bu önem, onun daha sonraki tüm felsefesinde yerini koruyacaktır.

2.2 Doğa Kavrayışı

Schelling, doğayı sürekli oluş ve canlı bir bütün olarak görür. Onun, doğa felsefesi nazari (spekülatif) fiziktir. Bu fiziğin karşısında deneysel fizik bulunur. Deneysel fizik, yalnızca, doğadaki hareketleri mekanik-matematik olarak betimlemekle yetinir. O, “ölü doğa” ile ilgilenir. Oysa nazari fizik, oluş halinde olan, yaratıcı doğa ile onun dinamik görünüşleriyle uğraşır. İlki doğanın yüzeyine, ikincisi genellikle içsel hareket ettirici mekanizmaya yönelir.

Nazari fizik, yöntem bakımından da deneysel fizikten ayrılır. Bu ikincisinin betimleyici olmasına karşın, ilki kurucu-yapıcıdır. Deney doğayı bir tür zorlamadır. “Her deney, yanıtlanması için doğanın zorlandığı, doğaya yönelen bir sorudur.”²⁴ Ancak burada sözü edilen deney, “doğru deneyin ruhu” demek olan nazari fiziğin deneyidir, empirik fiziğin değil. *Schelling*, empirik fiziğe bilim gözüyle bakmaz. Onun bilim dediği yalnızca nazari fiziktir.

Nazari fizikçi, yani doğa filozofu, doğanın anlamını sorar. O, doğanın bütünü oluşum sürecinde nasıl bir yeri olduğunu arar. O, doğa karşısında temaşacı bir tavır alır. Böylece doğa, bir sanat yapıtı ya da “okunacak bir yapıt, bir metin” olarak görülür. “Yeryüzü” diyor *Schelling*, “çok ayrı çağların parçalarından ve rapso-dilerinden bir araya gelmiş bir kitaptır. Her mineral hakiki dilbilsel bir sorudur.”²⁵ “Doğa dediğimiz şey, bir şiirdir; gizemli, mucizevi yazının içinde saklı bulunan şiir.”²⁶ Demek ki doğa, doğa ürünleri bir dil gibi okunacaktır. Ama bu dil herkese açık değil, tersine gizemli, gizli bir dildir. O, onu okumasını bilen, yani filozofun önünde ancak açık olarak duran bir dildir. Böyle bir filozof, doğayı ve doğanın düzenini salt anlama ile ve hayalgücü ile gözlemleyen birinden başkası değildir. O, bu dünyanın özünü sözlerde yakalamayı ve doğru olarak dile getirmeyi ister.

Schelling’in doğa felsefesi çerçevesinde, onun insan-doğa ilişkisini nasıl gördüğüne de değinmelidir. O, insanın önceleri felsefi anlamda bir doğa-durumunda yaşadığını söyler. Bu, *Hobbes*

anlamında bir "status naturalis" değil, fakat insanın kendi kendisiyle ve onu çevreleyen dünya ile birlik içinde, uyumlu yaşadığı bir durumdur. Bu durumda felsefe yoktu. Ama birçoklarının asla hiç terk etmemesine karşın, içlerinden çok azı bu doğal durumu terk etti ve bunlar, ötekiler için "kötü örnek" oldu. "Eğer kötü örnek ötekileri yoldan çıkarmasaydı, onlar kendi kendilerinde mutlu olurlardı; çünkü doğa hiç kimseyi isteyerek kendi velâyetinden çıkarmaz."²⁷

Schelling'e göre doğa, tıpkı *Spinoza*'da olduğu gibi bir yandan yaratan, üreten doğa (natura naturans), bir yandan da ürün olarak doğa, yaratılmış doğa (natura naturata)'dır. Natura naturans olarak doğa, tamamlanmış, bitmiş bir şey değil, tersine sürekli üretme, yaratmadır. Burada ürün ile üreticiliğin özdeşliğine varılır. Ancak *Spinoza*'da özne eksikti. *Schelling*'in buraya koyduğu "özne", kökence nesne ile birdir. Nesne ile öznenin birinin önceliği söz konusu değildir. Özne, yaratıcı eylemin öznesi olarak Tanrı'dır. Nesnelerin doğuşu, Tanrı isteminin doğada ortaya çıkmasından, nesneleşmesinden başka bir şey değildir.

Doğadaki canlı ve cansız olan, birbirinden özce ayrı değildir. Aralarında yalnızca bir derece ayrımı söz konusudur. Canlı nasıl cansıza dönüşüyorsa, cansızdan da canlı çıkar. Çünkü doğa, bütünde organik bir birliktir. Bu organik bütünün yaratma gücü, tüm doğada baştan sona etkindir.

Schelling, doğada durmaksızın ileri doğru giden ve geriye dönmeyen dinamik bir süreç görür. Doğanın bu dinamik süreci, basamaklı bir silsileyi oluşturur. Bunlar, sırasıyla "mıknatıs", "elektrik" ve "galvenizm"dır. Bu süreç, gerçi basamaklı bir yapıdadır, ama kesintisizdir. İnsan da bu sürecin bir sonucunda ortaya çıkmıştır. *Schelling*, mekanizm ile organizmi birbiriyle birlik içinde ele alır. Mekanizm, neden ile etkide kendini gösterir. Ancak neden ile etki, iki ayrı nesne için söz konusudur. Ama bir organik doğa ürününün kendisinde organizm ilkesi geçerlidir. Neden ile etki mekanik bir biçimde art arda sürebilir. Bu durum organizmde farklıdır. Neden etki hareketi yalnız bir nesnede ise, o nesneden başka bir nesneye geçmesi engellenmişse, o zaman hareket nesnenin kendisinde döner durur ve bu nesne bir "organizm" adını alır.

Doğanın basamaklı yapısında, bir basamaktan bir üst basamağa geçiş, kutuplu bir oluş sayesinde gerçekleşir. Doğada karşıt güçlerin bir ikiliği vardır. Bu ikilik her basamakta bir kutupluluğu ifade eder. Doğadaki her şey, bu karşıt güçlerin birbiriyle çatışıp bir bireşime varmalarıyla meydana gelir. Doğada *Herakleitosçu* bir karşıtların birliğini arayan *Schelling*, doğa felsefesinin son ereğini "doğanın görülebilir tin, tinin görülebilir olmayan doğa" olarak kavranması diye ifade eder. Bu, *Newton*'un doğa felsefesi ile *Leibniz*'in tin sisteminin, yani monadolojisinin birliği anlamına gelir.

2.3 Transzendental İdealizm

Her bilgi, bir nesnel olanla bir öznel olanın uyumuna dayanır. Bilgimizdeki nesnel olanın cisimleşmesine doğa denir. Buna karşın öznel olanın cisimlenmesi de Ben veya zekâ adını alır. Burada *Schelling*'in kendine verdiği ödev, bu ikisinin buluşmasını açıklamaktır.²⁸

Öznel olan ile nesnel olan arasında bir öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Ama bu özdeşlik açıklanmak istendiğinde, zorunlu olarak onlardan biri diğerine öncelenecektir. Bu durumda ortada iki yol vardır: Ya nesnel olan ilk olan yapılacak ya da öznel olan. Birinci durum doğa felsefesinin ödevidir. İkincisi de transzendental felsefenin. Transzendental filozofun kesin olarak ifade ettiği şey, "Ben im." ya da "Ben varım"dır. Ona göre yalnız öznel olan asli gerçekliğe sahiptir. O halde transzendental bilgi salt öznel olması bakımından bilginin bir bilgisidir.²⁹

"Transzendental-filozof, her hususta yalnız öznel olanı kendine nesne yaptığı için, yalnızca da öznel, yani bizim için herhangi bir ilk bilginin varolduğunu öne sürer."³⁰ Bu ilk bilgi, öz-bilincin bilgisidir.

Koşulsuz bilgi, öznel olanla biricik olarak koşullu ise, ancak o zaman koşulsuz bilgidir. Yalnızca böyle koşulsuz bir bilgide kesinlik bulunur. Sentetik cümleler koşulsuz değildir. Çünkü bu cümleler $A=A$ biçiminde, yani bir özdeşlik biçiminde değildirler. Tasarım ile nesnenin ya da varlık ile tasarımın tam özdeşliği bir bilgide yoksa, o bilgide kesinlik yoktur.

Kendisinden hareket edelin öz-bilinç, bir-olan mutlak edimdir. O halde kuramsal felsefe bu edimin tümdengelimi olacaktır. Bu edimde ideal ve real olan karşı karşıya konulmuştur.  z-bilinçte özne ile nesne sürekli olarak birbiri karşısında tutulacaktır.  z-bilincin ediminden t retilmiŗ olan sınırlanmıŗ varlıktır. Sınırlayan etkenlik bilince gelmez, nesne olmaz. Nesne olan etkenlik yalnızca sınırlanan etkenliktir. Bu iki etkenlik arasında gidip gelen, Ben'den baŗka bir Şey deēildir. Sınırlayan etkenlik yanında olan  znel Ben, karşı yanda olan ise nesnel Ben'dir. Nesnel Ben tez olarak mutlak gerçekliktir. Ona karşı konulmuŗ olan Şey, yani antitez ise mutlak olumsuzluktur. "Tezden antiteze ve buradan senteze doēru giden süreç, tinin mekanizminde asli olarak temellenmiŗ (...) içeriksel süreçten soyutlanmıŗtır."³¹ Bu sürecin içerik kazanması, ancak doēada olanaklıdır. Transendental bakımdan felsefe,  eŗitli dönemleri olan öz-bilincin tarihidir. Bu yolla Bir-olan mutlak sentez gitgide oluŗturulur.  zbilincin dönemleri Şunlardır: Birinci Dönem: Asli duyumdan yaratıcı görüye dek. İkinci Dönem: Yaratıcı görüden kendi üstüne katlanan d ŗ nmeye dek.    nc  Dönem: Kendi üstüne katlanan d ŗ nmeden mutlak isteme-edimine dek. İlk iki dönemde Ben, dolaysız olarak, kendi etkenliēinin bilincine varmıŗ deēildir. Ancak sonuncu dönemde,  ıkarımlanmıŗ olanın bilinci bizzat Ben'in içine girer.³²

2.31 Tarih Felsefesi Kavramı

Genellikle bir tarihin nasıl d ŗ n lebilir olduēu sorusu, *Schelling* için bir tarih felsefesinin yapılabilmesinin koŗuludur. O, tarihin ana karakteri olarak özgürlük ile yasaya uygunluēun  zdeŗliēini görür. Kar ıtlıklardan ve kar ıtların uyumundan hareket eden *Schelling* felsefesi, burada da aynı tarzda kendini gösterir. Tarih, ancak özgürlük ile zorunluluēu bir olarak ortaya koymakla olanaklıdır. Burada  zg rl k zorunluluk, zorunluluk özgürlük olmalıdır. " zg rl ē n koŗulu genel hukuk durumudur, çünkü o olmaksızın özgürlük adına hiçbir yurttaŗ var olmaz"³³  zg rl ēe karşı, onunla  eliŗik olan zorunluluk ise, bilinçsiz olandan baŗka bir Şey deēildir.

Schelling, bir ahlâksal dünya düzeninden söz eder. Ancak ahlâksal dünya düzeni, bizim onu kurmamızla varolabilir. Biz akıllı

varlıklar olarak, bir bütünün parçası olarak bu düzeni gerçekleştiririz. Bu anlamda "her tek zekâyâ, Tanrı'nın veya ahlâksal dünya-düzeninin tamamlayıcı bir parçası olarak bakılabilir."³⁴

Tarihte Tanrısal kayranın planının kendisini tamamen gerçekleştirmiş olduğu bir çağ yoktur. Çünkü aksi halde Tanrı'nın real olarak var olmuş olması gerekecekti. Tanrısal planın gerçekleşmesi ya da Tanrı'nın kendini dünyada açması bakımından *Schelling*, tarihin üç evresinden söz eder.

İlk evre kaderin ya da kör gücün içinde egemenlik sürdüğü evredir. "Trajik" diye adlandırılan bu eski dünyadan geriye pek bir şey kalmamıştır. İkinci evrede kör gücün yerini bir "doğa yasası" alır. Burada hiç değilse bir yasallık ortaya çıkmıştır. *Schelling*, bu evreyi Roma devletinin genişlemesiyle başlatır. O, tarihin üçüncü evresinin ise ne zaman başlayacağını bilmiyoruz der. Daha önce kader ve doğa olarak görünen şey bu sonuncu evrede kendisini Tanrısal kayra olarak geliştirecek. "Eğer bu evre var olacaksa, o zaman Tanrı da var olacak."³⁵

2.4 Özdeşlik Sistemi

Schelling sisteminin gelişme süreci, onun "özdeşlik sistemi" ile tamamlanır. İlk doğa felsefesiyle "kuramsal felsefe", transzendental idealizm ile "kurgusal felsefe" ortaya konmuştu. Şimdi bu iki felsefenin bireşime vardığı özdeşlik felsefesine sıra gelmiş bulunuyor.

Schelling, burada varlığın biçiminin ya da biçim olarak varlığın yapılanışını mantıksal-matematiksel bir düzene göre kaleme alır. O, ilkin us'u tanımlayarak söze başlar. Bu "mutlak us" dur ve o, nesnel ile öznel olanın tam ayrımsızlığı olarak düşünülür. Böyle bir us da mutlak varlık'tan ya da mutlak Ben'den başka bir şey değildir. Us, tüm varlığı içerir. Onun yasası tüm varlığa ilişkin olarak $A=A$ ile ifade edilen özdeşlik yasasıdır.³⁶ Bu formülle ifade edilen mutlak özdeşlikte hiçbir ayrımlaşma yoktur. Mutlak özdeşlik evrenin kendisidir. Ayrım, öznellik ile nesnelliğin niceliksel ayrımı olarak yalnızca tek varlıktadır. "Her tek varlık başka bir tek varlık sayesinde belirlidir."³⁷ Ama her tek olan kendi kendisinde bir bütünlüktür. Mutlak özdeşlikte hiçbir ayrımlaşma olmadığı için o, sonsuz varlıktır. Buna karşın tek tek varlık, kendisinde

bir ayrımlaşma olduğu için sonlu varlıktır. Bu niteliksel özne-nesne ayrımlaşması bütün sonluluğun temelidir. Bu da $A=B$ ile ifade edilir. Sonsuz sayıda tek tek varlık olduğu için, bu sonsuz sayıda varlıkların tümü, kendi içinde bir bütünlüğü oluşturur. Tek tek varlıklar, birbirleri tarafından belirlenmiş olmakla aralarında bir bağıntı kurulmuş olur. $A=B$ ile ifade edilen tek varlıkta birbirini belirleme bakımından bir görelilik vardır. Burada ya A ya da B ağır basın yandır. Bir kez A'nın bir kez de B'nin ağır bastığı eşitlik $A=A$ ile dengelenir. Böylece özdeşlik yasası ayrımlaşmanın dengeleyici temeli olur. Mutlak varlığın ve göreceli de olsa tek tek varlığın özdeşliği bu sayede kurulmuş olur.

Tek tek varlığın olanaktan gerçekliğe geçmesi için, üçüncü bir boyuta gerek vardır. Bu da ancak maddede olanaklıdır. Çünkü madde, tek tek varlığın biçimine bağlı olarak üçüncü boyutu ortaya koyar. Madde ilk konulmuş olan olarak bir "primun Existens"tir. Böylece maddenin ortaya çıkarılmasıyla varlığın yapılanması son bulur.

2.5 Sanat Görüşü

Sanat, *Schelling* sisteminin tepe noktasında bulunur. Ona göre filozofun son gayesi sanat felsefesidir.

Sanat yapıtı, ancak bir deha ürünüdür. Deha, Tanrı'dan Tanrısalılığı ödünç alan kişidir. Bu bakımdan sanat, ide'nin görünüşe çıkmasıdır. Dâhi sanatçı, kendi yasasını kendi koyar, o otonomdur. Ancak o, bu otonomiye bilmez. Çünkü sanatçı bilmek için değil, yaratmak için vardır. Bunu bilmek filozofun işidir.

Schelling sanatı, tüm sanat dünyasını evren biçiminde ele alır ve onun yapısını kurar. Bu yapılandırmada iki yan bulunur. Sanat dünyasının real ve ideal yanı. Gerek sanat dünyasının bütününde, gerek her bir sanat biçiminde daima realden ideale doğru bir gidiş vardır.

Sonsuz olanla sonlu olanın özdeş olduğu her bireşim, bireşimin sonlu veya sonsuz tabanında olmasına göre, sanat yapıtının real veya ideal olmasını belirler. Bireşim sonlu tabanda meydana gelmişse, ortaya çıkan real sanat yapıtıdır ve tersi. Sanat dünyasının real yanında, *Schelling*'e göre, ilk karşımıza çıkan, yani en re-

al olan sanat müziktir. Varlığın meydana gelişini, onun boyutlarının meydana gelişini olarak gören *Schelling*, buna uygun olarak, sanat dünyasında da yalnız ses boyutu olarak ve uzam olmaksızın yalnız zamanda meydana gelen olarak müziği ilk real sanat olarak kavrar.

Müzikte ve bundan sonra ele alacağı diğer sanat biçimlerinde *Schelling*, daima bir antik-modern karşıtlığı görür, sanat biçimlerini bu karşıtlık içinde inceler. Bu karşılaştırmada, ritm, melodi, modülasyon ve armoni gibi temel kategorilerden yararlanır.

Müzik, en real, en ilk sanat olmakla o, tüm sanat dünyasının temelinde bulunur. O, âdeta diğer sanatları üzerinde taşır. Bu nedenle diğer sanatlar, daima müzikle karşılaştırılarak ele alınır.

Sanat dünyasının real yanının ikinci sanatı resimdir. Müziğin tek boyutlu (ses) olmasına karşın, bir yüzey sanatı olan resim iki boyutludur. Burada renk, ışık-gölge, çizgi, perspektif gibi resim kategorileri araştırılır ve bunların müzik kategorileriyle ilgisi kurulur. Ayrıca allegori, simgesel, şematizm gibi resmin ifade tarzları, örnekleriyle göz önüne konur.

Real sanatın en ideal yanında plastik sanatlar bulunur. Plastikten anlaşılan, başlıca olarak mimarlık ve heykel sanatıdır. Mimarlık, mimari stiller bakımından araştırılır. Sanat dünyasının real yanında, realden ideale doğru gidişin ölçüsü ifade ve anlamdır. Müzik sadece ses olması bakımından bir anlam vermez. Ama resimde yapılan figürler ve betimlemeler, bize bir anlam verir. *Schelling'e* göre doğadaki en anlamlı doğa ürünü insan vücududur. Onun da dört bir yandan verilmesi, ancak plastik sanatta, plastiğin "en güzidesi" olan heykel sanatında olur. Böylece heykel, real sanatın en anlamlısı olmakla o, bu sanatın en ideal yanında bulunur.

Sanat dünyasının ideal yanını söz sanatları oluşturur. Sonsuz karşıtlığı, bu kez sonsuzda çözümlenmiştir. Bunun anlamı, real bir şey olan sanat yapının varlığının ideal olana bağlanması demektir.

Söz sanatları, teknik deyişiyle poezi ya da edebiyat sanatı, burada üç ana türe bölünerek ele alınır. Bu üç tür, lirik, epik ve dramatik edebiyattır. Bu sıralanışta da yine realden ideale doğru bir gidiş vardır. Bu nedenle lirik şiirin söz sanatlarındaki yeri, müziğin real sanattaki yerine karşılık gelir.

Lirik şiir, sanat dünyasının ideal yanındaki ilk olanağı gösterir ve o, bilincin ilk yetisidir. Buna karşın ideal sanat dünyasının ikinci olanağı olan epos, eylemin gücüdür. Eylem nesnel bakımdan tarihtir. O halde eposun ödevi de bir tarih resmi olmaktır. *Schelling*, eposun bu "resmi" nasıl çizdiğini *Homeros*'tan başlayarak modern eposa ve romana dek ayrıntılarıyla gösterir. Ona göre roman da eposa dahildir. Bu arada didaktik şiir, yergi, şövalye şiiri gibi biçimler de bu çerçevede ele alınır.

Söz sanatlarının üçüncü ve sonuncu türü dramatik edebiyattır. Bu, epik ile lirik edebiyatın oluşturduğu karşıtlığın daha yüksek bir basamakta, daha yüksek bir özdeşlik olarak meyve vermesidir.

Dramın iki bölümü vardır: Trajedi ve Komedi. "Trajedinin esası, öznenin özgürlüğü ile zorunluluk arasındaki (...) sona ermeyen gerçek bir çatışmadır."³⁸ Her kötülük, trajediyi trajedi yapan felâket değildir. Trajik felâketin kader ya da zorunluluktan gelmesi ve kahramanın suçlu olmaması, daha doğrusu "suçlu suçsuz" olması gerekir. Trajik olan, kahramanın kadere karşı özgürlükle açtığı savaştır.

Trajedi asli durumdur; komedi ise bu ilksel durumun tersine çevrilmesinden ibarettir. Komedi, ortak, kamusal yaşamı betimler. Karakterleri herkesçe bilinen gerçek kişilerdir. Komedi özgür bir toplumsal ortamda oluşur.

Schelling, modern dramatik edebiyatı, onun başlıca iki örneği *Shakespeare* ve *Goethe*'yi örnek alarak inceler; her ikisindeki trajik ve komik öğeleri gösterir.

Böylece ideal sanatın, yani söz sanatlarının yapılanması sona erer. Bu son noktada *Schelling*, şarkı, dans, bale gibi türlerde yeniden plastik sanatlara, yani sanat dünyasının real yanına doğru bir geri gidiş bulur. Realden ideale, idealden tekrar reale gidilmesiyle sanat dünyası, bütünlüğü içinde dairesel bir harekete sahip olmakla yetkin bir yapı kazanmış olur.

2.6 Özgürlüğün Özü

"Sanat Felsefesi" ile *Schelling*'in sistemci yönü sona erer. Onun bundan sonraki yazıları, çeşitli konularda ve kısmi biçimdedir. Bu dönemin ilk vazılarından olan ve *Schelling*'in sonraki etkisi, örne-

ğin *Heidegger* ve varoluşçuluk üzerindeki etkisi bakımından önemli görülen, kısaca "Özgürlük Yazısı" diye bilinen yapıtı "İnsan Özgürlüğünün Özü ve Buna İlişkin Konular Üstüne Felsefe Araştırmaları" adını taşır.

Şimdiye dek ele alınan sorunlarda karşılaştığımız zorunluluk ile özgürlük arasındaki çelişki, burada insan özgürlüğünün belirlenmesinde de yine karşımızdadır. Esasen *Schelling*'in özgürlüğü ele alışındaki özgünlük, bu karşıtlıkta ifadesini bulur.

Bireysel özgürlüğün bir gerçeklik olması için onun dünya bütünüyle bağıntılı olması gerekir. "Sayesinde tüm doğanın duyumda, zekâda, sonunda istençte kendini aydınlattığı son yükseltici edim özgürlükte bulunur."³⁹ İsteme ise asli varlık olmakla kendisi temelsizdir, yani o en temelde bulunur.

İnsan özgürlüğü kötü ile iyinin varlığını gerektirir. Kötü karanlık, iyi aydınlık ilkedir. Bu iki ilke Tanrı'da birbirinden ayrılmaz olarak bulunur. "Tanrı'da bölünemez olan bu birlik, demek ki insanda bölünebilir olmalıdır, -ve bu, iyi ile kötünün olanağıdır."⁴⁰ Yine de *Schelling*, kötünün Tanrı'dan geldiği kanısında değil. Bu nokta *Schelling*'de çözümsüz kalır. O şöyle diyor. "Kötünün genel olanağı, (...) insanın kendi kendiliğini temel yapacak yerde araç yapmaya (...) çabalayabilmesinden ibarettir."⁴¹ Demek ki kötü, insana olanak olarak verilmiştir ve o, bu olanağı kendisini araç yaparak kullanır. Ama insan öteki olanağı, yani iyiyi seçmesi halinde ne kendisini ne başkalarını araç yapar. Ebedi sevgi ya da Tanrı sayesinde insanda aydınlık ilkenin tümüyle egemen olması, yani onun kötünden, günahtan kurtulması ile o, Tanrı katına yükselir. İyiyi gerçekleştiren insan, özgürlüğü ele geçirir ve Tanrı sayesinde kurtuluşa erer. Bunu *Schelling*, Tanrısal bir büyü diye niteler. "Gerçek iyi, yalnızca Tanrısal bir büyü yoluyla, yani bilinçteki varolanın ve bilginin dolaysız şimdisi yoluyla yaratılabilir."⁴² İyinin Tanrı'nın yardımıyla gerçekleşmesine karşın kötü, karanlık ile aydınlık ilkenin çatışmasında ortaya çıkar. "Ama iki ilke çatışmada ise, Tanrı'nın olması gerektiği yerde başka bir tin, yani tersine çevrilmiş Tanrı salınır durur."⁴³ Bu "tersine çevrilmiş Tanrı" deyimini, aslında, kötüye de tıpkı iyi gibi bir temel, bir kaynak arayan *Schelling*'in -onun bunu yapması, gerekiyordu- çaresizliğini göstermekten öte bir anlam taşımaz.

Schelling, söz konusu iki ilkenin ilişkisini iki ayrı biçimde dile getirir. Birine kötünün ortaya çıkması durumu olarak değinildi. İkinci tarz ise birincinin tersine olumlu olarak ortaya çıkar: "Bizim kişiliğimizin bağı tindir ve eğer yalnız iki ilkenin işlek bağıntısı yaratan ve meydana getiren olabilirse, asıl anlamda coşku, her yaratıcı ve plastik sanatın veya bilimin etkin ilkesidir."⁴⁴ Bu yaratma ile insan, özgürlüğü gerçekleştirir. Karanlık ile aydınlık ilkesi, zorunluluk ile özgürlük olarak karşı karşıya konulmuştur. Yaratma ve özgürlük bu çatışmadan doğar ya da insanın etkin ve yaratıcı olmadığı, kendini araç yaptığı durumda da kötü ve özgür olmayış ortaya çıkar.

2.7 Mitoloji ve Vahiy Felsefesi

Mitoloji felsefesinin temeli, insanlığın bilincindeki teogonik bir sürecin var oluşuna dayanır. Bu olgu, yeni bir dünyayı açığa çıkarır, bilginin alanını genişletir. İnsanlığın ilk olaylarını örten karanlık, mitoloji ile aydınlatılabilir. "Soyumuzun ilk başlangıçlarına dek geri giden araştırmalarımızda, (...) sonunda daima, yalnız ancak mitolojinin doldurduğu o "karanlık çağa", o karanlık yere toslarız."⁴⁵ Mitolojinin bu karanlık zamana ışık tutması, onun tarih öncesi bir tarih olduğunu gösterir ve bu da mitoloji felsefesini doğrudan doğruya tarih felsefesi ile ilişkiye sokar.

Schelling tarih ve histori kavramlarını birbirinden ayrı olarak ele alır. Birincisi olayların kendisi, ikincisi bunların bilgisidir. Buna göre şöyle bir dizi elde edilir: "a) tarih öncesi çağ, b) histori öncesi çağ, c) historik çağ"⁴⁶ Bunlardan yalnızca üçüncüsü bilinir. Ancak historik çağla başlayan tarih felsefesine mitoloji bir zemin oluşturur. Böyle bir zeminden yoksun kalan tarih felsefesi temelsizdir. "Tarihe ilişkin hiçbir başlangıcı bilmeyen bir tarih felsefesi, ancak büsbütün zeminsiz bir şey olabilir ve felsefe adına hizmet etmez."⁴⁷ Bilinen tarih ve histori öncesi zaman arasında kesin bir sınır çizmek olanaklı değildir. Mitolojinin doğuşu, histori öncesi zamana rastladığından o, histori öncesi zamanı bilmemize yardımcı olur.

Mitoloji felsefesi, tarih felsefesiyle bir ilgiye sahip olmakla birlikte, sanat felsefesi için de yoksun kalınamaz bir temel oluşturur. Tüm sanatın ilksel malzemesini de mitolojide araştırmalıdır. "Kö-

kensel, en bilinçli ve tam anlamıyla poesi'yi önceleyen böyle bir düşünceler-üretimi olarak görünebilen bir şey, tamamıyla yalnız mitolojide bulunur."⁴⁸ Mitolojik dünya, Tanrıların dünyası ne anlayışın ne de usun nesnesidir. O, ancak hayalgücüyle kavranmak içindir. Sanat da ürünlerini verebilmesi için anlayıştan ve ustan başka bir araca ihtiyaç duyar. Bu da hayalgücüdür. Mitoloji, sanattaki hayalgücü için uygun nesne olur. Mutlak bir dünyada yaşayan şeyler, ancak hayal gücü için olanaklıdır.

Mitolojinin başka bir ilgisi de din felsefesi ile. Mitoloji, doğal olarak meydana gelen din olarak anlaşılır. Mitoloji doğayı tanımlayan insanın dinidir. O, vahyedilmiş dinden ayrılır. Vahiy dini ustan ve felsefeden bağımsız değildir, o bilincin Tanrı'yla ussal bağıntısıdır.

Schelling'e göre us dini yoktur: "Us dine götürmez. Kant'ın kuramsal sonucunun da olduğu gibi, hiçbir us dini yoktur. Tanrı hakkında hiçbir şey bilmeme, halis kendi kendisini anlayan her usçuluğun sonucudur."⁴⁹

Felsefi din de var değildir. Ancak o, vahyedilmiş tarihsel din sayesinde temin edilir. Bu, felsefenin din, dinin felsefe olmasıdır. *Schelling*, "kendi ilkesinde zaten din olmayan bir felsefeyi felsefe olarak da onaylamıyoruz"⁵⁰ der. Felsefi din meydana gelmekte olan bir dindir. O, mitolojik-doğal dinle başlayan, Hıristiyanlık'la vahiy dini olarak oluşan sürecin sonunda ortaya çıkacaktır. Bu süreçte Tanrılığın bildirimi hedeflenir.

Mitoloji, dünyanın ilk tasvirinden başka bir şey olmadığı, evrenin ilk genel algılanışı olduğu için felsefenin de temeli idi. İlk ortaya çıkan Yunanlıların doğa felsefesi henüz saf realistti. Bu bakımdan o, henüz mitolojinin etkisinde idi. Özetle söylersek, mitoloji, tarihin, dinin, sanatın ve felsefenin ortak köküdür.

2.8 Olumsuz Felsefe ve Olumlu Felsefe

Schelling, bu iki kavramla felsefenin ikili bir birliğini vermek ister. "Rasyonel" diye de adlandırılan olumsuz felsefe, usun yoludur. Bu yol, zorunlu olarak düşünülecek olanın tüm olanakları sayesinde gerçeklik idesine dek varır, ama gerçekliğin kendisine değil. *Schelling*'e göre, kendisine dek tüm felsefe, bu tür "öznel fel-

sefeler"den ibarettir. Ancak olumsuz felsefede, *Platon*'da (*Timaios*'ta), *Yeni-platonculuk*ta, *Spinoza*'da olduğu gibi olumlu felsefenin yalnızca ilk adımları bulunur. Buna rağmen *Schelling*, bu felsefeyi tümüyle yermiyor. "Eğer ben, öznel felsefelerin onaylanırlar olmadıklarını söylersem, bununla asla, sanki onlar büsbütün yerilecek şeylermiş gibi anlaşılmasını istemem; bizzat pek çok yararını gördüğüm şeyi yok etmek niyetinde olmaktan çok uzaktayım."⁵¹ Olumsuz felsefenin eksikliğini olumlu felsefe tamamlar. Birincisi gerçeklik idesine varırken, ikincisi gerçekliğin kendisinde bulunur. Ne var ki bu gerçekliği olumlu felsefe, olumsuz felsefe aracı ile ancak kavrayabilir. "O halde" diyor *Schelling*, "olumlu, burada bize açık bir istemenin, belli bir niyetin, açık bir edimin türümü ne ise onu gösterir, kendisinde olumlu [konulmuş] bir yasadan, olumlu [konulmuş] bir dinden de söz edilen bir anlamı gösterir. Buna karşın olumsuz, yalnızca edim-olmayan her bir şey anlamına gelir."⁵² *Schelling*'e göre, geçmişteki tüm felsefelerde ortak bir şey olarak olumsuz felsefenin bulunması, olumlu felsefenin o felsefelerle bağ kurmasını sağlayacak ve bir uzlaşımı getirecek olan şeydir.

Olumlu felsefede birçok etken birlikte yol alır. Bu yolda, *Schelling*'in felsefi gelişim sürecinde, olumlu felsefe, öznenlikten çıkıp nesnenliğe geçme istemi olarak şu evrelerde gerçekleşir. Bu istem, gençlik döneminde *Fichte* etkisinden *Fichte*'ye karşı çıkış olarak doğa felsefesiyle başlar, sanat felsefesi üzerinden geçerek, sonraki döneminde mitoloji ve vahiy felsefesine ve tarih felsefesine uzanır. Aynı istem, özgürlüğü isteme, Hristiyan vahyinin onaylanması ve bunun aşılmasıyla sonunda "felsefi din"de karar kılar.

2.9 Bilgeliği İsteme Olarak Felsefe⁵³

"Felsefe" sözü, kendisinin ne olduğunu söyler: Bilgeliği sevmek, isteme ve ona çaba gösterme. O halde bilgeliğe yönelen bir isteme olarak felsefe, felsefe olarak felsefe demektir.

Niçin felsefe yapmak sorusu, başlangıçtan günümüze dek felsefenin gündeminde olan, hem temellendirici hem de savunucu bir tutumu içerir. Felsefenin temellendirilmesi, bir anlamda, onun haklı çıkarılması demektir. Daima kendisini temellendirme ihtiyacı duyan felsefe dışında hiçbir bilim yoktur. Bu durum, *Pla-*

ton'un vaktiyle söylediği gibi, felsefenin "özgür bilim" ("eleventhron epistemen")⁵⁴ olmasından ileri gelir. *Schelling* de aynı kanıdadır: "Felsefe [...] tamamen koşulsuzdur, kendi dışında ereği olmaksızın."⁵⁵ Fakat "şunun için felsefe yapıyoruz" yanıtı, felsefenin yarar sağladığını var sayar. Bu durumda o, özgürlüğün bir bilimi olarak kendi kendisiyle çelişkiye düşer. *Schelling*, "felsefenin yararından söz etmeyi, bu bilimin onuruna aykırı görüyorum" diyor. "O, yalnızca kendi kendisini istemedir; başka bir şeyi isteme olması için, doğrudan doğruya kendi özü kendisini ortadan kaldırırdı."⁵⁶ Ereğini kendisinde taşıyan felsefe, artık başka hiçbir temeli gereksemeyen kendi temeline de kendi kendisinde sahiptir. Bu temel *Schelling* için istemedir: "İsteme asli-varlıktır ve temelsizlik, ebedilik, zamandan bağımsızlık, kendini-onaylamadan ibaret olan onun tüm yüklemeleri yalnız ona kulak verirler. Bütün felsefe, yalnızca, bu er: yüksek deyimi bulmaya çaba gösterir."⁵⁷ İsteme, kendisini isteme yoluyla dışlaştıran bir Ben'in istemesi demektir. Kendi kendisini Ben olarak onaylayan insan, kendine özgü dünyasını, hakikatin bütün alanını oluşturur, ancak onun sayesinde ve onun için hakikat olan hakikatin.⁵⁸ "Her şey yalnızca Ben'de ve Ben içindir. Ben'de felsefe, kendi "en khai pan"ını ("bir ve herşey"ini) bulmuştur."⁵⁹ "Ben'in özü özgürlüktür."⁶⁰

En yüksek ilke olarak Ben'i kabul eden *Schelling* felsefesinin hareket noktası şöyle dile gelir: "Ben im!"⁶¹ İnsanın özünü onun kendi eyleminde⁶² bulmakla ve felsefe yapmanın bir eyleme olduğuna inanmakla bu felsefe, bütününde etik bir çizgiye sahip olur. *Schelling*'e göre felsefe yapma, bu eylemde arkası kesilmeyen bir kendini görmedir.⁶³ Böyle bir kendini görme, yani felsefe yapma ihtiyacı, insanın kendi kendisini dış dünya ile çelişkiye sokmasını şart koşar. Böylece felsefeye giden ilk adım atılmış olur. Felsefe yapan insan, bu çelişkiyi sürekli yaşar.⁶⁴ Bu, onu dış dünya karşısında özgür kılar.

Ölü cisim, canlı bitki ve hayvan hareket eder, ama yalnızca insan eyleyebilir. Bir hareket ahlâk yasasına uymasıyla eylem adını alır. Sonlu Ben için geçerli olan ahlâk yasası, kendisi hiçbir ahlâk yasası tanımayan yüksek bir merciye dayanmalıdır. Bu merciyi *Schelling* "sonsuz Ben"⁶⁵, *Kant* "duyulur üstü olan" diye adlandırır. Duyulur üstü olanın sesine uyan, bu sesi kendisinde işiten insan, eyleyen varlık olarak kendini aşmıştır ve böylece o, özgürlüğe eri-

şir. Kendisini koşulsuz olarak ahlâk yasasının emrine veren insan, ahlâksal anlamda Tanrı'dadır. "Tanrı-da-Oлма", *Schelling* için "Tanrı'nın ya da ahlâksal dünya düzeninin tamamlayıcı bir parçası"⁶⁶ olmak demektir. "Yalnızca insan Tanrı'dadır ve o işte bu Tanrı-da-Oлма yoluyla özgürlüğe yetilidir."⁶⁷ Felsefeyi ya da bilgelik çabasını, istemini ya da özgürlüğün bir bilimini, ancak, kendisini aşan, kendisi özgür olan böyle bir insan başarabilir, çünkü "o (felsefe), tamamen özgürlüğün bir eseridir."⁶⁸

İnsan biçiminin kendi kendinde evrenin bir resmi olduğu⁶⁹ görüşünde olan *Schelling*, dikey biçimin anlamını *Ovidius*'un *Metamorphoses*'inde bulur:

Os homini sublime dedit caelumque tueri

Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.⁷⁰

[O (Tanrı, yaratıcı) insana yukarıya çevrilmiş bir yüz verdi ve ona dik durup bakışını göğe kaldırmasını buyurdu.]

Yüzü yukarıya çevrili, ayakları üzerinde dikey duran insan, Tanrı'nın buyruğunu ya da aynı şey demek olan kendi vicdanının sesini işitir. "Vicdanın sesi nereden gelir?" sorusunun bir yanıtı, adı ne olursa olsun her hangi bir yüksek merci olmalıdır.

Ama *Schelling*'e rağmen biz, dünyanın öteki bölümleri arasında, hayvanlar, bitkiler, taşlar vb. arasında dünyanın bir bölümü olan insan vücudunun hiçbir öncelikli yeri olmadığını *Wittgenstein*⁷¹ ile birlikte söyleyebiliriz. Her şey aynı basamakta bulunur. Gerçi biz, *Schelling* gibi, insan biçiminin simgesel bir anlamı olduğunu söyleyecek durumda değiliz; ama insanın kendisine bir değer, bir anlam vermekle bulunduğu basamaktan yukarı çıktığı kanısındayız. Kendi kendisine bir değer bahşeden insan, kendi değerine inanmak için yüksek bir merciye ihtiyaç duyar. İster tanrı, ister sonsuz Ben ya da duyulur üstü veya vicdan diye gösterilsin, bu yüksek merci sayesinde insanın değeri teminat altına alınır. Bedenleri bakımından olduğu gibi, hayvan ile insan arasında hiçbir değer ayrımı olmasaydı, o zaman buradan çok tehlikeli sonuçlar çıkardı. Hayvanın kesilebilmesi veya herhangi bir nesnenin parçalanabilmesi gibi insanın öldürülmesine izinli olunurdu. *Hiçbir değer yoksa, her şeye izin vardır.* O halde insanın değerinin bir

vehim olduğunu söylememeliyiz. Tersine! Belki söyleyebiliriz; ama şunu da ekleyerek. Bu "vehim" yaşamamızın bir koşulu olmalıdır.

Eğer sözü edilen ayrım cisimsel varlıkta değilse, o zaman o nereden geliyor? *Schelling*'in bir yanıtı şudur: "Ayrım, yalnızca isteme tarzından ibarettir. (...) Ölü cisim kendisine yeterlidir ve yalnızca kendisini ister. Hayvan, kendisine herhalde bir ışık-açtığı atfedilen bitki, kendi dışında bir şeyi ister, insan kendi üstünde bir şeyi ister. Hayvan, kendi istemesi yoluyla kendi dışından çekilmiştir, insan, gerçekten insansal istemede kendi kendisinin üstüne yükselmiştir."⁷²

Bakışını yukarıya çeviren, kendi üstünde bir şeyi isteyen, bilgelik sevgisi sayesinde kendi üstüne yükselen insan, *Schelling*'e göre Tanrı'dadır. *Schelling*'in açtığı yolda, kendi tarzında ilerleyen *Nietzsche*, aynı insanı "üstün-insan" diye adlandırır. "Bilgelik isteme", *Nietzsche* için "güç isteme"dir. O "üstün-insan"ın yeryüzünün anlamı olduğuna inanır. Yeryüzünün anlamı ama yeryüzünde olabilir mi? O zaman dünyanın anlamı, dünyadaki herhangi bir nesne olurdu. *Nietzsche*'nin "üstün-insan"ı kuşkusuz Tanrı'da olamaz, fakat o, -*Nietzsche*'nin kendisine rağmen- 'gök-yüzü'nde olmalıydı. *Nietzsche*, "üst-insan"a yer açmak için Tanrı'yı "öldürdü"

Schelling'e göre insan, kendisini bir yaşam akıntısı içine atılmış bulur, ki bu akıntının hareketi insandan bağımsızdır. "Buna karşın" der *Schelling*, "o, bu akıntı tarafından bir ölü nesne gibi alıp götürülecek veya sürüklenecek biçimde belirlenmemiştir, o, bu hareketin anlamını anlamayı öğrenmelidir."⁷³ "Anlamı anlamak" sözünü "anlam vermek" olarak anlamak istiyoruz. *Schelling*'i izlemeyi sürdürelim. "O halde insanın, kendi yaşamını bilgece, yani bilgelikle düzenlemesi gerekirse, onun bu hareketin kendisinde de bilgelik olduğunu varsayması gerekir. Çünkü ancak o zaman insan özgür öz-isteme ile, yani bir bilge olarak kendini harekete verebilir ve ona tabi olabilir."⁷⁴ Bu inancı paylaşmak belki güçtür. Dünyanın kendisinden bilgelik olmaksızın, insanın kendi yaşamını "bilgece" düzenleyebilmesi söylenebilir. Dahası bilgelik, insanın dünyaya kattığı bir şeydir. Ama burada da yukarıdaki gibi yüksek bir mercie başvurulabilir ve bilgelik dünya sayesinde teminat altına alınabilir, tıpkı *Schelling*'in yaptığı gibi.

Schelling felsefesinin etik karakteri, onun sanat felsefesinde estetik bir karakterle taçlanır. Bu taçlanmayı açıklamak için genellikle *Schelling* felsefesine çok kısa bir bakış atmak istiyoruz. O, felsefenin ödevini bir ikilem olarak ortaya koyar: "Ya nesnel olan, ilk olan yapılı ve onunla uzlaşacak bir öznel olanın ona nasıl varacağı sorulur."⁷⁵ Bu soru, deneyin olanağını araştıran doğa felsefesinin ödevidir. Böyle bir felsefe kuramsal felsefe diye adlandırılır. İkinci durum şudur: "Veya öznel olan ilk olan yapılı ve ödev şu olur: onunla uzlaşan bir nesnel olana nasıl ulaşılacak."⁷⁶ Bu ödevi üstlenen felsefe, özgür eylemin olanağını araştıran transzendenal felsefedir. Bu da kılğısal felsefe adını alır. Ama hem doğa felsefesi hem de transzendenal felsefe, bilginin bir ögesini alıp diğerini gözardı ettiği için, onlar özne-nesne uygunluğunu, yani hakiki bilgiyi tek başlarına açıklayamazlar. Kuramsal ile kılğısal felsefenin, özne ile nesnenin birleştiği, sözü edilen ikilemin çözüldüğü yer, *Schelling* sisteminin en yüksek noktasını gösterir. Bu da *Schelling*'in sözleriyle "felsefenin bütün kubbesinin kilit taşı olan"⁷⁷ sanat felsefesidir. Bu sanat felsefesi onun varlık kavrayışına dayanır. Bu bağıntıyı göstermek için şu sözler, sanırım iyi bir örnektir. "Sanatın biçimleri, mutlak olanda veya *kendilerinde* nasıl iseler öyle olan şeylerin biçimleri olmalıdırlar."⁷⁸ *Schelling* güzellik için de yüksek bir merciye ihtiyaç duyar, tıpkı bilgelik için olduğu gibi. Bu da aynı mercidir: Tanrı. O, şöyle der. "Bütün sanatın doğrudan doğruya asli-kökü Tanrı'dır. (...) Tanrı idelerin kaynağıdır. (...) İmdi ama sanat ilk-örneklerin tasviridir, o halde Tanrı'nın kendisi bütün sanatların doğrudan doğruya asli-kökü, son olanağıdır. O'nun kendisi bütün güzelliğin kaynağıdır."⁷⁹

Felsefeyi "idelerin veya şeylerin ebedi asli-köklerinin bilimi"⁸⁰ olarak gören *Schelling* üç idenin -doğruluk, iyilik ve güzellik-⁸¹ birliğini arar; tıpkı Yunan filozofları gibi ve bütün zamanların filozofları gibi.

1. Bkz. Kant, I.; *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage.

2. Bkz. Kant, I.; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [S. 452/453].

3. Bkz. Kant, I.; a.g.y. [S. 462/463].

4. Bkz. Fichte, J. G.; *Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Erste Einleitung, S. 4. Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

5. Windelband, W.; *Die Geschichte der neueren Philosophie*, zweiter Band, S. 203-211, Leipzig 1904.

6. Bkz. Fichte, J.G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, pragf. 1.
7. Bkz. Fichte, J. G.; a.g.y. pragf. 2.
8. Fichte, J.G.; a.g.y. pragf. 4.
9. Aynı yer
10. Bkz. Schiller, J. C. F. v.; İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup (özellikle Altıncı Mektup).
11. Bkz Schelling, Sämtliche Werke (SW) I,I, 186. Schelling'den yapılan alıntılara ilişkin notların büyük çoğunluğu SW (Sämtliche Werke) kısaltmasıyla ve orjinal baskı sayfa numaralarıyla verilmiştir.
12. Alıntı: K. Jaspers, Schelling, s. 301, Piper, München 1955.
13. Bkz. not. 12, S. 116.
14. Aynı yer
15. Bkz. not:12, S.307.
16. Bkz. not:12, S.283.
17. Schelling, SW I,I,163.
18. SW I, 179.
19. SW I, 176.
20. SW I, 193
21. Bkz. SW I, 198.
22. Bkz. SW I, 201
23. SW I, I, 243.
24. SW III, 276.
25. SW V, 247.
26. SW III, 628.
27. SW II, 12.
28. Bkz. SW III, 339.
29. Bkz. SW III, 345.
30. SW III, 356.
31. SW III, 394.
32. Bkz. SW III, 505.
33. SW III, 593.
34. SW III, 597.
35. SW III, 604.
36. Bkz. SW III, 116.
37. SW IV, 130.
38. SW V, 694-5.
39. SW VII, 350.
40. SW VII, 364.

41. SW VII, 389.
42. SW VII, 1.
43. SW VII, 390.
44. SW VII, 404.
45. SW I, 238.
46. SW I, 235-6.
47. SW I, 237.
48. SW I, 241.
49. SW I, 568.
50. Alıntı K. Jaspers, Schelling, S. 68, Piper, München 1955.
- 51.-52. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, S. 7-8, Frommann-Holzboog 1999.
53. Bu bölüm, "Internationale Schelling-Gesellschaft"ın 14—17 Ekim 1992 tarihinde Leonberg'de (Almanya) düzenlediği "Schelling ihtisas toplantısı"nda yaptığımız konuşmanın Türkçe çevirisidir. Almanca aslı, "Schellingiana Band 3"te yayımlandı.
54. Sofist, 253c.
55. SW V, 350.
56. SW V, 256.
57. SW VII, 350.
58. Krşl. SW I, 193.
59. Krşl. Aynı yer.
60. SW I, 179.
61. SW I, 179 ve 193.
62. Bkz. SW VII, 385.
63. Krşl, SW III, 345.
64. Krşl, SW II, 14.
65. Bkz. SW I, 198.
66. SW III, 597.
67. SW VII, 411.
68. SW II, 11.
69. Krşl, SW I, V, 608.
70. Schelling'in alıntılardığı yer: SW V, 604.
71. Bkz. Tagebücher 2.9.16.
- 72.-73.-74. SW III, 206-202-203.
- 75.-76.-77. SW III, 340-341-349.
- 78.-79. SW V, 388-386.
80. Krşl, SW V, 225.
81. Krşl, SW V, 382.

YAŞAM VE YAPIT

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 27 Ocak 1775 tarihinde Württemberg bölgesinde Leonberg’de bir rahibin oğlu olarak doğdu. İlk öğrenimini babasının vaaz ve manastır profesörü olarak görev yaptığı Tübingen’de gördü. On yaşını doldurduktan sonra, Nürtingen’deki Latince okuluna gitti. Orada bir yıl bile geçmeden öğretmenleri onun bu okulun sınırlarını çoktan aştığını söylediler. Bunun üzerine babası onu Tübingen’e geri getirdi ve rahipliğe hazırlık için yapılan seminerlere katılmasına izin verdi. O, çok genç olmasına rağmen, kendinden çok büyük arkadaşlarıyla rahatlıkla tartışabiliyordu. Başarıları herkeste genel bir hayret uyandırıyor-du. Üç yıl sonra rahipliğe girmesi için gerekli olgunluğa erişmişti. Fakat genç olmasından ötürü, babası onu 1790 ekimine kadar burslu öğrenci olarak alıyordu.

Bu üç yıllık teoloji kurslarından sonra iki yıllık felsefe eğitimi yapması planlanmıştı. *Friedrich Schnurrer* yönetiminde Tevrat ve semitik diller tahsil etti. Bu arada felsefeyi de ihmal etmiyordu. *Feder*’in Mantık ve Metafizik’ini, daha sonra *Leibniz*’in Monadoloji’sini ve bir dizi kısa felsefi makaleleri büyük bir hevesle okuyordu. Bu sırada *Schulz*’un şerhlerini yaptığı Salt Aklın Eleştirisi’ni tanıdı ve böylece *Kant* felsefesine yönelmiş oldu. *Schelling*’in ilk çalışmaları, tarihi-kritik açıdan İncil araştırmaları alanındadır.

1792 eylülünde “İnsandaki kötülüğün kaynağı üzerine felsefi bir risale” adlı teziyle doktorasını yaptı.

1793 yılında yayınladığı *Paulus*’un Hatıraları’nın beşinci kısmında, “Millet, tarihi efsaneler ve eski dünyanın felsefeye sözleri” adlı bir makale yazdı. Bu yazıda İncil hikayelerinden çıkardığı gö-

rüşleri teorik bir düzene koymayı ve temellendirmeyi deniyordu. Bu efsanelerden bilimsel sonuçlar çıkarma amacındaydı.

Schelling, bulunduğu çevrede önde olacağından emindi. *Hölderlin*, *Hegel*, *Renz* ve *Pfister* onun öğrenim arkadaşları idiler. Genç *Schelling*, Tübingen'i terk etmeden önce babası onun için hoca olabileceği bir yer aramıştı. Fakat o, seyahat etmek, yabancı dünyayı tanımak istiyordu. Bu amaçla Fransa ve İngiltere'ye gitmek için iyi bir fırsat buldu.

Genç *Schelling*, Almanya içinde de pek çok seyahatler yaptı ve bu seyahatlerden çok etkilendi. Jena'da *Schulz* ve *Griesbach*'ı tanıdı; o sırada Halle'de olan *Fichte*'yi göremedi, ama *Schiller*'le karşılaştı. *Schiller*'in üzerindeki etkisini annesine yazdığı bir mektupta şöyle ifade eder. "*Schiller*'i gördüm ve onunla çok konuştum. Fakat uzun zaman ona tahammül edemedim. Bu meşhur yazarın böyle korkak olabilmesi hayrete şayandır. O ürkektir ve gözlerini yere çeviriyor, onun yanında bir başkası nasıl olur? Konuştukça daha da ürkekleşiyor. Fakat aynı adam yazarken despotlaşıyor, hükmediyor. *Schiller* ilginç olmayan hiçbir şey söylemiyor. Söylediği şey çabasına değiyor. İnsan onu bu durumdan sarsacağından çekiniyor. Onun çevresinde rahat olunmuyor."

Schelling'in gelişmesinde Leipzig'deki ikameti çok önemlidir. Burada bilim öğretisinden doğa felsefesine geçiş gerçekleşti. Buradaki çalışmalarını *Schelling*, daha sonra "Bilim öğretisi idealizminin açıklanması hakkında risaleler" adı altında yayınladı. Üniversitede matematik, fizik ve bilhassa tıp etütleri yaptı ve böylece onun ilk doğa felsefesi yazılarına bir temel atılmış oldu. 1797'de "Bir doğa felsefesi hakkında düşünceler" ve bir yıl sonra da "Dünya ruhu hakkında" adlı yazılarını yayınladı. Leipzig'li profesörlerden, özellikle de *Hindenburg*'dan matematik ve fizik öğrendi. Fakat bu sıralarda *Schelling* bir hocalık elde edemedi. Nihayet *Goethe*'nin tavsiyesiyle Jena'dan bir davet aldı. *Schelling* bu yeni mesleğine başlamadan önce Dresden'de altı haftalık bir ikamette bulundu. Burada romantizmin temsilcileriyle tanıştı. Yine *Goethe*'nin aracılığıyla bu sıralarda Jena'da bir profesörlük elde etmiş olan *A.W. Schlege*li tanıdı. Bunun bazı estetik çalışmaları vardı ve Shakespeare çevirisiyle ünlüydü. Küçük kardeşi *Friedrich Schlegel* "Athenaeum" dergisini yayınlıyordu. *Schelling* bu-

rada dul bayan *Karoline Schlegel*’le ilk kez karşılaştı. *Karoline Schlegel*, kızı *Auguste* ile birlikte 1798 Mayısından beri Dresden’de yaşıyordu. Freiberg’de Wermer’den jeoloji tahsil eden Hardenburg (Novalis) de sık sık buraya ziyarete geliyordu. *Gries* de ünlü “Tasso” çevirisine burada başlamıştı. Nihayet *Fichte* de Dresden’e geldi ve romantikler çevresine katıldı. *Gries*, *Schelling*, hakkında şöyle yazar. “*Schelling*, yazılarının iyi etkilerini çevresindekilerin yücelttiği nadir insanlardan biridir. O, henüz 24 yaşındadır, dış görünüşü güzel değil, güçlü ve enerjik, tıpkı ruhu gibi. Düşüncelerinin büyüklüğü beni sık sık büyülemiştir. Ben kendimi onun sayesinde yücelmiş hissediyorum, politik düşüncelerimiz çoğu zaman uyuyor. Eğer o şair değilse bile, ruhunun canlılığı en yüksek derecede şiirseldir.” *Schelling*, *Gries*’le birlikte Jena’ya gelir ve orada ekimin 5’inde yeni mesleğine girer.

Hocalığa başlarken ümitler, beklentiler büyüktü; fakat görevler, çalışmalar da büyüktü. Jena o vakitler bir kültür merkezi idi. 1793’ten beri *Fichte* burada ders veriyordu. 1801 Ocağında *Hegel* de *Schelling*’in yanında habilitasyon yapmak üzere buraya gelmişti. Aydınlanmanın büyüsunün bozulmasından sonra, birliğe ve evrenselliğe doğru bir gidiş her yerde fark ediliyordu. Jena’da da böyle bir çevre oluşmuştu. *Fichte*, kendine has özgünlüğüyle başı çekiyordu. Onun idealizminde tasavvur dünyası, pratik Ben’in özgür bir eyleminden çıkmış olarak açıklanıyordu. *Schelling*, hemen hemen unutulmuş olan *Spinoza*’yı gündeme getiriyor ve tasavvur ile eylemin birliğine dayanan *Fichte*’nin subjektif idealizmini sanat alanına kaydırıyordu. *Friedrich Schlegel* Grek şiiri üzerine çalışıyor, kardeşi *Shakespeare*’i, *Thieck* Don Kişot’u, *Gries* Tasso’yu çeviriyordu. *Schleiermacher*, monologlarında birlik ve içsellik arayışını dinsel özleyiş biçimine yöneltiyordu. *Schelling*, romantiklerin dinsel yönelişlerinden uzak durdu. Onun kendine has bir kişiliği vardı, kuvvetli iradeli bir karaktere sahipti. *Karoline Schlegel*, onu çok kısa, ama çok doğru bir biçimde “hakiki granit” diye tanımlar. *Schelling*’in sağlıklı bir görünümü vardı. Yine *Karoline*’in yazdığına göre o, ele avuca sığmayan bir karaktere sahipti.

1798/99 kış sömestresindeki derslerinde *Schelling* “doğa felsefesi” ve “transzendental idealizme giriş”e başlar. Aynı zamanda

da "Bir doğa felsefesi sisteminin ilk taslağı"nı kaleme alır. O, bu sırada felsefi olgunluğuna erişmişti. Daha önce, Leipzig'deki öğreniminde gerekli empirik materyalleri elde etmişti.

Bu sırada *Schelling*, onun Jena'ya gelmesini sağlayan *Goethe*'yle dostluk kurar. *Goethe*'ye göre *Schelling*, zamanının biricik filozofudur. *Schelling*, *Goethe*'nin evinde sevilen bir misafir oldu. *Goethe*, *Fichte*, *Schelling* 1800 yılı yılbaşısını üçü birlikte gün ağarcaya dek geçirdiler ve yeni bir yüzyılın başlayışını kutladılar. *Schelling*'in Jena'daki bu zamanı çok yoğun faaliyetle geçti. "Bir doğa felsefesi taslağı"na 1799 yazında bir "Giriş" yazdı. 1799/1800 kışında transzendenal idealizm derslerinde sanat felsefesine kadar geldi ve doğa felsefesinin ilkelerine göre organik fiziği ele aldı. Aynı zamanda "Dinamik Süreçlerin Genel Deduksiyonu veya Fizikğin Kategorileri"nde şimdiye kadarki doğa felsefesinin temel öğretisini yazdı ve kurucusu olduğu "Spekülatif Fizik dergisi"nin ek sayısında bu yazıyı yayınladı. Mart 1800'de "Transzendenal İdealizm sistemi" yayınlandı. Bu yılın kış sömestresinde *Schelling*, sanat felsefesi, doğa felsefesi ve transzendenal idealizm derslerini verdi. Böylece yaz sömestresi için bütün sistemin bir ortaya konmasını hazırlamış oldu. Hemen arkasından özdeşlik sisteminin hazırlıklarını tamamladı. Bu, üçlü bir formda idi: 1. Bütün felsefi sistemin tasviri, 2. *Platon*'un diyaloglarını, özellikle *Timaios* diyalogunu örnek alarak yazdığı "Bruno veya nesnelerin tanrısal ve doğal ilkesi üzerine" ve 3. olarak metodolojik bir görüşle ele aldığı "Akademik eğitim üzerine dersler."

Schelling'in Jena'daki bu etkenlikleri pek çok öğrenciyi cezbetti. Yalnız şairleri değil, doğa araştırmacılarını da etkiledi. Doğa hakkındaki empirik araştırmaların belirli bir bütün içinde evrensel bir bakışla toplanması gerekiyordu. *Schelling* de bunu yapıyordu ve bu, zamanının bir ihtiyacını karşılıyordu. Ne var ki *Schelling*'in unutulmasının başlıca nedeni de onun bu doğa görüşü idi. Çünkü 19. yüzyılın başlarında doğa bilimlerindeki gelişmeler, bu spekülatif fiziği tamamen geçersiz yapacak ve hatta onunla alay edilmesine neden olacaktı.

1802 Haziranında *Schelling*'e tıp fakültesi, onursal doktor payesini verir.

Schelling'in Jena'daki bu yıllarında ünü her tarafa yayılmıştı. Bunun bir sonucu olarak, daha önce zaten tanıştığı *Karoline Schlegel*'le dostluğunu ilerletti. *Karoline Schlegel*, romantik edebiyat tarihinde önemli bir şahsiyetti ve Göttingenli ünlü oryantalist *David Michaelis*'in kızı idi. Gençliğinde çok iyi yetişmişti. Birinci evliliğini bir köy doktoru olan *Böhmer*'le yapmıştı. Bu evlilik onu tatmin etmekten uzaktı. Buna rağmen, 1788 kışında kocası ölene dek ona sadık kaldı.

K. Schlegel 1796 yılında, arkadaşı *Therese Förster*'in uyarılarına rağmen *August Wilhelm Schlegel*'le evlendi. Onun çalışmalarına yardımcı oldu. Fakat bu evliliğinde de isabetli bir karar vermemişti. *Karoline*, ilk tanışmalarından beri *Schelling*'le yakın dosttu. Bu dostluğu pekiştirmek için kızı *Auguste*'nin *Schelling*'le yakınlaşmasını sağladı. *Schelling*'le *Auguste* tam evleneceklerdi ki *Auguste* hastalanır ve ölür. Bu ölüm *Schelling*'de derin üzüntü etkisi bırakır. *Schelling*, *Auguste*'nin ölümünden kendini sorumlu tutar ve kendisini suçlar. Bunda annesi *Karoline*'e olan sağlıksız aşkı rol oynar. Jena'da yalnız ve mutsuz bir kış geçirir.

Karoline'nin *Schelling* üzerindeki etkisi artar. *Schelling* onu bir ilham perisi olarak görür. Onun *Schelling*'in başarılarına katkısı büyüktür. *Karoline*'nin *Schelling*'e etkisi, *Helene Fourmant*'ın *Rubens*'e, "taştan bir kadın"ın *Goethe*'ye etkisine benzetilebilir. *Karoline*, *Schelling*'le olan ilişkisini kocası *Schlegel*'den gizlemiyordu. *Schlegel*, zamanına göre hoşgörülüydü. *Karoline*'in *Schelling*'e eğilimini anlıyordu. 17 Mayıs 1803'te *Karoline*'in isteği üzerine ayrılırlar. *Karoline Schelling*'le evlenir. Fakat *Schelling*'in Jena'dan ayrılmasıyla bu ilişki sona erer. 1803'te *Schelling*, Würzburg üniversitesinden davet alır, sonra Münih'ten de bir davet alır ve Münih'e gider. 1803/1804 kış sömestresinde derslere başlar. Bu, "Felsefeye Giriş"e ilişkin bir hazırlık dersi idi. Esas tema "bütün felsefe sistemi ve özellikle doğa felsefesi"dir. Aynı zamanda yazılar da yazıyordu. *Marcus*'la birlikte "Bilim olarak tıp yıllığı"nı çıkarıyordu. Bu üç cilt yayınlandı. Bu dergideki 5 Temmuz 1805 tarihli bir Önsöz'e göre "Doğa Felsefesine Giriş Hakkında Özdeyişler" adlı bir yazı yayınladı. Ertesi yıl da "Doğa Felsefesi Üzerine Özdeyişler"i yayınladı. O sıralar Würzburg'da hocalık yapan *Eschenmayer* "Felsefeden Doğa Felsefesine Geçiş" adlı bir yazı yayınladı. Bu yazıda düşünme, anlam, dini inanç alanı ile

karşılaştırılıyordu. *Schelling* bu yazıya karşı ilgisiz kalmadı ve 1804'te "Felsefe ve Din" adlı bir makale yayınladı. Bu arada daha önce yayınladığı "Dünya Ruhu"nın bir ikinci baskısı da gerekiyordu. *Schelling*, bunu özdeşlik sistemiyle birleştirerek "Doğadaki Real ve İdeal Olanın Bağıntısı Üzerine Risale veya Ağırlık ve Işığın İlkelerinde Doğa Felsefesinin İlk Temellerinin Geliştirilmesi" adıyla yayınladı. 1804'te *Kant*'ın ölümü üzerine bir anma yazısı yazdı. Artık *Schelling*'in yıldızı yavaş yavaş sönmeye başlıyordu. *Eschenmayer*, *Schelling*'e karşı *Jacobi*'nin hareket noktasını tercih ediyordu ve *Schelling*'in sisteminin zayıflığından söz ediyordu. *Schelling* gittikçe taraftarlarını yitiriyordu. Hatta Jena'da *Schelling* ile *Paulus* arasında oluşmuş olan çok sıkı görüş bağılıkları bile Würzburg'da yavaş yavaş kopuyordu. *Schelling*'in düşmanları arasında *Franz Berg* adlı karakersiz biri vardı. Münih'teki karşıtları arasında da *Kajetan Weiler* ile *Jakob Salat* anılır. Bütün bu karşıtlar *Schelling*'in çöküşüne yardımcı oluyordu. Nihayet "Tin'in Görüngübilimi"nin yayınlanması üzerine *Hegel*'le de bozuştı. Öyle ki, vaktiyle Jena'da birlikte ders veriyorlardı ve *Hegel* "Fichte ve *Schelling* Sisteminin Farkı Üzerine" adlı yazısında kendini *Schelling* felsefesinin müteşekkir bir öğrencisi olarak görüyor ve *Schelling* de *Hegel* hakkında en iyi şeyleri söylüyordu ve onu çok önemli bir kafa olarak adlandırmıştı.

Schelling, kralın ad gününde akademinin başkanı olarak bir konuşma yaptı (12 Ekim 1807). Konuşma, "Plastik Sanatların Doğa İle Bağıntısı" üzerine idi. *Schelling*, geleceği için hâlâ umutluydu. Bu umudun verdiği huzurla felsefi yazılarının bir toplu basımına girişti. İlk cilt 1809'da yayınlanır. Bir Önsöz'de açıkça ifade ettiğine göre, gelecek için tasarladığı büyük plan şudur: "Felsefenin İlkesi Olarak Ben", "Dogmatizm ve Kritisizm Üstüne Mektuplar", "Bilim Öğretisi İdealizminin Açıklanması Hakkında Yazılar", "Plastik Sanatların Doğayla Bağıntısı Üstüne" ve yeni bir eser: "İnsan Özgürlüğünün ÖzÜ Üzerine Felsefi Yazı ve Bununla İlgili Olan Konular" Bu yazı, *Schelling*'in de farkına vardığı gibi, uzun zamandan beri yazdıklarının en önemlisiydi.

Karoline, *Schelling*'le dinlenmek üzere birlikte oldukları Ma-ulbronn'da hastalanır, 7 Eylül 1809'da kızının hastalığından ölür. Aralarında ki cisimsellikten uzak sevgi bağı, tinsel ve entelektüel bir bağıdır.

Karoline'nin ölümüyle *Schelling*'in yaratma gücü artık bitmişti. Bundan sonra o artık hiçbir büyük eser yayınlamadı. Umutlar ve planlar ancak yavaş yavaş artıyordu. Kışı zahmetle ve hastalıkla Münih'te geçirdikten sonra, yazı Stuttgart'ta geçirir. Burada o, kendi felsefesine ilgi duyan bir çevre bulur. Sonunda o, felsefesini sözel olarak anlatma fırsatını bir kez daha elde eder. Burada başka bir bütün-tasviri verilmiş olmalıdır. Bu bütünde evrenin tek tek momentleri, Tanrı'nın tecellileri olarak, son asıl nedenin kendisinin açımındaki evreleri olarak görünürler. "*Clara* veya Doğanın Tin Dünyası ile Bağıntısı Üzerine" adlı konuşma bu döneme aittir. Her şeyin temelini insanın ölümsüzlüğü oluşturur; ölüm yalnızca daha yüksek bir imkana geçiştir.

Ekimin sonunda *Schelling*, Münih'e geri döner. Bu 1811 sonbaharında *Jacob*'ın "*Tanrısal Şeyler ve Onların Vahyi Hakkında*" adlı, *Schelling*'in öğretisine saldırı içeren yazısı yayınlanır. *Schelling*, 1811 yılı sonunda, "*Bay Friedrich Heinrich Jacob*'ın Tanrısal Şeyler ve Onların Vahiy Hakkında Yazı Anıtı" adlı yazıyla *Jacob*'ya yanıt verir. Bu polemik onun felsefesine ilgi uyandırır ve ona birçok dost kazandırır.

Karoline'nin ölümü sonrasında yalnızlık ve terk edilmişlik zamanında *Schelling*, *Karoline*'nin arkadaşı *Lui*se'nin evinde Tanrı sevgisiyle dolu anlayış ve kalpten katılım bulmuştu. Özellikle evin küçük kızı *Pauline*, *Schelling*'in acısını kendinde hissediyor ona içten mektuplar yazıyordu. Bu mektuplaşmalar onları tamamen birbirine yaklaştırdı.

Pauline o vakit gençlikle dolu olduğu zamanındaydı. *Schelling* ondan 23 yaş büyüktü. 1812'de evlendiler. *Pauline* ona mükemmel aile mutluluğunu tattırdı. Bu beraberlikten üçü erkek, üçü kız altı çocukları oldu. Ama *Pauline* ona yitirilmiş yaratma gücünü yeniden veremedi.

Schelling 1820 sonbahar sonlarında Erlangen'e gitti. Burada 1821/23 yıllarında dersler verdi. Konusu şu idi: Felsefeye Giriş, Mitoloji Felsefesi, Yeni Felsefe Tarihi. Bu derslerinde şair *August v. Platen*, *E. F. Puchta*, *Dorfmüller* gibi dinleyiciler hazır bulunmuştu. 1821 yazında *Schelling*, eski mitoloji üstüne dersler verdi. Bu sırada mitolog *Creuzer*'le ve Alman felsefesini Fransa'da en iyi tanıyan filozof *Victor Cousin*'le de mektuplaşıyordu.

Bu sırada Münih'te *Schelling* hakkındaki kanaatler çok iyileşmişti. O, burada kendi felsefesini öğretmek için tekrar fırsat elde etmişti. *Max Joseph* 1825'te ölmüştü. Kral *Ludwig*, yeni parlak bir devir başlatmıştı. Yeniden kurulan Münih üniversitesinde 11 Mayıs 1827'de *Schelling* yüksek görevlere getirildi. O burada 14 yıl ders verdi.

Üniversitedeki derslerinde o, kendi sistemini üç ana bölümde ele aldı. Birincisi giriş niteliğinde, ikincisi mitoloji felsefesi ve üçüncüsü vahiy felsefesi idi. Giriş, felsefi empirizm ile yeni felsefenin tarihi hakkındaki derslerden oluşuyordu.

Hegel, dargınlıklarına rağmen onu 1829 yaz sonunda ziyaret eder. Bu ziyaretten ikisi de memnun ayrılırlar.

Hegel 14 Kasım 1831'de Berlin'de ölür. Kral, *Schelling*'i onurlandırıcı sözlerle Berlin'e davet eder. *Schelling* 1841 sonbaharında Berlin'e gelir. 15 Kasım'da ilk dersini verir.

Schelling, 1842 yılı kış sömestresinde mitoloji ve vahiy felsefesi üstüne dersler verdi ve buna bir "şeytanbilim tasviri"ni ekledi. Mitoloji felsefesini 1843, 1844, 1845 yıllarında tekrar etti. 1843/44 kış sömestresinde "Doğa süreçlerinin tasviri"ni anlattı. Bu son yıllar derslerinde başlıca şu konuları işledi: İnanç, objesinin olanağına nüfuz eden bakış olmaksızın kör olur; bu bakışla o aydınlanır. Doğa felsefesi gerçek doğanın yerine nasıl geçemezse, aynı şekilde din felsefesi dinin yerini alamaz; nasıl doğa felsefesi doğanın kendisini değiştiremezse, bilim de inanç alanına sirayet edemez, ama o inancı aydınlatabilir, ona içerik ödünç verebilir, ama asla onun yerine geçemez.

Schelling, 20 Ağustos 1854 akşamı Ragaz'da öldü. Bavyera Kralı *Maximilian II* mezar taşına "Almanya'nın ilk düşünürü" ibaresini yazdırdı.

KAYNAKÇA

1. Drews, Arthur; *Zum Geleit!* "F. W. J. v. Schelling, Werke Auswahl in drei Bänden" içinde, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig, 1907.
2. Jaspers, Karl; *Schelling*, Piper, München 1955.
3. *Schellingiana* Band 1, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
4. Weiss, Otto; *Schellings Leben; Schellings Lehre*, (1 no.lu kaynak içinde).

ZAMANDIZIN

- 27.01.1775 *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Leonberg (Württemberg)'de, kentin Protestan rahip evinde, kentin diyakoz ailesi, *Joseph Friedrich Schelling* ile rahip kızı *Gottliebin Maria Cless*'in çocuğu olarak doğdu.
- 1790-1795 Tübingen Üniversitesi'nde felsefe ve ilâhiyat öğrenimi gördü. Buradaki Protestan vakıf yurdunda kaldı; zaman zaman *Hegel* ve *Hölderlin* ile birlikte.
- 1796-1798 Leipzig'de özel öğretmenlik.
- 1798-1803 Jena Üniversitesi'nde felsefe profesörü.
- 1803 *Karoline Schlegel* ile Murrhard'ta evlenir.
- 1803-1806 Würzburg Üniversitesi'nde doğa felsefesi profesörü.
- 1806-1820 Münih'te ilk ikamet. Bavyera Bilimler Akademisi üyesi. Plastik Sanatlar Akademisi genel sekreteri.
- 1809 *Karoline Schlegel*'in ölümü.
- 1812 *Pauline Gotter* ile Gotha'da evlenir.
- 1813 İlk oğul *Paul*'un doğumu.
- 1820-1827 *Schelling* Erlangen'de. Zaman zaman buradaki üniversitede ders verir.
- 1827-1841 Münih'te ikinci ikamet.
Münih Üniversitesi'nde felsefe profesörü.
Bavyera Bilimler Akademisi Başkanı.
Bavyera bilimsel toplantılar baş-memuru.
Krallık İçişleri Bakanlığı'nda kültür politikası işleri.

Daha sonra kral olacak olan *Maximilian II*'nin felsefe öğretmeni.

1841-1854 *Schelling* Berlin'de.

Zaman zaman Berlin Üniversitesi'nde ders verir.

1842 Prusya Bilimler Akademisi üyesi.

20.08.1854 *Schelling*, Bad Ragaz'da bir kaplıca ziyareti sırasında ölür.

ZAMAN STRASINA GÖRE SCHELLING'İN YAZILARI*

Erste Periode (Rationalismus). /

Birinci Dönem (usçuluk)

A. Subjektiver İdealismus (Fichte). /

Öznel İdealizm.

Genellikle Felsefenin Bir Biçiminin Olanağı

Üstüne..... 1794

I, 1-96

Vom Ich als Prinzip der Philosophie /

Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne.....1795

Philosophische Briefe über Dogmatismus und
Kritizismus/

Dogmatizm ve Kritisizm Üstüne Felsefi

Mektuplar..... 1795

Neue Deduktion des Naturrechts/

Doğa-hukukunun Yeni Tümdengeliği..... 1795

*Bu liste, Otto Weiss'in yayımladığı "F. W. J. V. Schelling, Werke. Auswahl in drei Bänden (Fritz Eckardt Verlag, Leipzig 1907)" den alındı. Yayımcının iki döneme ayırdığı Schelling felsefesine verdiği başlıklar ve onlar altında yer alan Schelling'in yazıları, yayım tarihine göre Almanca-Türkçe olarak verildi. Sol kenarda bulunan Roman rakamları ve Arap sayıları, kitapların özgün baskı sayfa numaralarını gösterir. Bu numaralar her baskıda korunduğu için Schelling'den yapılan alıntılarda yalnızca bu numaraları vermek yeterlidir. Çevirilerimizde, yeni baskısı yapılan "Einleitung in die Philosophie" dışında biz de yalnızca bu numaraları verdik. Sağ kenardaki tarihler de yazılara ilişkindir. -ÖNS.

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus

der Wissenschaftslehre/

Bilim-öğretisi İdealizmini Açıklama

Yazıları..... 1796-97

Aus der allgemeinen Übersicht der

philosophischen Literatur im

philosophischen Journal/

Felsefe Dergisinde (Fichte-Niethammer'in)

Felsefi Edebiyatın Genel Görünümü'nden.....1797-98

B. Objektiver Idealismus (Naturphilosophie)./

Nesnel İdealizm (Doğa Felsefesi)

I, 97-439 Ideen zu einer Philosophie der Natur / Bir

Doğa Felsefesi Üstüne Düşünceler..... 1798

Zusätze zur zweiten Auflage/

İkinci Baskı İçin Ekler..... 1803

I, 441-679 Von der Weltseele / Evren-ruhu Üstüne..... 1798

Zusätze zur zweiten Auflage:/

İkinci Baskı İçin Ekler:

I, 453-474 Über das Verhältnis des Realen und Idealen

in der Natur / Real ve İdeal Olanın

Doğadaki Bağıntısı Üstüne..... 1806

Erster Entwurf eines Systems der

Naturphilosophie/ Bir Doğa Felsefesi

Sisteminin İlk Tasarımı..... 1799

C. Dualismus von Naturphilosophie und

transzendentaler Idealismus./ Doğa

Felsefesi İle Transzendental

İdealizm İkiciliği

I, 681-737 Einleitung zum ersten Entwurf / İlk Tasarım

İçin Giriş..... 1799

II, 1-307	System des transzendentalen idealismus / Transzendental İdealizm Sistemi.....	1800
I, 736-816	Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses./ Dinamik Sürecin Genel Tümdengelimini.....	1800
	Über den wahren Begriff der Naturphilosophie/ Doğa Felsefesinin Doğru Kavramı Üstüne.....	1801
D. İdentitätssystem./ Özdeşlik Sistemi		
II,309-415	Darstellung meines Systems der Philosophie/ Benim Felsefe Sistemimin Tasviri.....	1801
II,417-535	Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. / Bruno ya da Nesnelerin Tanrısal ve Doğal İlkesi Üstüne.....	1802
	Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie/ Felsefe Sisteminden Çıkan Daha Sonraki Tasvirler.....	1802
	Über das absolute Identitätssystem und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus/ Mutlak Özdeşlik Sistemi ve Onun En Son İkicilikle (Reinhold'cu) Bağıntısı Üstüne.....	
	Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt/ Doğa Felsefesinin Felsefe İle Genellikle Bağıntısı Üstüne.....	1802
	Über die Konstruktion in der Philosophie/ Felsefede Yapılama Üstüne.....	1803
II,537-682	Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums / Akademik Araştırma Yöntemi Üstüne Dersler.....	1803
III,1-384	Philosophie der Kunst /	

Sanat Felsefesi.....	1802/03
Immanuel Kant.....	1804
Philosophie und Religion/ Felsefe ve Din.....	1804
Propädeutik der Philosophie/ Felsefeye Giriş.....	1804
System der gesamten Philosophie und Naturphilosophie insbesondere/ Bütün Felsefe Sistemi ve Özellikle Doğa Felsefesi.....	1804
Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre/ Doğa Felsefesinin Düzeltilmiş Fichte-öğretisi İle Doğru Bağıntısının Açıklanması.....	1806
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie/ Doğa Felsefesine Girişe İlişkin Özdeyişler.....	1806

**Zweite Periode (Freiheitslehre, Theismus)/
İkinci Dönem (Özgürlük Öğretisi, Tanrıçılık)**

A. Persönlichkeit Gottes und individuelle Unsterblichkeit. / Tanrının Kişiliği ve Bireysel Ölümsüzlük Aphorismen über die Naturphilosophie/ Doğa Felsefesi Üstüne Özdeyişler.....	1806
Kritische Fragmente/ Eleştirel Parça-Yazılar.....	1806
Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medizin nach Grundsätzen der	

	Naturphilosophie/ Doğa Felsefesinin İlkeleri Bakımından Tıp Biliminin Bakış Açısının Geçici Belirlenimi.....	1806
III,385-425	Über das Verhâlmis der bildenden Künste zur Natur. / Plastik Sanatların Doğa İle Bağıntısı Üstüne.....	1807
III,427-512	Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit / İnsan Özgürlüğünün Özü Üstüne Felsefe Araştırmaları.....	1809
	Stuttgarter Privatvorlesungen/ Stuttgart Özel Dersleri.....	1810
	Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Jacobi/ Bay Jacobi'nin Tanrısal Nesneler Üstüne Yazı Anıtı.....	1812
	Briefwechsel mit Eschenmayer bzw. der Schrift über die Freiheit/ Eschenmayer'le Özellikle Özgürlük Üstüne Yazı Hakkında Mektuplaşma.....	1813
	Die Weltalter/ Dünyanın Yaşı.....	1811/15
	Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt/ Doğanın Tin Dünyası İle Bağıntısı Üstüne.....	1816/17
	Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft/ Bilim Olarak Felsefenin Doğası Üstüne.....	1821
 B. Negative (Rationale) und positive Philosophie./ Olumsuz (ussal) ve Olumlu Felsefe Zur Geschichte der neueren Philosophie/ Çağdaş Felsefenin Tarihi Üstüne.....		
		1827

	Vorrede zur einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin/ Bay Victor Cousin'in Felsefi Bir Yazısına Önsöz.....	1833
III,515-	Darstellung des philosophischen Empirismus / Felsefi Empirizmin Tasviri.....	1827
	Anthropologisches Schema/ Antropolojik Şema.....	?
	Darstellung des Naturprozesses/ Doğa Sürecinin Tasviri.....	1843/44
	Vorwort zu Steffens nachgelassene Schriften/ Steffen'in Kalt Yazılarına Önsöz.....	1845
	C. Philosophie der Mythologie und Offenbarung. /	
	Mitoloji ve Vahiy Felsefesi.	
	Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie/ Mitoloji Felsefesine Tarihsel-Eleştirisel Giriş.....	1842
	Darstellung der reinrationalen Philosophie/ Salt-Ussal Felsefenin Tasviri.....	1847/52
	Über die Quelle der ewigen Wahrheit / Ebedi Hakikatin Kaynağı Üstüne.....	1850
	Philosophie der Mythologie/ Mitoloji Felsefesi.....	1842
	Einleitung der Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie/ Vahiy Felsefesine Giriş ya da Olumlu Felsefenin Temellendirilmesi.....	1841 /42
	Philosophie der Offenbarung, erster Teil/ Vahiy Felsefesi, Birinci Bölüm.....	1841 /42
	Kurze Darstellung der Philosophie der	

Mythologie/

Mitoloji Felsefesinin Kısa Tasviri..... 1841 /42

Philosophie der Offenbarung, zweiter Teil/

Vahiy Felsefesi, İkinci Bölüm..... 1841 /42

SEÇİLMİŞ METİNLER

Vom Ich
Als Prinzip der Philosophie
oder
über das Unbedingte
im menschlichen Wissen.
1795.
(Zweiter Abdruck 1809.)

Felsefenin İlkesi Olarak
Ben Üstüne
ya da
İnsan Bilgisindeki
Koşulsuz Olan Şey Üstüne
1795.
(İkinci Baskı 1809.)

§1.

Bir şeyi bilmek isteyen, aynı zamanda, bilgisinin gerçekliği olmasını ister. Bir bilgi, gerçeklik olmaksızın hiçbir bilgi değildir. (...)

Kayıtsız şartsız bir bilgi varsa, bir başka bilgi ile yeniden kendisine ulaşmayacağını ve onun sayesinde ancak tüm diğer bilginin bilgi olduğu bir bilgi var olmalıdır. Bu önermeye varmak için özel bir bilgi tarzı var saymak zorunda değiliz. [I, 162] Eğer biz bir şeyi yalnızca kayıtsız şartsız biliyorsak, öylece biz de kendisine bir başka bilgi ile tekrardan varmadığımız Bir-şeyi en azından bilmeliyiz ve bunun kendisi bizim tüm bilgimizin gerçek temelini içerir. [I, 162-3]

(...) Tüm gerçekliğin son temeli, demek ki, yalnız kendi kendisiyle, yani kendi varlığıyla düşünülebilir olan bir Bir-şeydir; bu, yalnızca düşünülmesi bakımından var olan olarak var olan, kısacası, *kendisinde varlık ve düşünme ilkesinin birlikte bulunduğu* şeydir. İmdi sorunumuz artık tamamen belirli olarak dile getirilebilir ve araştırma, asla terk edemeyeceği bir kılavuza sahip olur.

§2

Ancak bir başka bilgi ile edinebildiğim bir bilgiyi *koşullu* bir bilgi diye adlandırıyorum. Bilgimizin zinciri bir koşullu olandan diğerine uzar gider. [I, 163]

(...) Nesne, ona kendi gerçekliği başka bir şey yoluyla belirlenmiş olması bakımından ancak nesnedir: elbette nesne olmak bakımından, nesnenin ilişkide olduğu bir şey, yani bir özne zorunlu olarak varsayılır.

Özneyi, öncelikle *karşı-olumda*, ama artık konulmuş bir nesne ile *ilişkide* ancak belirlenebilir olan şey diye adlandırıyorum.

§3.

(...) *Koşullu olmak*, bir şeyin o sayede şey olduğu, şey yapılmış olan şeye *neden olan* eylem demektir; hiçbir şeyin *kendi kendisini şey olarak* koymuş olamayacağı, yani koşulsuz (mutlak) bir şeyin bir çelişki olduğu buradan aynı zamanda açıkça anlaşılır. Demek ki *koşulsuz* (mutlak), asla şey yapılmış olmayan, asla şey olmayan şeydir.

O halde, çözmek için ortaya attığımız sorun, imdi, *kesinlikle şey olarak düşünülemez bir şeyi bulma* gibi daha belirgin soruna dönüşüyor. [I, 166]

Koşulsuz olan şey, o halde ne genellikle şeyde ne de şey olabilen şeyde bulunabilir; özned, demek ki ancak asla hiçbir şey olmayan şeyde, yani eğer mutlak bir BEN varsa, ancak *mutlak Ben*'de bulunabilir. [I, 166-7] O halde *mutlak Ben*, her şeyden önce, *kesinlikle asla nesne olamayan şey* olarak belirli olurdu. O, *da-ha fazla* önceden henüz belirlenmemelidir.

(...) *Ben'in kendi kendisi ile* gerçekleşmiş olmaması gerekseydi, öylece, kendi varlığını dile getiren cümlelerin şu olması gerekirdi: *eğer Ben isem, öyleyse Ben im*. Yalnız bu cümlelerin koşulu, kendisi artık koşullu olmuş şeyi içerir; koşul, bizzat koşullu olan şey olmaksızın *düşünülebilir* değildir; kendimi artık varolan olarak düşünmeksizin benim varlığımın *koşuluna* bağlı olarak *kendimi* düşünemem. Demek ki o cümlede koşul, koşullu olanı gerektirmiyor, fakat tersine koşullu olan koşulu gerektiriyor yani cümle koşullu cümle olarak kendi kendisinin üstüne çıkıyor ve koşulsuz cümle oluyor. *Ben im, çünkü ben im*.

Ben im! Benim Ben'im, tüm düşünme ve tasarımı önceleyen bir varlığı içerir. [I, 167] (...)

O halde Ben, ancak *kendi kendisi yoluyla* koşulsuz olarak verilmiştir. [I, 168]

(...) Nesnenin kendisi, demek ki, asli olarak ancak mutlak Ben'e karşı karşı-olumda, yani doğrudan doğruya Ben'e karşı-konulmuş-olan olarak, *Ben-Olmayan* olarak belirlenebilirdir ve özne ile nesne kavramları, mutlak, koşullu olabilir olmayan Benin bizzat kefilleridir.

§4.

Eğer Ben, bir kez, koşulsuz olan olarak insan bilgisinde belirli olursa, öylece, tüm bilginin bütün içeriği Ben'in kendisi ile ve Ben'e karşı karşı-koyum ile belirlenebilmelidir: ve öylece a priori koşulsuz olanın tüm olanaklı kuramlarının da tasarlanabilmeleri gerekir.

Demek ki Ben mutlak-olan ise, Ben-olmayan şey, ancak Ben'e karşı karşıtta, yani ancak Ben'in varsayımına bağlı olarak belirlenebilir ve mutlaka *konulmuş*, *karşıda konulmuş* olmayan bir Ben-olmayan bir çelişkidir. Buna karşın Ben, mutlak-olan olarak var-sayılmazsa, Ben-olmayan ya tüm Ben'den önce ya da Ben'le aynı zamanda konulabilir. Üçüncü bir şey olanaklı değildir.

Bu, iki aşırı uç, dogmatizm ile kritisizmdir. Dogmatizmin ilkesi, tüm Ben'den önce konulmuş bir Ben-olmayan'dır; kritisizmin ilkesi, tüm Ben-olmayan'dan önce olan ve tüm Ben-olmayan'ın dışlanmasıyla konulmuş bir Ben'dir; ikisinin tam ortasında bir Ben-olmayan'la koşullu Ben'in ilkesi bulunur, ki bu, bir Ben'le koşullu Ben-olmayan'ın ilkesiyle aynı şeydir. [I, 170]

(...)

§5.

(...)

Kendi başına şey, tüm Ben'den önce konulmuş Ben-olmayan'dır. (...) *Görünü*, Ben ile koşullu Ben-olmayandır. [I, 172]

§6.

Bilimin tam sistemi mutlak, tüm karşı-karşıya konulmuş olanı dışarıda bırakan Ben'den hareket eder. Bu, koşulsuz olabilen bir şey olarak bilginin bütün zincirine neden olur, tüm düşünülebilir olanın alanını niteler ve bilgimizin tüm sistemi yoluyla mutlak her şeyi kavrayan gerçeklik olarak hüküm sürer. Yalnızca bir mutlak Ben ile, yalnızca, kendisini muhakkak koymuş olan bir şey ile, bir Ben-Olmayan'ın ona karşı konulmuş olması ve elbette felsefenin kendisinin olanaklı olması olanaklı olur. Çünkü kuram-

sal ve kılğısal felsefenin bütün işi, salt ve empirik-koşullu Ben arasındaki çatışmanın c z m nden başka hiçbir şey değildir. Demek ki felsefe, bu çatışmayı c zmek için sentezden senteze gider, içinde Ben ile Ben-Olmayan'ın özdeş konulduğu en yüksek olanaklı senteze (Tanrı) dek; o zaman orada zira kuramsal akıl halis celişkilerde son bulur; kılğısal akıl oraya düğümleri gerçi c zmek için değil ama mutlak taleplerle parçalamak için girer. [I, 176] (...)

Mutlak Ben hiçbir görünüş değildir; çünkü mutlak olan kavramı artık onunla celişir; ama o, ne görünüş, ne kendi başına şeydir; çünkü o *kayıtsız şartsız* hiçbir şey değil, tersine muhakkak Ben ve tüm Ben-Olmayan'ı dışarıda bırakan doğrudan doğruya *Bendir*.

Bizim bütün bilginin ve koşullu olanın tüm dizisinin bağlı olduğu son noktanın, kesinlikle, hiçbir şeyle daha öte koşullu olmaması gerekir. Bilginin tamamı, kendisini bir g   ile taşıyan herhangi bir şeyle verilmiyorsa hiçbir duruşa sahip değildir ve bu, özgürlük yoluyla gerçek olan şeyden başka bir şey değildir. Tüm felsefenin başı ve sonu * zg rl kt r!* [I, 177]

ř7.

(...)

*Kendi kendisi ile olan şey, ancak kendi kendisine özdeşliğin biçimini verir; çünkü var olduğu için muhakkak olan şey, ancak kendi kendisinin varlığına özdeşlikle, yani kendi kendisiyle bağlıdır; zira buna karşın varolan diğer her bir şeyin varlığı doğrudan doğruya kendi özdeşliğiyle değil, tersine bu özdeşliğin dışındaki bir şeyle belirlidir. Ama yalnızca kendi kendisiyle olan bir şey, özdeşliği kendi *varlığının* biricik koşulu olan bir şey var olmasaydı, hiçbir yerde de kendi kendisiyle özdeş hiçbir şey olmazdı; çünkü yalnızca kendi özdeşliği yoluyla olan şey, var olan diğer her şeye özdeşliği ödünç verebilir; yalnızca bir mutlak olanda, kendi varlığıyla kendisi özdeş konulmuş olarak var olan her şey, kendi özünün birliğine gelebilir. [I, 178] (...)*

Ben bizzat kendi özü bakımından, kendisinin doğrudan doğruya varlığıyla, mutlak özdeşlik olarak konulduğu için, en yüksek ilkenin *şöyle* dile gelip gelmeyeceği eş değerdedir:

Ben im ben ya da şöyle: Ben im! (I, 178-9).

§8.

(...)

Benin özü özgürlüktür, yani başka türlü sü düşünülebilir değildir; çünkü şu bakımdan ki yalnızca bu öz, kendisini, mutlak özgüçten herhangi bir şey olarak değildir, tersine doğrudan doğruya Ben olarak köyar. Bu özgürlük olumlu diye belirlenebilir; çünkü biz, kendi başına şeye değildir, tersine salt, kendi kendisiyle konulmuş, kendisini yalnız şimdileştiren, tüm Ben-Olmayan'ı dışarıda bırakan Ben'e özgürlük atfetmek isteriz. (...) Tümüyle bağımsızlık olarak, hatta tüm Ben-Olmayanla hepten uyumsuzluk olarak özgürlük, olumsuz belirlenebilir. [I, 179] (...)

Ben, hiçbir yalın kavramla verilemez. Çünkü kavramlar, yalnız koşullu olanın alanında, yalnız nesnelerin kavramları olarak olanaklıdır. Ben bir kavram olsaydı, kendi birliğini orada elde edeceği yüksek bir şey - kendi çokluğunu orada elde edeceği aşagı bir şey olmak zorunda olacaktı; kısacası: Ben basbayağı koşullu olacaktı. Böylece Ben yalnızca bir görüde belirli olabilir. Ama Ben, asla nesne olamamak suretiyle ancak Bendir; böylece o, hiçbir duyusal görüde, o halde ancak asla hiçbir nesneyi görmeyen, asla duyusal olmayan bir görüde, yani zihinsel bir görüde belirlenebilir olabilir. -Nerede nesne varsa, orada duyusal görü vardır ve tersi. O halde nerede hiçbir nesne yoksa, yani mutlak Bende, orada hiçbir duyusal görü yoktur; o halde ya asla hiçbir görü ya da zihinsel görü. O halde Ben, kendi kendisi için katıksız Ben olarak zihinsel görüde belirlidir. [I, 181] (...)

§9.

Ben muhakkak birliktir. (...)

Özgürlükle belirli koşulsuzluk nerede ise orada Ben vardır. O halde Ben muhakkak Bir-şeydir. Çünkü daha fazla Ben'in, Ben'in dışında bir Ben'in var olması gerekseydi, bu ayrı Ben'ler, herhangi bir şey yoluyla ayrılmak zorunda olacaktı. Yalnız Ben, sırf kendi kendisiyle koşulludur ve yalnız zihinsel görüde belirlenebilir. ... [I, 182]

Not. (...)

Felsefenin, şimdi bizim varsaydığımız koşulsuz olandan hareket etmesi gerekiyorsa, öylece o, genel olan hiçbir şeyden hareket edemez. Çünkü genel olan, tek tek olanla *koşulludur* ve yalnızca koşullu (empirik) bilgi ile ilgi içinde genellikle olanaklıdır. [I, 184] (...)

§10.

Ben bütün varlığı, bütün gerçekliği içerir. ... İmdi ama Ben tüm kendi gerçekliğini yalnızca koşulsuzlukla içerir. [I, 186] (...)

§11.

Ben tüm gerçekliği içerdiği için sonsuzdur. (...) Buna göre, *Benin tüm öznitelikleri de sonsuz olmalıdır.* (...) *O halde Ben bölünemezdir.* (...) Ben, ama daima kendi kendisiyle aynı ve tüm değişiminin dışında, mutlak konulmuş birlik olmalıdır.

§12

Eğer *töz* koşulsuz olan ise, *öylece Ben biricik tözdür.* Çünkü birden çok *töz* var olsaydı, Benin dışında bir Ben var olurdu ki bu saçmadır. Buna göre, *var olan her şey Bendedir ve Benin dışında hiçbir şey yoktur.* Çünkü Ben tüm gerçekliği içerir (§8) ve var olan her şey gerçeklik yoluyla vardır. O halde her şey Bendedir. (I, 192). -Gerçeklik olmaksızın hiçbir şey yoktur, imdi Benin dışında hiçbir gerçeklik yoktur, o halde Benin *dışında* hiçbir şey yoktur. Ben biricik *töz* ise, *öylece var olan her şey, Benin salt ilineğidir.*

Biz tüm bilginin sınırında duruyoruz, bu sınırın ötesinde tüm gerçeklik, tüm düşünme ve tasarılama kaybolur. Her şey yalnızca Bende ve Ben içindir. Benin kendisi yalnızca kendi kendisi içindir. Herhangi başka bir şeyi bulmak için önceden artık bulunmuş bir şeye sahip olmalıyız; nesnel bir doğruluğa ancak bir başka doğrulukla varırız -ama Bene yalnızca Ben ile...

Doğruluğu bulmak için tüm doğruluğun bir ilkesine sahip olmalısın: onu istediğin kadar yükseğe koy, ama o doğruluğun ülkesinde bulunmalı, ilk olarak aramak istediğin ülkede. Ama sen

tüm doğruluğu kendi kendinle ortaya çıkarıyorsan, tüm gerçekliğin bağlı olduğu son nokta eğer Ben ise ve bu yalnızca kendi kendisi ile ve kendi kendisi için ise, öylece tüm doğruluk ve tüm gerçeklik sana doğrudan doğruya halihazırdır. Sen kendi kendini Ben olarak koymakla, aynı zamanda, doğruluğun bütün alanını betimliyorsun, ancak senin *ile* ve senin *için* doğruluk olan doğruluğun bütün alanını. Her şey yalnız Bendedir ve Ben içindir. Bende felsefe kendi "En khai pan" (Bir ve her şey)ını buldu, buna göre o, şimdiye dek zaferin en yüksek ödülü için çabaladı.* [I, 193]

§13.

Benin dışında hiçbir şey yoksa, öylece Ben her şeyi kendi içinde, *yani kendisiyle özdeş* koymalıdır. (...)

Koyan şeyi, başka hiçbir sözcüğümüz olmadığı için *neden* olarak ve kendisinin *dışına* hiçbir şey koymayan, her şeyi kendi içinde, kendisiyle özdeş koyan bir *nedeni içkin* neden olarak adlandırmak istediğimizden, *var olan her şeyin içkin nedeni Ben'*dir. O halde, ne ki vardır, o ancak gerçekliğe sahip olmak yoluyla vardır. Onun *özü* (*Essentia*) gerçekliktir; çünkü o, kendi varlığını (*Esse*) yalnızca sonsuz gerçekliğe borçludur; o, tüm gerçekliğin ilk kaynağı, ona gerçekliği bildirdiğinde, ancak bu takdirde olandır. O halde Ben, *yalnız varlığın nedeni değil, aynı zamanda var olan her şeyin özünün de nedenidir.* (...)

§14.

Mutlak tözün (Benin) *nedenselliğini* ifade eden en yüksek ide, *mutlak güç* idesidir.

Salt olan şey, empirik ölçütle ölçülebilir mi? Hayalgücünüzü size sağlayan o idenin tüm empirik belirlenimlerinden kendinizi kurtaramıyorsanız, yanlış anlamanızın suçunu idede değil, tersine kendi kendinizde arayın. Bu ide, tüm empirik olandan öylesine uzaktır ki, o yalnızca empirik olanın üstüne çıkmaz, fakat onu

* Tüm buradaki-varlık, benim Ben'ime dayanır: benim Ben'im her şeydir; var olan her şey onda ve onun içindir; benim Ben'im kaldırıyorum ve var olan her şey hiçbir şeydir. (Birinci baskıya ek)

yok eder bile. [I, 195]. (...)

Mutlak Ben zira muhakkak ister ki sonlu Ben *ona* özdeş olsun, yani o, tüm çokluğu ve tüm değişmeyi kendisinde yok etsin. *Ahlâk yasası*, bir Ben-Olmayan'la sınırlanmış *sonlu* Ben için ne ise, sonsuz *doğa yasası* için odur; yani o aynı zamanda hem kendi salt *varlığıyla* hem kendi salt *varlığında verilmiştir*. (...) Sonsuz Ben o halde asla hiçbir ahlâk yasası tanımaz ve kendi nedenselliği bakımından mutlak, kendi kendisiyle özdeş *güç* olarak katıksızca belirlidir. Ama ahlâk yasası, yalnız sonlu olanla ilişkide vukubulmasına karşın, eğer o tüm çabanın son ereği olarak Benin sonsuzluğunu ve Benin salt bir *doğa yasasının* içine doğru kendisinin kendine özgü değişimini ortaya koymazsa, kendisinin hiçbir anlamı ve önemi olmaz. (I, 198). - Sonlu özdeki ahlâk yasası, demek ki her şeyden önce *doğa yasasının şemasıdır*, bununla sonsuz olanın varlığı belirlidir; bununla *varolan* olarak tasarımılanan şeyi, öteki (sonlu özdeki ahlâk yasası -çev.) *istenen şey* olarak tasarımılamalıdır. (I, 198-9). İmdi sonsuz Benin *varlığını* belirleyen en yüksek yasa, onun özdeşliği yasası olduğu için (§7), ahlâk yasası sonlu özde bu özdeşliği varolan olarak değil, fakat istenen olarak tasarımılamalıdır ve sonlu öz için en yüksek yasa, buna göre şudur: *Mutlak ol -kendi kendinle özdeş*. [I, 199].

(...) Bilincin birliği, yani kişilik, sonlu Bendedir. Sonsuz Ben ama asla hiçbir nesne tanımaz, o halde hiçbir bilinci ve bilincin hiçbir birliğini, kişiliği de. Böylece tüm çabanın son ereği de kişiliğin sonsuz olana uzatılması, yani onda yok edilmesi olarak tasarımılanabilir. -Sonlu Benin en son ereği hem Ben-Olmayan'ın son ereği, yani *dünyanın* son ereği olarak dünyanın *yok edilmesi*dir hem de bir dünyanın, yani sonluluğun bir mecmuunun (sonlu Benin ve Ben-Olmayan'ın) son ereği olarak dünyanın *yok edilmesi*dir. (I, I, 200). Bu son erek için yalnızca sonsuz yaklaşma vukubulur -demek ki Benin sonsuz sürüp gitmesi, *ölümsüzlüktür*.

Kuramsal anlamda Tanrı, Ben = Ben Olmayan'dır, kılıksal anlamda, tüm Ben-Olmayan'ı yok eden *mutlak* Bendir. [I, 201].

§15.

(...)

O halde felsefe, mutlak Benin ilke olarak ortaya konulmasıyla tüm görünüşün önünde tanı güvencede olur. Çünkü Ben, nesne

olarak, tıpkı bizzat bizim gösterdiğimiz gibi, yalnızca diyalektik görünüşle olanaklıdır; ama mantıksal anlamda Benin hiçbir anlamı yoktur, sırf o düşünmenin birliğinin ilkesi olması bakımından olmalı, demek ki düşünmenin kendisiyle birlikte kaybolur ve salt düşünülebilir gerçeklik olarak asla hiçbir gerçekliğe sahip olmaz. - Ya da tüm felsefenin ilkesinin bir Ben-Olmayan olması gerekirse, o zaman tüm felsefeden vazgeçilmelidir. [I, 208]. Çünkü Ben-Olmayan'ın kendisi, yalnız Bene karşı karşı-olunda olarak asla asli olarak belirlenebilir değildir ve hiçbir gerçekliği yoktur, eğer mutlak Benin hiç gerçekliği yoksa. (...) Kim mutlak Benden söz edebiliyor: *gerçektir ki, onun hakkında hiçbir şey bilmez.* [I, 209]. (...) Benin kendisi hakkında söyleyebileceği her şey, Ben im'dir (...) Nerede duyusal görü varsa, orada Ben-Olmayan vardır ve Ben-Olmayanın olduğu yerde duyusal görü. Ben-Olmayan asla *zihinsel* olarak görülmez, tersine sadece Ben görülür. O halde, örneğin Tanrı kendi başına şeyleri görür denemez. Elbette Tanrı hiçbir görünüşü, ama keza kendi başına şeyleri, fakat asla hiçbir şeyi görmez, *sırf kendi kendisini ve kendisiyle özdeş olarak konulmuş tüm gerçekliği* görür (Tanrının, onu yalnızca sonsuz olana doğru ilerleyerek gerçekleştirmeye çaba gösterebileceğimiz Birşey olduğu buradan açıkça anlaşılır.) [I, 210] (...) *Kendi başına şeyleri bilmeyişimizin insan aklının zayıflığının* suçu olduğu (öteden beri çok yanlış kullanılan bir söz) gerçi vaktiyle de söyleniyordu; zayıflığın bizim kayıtsız şartsız nesneleri bilmeyişimizde bulunduğunu söylemek daha çok tercih edilebilirdi.

[İdealizm ve realizm kavramları, mutlak Bene karşı karşı-olumdaki Ben-Olmayan kavramı belirlenebilir olduktan sonra ancak ilk olarak kendilerinin doğru anlamını elde ederler. Her ikisi empirik ve salt anlamda birbirleriyle karıştırılır. Salt idealizm ve realizm, tasarlanmış nesnenin empirik özne ile bağıntısının belirlenimiyle asla hiçbir ilgisi yok. Her ikisi, bundan dolayı yalnız şu sorunun çözümü ile uğraşır: Bene genellikle bir şeyin asli olarak karşı konulması, yani onun genellikle empirik olması nasıl olanaklı olur. -İmdi bunun yanıtı idealistlerce yalnızca şu olabilirdi: Ben asla empirik olmaz; o halde öyle bir durumda, bir şeye kesinlikle karşı konulması için o şeyin zorlayıcılığı, böylece genellikle kuramsal felsefenin yetkisi yadsınmış olurdu. Ama bu idealizm, kılğısal maksatta (kılğısal düzenleyici olarak) yalnız ide (en son ereğin idesi) olarak düşünülebilirdir; çünkü kuramsal idealizm

olarak o, kendi kendini ortadan kaldırır (kendi kendisinin üstüne çıkar çev.). Böylece hiçbir salt kuramsal idealizm var olmaz ve empirik idealizm *hiçbir* idealizm olmadığı için kuramsal felsefede *genellikle* hiçbir idealizm var olmaz.

Salt *realizm*, Ben-Olmayan'ın *buradaki-varlığını* genellikle koyar ve bu, belki Berkeley'in idealizminde gösterilebileceği gibi ya *salt mutlak Benle özdeşdir*- (kendi kendisini ortadan kaldıran realizm). [I, 211].

Ya da Leibniz ve çok yanlış olarak idealistler arasında sayılan *Berkeley'deki (aşkın realizm)* gibi genellikle Benden *bağımsızdır*. [I, 212]. (...)

Empirik idealizm ya anlamsızdır ya da o yalnızca salt aşkın realizmle ilgi içinde düşünülebilirdir. [I, 213]. (...)

Mutlak, değişebilir olmayan varlığı koşullu, değişebilir her bir varlıktan ayırabilmek için *Platon'un* veya onun tinsel akrabası *Jacobi'nin* diline sahip olmak isterdim. Fakat görüyorum ki bu adamların kendileri, değişebilir olmayandan, duyulur üstü olandan söz etmek istediklerinde kendi dilleriyle savaşıyorlar -ve düşünüyorum ki, bizdeki o mutlak olan şey, insansal bir dilin hiçbir yalın sözüyle ele geçmez ve ancak, bizdeki zihinsel olanın kendi çabasıyla edindiği görüşü, bizim dilimizin yarım yamalak haline yardıma gelir. [I, 216] (...)

§16.

(...)

Salt Ben demek ki yalnız Bende düşünülebilirdir. Ben muhakkak konulmuş olandır. Ama Ben-Olmayan Bene karşı konulmuştur; böylece o kendi ilk-biçimine *salt olanaksızlığa* göre konulabilirdir, yani kesinlikle Bende konulabilir değil. İmdi ama o, yine de Bende konulmuş olmalı ve Ben-Olmayanın Bene bu konulması demek ki *şöylelikle senteze* aracılık eder ki sentez, Ben-Olmayan'ın biçimini Benin biçimiyle özdeşleştirmeye, yani Ben-Olmayanın varlık-olmayanını Benin varlığıyla belirlemeye çabalar. [I, 223].

Öyle sanıyorum ki bu sentezin tüm sürecini bir çizelgede ortaya konulması okuyucu için daha anlaşılır olur. İşte bir çizelge:

Tüm Biçimlerin Çizelgesi

I.

1.

Tez

Mutlak *Varlık*, salt Bende ve *Ben* ile asli olarak belirli *mutlak konulabilirlik*.

2.

Antitez

Mutlak *Varlık-Olmayan*, Benden mutlak bağımsızlık ve yalnız Bene karşı karşı-olunda belirlenebilir, *mutlak konulamazlık*.

3.

Sentez

Koşullu olan, Ben'in içine *kabul* ile belirlenebilir konulabilirlik, yani Ben-Olmayan'ın *olanağı*. (Bu olanak, Ben-Olmayan yalnızca Benin içine kabul ile *nesne* olduğu için ve Benin içine bu kabul yalnızca önceden olmuş sentez ile [kategoriler sayesinde] olanaklı olduğu için, nesnel-mantıksal olanak demek olur, *genellikle senteze* [kategorilere] uygunluk, genellikle zamanda *buradaki-varlık*.)

Modalite Çizelgesi

II.

1.

Tez

Genellikle sentezle koşullu varlık, yani Ben'in içine nesnel kabul ile, *Nesnel-mantıksal olanak*, *genellikle zamanda buradaki-varlık*.

2.

Antitez

Nesnel olan, *doğrudan doğruya* Ben ile belirli koşullu varlık değil, belirli sentezde (zaman) buradaki-varlık, yani *gerçeklik*.

3.

Sentez

Genellikle sentezde konulmuş varlık (Ben ile belirli) yoluyla belirli sentezdeki konulmuş varlığın (*nesne* ile belirlenmiş) koşullu varlığı. - Gerçekliğin nesnel-mantıksal olanak yoluyla belirleni-

mi -*Zorunluluk*. (Böylece sentezin tüm ilerleyiş süreci, 1. varlık ve varlık-olmayandan olanağa; 2. olanak ve gerçeklikten zorunluluğa doğru gider.) [I, 225-7].

(...) O halde tüm felsefenin götürdüğü yerde son ilke, hiçbir nesnel ilke değil, tersine önceden kurulmuş uyum'un bir *içkin* ilkesidir; ki onda *özgürlük* ile *doğa* özdeşdir ve bu ilke, tüm felsefenin kendisinden hareket ettiği mutlak *Ben*'den başka hiçbir şey değildir.

Sonsuz Ben için hiçbir olanak, hiçbir zorunluluk ve rastlantınlık var olmadığı için, öylece o, dünyanın içinde hiçbir *erek bağıntısı* da tanımaz. [I, 241] (...)

[Schelling, 1796 yılında, bir eleştiriye verdiği yanıtta, yukarıdaki yazısının ereği hakkında şöyle der:]

Yazarın ereği, şundan başka bir şey değildi: *Felsefenin bir ilk ilkesi* üstüne yapılan talihsiz araştırmalar yüzünden onun önlenebilir olarak içine düşmek zorunda kaldığı dermansızlıktan felsefeyi kurtarmak, doğru felsefenin yalnız özgür eylemlerle başlayabileceğini ve bu bilimin doruğundaki soyut ilkelerin tüm felsefe yapmanın ölümü olduğunu kanıtlamak. Felsefenin hangi (*soyut?*) temel ilkeden başlaması gerektiği sorusu, ona, kendi kendisini duyan özgür bir insana yakışmaz görünüyor. [I, 242]. -O, felsefeyi özgür insanın salt ürünü için, sanki özgürlüğün Bir edimi için saymakla, Fransız İhtilali'nin dehşetini ve insanlığın tüm talihsizliğini meslekdaşlarının anlaşmazlıklarından çıkaran bazı gözü yaşlı filozoflar gibi özgürlük hakkında daha yüksek kavramlara sahip olunacağına inanıyordu; ama o tüm felsefeyi sanki bir kutunun içine kilitlenmiş düşünmek suretiyle bu talihsizliğe hiçbir şey söylemeyen boş bir temel ilke ile çare bulmayı istemiş oluyordu. [I, 242-3]. O [yazar], insanın spekülasyon yapmak için değil, *eylem* için doğduğuna, o halde onun felsefedeki ilk adımının da özgür bir özün başlamasını ilan etmesi gerektiğine inanıyor. Tam da bu nedenle o, yazılı felsefeyi çok az, bilimin tepe noktasındaki spekülatif bir önermeyi çok daha az, ama, felsefesi tıpkı *Les-sing*'in yel değirmeni gibi tüm 32 rüzgârla dostluk içinde yaşayan bir bilgenin ancak boşu boşuna öveceği genel geçer felsefeyi ise en az elde bulundurdu. Ama felsefe kamuoyu bir kez yalnızca ilk temel ilkelere kulak kabartmış görüldüğü için, okuyucuya ilişkin

onun [yazarın] ilk temel ilkesi yalnızca bir *postulat* olabilirdi, ona göre, sayesinde ilkin felsefe yapmanın başlayabildiği aynı özgür eylem istemi postulatı. Tüm felsefenin kendisinde kendisini özgür kılacak ilk postulatı, bir doğru çizgi çizmek için olan geometrinin ilk postulatı kadar ona zorunlu göründü; geometrici çizgiyi ne denli kanıtlıyorsa, filozofun da özgürlüğü o denli kanıtlaması gerekirdi.

Bununla birlikte, gerçekleşmesini filozofun yalnızca kılğısal ustan bekleyebildiği, ama kendisi yalnız bir ide olan felsefe, idele-re yükselmede başarısız olunması halinde uzun zaman anlaşıl-maz ve hatta gülünç olarak kalır ve kalmalıdır; genellikle idelerin boş bir spekülasyonun nesneleri değil, tersine özgür eylemin nes-neleri olması gerektiğini, tüm ideler ülkesinin ancak insanın ah-lâksal etkinliği için gerçekliği olduğunu ve insanın artık hiçbir nesne bulmaya izinli olmadığı yerde bizzat kendisinin yaratmaya, gerçekleştirmeye başladığını Kant bile söylemiş değildir. [I, 243]. (...)

Idee
zu einer
Philosophie der Natur
als
Einleitung in das Studium
dieser Wissenschaft.
1797.
Zweite Auflage 1803.

Bir
Doğa Felsefesi
üstüne
Düşünceler;
bu bilimi
araştırmaya giriş
olarak.
1797.
İkinci Baskı 1803.

Birinci Basak İçin Önsöz

Çağımızın şimdiye kadarki felsefe araştırmalarının salt sonucu olarak elde kalan şey, kısaca şudur: "Şimdiye kadarki kuramsal felsefe (metafizik adı altında), tamamıyla ayrı cinsten ilkelerin bir karışımı idi. Bunların bir bölümü, *deneyin* olanağına ilişkin yasaları (genel *doğa yasaları*), diğer bir bölümü, tüm deneyi aşan ilkeleri (aslında metafizik ilkeler) içeriyordu."

"İmdi ama, bu sonunculardan kuramsal felsefede yalnız bir *düzenleyici* kullanımın yapılabilmesi anlaşılmıştır. Bizi yalnız görünüş dünyası üstüne yükselten şey, bizim ahlâki doğamızdır ve *kurucu* kullanım ideleri ülkesinde olan yasalar, demek ki böylece *kılgısal* yasalar olurlar. O halde şimdiye dek kuramsal felsefede metafiziksel olan ne var idiyse, bundan böyle ancak ve ancak kılgısal felsefeye devrolur. Kuramsal felsefe için arta kalan şey, yalnızca bir olanaklı deneyin genel ilkeleridir ve o, fiziği *izleyen* bir bilim (metafizik) olmak yerine, gelecekte fiziği *önceleyen* bir bilim olacak." [II, 3].

İmdi ama kuramsal ve kılgısal felsefe (öğretim amacıyla aşağı yukarı ayrılabilirler, ama insan zihninde asli ve zorunlu olarak birleşiktirler), *salt* ve *uygulanımlı* felsefe diye ayrılır. [II, 3-4].

Salt kuramsal felsefe, yalnızca, *genellikle* bilginimizin gerçekliği üstüne araştırma ile uğraşır. Ama *uygulanımlı* felsefeye, bir doğa felsefesi adı altında, bilginimizin bir *belirli* sistemini (yani tüm deney sistemini) ilkelerden çıkarmayı elde etmek düşer.

Kuramsal felsefe için *fizik* ne ise, *kılgısal* felsefe için *tarih* odur ve felsefenin bu iki anabölümünden empirik bilginimizin iki ana dalı böyle çıkar.

Doğa felsefesi ile insan felsefesinin bir uyarlaması ile oradan tüm uygulanımlı felsefeyi kuşatmayı umuyorum. Birincisi ile doğa öğretisi, ikincisi ile tarih, bilimsel bir temel elde eder.

Eldeki yazı, bu planın bir gerçekleştiriminin yalnız başlangıcı olabilir. Bu yazının temelini oluşturan, bir doğa felsefesi *idesi* üstüne Giriş'te açıklamada bulunacağım. O halde bu yazının felsefi ilkelerinin sınanmasının bu Giriş'ten yola çıkacağı beklentisinde olmam gerekir.

Ama *gerçekleştirmenin* ne olduğunu başlık zaten söylüyor; öyle ki bu yazı hiçbir bilimsel sistemi değil, fakat yalnızca bir doğa felsefesine ilişkin *düşünceleri* içeriyor. O, bu konu üstüne tek tek yazıların bir dizisi olarak görülebilir.

Bu yazının şu anki ilk bölümü, empirik ve felsefi olmak üzere iki bölüme ayrılıyor. Yazı boyunca fizik ve kimyanın yeni buluş ve araştırmaları çok sık göz önünde tutulacağı için birinci bölümü başa koymayı zorunlu buluyorum. Ama böylelikle de ancak daha sonraki felsefi ilkelerden çıkarılıp kesinleyebileceğimi sandığım bazı şeylerin kuşkulu kalmak zorunda olması nahoş durumu ortaya çıktı. [II, 4]. (...)

Ereğimin felsefeyi doğa öğretisinde *kullanmak* olmadığı Giriş'te görülecektir. Soyut ilkelerin daha önce var olan empirik bir bilime bu tür bir uygulanişından daha acındırıcı bir gündelikçi uğraşını kendim için düşünemiyorum. Benim amacım, daha çoğu, doğabiliminin kendisinin öncelikle felsefi olarak *meydana gelmesini* sağlamaktır ve benim felsefemin kendisi, doğabilimden başka hiçbir şey değildir. Kimyanın bize *öğeleri*, fiziğin *heceleri*, matematiğin *doğayı okumayı* öğrettiği doğrudur; ama okunmuş olanın açıklanmasının felsefeye ait olduğu unutulmamalıdır. [II, 6].

Giriş

Felsefenin genellikle ne olduğu, öyle doğrudan doğruya yanıtlanmaya izin vermez. Felsefenin belirli bir kavramının üstesinden gelmek öyle kolay olsaydı, hemen bir genel geçer felsefe kazanımının görülmesi için yalnızca bu kavramın çözümlenmesine gerek olurdu. Mesele budur. Felsefe, zihnimize, onun katkısı olmaksızın asli olarak ve doğaca konulan bir şey değildir. O, tamamen özgürlüğün bir eseridir. O, her kim onu bizzat ne için yapmışsa, o kimse için yalnızca odur ve bundan dolayı felsefe idesi de yalnızca, sonsuz bir bilim olarak aynı zamanda kendi kendisinin bilimi olan felsefenin kendisinin sonucudur.*

Genellikle felsefenin ya da özellikle doğa felsefesinin herhangi bir kavramını daha sonra kendi bölümlerine ayırmak amacıyla ondan başlamak yerine, her şeyden önce böyle bir kavramın kendisinin okuyucunun gözü önünde *meydana getirilmesine* çaba göstereceğim.

Ne var ki herhangi bir şeyden hareket edilmesi gerektiğinden, yine de, bir doğa felsefesinin bir doğanın, yani tüm görünüş dünyasının olanağını ilkelerden çıkarması *gerektiğini* varsayıyorum. Ama bu kavramı çözümsel olarak ele almayacağım veya onu doğru olarak varsaymayacağım ve ondan sonuçlar çıkarmayacağım, tersine her şeyden önce, ona genellikle gerçekliğin verilir verilmediğini ve onun, kendini de *gerçekleştirebilen* bir şeyi ifade edip etmediğini araştıracağım. [II, 11].

* Birinci baskı: Felsefe idesi yalnız felsefenin kendisinin sonucu, ama genel geçer bir felsefeye yüzkarası bir kuruntu.

Bir Doğa Felsefesinin Çözeceği Sorunlar Üstüne

Doğayı araştıran ve onun zenginliğinin salt tadına varan biri, bir doğanın ve bir deneyin olanaklı olup olmadığını sormaz. Onun için doğanın burada olması yeterlidir; o onu *eylemen* kendisiyle gerçek kılmıştır ve gerçekliği kendi *elinde* tuttuğuna inanan kimse ancak neyin olanaklı olduğu sorusunu ortaya koyar. Bütün çağlar, doğanın araştırılması üstünden akıp gitti ve henüz insan bundan yorulmadı. Bazıları bu uğurda yaşamını yitirdi ve gizemli tanrıçalara da tapınmanın sonu gelmedi. Büyük kafalar, pervasızca kendi buluşlarının ilkeleri için kendi dünyalarında yaşadı. Kafasında bir dünyayı ve hayalgücünde tüm doğayı taşımış bir adamın yaşamına karşı, kılı kırk yarıcı kuşkucunun tüm onuru nedir?

Bizim dışımızdaki bir dünyanın, bir doğanın ve onunla olan deneyin nasıl olanaklı olduğu sorusunu biz *felsefeye* borçluyuz ya da daha çoğu, bu soru ile felsefe meydana geldi. Önceleri insanlar, doğa-durumunda (felsefi) yaşamışlardı. Vaktiyle insan, kendi kendisiyle ve onu çevreleyen dünya ile birleşmişti. En yolunu şaşırmış düşünür bile bu durumu karanlık anımsamalarla henüz göz önüne getirir. Birçokları onu asla terketmedi ve eğer kötü örnek onları yoldan çıkarmasaydı, onlar kendi kendilerinde mutlu olurlardı; çünkü doğa hiç kimseyi istemli olarak kendi velâyetinden çıkarmaz ve özgürlüğün *doğmuş* çocukları hiç yoktur.* İnsanın günün birinde muzaffer olarak ve kendi kendisini bilmeden usunun çocukluğunu geçirdiği o duruma kendi çabasıyla geri dönmesi için, ögesi *özgürlük* olan insan tininin kendi kendisini özgür kılmaya çaba gösterdiğini bilmeseydik, insanın vaktiyle o durumu nasıl terk etmiş olduğu da anlaşılmaz olurdu. [II, 12-13].

İnsan kendi kendisini dış dünya ile çelişkiye sokar sokmaz (onun bunu nasıl yaptığının daha sonra gelinecek), felsefeye giden ilk adım atıldı. Bu kopma ile ilkin kendi üstüne katlanan düşünme başlar. Bundan böyle o, doğanın her zaman birleştirmiş olduğu şeyi ayırdı, nesneyi görüden, kavramı imgeden ayırdı, sonun-

* En büyük filozoflar, daima, bu noktaya geri dönmüş ilk filozoflardı ve *Sokrates* (*Platon*'un anlattığına göre), bütün geceyi derin düşüncelere dalmış olarak geçirdikten sonra, sabah gün doğarken güneşe yakarırdı. (Birinci baskıya ek).

da (böylece o kendi kendisinin *nesnesi* oluyor) kendi kendisini kendi kendisinden.

Ama bu ayırım yalnızca *araçtır*, *amaç* değil. Çünkü insanın özü eylemdir. Ama o, kendi kendisi üstüne ne denli az düşünürse, o denli etken olur. Onun en soylu etkenliği, kendi kendisini bilmeyen etkenliktir. O kendi kendisini nesne yapar yapmaz, artık *tam* insan olmaz; o etkenliğinin bir bölümünü, başka bir bölümü üstüne düşünebilmek için ortadan kaldırdı. İnsan, hayali bir dünya kuruntusuna karşı savaşta kendi tinsel gücünü yok etmek için doğmadı; tersine onu etkileyen, gücünü ona hissettiren ve kendisinin tüm güçlerini uygulamak üzere tepkide bulunabileceği bir dünya karşısında doğdu. O halde onunla dünya arasında hiçbir uçurumu pekiştirmemeli; ikisi arasında temas ve karşılıklı etki olanaklı olabilmeli; çünkü insan ancak böyle insan olur. Güçlerin ve bilincin mutlak bir dengesi, insanda asli olarak vardır. Ama o, bu dengeyi özgürlük yoluyla ortadan kaldırabilir, özgürlük yoluyla yeniden kurmak için. Fakat yalnızca güçlerin dengesinde sağlık vardır.

O halde, kendi üstüne katlanan *sırf* düşünme insanın bir zihin hastalığıdır; üstelik o, bütün insan üstüne egemenliğini koyduğu yerde, insanda çekirdek halinde bulunan daha yüksek buradaki varlığını, yalnızca özdeşlikten ortaya çıkan onun tinsel yaşamını kökünden öldürür. [II, 13]. O, insanın kendisine yaşamda eşlik eden bir beladır ve düşünmenin daha sıradan nesneleri için de insanın tüm görüşünü mahveder. [II, 13-14]. Onun bozguncu uğraşı, yalnız görünüş dünyasını kapsamaz; o, tinsel ilkeyi görünüş dünyasından ayırmak suretiyle tinsel dünyayı kuruntularla doldurur; o tüm aklın ötesinde bulunduğu için ona karşı bizzat hiçbir savaş olanaklı değildir. O, en son ayrımı ne görünün ne hayalgücünün, ne anlayış yetisinin ne aklın erişebileceği kendi başına bir şey olarak addetmek suretiyle insan ile dünya arasındaki bu ayrımı kalıcı kılar.

Onun karşısında, genellikle kendi üstüne katlanan düşünmeyi *sırf* araç olarak gören doğru felsefe durur. Felsefe o asli ayrımı varsaymak *zorundadır*; çünkü onsuz felsefe yapmak için hiçbir gereksinmemiz olmazdı.

Bundan dolayı felsefe, kendi üstüne katlanan düşünmeye yalnızca olumsuz değer ithaf eder. Felsefe, insan tininde ilksel ve zo-

runlu olarak birleşik olan şeyi özgürlükle yeniden birleştirmek için, yani söz konusu ayrımı temelli ortadan kaldırmak için yine bu ilksel ayırmadan hareket eder. Felsefenin kendisinin yalnızca bu ayırım yoluyla yapılmış -bizzat yalnızca zorunlu bir başbelası- olması kertesinde felsefe, yolunu şaşırmış usun bir ana dalı olmuş olduğundan, böylece o, bu bakımdan kendi kendisinin yok olmasına çalışır. [II, 14]. (...) —Karmaşık sorunların en yalın deyimini, daima en iyi deyimdir. Kim ki kendisini dışsal nesnelerden, böylece kendi tasarımlarını nesnelerden ve tersine olarak nesneleri tasarımlardan ayırabilmeye ilkin dikkat etti ise, o ilk filozoftu. İlk önce o, kendi düşünme mekanizmini durdurdu, özne ile nesnenin içsel olarak birlikte olduğu bilincin denge durumunu ortadan kaldırdı.

Nesneyi tasarımılamam suretiyle, nesne ile tasarım bir ve aynı şey olmuştur. Ve bizzat tasarım esnasında nesneyi tasarımdan ayırmadaki yalnız bu yetisizlikte, genel anlayış yetisi için dış nesnelerin, ama yalnızca tasarımlar yoluyla onun tarafından bilinecek olan dış nesnelerin gerçekliği üstüne olan kanı bulunur.

İmdi filozof, nesne ile tasarımın özdeşliğini, dış nesnelerin tasarımlarının bizde nasıl meydana geldiğini sormak suretiyle ortadan kaldırır. Bu soruyla nesneleri bizim *dışımıza* koyarız, onları bizim tasarımlarımızdan bağımsız olarak varsayarız. Bununla birlikte, onlarla bizim tasarımlarımız arasında bağıntı olmalıdır. Ama imdi biz, *çeşitli* nesneler arasında *neden* ile *etki* bağıntısından başka hiçbir *gerçek* bağıntı bilmiyoruz. O halde felsefenin ilk denemesi de şudur: Nesne ile tasarımı neden-etki bağıntısına koymak. [II, 15].

Ama imdi biz, nesneleri *bizden bağımsız* olarak açıkça ortaya koymuştuk. Buna karşılık biz, *kendimizi* nesnelere bağlı olarak duyumluyoruz. Çünkü bizzat bizim tasarımımız, biz zorunlu olduğumuz takdirde, onun ile nesneler arasında uygunluğun kabul edilmesi için ancak *gerçektir*. O halde nesneleri bizim tasarımlarımızın etkileri yapamayız. Buna göre geriye, tasarımları nesnelere bağlı kılmaktan, nesneleri nedenler, tasarımları etkiler olarak görmekten başka hiçbir şey kalmaz.

Ama imdi, bu denemeyle istediğimiz şeye aslında erişmediğimiz ilk bakışta görülebilir. Biz, nesne ile tasarımın bizdeki bölün-

mez birliğinin nasıl olduğuunu açıklamak istiyorduk. Çünkü dış nesnelere ilişkin bilginin gerçekliği ancak bu birlikte bulunur. Ve filozofun asıl bu gerçekliği kanıtlaması gerekir. Ancak eğer nesneler, tasarımların *nedenleri* iseler, öylece onlar tasarımlardan önce gelirler. Ama böylelikle ikisi arasındaki ayrıntı sürekli (kalıcı --) olur. Fakat biz nesne ile tasarımı özgürlükle ayırdıktan sonra, her ikisini yeniden özgürlükle birleştirmek istiyorduk; ve ikisi arasında *asli* hiçbir ayrıntının niçin olmadığını bilmek istiyorduk.

Dahası biz, nesneleri ancak bizim tasarımlarımızla ve tasarımlarımızda biliriz. O halde onların tasarımımızı ncelemeleri, yani tasarımlanmamış olmaları bakımından ne oldukları hususunda asla hiçbir kavrama sahip değiliz.

Dahası, benim tasarımlamam nasıl meydana geliyor sorusunu sormakla ben, kendi kendimi tasavvurum *stne* ıkarıyorum. Bizzat bu soru sayesinde ben, tüm tasarımlamadan dolayı kendini asli olarak *zgr* duyumluyan bir öz olurum; tasarımın kendisi ile kendi tasarımlarının tüm bağıntısını kendisine *bağlı* olarak gören bir z. Bizzat bu soru ile ben, dış nesnelerden bağımsız bir öz olurum, *kendi kendisinde* bir *varlığa* sahip bir z.

O halde ben, bu sorunun kendisi ile benim tasarımlarımın dizisinden dışarı çıkarım, nesnelerin bağıntısını terk ederim, artık dışsal hiçbir gücün bana ulaşmadığı bir bakış noktasına erişirim; şimdi iki düşman öz olan ruh ile *madde* ilk olarak birbirinden ayrılır. [II, 16]. Her ikisini, aralarında artık hiçbir bağıntının olanaklı olmadığı ayrı dünyalara koyarım. [II, 16-17]. Ben, benim tasarımlarımın dizisinden dışarı çıkmakla, neden ile etki kavramlarının kendileri bana bağlı olarak gördüğüm kavramlar olurlar. Çünkü bizzat her ikisi de terk etmiş olduğum tasarımlarımın zorunlu art-arda-oluşunda ancak meydana gelir. O halde ben, bizzat bu kavramları kendime yeniden nasıl bağlı kılabilirim ve benim dışarıdaki nesnelerin beni etkilemesini nasıl sağlayabilirim?

Ya da tersini deneyelim; dış nesneler bizi etkilemiş olsun ve imdi açıklansın: Buna rağmen bizdeki tasarımların nasıl olanaklı oldukları sorusuna nasıl varıyoruz?

Gerçi, nesnelerin *beni* (zgr bir varlığı) nasıl etkilediği asla anlaşılır şey değildir. Ben yalnızca nesnelerin nesneleri nasıl etkilediğini kavrarım. Ama ben *zgr* olduğuma göre (ve ben, kendi-

mi nesnelerin bağıntısı üzerine çıkarıp, bu bağıntının kendisinin nasıl olanaklı olmuş olduğunu sormak suretiyle olanım.), ben asla hiçbir şey, hiçbir *nesne* değilim. Ben, tümüyle kendime özgü bir dünyada yaşıyorum; ben, başka öz için değil, tersine *kendi kendisi için* burada olan bir özüm. Bende ancak yapıp etme ve eylem var olabilir; benden yalnız etkiler çıkabilir; bende hiçbir *elem* var olamaz; çünkü elem, yalnız, etki ile karşı etkinin olduğu yerdedir ve bu yalnız, kendimi üstüne çıkardığım nesnelerin bağıntısındadır. [II, 17]. (...)

Felsefe yapabilmek için, tüm felsefenin kendisiyle başladığı o soruyu sormaya *yetkili* olunmalıdır. Bu soru, insanın kendi çabası olmaksızın başkalarının söylediklerini yineleyebilmesiyle sorabileceği bir soru değildir. O özgürce ortaya çıkmış, kendi kendisini soran bir sorudur. Benim bu soruyu ortaya koyma yetisinde olmam, benim bu olarak dış nesnelerden bağımsız olmamın yeterli kanıtıdır; çünkü, bu nesnelerin *benim için*, benim tasarımımda nasıl olanaklı olduklarını başka nasıl sorabilirdim. O halde düşünülmelidir ki, ancak bu soruyu ortaya atan, kendi tasarımlarını dış nesnelerin etkisiyle açıklamaktan da aynı şekilde vazgeçer. (...)

Bir kimse ki o, şeylerin ve durumların ondan yaptığı şeyden başka bir şey değildir, o kendi başına hiçbir şeydir. Kim kendisinin kendine özgü tasarımları üstüne *güçü* yetmeksizin neden ile etkilerin akıntısınca ele geçirilir ve sürüklenirse, o, nereden geldiğini, nereye gittiğini ve o ne ise nasıl bu şey olduğunu ama nasıl bilmek ister? Akıntıya kapılan dalga, bunu biliyor mu? O, kendisinin dış nesnelerin karşılıklı etkisinin bir sonucu olduğunu söylemekte bir kez haklı değildir; çünkü bunu söyleyebilmek için, onun kendi *kendisini* bildiğini, yani onun *kendi kendisi için* bir şey olduğunu varsayması gerekir. Ama o bu değildir. O, yalnız başka ussal öz için buradadır -kendi kendisi için değil; dünyadaki düpedüz bir *nesne*dir; ve bu onun için ve bilim için yararlıdır, ki o başka bir şey hakkında hiçbir şey duymaz, daha başka bir şey kendini bir şey sanır. [II, 18].

Uzun zamandır insan ruhu (henüz gençken güçlü ve tanrılardan ibaret taze) mitolojilerde ve şiirlerde dünyanın kaynağı üstüne kendini yitirmişti; bütün halk dinleri ruh ile madde arasındaki o çatışma üstüne temellenmişti, talihli bir deha -ilk filozof- kav-

ramları bulmadan önce; -ki bu kavramlarda tüm sonra gelen çağlar, bilginin iki ucunu kavradı ve sıkıca tuttular. [I, II, 19-20]. Es-ki çağın en büyük düşünürleri bu çelişmeyi aşmaya yeltenmediler. *Platon* bile maddeyi Tanrı karşısında başka bir şey olarak* koyar. Ruh ile maddeyi, tam bilinçle, bir olan olarak düşünce ile uzamı aynı ilkenin yalnızca değişikleri olarak gören *ilk* filozof *Spinoza* idi. Onun sistemi, yaratıcı bir hayalgücünün ilk cesur taslağı idi, sonsuz olanın idesinde, böyle bir şey olarak salt, doğrudan doğruya sonlu olanı kavrayan ve bunu yalnız sonsuz olanda bilen taslak. *Leibniz* karşıt yola girdi ve o yolda ilerledi. Onun felsefesinin yeniden ortaya konulabilmesi zamanı gelmiştir. Onun tını okul zincirlerine hor bakar. Onun aramızdaki yalnızca az sayıda akraba ruhlarda yaşamış olması ve geri kalanlar için çoktan beri bir yabancı olmuş olması, şaşılacak bir şey değildir. O, bilimi de özgür uğraş olarak ele alan az kişilerdendi. O, en çeşitli biçimlerde kendini açımlayan ve vardığı yerde yaşamın genişlediği genel *dünya ruhuna* kendisinde sahipti. [II, 20]. (...)

(...) *Leibniz* tin-dünyası sistemini önceden kurulmuş uyumda temellendirirken *Newton* bir maddi dünya sistemini dünya-güçlerinin dengesinde bulmuştu. [II, 24]. Ama bilginin sisteminde başka türlü birlik varsa ve bu, bunun son aşırı uçlarının da birliğine herhangi bir zamanda varacaksa, öylece biz, *Leibniz* ile *Newton*'un birbirinden ayrıldıkları tam bu yerde günün birinde kuşatıcı bir ruhun orta noktayı bulacağını ümit etmeliyiz; bu orta noktada *bilgi evrenimiz* -iki dünya, aralarında şu anda bilginin henüz bölünmüş olmasına neden olur- ve *Leibniz*'in önceden kurulmuş uyumu ile *Newton*'un yerçekimi sistemi bir ve aynı şey olarak veya bir ve aynı şeyin yalnızca ayrı görünüşleri olarak görünecek. [II, 25]. (...)

Düşüncelerimizin, dışımızdaki nesnelerle bağıntısına, daha gençliğinde ilgi duyan *Spinoza*, öyle görünüyor ki, bu ikisi arısına konulmuş ayrıma katlanamıyordu. O, ideal olan ile real olanın (düşünce ile nesnenin) bizim doğamızda en içten birleşmiş olduklarını kavramıştı. [II, 35]. O, dışımızdaki nesnelerin tasarımlarına sahip olmamızı, bizzat tasarımlarımızın bu nesneleri *aşmalarını* yalnızca bizim ideal doğamızdan çıkarabilirdi; ama bu tasarımla-

* Kendi başına bir öz olarak. (Birinci baskı)

rın gerçek *nesnelere* karşılık olmasını o, bizdeki ideal olanın *etkileri ve belirlenimlerinden* çıkarmalıydı. O halde biz, ideal olana karşı çelişkideki real olanın bilincine varamayacaktık, aynı şekilde yalnızca real olana karşı çelişkideki ideal olanın bilincine de. Böylece gerçek nesnelerle onların bizdeki tasarımları arasında hiçbir ayırım vuku bulamazdı. Ona [*Spinoza*'ya] göre kavramlar ile nesneler, düşünce ile uzam bir ve aynı şeydi; her ikisi bir ve aynı ideal doğanın yalnızca değişkeleri idi. [II, 36].

(...) Sonsuz ve sonlu olanın *bizim dışımızda* değil, tersine *bizim içimizde -meydana gelmiyor*, tersine- asli olarak aynı zamanda ve ayrılmamış olarak burada olduklarını ve bizim tinimizin ve bizim tüm tinsel varoluşumuzun doğasının tam da bu asli birleşmeye dayandığını bilmek için bu sistemi [*Spinoza*'nın sistemi -ç.] kendi içimizde kavramış, kendimizi onun sonsuz tözü yerine koymuş olmamız gerekir. [II, 36-7]. Çünkü biz dolaysız olarak yalnız bizim kendi varlığımızı biliriz ve yalnız biz kendimiz bizce anlaşılır. Benim dışındaki bir mutlak olanda etkimelerin ve belirlenimlerin nasıl olduklarını ve olabilmelerini ben anlamam. Ama benim içimde, aynı zamanda bir *sonlu olan* olmaksızın, *sonsuz olan* hiçbir şeyin de olamayacağını anlarım. Çünkü *benim içimde* ideal ve real olanın, mutlak etki ve edilginin [acının] o zorunlu birliği (bunu *Spinoza* benim dışındaki sonsuz bir töze koyar) benim katkım olmaksızın asli olarak vardır, burada ve tastamam burada *benim doğam* oluşur.

Leibniz bu yoldan gider ve onun *Spinoza*'dan ayrıldığı ve onunla birleştiği nokta buradadır. Bu noktayı saptamaksızın *Leibniz*'i anlamak olanaksızdır. *Jacobi*, onun tüm sisteminin *bireysellik* kavramından yola çıktığını ve yeniden bu kavrama geri döndüğünü gösterdi. Tüm geri kalan felsefenin ayırdığı şey, olumlu olan ile olumsuz olan, doğamızın etkin olanı ile edilgin [acı çeken] olanı bireysellik kavramında asli olarak birleşiktir. *Spinoza*, bizim dışımızdaki sonsuz olanda *belirlenimlerin* nasıl olabilmesini anlaşılır kılmayı bilmiyordu ve o, sonsuz olandan sonlu olana bir geçişten sakınmayı boş yere aradı. Bu geçiş, yalnızca burada, sonlu ile sonsuz olanın *ilksel olarak* bir oldukları yerde bulunmaz ve bu *ilksel* birleşme, bir bireysel doğanın varlığında olduğundan başka hiçbir yerde değildir. Demek ki *Leibniz*, ne sonsuz olandan sonlu

olana ne de sonlu olandan sonsuz olana geçmiştir; tersine ona göre her ikisi bir defada -sanki doğamızın bir ve aynı gelişimi yoluyla- tinin bir ve aynı eylem tarzı yoluyla gerçek kılınmış idi. [II, 37].

Bizdeki tasarımların birbiri ardı sıra *gelmesi*, bizim sonluluğumuzun zorunlu sonucudur; ama bu sıralanımın *sonsuz* olması, doğasında sonluluk ile sonsuzluğun bir olduğu bir özden yola çıktığını kanıtlar. [II, 37-38].

Bu art-arda-oluşun *zorunlu* olduğu, *Leibniz* felsefesinde şuradan çıkar: Nesneler aynı zamanda tasarımlarla birlikte, doğamızın yalın yasaları gereğince, bizdeki bir içsel ilkeye göre, kendine özgü bir dünyadaki gibi meydana gelirler.(...)

İmdi, tasarımların tüm art-arda-oluşu sonlu tinin *doğasından* çıktığı için, deneyimlerimizin tüm dizisi de buradan çıkartılmalıdır. Çünkü bizim türümüzdeki tüm canlıların dünya görünüşlerini aynı zorunlu art-arda-oluş-dizisinde tasarımlamaları, ancak ve ancak bizim ortak doğamızdan anlaşılabilir. Ama doğamızın bu uyumunu önceden kurulmuş bir uyum yoluyla açıklamak, gerçekte açıklama demek değildir. Çünkü bu söz, yalnızca böyle bir uyumun vukubulduğunu söyler, ama nasıl ve niçin olduğunu değil. [II, 38]. (...) Demek ki *Leibniz*, önceden kurulmuş uyum ile, bu suretle alışkanlıkla bağlanan ideyi bağlayamadı. Çünkü o, hiçbir ruhun *meydana* *gelemeyeceğini*, yani neden ile etki kavramlarının bir ruha asla uygulanamayacağını açıkça öne sürdü. [II, 39].

İmdi ama doğanın oluşturduğu şey, en geniş çerçevede yalnız mekanizm değildir. *Organik doğanın* alanına girer girmez neden ile etkinin tüm mekanik bağıntısı bizim için sona erer. Her organik ürün *kendi kendisi için* meydana gelir; onun varoluşu başka hiçbir varoluşa bağlı değildir. Ama demek ki neden, etki ile *aynı* şey değildir, yalnız tümüyle *ayrı* şeyler arasında bir neden ile etki bağıntısı olanaklıdır. Ama örgenleşme *kendi kendisini* meydana getirir, *kendi kendisinden* çıkar; her tek bitki, *kendi türünün* bir bireyinin yalnız ürünüdür ve her tek örgenleşme yalnız *kendi türünü* sonsuza doğru öylece üretir ve yeniden üretir. O halde hiçbir örgenleşme *ileri* gitmez, tersine sonsuzca daima kendi içinde *kendisine* geri döner. O halde böyle bir örgenleşme, buna göre, kendi dışındaki bir şeyin ne nedeni ne sonucudur; o halde me-

kanizm bağlamında kavranacak bir şey değildir. Her örgensel ürün, kendi varoluşunun nedenini *kendi kendisinde* taşır; çünkü o, kendi kendisinin neden ve sonucudur. [II, 40]. (...) Buna göre, örgenleşme yalnız örgenleşmeden oluşur. Örgensel üründe tam bu nedenle biçim ile madde ayrılmazdır; bu belirli madde yalnızca aynı zamanda bu belirli biçim ile birlikte ve tersi, oluşabilir ve meydana gelebilirdi. O halde her örgenleşme bir *bütündür*, onun *birliği* kendi *kendisinde* bulunur, onu bir-olan ya da çok-olan olarak düşünmek bizim keyfimize bağlı değildir. Neden ile etki geçici bir şeydir, giderek yok olabilen bir şeydir, (sözcüğün alışılmış anlamında) düpedüz *görünüştür*. Ama örgenleşme düpedüz görünüş değil, tersine nesnenin *kendisidir*, ve bu da kendi kendisiyle meydana gelen, kendi kendisinde bütünlüklü, ayrılabilir olmayan bir nesnedir; ve onda maddenin biçimi ayrılamaz olduğu için, böyle bir şey olarak bir örgenleşme *kaynağı*, maddenin kendisinin kaynağı olarak mekanik biçimde açıklanamaz. [II, 41].

(...) Burada [ide ile madde arasında -ç.] üçüncü bir şey sayesinde olandan başka hiçbir bağıntı olanaklı değildir ki, her ikisi, madde ile kavram onun tasarımlarına aittir. Ama böyle bir üçüncü şey, yalnız gören ve düşünen bir tindir. O halde teslim ve kabul etmelisiniz ki, genellikle örgenleşme yalnızca bir *tin'e* ilişkin olarak tasarlanabilirdir. [II, 42] (...)

Kavram ile maddenin bu birliğini kavramak için, daha yüksek, tanrısal bir anlayış yetisi kabul ediyorsunuz, kendi yaratmalarını ideal olanda tasarlamış ve bu ideal olana uygun olarak doğayı meydana getirmiş bir anlayış yetisi. Fakat kendisinde eylem kavramının, gerçekleştirme tasarımının *önceden bulunduğu* bir *töz, meydana getiremez*, yalnızca, artık burada olan maddeye biçim verebilir, onu düzenleyebilir, anlayış yetisinin ve erekselliğin damgasını maddeye yalnızca dışardan vurabilir; onun meydana getirdiği şey, kendisinin *kendi içinde* değil, tersine yalnız sanatçının anlayış yetisi ile ilgi içindedir, *ilksel ve zorunlu* değil, tersine rastlantısal tarzda erekseldir. [II, 44]. (...) Genellikle doğa nesnelerinin erekli oldukları, keza her sanat yapıtının da erekli olduğu değil, tersine bu erekliliğin onlara dışardan asla katılamayacak bir şey olduğu, onların kökensel olarak *kendi kendileri yoluyla* erekli oldukları, işte bu, bizim açıklamak istediğimiz şeydir. [II, 44-5].

(...)

O halde bu felsefe, yaşamın basamaklı bir silsilesinin doğada var olduğunu kabul etmelidir. Yalın örgeleşmiş maddede de *yaşamın* olduğunu, ancak daha sınırlı biçimde bir yaşamın. [I, II, 46]. Bu düşünce çok eskidir ve şimdiye değin girdiği en çeşitli biçimler içinde günümüze kadar kendisini aynen öylece korudu -(daha en eski çağlarda, dünya-ruhu denen, canlı bir ilke bütün dünyanın içine nüfuz ettirilir ve daha sonraki *Leibniz* çağı, her bitkiye kendi ruhunu veriyordu.)- bizzat insan ruhunda bu doğa inancının bir temeli bulunması gerektiği, peşinen zannedilebilir. [II, 46-7].

(...) Ben kendim doğa ile *özdeş* olduğca, canlı bir doğanın ne olduğunu, kendi öz yaşamımı anladığım kadar iyi anlarım; doğadaki bu genel yaşamın nasıl en çeşitli biçimlerde, basamaklı gelişimlerde, derece derece yaklaşımlarla kendisini özgürlüğe açtığını kavrarım; ama ben kendimi ve kendimle birlikte tüm ideal olanı doğadan ayırdıkça, ölü bir nesneden başka hiçbir şey bana geri kalmaz ve benim *dışında* ve *yaşamın* nasıl olanaklı olduğunu kavramaktan vazgeçerim. [II, 47-8].

(..) O halde burada biz, bir ve aynı özdeki doğa ile özgürlüğün o birleşmesi ile yeniden karşılaşırız, canlı örgeleşme *doğanın* ürünü olmalıdır, ama bu doğa ürününde düzenleyici, bir araya getirici bir *tinin* hükmetmesi gerekir; onda bu iki ilkenin asla ayrılmış olmaması, tersine en içten birleşik olması gerekir; her ikisi görüde asla ayrılamazlar, ikisi arasında hiçbir *önce olan* ve hiçbir *sonra olan* olmaması, tersine mutlak aynı zamanlılık ve karşılıklı etki olması gerekir. [II, 48].

Felsefe, bu içsel bağıntıyı ortadan kaldırır kaldırmaz, tamamıyla birbiri karşısına konulmuş iki sistem meydana gelir, onlardan hiçbirini diğeri çüretemez, çünkü onların her ikisi de uzaklaştıkça ona yaklaştıklarını zannettikleri yaşamın tüm idesini temelden yok ederler. [II, 49].

(...) İmdi ama biz, yaşam-gücünü tinsel ilke olarak kavramak istediğimizde, böylelikle bu kavramı tamamen ortadan kaldırırız. Çünkü *güç*, doğabilimin tepe noktasına en azından *ilke* olarak koyabileceğimiz şey demektir ve onun kendisi gösterilebilir olmakla birlikte, yine de o, onun *etki-tarzına* göre fiziksel yasalar

yoluyla belirlenebilir. Ancak bu tinin fiziksel olarak nasıl etki-
de bulunabileceği konusunda en küçük kavrama bile sahip deği-
liz; o halde tinsel bir ilke de *yaşam-gücü* diye adlandırılmaz,
kendisi yoluyla daima en azından ümit ima edilen bir deyim, bu
ilkeyi fiziksel yasalara göre etkili kılmak için. [II, 50].

(...)

Yaşam ilkesi olarak *tin*, *ruh* adını alır. Düalist felsefeye karşı
uzun zamandan beri yöneltmiş itirazları yinelemeyeceğim.(...) *Ruh* ile *beden* arasında bir bağıntının genellikle nasıl olanaklı ol-
duğunu sormuyoruz (onu soranın kendisi onu anlamadığı için o
haklı bir soru değildir), tersine anlaşılabilir ve yanıtlanması gere-
ken şey, ancak genellikle böyle bir bağıntı tasarımının *bizde* nasıl
meydana gelmiş olduğudur. (...) *Var oluyor* (düşünüyor, istiyor
vb.) olmam, bilmem gereken bir şeydir, eğer yalnızca genellikle
bir şey biliyorsam. O halde benim kendi varlığım ve yaşamım
hakkında bende bir tasarımın nasıl meydana geldiğini anlarım;
çünkü eğer ben yalnız genellikle anlıyorsam, bunu anlamam ge-
reker. [II, 51]. (...) Fakat ben, *benim dışındaki* nesnelere *varlık*, *ya-
şam* vb. atfetmeye nasıl varıyorum. Çünkü bu olur olmaz, benim
dolaysız bilğim hemen *dolaylı* bir bilgiye dönüşür. İmdi ama ben,
varlık ile yaşam hakkında yalnız *dolaysız* bir bilginin olanaklı ol-
duğunu ve *var olan* ve *yaşayan* şeyin, yalnız var olması ve yaşa-
ması bakımından, öncelikle ve tüm diğer şeylerden önce *kendi*
kendisi için burada olduğunu, onun yaşamı yoluyla yaşamının bi-
lincinde olunacağını öne sürüyorum. (...) Benim dışımda bir ya-
şam ve öz-bilinç hakkında yalnızca *pratikte* kanaatim olacağı da
apaçıktır. [II, 52]. (...)

(...) Ve yalnız orada, etkilerin çeşitliliğini ve ortamın birliğini
gördüğümüz yerde biz, kendi dışımızda bir doğaya inanırız.* [II,
55].

(...)

Doğa görülebilir tin, tin görülebilir olmayan doğa olmalıdır. O
halde *burada*, bizim *içimizdeki* tin ile bizim *dışımızdaki* doğanın
mutlak özdeşliğinde, bizim dışımızda bir doğanın nasıl olanaklı
olduğu sorunu çözülür olsa gerektir.

* Etkilerin sonsuzluğunu ve araçların sınırlılığını gördüğümüz yerde. (Birinci baskı.)

Bunlar, çözümleri bu yazının ereği olması gereken ana sorunlardır.

Ama bu yazı, *yukarıdan* (ilkeler koymakla) değil, tersine *aşağıdan* (deneyimler ve şimdiye kadar ki sistemlerin sınanmasıyla) başlar.

Başlangıçta, eğer ben önüme koyduğum ereğe ulaştıysam, süre giden yolu geriye doğru yinelemeye bana izin verilecek. [II, 56].

GİRİŞ EK

Genellikle felsefenin ve bunun zorunlu ve bütünleyici bölümü olarak özellikle doğa felsefesinin genel düşüncesinin betimlemesi.

(...)

Felsefe için ilk adım ve onsuz felsefeye bir kez bile varılamayacak koşul şu kavrayıştır: mutlak-ideal olanın mutlak-real de olması, genellikle mutlak-ideal olanın dışında yalnızca duysal ve koşullu, ama hiçbir mutlak ve koşulsuz gerçeklik olmaması.(...)

Biz, bir kimsenin bu kavrayış için yücelteceği olanaklı tarzlardan birini gösteriyoruz. Felsefe, bir mutlak bilimdir. [II, 57-58].

Tek sözcükle: Mutlak-ideal olanın mutlak-real olduğu kavrayışı, tüm daha yüksek bilimlerin koşuludur; yalnız felsefede değil, aynı zamanda geometri ve tüm matematikte. İkincil anlamda matematiksel bilimlerin ortadan kaldırdıkları, real ile ideal olanın bu ayrımsızlığını yalnız felsefe en yüksek ve en genel anlamıyla yapar, [ama] tüm duysal ilginin ondan uzaklaşmasından sonra, demek ki kendi kendisinde geçerli olarak. Daha yüksek bilimlere özgü olan o apaçıklık felsefeye dayanır; yalnız bu zeminde, mutlak gerçeklik için mutlak idealiteden başka hiçbir şeyin gerekmediği yerde geometrici, pekâlâ ideal bir şey olan kendi yapısına mutlak gerçekliği katabilir ve bu yapıda biçim olarak geçerli olanın nesne hakkında da ebedi ve zorunlu geçerli olduğunu öne sürebilir. [I, II, 60].

(...)

Aşağıda tüm ortaya konulan şeyde, kendisi bir mutlak bilgi olan, mutlak-ideal olan ile mutlak-real olanın ayrımsızlığının bu bilgisini varsayıyoruz ve biz herbir kimseye, eğer o bunun dışında bir başka mutlak olanı da düşünür veya isterse, bizim ona bu hususta yalnız hiçbir bilgi temin etmemekle kalmadığımızı, aynı zamanda mutlak olan hakkındaki bizim kendi bilgimizde de bu hususu anlaşılır kılabilmemizin olanaksız olacağını garanti etmeliyiz.

Biz, *mutlak-ideal* olanın bu idesinden yola çıkıyoruz; bunu *mutlak bilgi*, mutlak bilgi-edimi olarak belirliyoruz.

Bir mutlak bilgi, orada öznel ve nesnel olan karşı karşıya konulmuş olarak birleşik olduğu değil, tersine orada tüm öznel olanın tüm nesnel olan ve tersi olduğu bir bilgidir ancak. [I, II, 61]. (...)

(...) Felsefe mutlak olanın bilimidir; ama mutlak olan kendi ebedi eyleminde, biri real, biri ideal diye iki yanı bir olarak nasıl zorunluca kavransa, öylece felsefe, biçim bakımından, kendisini zorunluca iki yana ayırır, onun özü, iki yanı mutlak bilgi ediminde bir olarak görmekten ibaret olmasına karşın. [II, 66].

Bu ebedi eylemin real yanı, doğada aşikâr olur. Kendi başına doğa ya da ebedi doğa, tıpkısına, biçim içine girmiş Tanrı özü olan nesnel olanda doğmuş tindir, hiç değilse bu giriş, *onda* [Tanrı'da] doğrudan doğruya diğer birliği [ideal yanı] kavrar. [II, 66-7]. Buna karşılık görünen doğa, biçim almış özün böyle bir şey olarak imgelemi veya özel olanda görünen imgelemidir; o halde o, kendi kendisine beden verdiğinde ve böylece kendi kendisini kendi kendisi yoluyla özel biçim olarak ortaya koyduğu takdirde ebedi doğadır. Doğa, şayet o *doğa* olarak, yani bu *özel* birlik olarak görüldüğü takdirde, buna göre böyle olarak artık mutlak olanın *dışındadır*, mutlak bilgi-ediminin kendisi olarak doğa (Natura naturans*) değil, fakat sırf beden veya bunun simgesi olarak doğa (Natura naturata**)dır. Mutlak olanda o, ideal dünyanın birliği olan karşı karşıya konulmuş birlikle bir-olan birlik olarak

* Natura naturans: doğuran doğa. -Çev

** Natura naturata: doğmuş doğa. -Çev.

[var]dır, ama tam bu nedenle ötekinde ne doğa olarak doğa ne ideal dünya olarak ideal dünyadır, tersine her ikisi bir-olan dünya olarak [var]dır. [II, 67].

(...)

Doğa felsefesinin genellikle Yeniçağ ve modern dünyaya ilişkin daha yüksek ilgisi üstüne bazı düşüncelerle sözlerimizi bitiriyoruz.

Spinoza, yüzyılı aşkın bir zamandır bilinmeden kaldı. Onun felsefesinin bir yalın nesnellik-öğretisi kavrayışı olarak kavranması, onda hakiki mutlak olanı bilmeye izin vermedi. [II, 71]. (...)

Her şeyden önce özne-nesnelliğin genel biçimini felsefenin bir ve her şeyi olarak yeniden geçerli kılan *Fichte* felsefesi, kendi kendisini ne denli çok açtıkça, bu özdeşliğin kendisini yeniden o kadar çok öznel bilinçte bir özellik olarak sınırlar görünüyor, onu mutlak ve kendi başına olarak ama sonsuz bir *ödevin nesnesi* için mutlak *talep* yapıyor görünüyor ve böylelikle spekülasyondan tüm tözün çıkarılması bakımından, özdeşliğin kendisi boş süpürüntü olarak geride bırakılmış görünüyordu; buna karşın, nasıl Kant öğretisi, mutlaklığı eylem ve inanma yoluyla yeniden en derin öznelliğe bağlıyor görünüyordu ise.

Felsefe, daha yüksek talepleri gerçekleştirecek ve ister inançta ister inançsızlıkta, rezil ve doyumsuz olarak yeterince uzun zaman yaşamış olan insanlık, sonunda görmenin içine nüfuz edecektir. Tüm modern çağın karakteri idealisttir; egemen olan ruh, kendi içine geri-dönüştür. [II, 72]. İdeal dünya, ite kaka, güçlü olarak aydınlığa gidiyor; ama o, doğanın gizem olarak geri çekilmiş olması suretiyle henüz alıkoyuluyor. Doğada bulunan gizler, doğanın ifade edilmiş gizlerinde olarak gerçekten nesnel olamıyorlar. İdeal dünyaya neden olan, henüz bilinmeyen Tanrılıklar, onların doğayı ele geçirebilmesinden önce, Tanrılıklar olarak ortaya çıkamazlar. Tüm *sonlu* biçimler yok olduktan sonra ve engin doğada insanların ortak görü olarak birleştirdiği artık hiçbir şey olmadığında, mutlak özdeşlik görüşü en yetkin nesnel bütünlükte ancak var olabilir, bu bütünlüğü bu özdeşlik görüşü yeniden ve dine ilişkin en son oluşumda ebediyen birleştirir. [II, 73].

Von der Weltseele

Dünya-Ruhu Üstüne

Yalnız bizim doğa idesi üstüne düşüncemiz, bir *bütünün* idesi olarak kendisini ortadan kaldırır kaldırmaz, mekanizm ile doğa biliminin ilerlemesini yeterince uzun zaman durdurmuş olan ve bizim denememizde de bazılarının hoşuna gitmeyebilecek olan organizm arasındaki karşıtlık kaybolur.

Örgenleşme ve yaşamın doğa ilkelerinden açıklanabilir olmadığı eski bir kuruntudur. [II, 348].

Mekanizm kendi başına varolan bir şey midir ve o, daha çok, organizmin bizzat yalnızca olumsuz değil midir? -Organizmin mekanizmden, olumlu olanın olumsuz olandan daha önce var olmaması mı gerekirdi? (...) Hiçbir mekanizmin olmadığı yerde, organizm vardır değil, fakat tam tersine, hiçbir organizmin olmadığı yerde mekanizm vardır.

Örgenleşme, bence genellikle, neden ile etkilerin durdurulmuş akıntısından başka bir şey değildir. Ancak, doğanın bu akıntıyı engellemediği yerde, akıntı ileri akar (aynı çizgide). Onun onu engellediği yerde, o (bir daire çizgisinde) kendi kendisinde geri döner. [II, 349].

Bir ve aynı ilkenin cansız ve canlı doğayı birleştirmesi. [II, 350].

Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur

Real ve İdeal Olanın Doğadaki Bağıntısı Üstüne

Tüm nesnelerin en karanlık olanı, hatta bazılarına göre, karanlığın kendisi maddedir. Bununla birlikte o, tam tamına, doğanın tüm koşullarının ve canlı görünüşlerinin onun yükselmesinden meydana geldiği bu bilinmeyen köktür. Onun bilgisi olmaksızın, fizik bilimsel temelsizdir; usbilimi, sayesinde idenin gerçeklikle aracılı olduğu bağdan yoksundur. Maddeyi ne mutlak birlikten bağımsız var olan bir şey -ki bu, bir madde kavramı altına konularak düşünülebilirdi- kabul ediyorum; ne de onu salt hiçbir şey olarak görüyorum, tersine *Spinoza*'nın şu sözüyle genellikle uzlaşıyorum: Bu söz, onun bir mektubunda, cisimsel nesnelerin çeşitliliğinin uzamın salt kavramından (kartezyen anlamda) *a priori* çıkarılıp çıkarılamayacağı sorusunu şöyle yanıtlar: Ben maddeyi, daha çok, sonsuz ve ebedi özlüğü kendisinde ifade eden bir öz-nitelik sayarım. Esasen maddenin her bir bölümü, kendisi için tüm evrenin kopyası olması gerektiğinden madde, sonsuz özlüğü ifade eden yalnız bir-olan öz-nitelik olarak görülemez, tersine o bu tür öz-niteliklerin bir tecessümü olarak görülmelidir. [II, 360]. (...) Doğaya daha ilk bakış, son bakışın bize öğrettiği şeyi öğretir; çünkü madde de başka hiçbir bağı, -usta olan o bağdan, sonsuz ile sonlu olanın ebedi birliğinden daha önemsiz hiçbir bağı ifade etmez. Biz nesnelerden ilkin, daha fazla açıklanamayan, fakat kendi kendisini açıklayan salt özlüğün kendisini biliriz. Ama biz bu

özlüğü asla kendisi için değil, tersine daima ve her yerde, kendi kendisince var olamamış olan şeyle hayret verici bir birlikte gözlemliyoruz ve o şey, hiçbir zaman kendi kendisi için esaslı bir şey olmaksızın yalnızca varlıkça aydınlanmıştır. Bunu biz sonlu olan veya biçim diye adlandırıyoruz.

Sonsuz olan, o halde, sonlu olana ulaşamaz; çünkü aksi takdirde onun kendi kendisinden sonlu olana geçmesi gerekecekti, yani o sonsuz bir şey olmayacaktı. Ama, sonlu olanın sonsuz olana varması, aynı şekilde düşünülemezdir; çünkü o bundan önce her yerde var olamaz ve genellikle ilkin, sonsuz olanla özdeşlikteki bir şeydir.

O halde her ikisinin, eğer onlar genellikle bağlı olarak görünüyorsa, belli bir kökensel ve mutlak zorunluluk yoluyla birleşmiş olmaları gerekir.

Bu zorunluluğu, onun başka bir deyimini buluncaya dek, mutlak bağ veya kopula [=koşak] diye adlandırıyoruz.

Ve gerçekte, bu bağın sonsuz olanın kendisinde, ilk olarak hakiki ve real sonsuz olan olduğu açıktır. [I, II, 360]. O [sonsuz olan-ç.] kayıtsız şartsız asla olmazdı, eğer sonlu olanın veya onun karşısında hiçbir şey bulunmasaydı. [I, II, 360-1]. O, ancak, hiçliğin mutlak hayırlaması olarak, kendi kendisinin tüm biçimlerde mutlak evetlemesi olarak, böylelikle yalnızca bizim sonsuz koşak diye adlandırdığımız şey olarak mutlaklıktır. [I, II, 361].

(...)

Asıl olandaki bağ, onun kendisinin sonsuz sevgisi (tüm nesnelerde en yüksek olan şey) olarak dile getirebiliriz, kendi kendisine sonsuz arzu olarak açıkça göstermek için; ancak, mutlak olanın özünün bu arzudan ayrı düşünülmemesi, tersine tamamıyla bu kendi-kendisini-isteme olarak düşünülmesi kaydı ile.

Mutlak olan ama yalnız kendi kendisini bir isteme değildir, fakat sonsuz tarzda bir istemedir, o halde gerçekliğin tüm biçimlerinde, derece ve potenslerinde.

Bu ebedi ve sonsuz kendi-kendini-istemenin kopyası dünyadır.

Ama biz gözümüzü kaldırıp, dünyanın bu kopyasındaki, onun bağa ilişkin sahip olduğu ve sayesinde onun bağla aynı olduğu şeye, ondaki olumlu olan şeye baktığımızda ve önemsiz özelliklerle

ri gözardı ettiğimizde: öylece dünya mutlak olanın kendisinden ayrı değil, tersine yalnızca, tam ve sürekli ilerleyen gelişimde açılmış koşaktır.

Ve tam burada biz, dünyanın yayılımının ilk ve en önemli noktasında dururuz.

Evren, yani kendilerinde ebedi bağın kendi kendisini evetlediği biçimlerin sonsuzluğu, ancak bağ sayesinde, yani çokluktaki birlik sayesinde evrendir, gerçek tümlük (totalitas)tür. Buna göre tümlük, birliği (identitas) ister ve bu birlik olmaksızın hiçbir tarzda düşünülemez. [II, 362].

(...)

Kendilerinde ebedi istemenin kendi kendisini istediği biçimler, kendi kendileri bakımından bir çokluktur; buna göre çokluk, bağ bir yana, yalnız nesnelere ait, nesnelerin bir özelliğidir; özellik de tamamen bundan dolayı, nesnelerin gerçekliğine bu amaçla hiçbir şey yapmaz ve olumlu hiçbir şeyi kendi içine almaz. Bağ, nesnelerin çokluğundaki birliktir ve çokluğun olumsuzlamasının kendisi için görmesi bakımından.

Tanrı üstüne İlkçağ'ın bir sözü şöyle der: O her yerde ortak nokta olan tözdür, dairede de; ve buna göre hiçbir yerde olmayan daire. Buna karşın biz, uzamı her yerde salt daire olan, hiçbir yerde orta noktası olmayan şey olarak açıklamak istiyoruz.

Böyle bir şey olarak uzam, bağ olmaksızın nesnelerin, güç-veren olmaksızın güçlü olanın salt biçimidir: buna göre, o salt güçsüzlük ve tözsüzlüğün kendisinden başka hiçbir şey diye gösterilmek suretiyle, onun ilinekselliği de onun kendisi sayesinde apaçıktır. Uzamı açıkladığımız iddia edilmiyor; çünkü onda açıklanacak hiçbir şey yoktur ya da onun nasıl yaratılmış olduğunu söylediğimiz öne sürülmüyor; çünkü bir olmayan-öz yaratılamaz. [II, 363].

Bağlanmış olanın çokluğundaki eşit olan ve bir olan olarak bağ, bu çokluğu kendisi için varolan olarak olumsuz kılar; buna göre o, aynı zamanda uzamı bu kendisi-için-varolanın biçimi olarak olumsuz kılar. [II, 363-4].

Bütün nesneleri bağlayan ve bütünlükte bir olanı yapan bu bağ, her yerde hali hazır olan, hiçbir yerde çizilmemiş orta nokta, doğada ağırlık olarak olandır.

Ama ağırlıktaki bağın uzamı kendisi-için-varolanın biçimi olarak olumsuz kılması suretiyle, o [bağ -ç.] sonluluğun diğer biçimini, başka hiçbir şey olmayan [çünkü o, kendisi-için-varolanın olumsuzlamasıdır] zamanı koyar ve o, uzam gibi nesnelerin özelliğinden ortaya çıkıyor değil, daha çoğu, çokluğun, ebedi-olmayan ile çelişmedeki ebedi olanın karşısında bir olanın bir deyimidir. [II, 364].

(...)

Uzam ile zaman, birbirlerinin iki görece olumsuzlamalarıdır: buna göre, ikisinden hiçbirinde mutlak hakiki bir şey var olamaz, fakat şimdi her birinde hakiki olan şey yoluyla öteki berikini hayırlar. Uzam eşzamanlılığa kendi başına sahiptir ve o, zamanın karşıtı olmaya ne derece uzaksa, kendisindeki hakikatin bir görünüşüne de tam o derece uzaktır. Tersine olarak zaman, karşı karşıya olanı ortadan kaldırır ve onu nesnelerin iç özdeşliğine koyar; buna karşın o, uzamın olumsuz olanını olumsuz kılarak olumsuz bir şeyin kendisini birlikte getirir, yani art-arda-oluşu nesnelere getirir. [II, 368].

(...)

(...) Doğa, bir kavranamaz yaratmanın salt ürünü değil, fakat bu yaratmanın kendisidir; ebedi olanın yalnız görünüşü veya açılımı değil, daha çoğu, aynı zamanda bu ebedi olanın tam kendisidir.

Tek tek nesneleri ne denli çok bilirsek, Tanrı'yı da o denli çok biliriz, diyor Spinoza ve hiç durmadan artan inançla biz de şimdi, ebedi olanın bilimini arayanlara şöyle seslenmeliyiz: Fiziğe gelin ve ebedi olanı bilin!

Doğanın düzenini ve bağlantısını, yalnız salt anlamla ve daha parlak hayalgücü ile doğayı gözlemleyen bir kimse de başka tür-lüsünü söyleyemezdi; evet, o, bu dünyanın özünü sözlerde yakalamayı ve doğru olarak dile getirmeyi isterdi; o, salt gören olarak bizim bulduğumuzdan başka hiçbir deyimi bulmazdı. [II, 378].

(...)

Über die erste Kraft der Natur.

Doğanın İlk Gücü Üstüne

Kendi kendisini geri döndüren her hareket, kendi olanağının koşulu olarak, hareketi *ateşleyen* (sanki başlangıcı çizgi biçiminde yapar) bir *olumlu* gücü (*içtepi* olarak) ve hareketi *kendi kendisinde geri döndüren* (veya o düz bir çizgiye dönüşümü engeller) bir *olumsuz* gücü varsayar.

Doğada her şey sürekli *ileriye* doğru çabalar; bunun böyle olması, burada bizim bir ilk ilkedeki nedeni aramamızı gerektirir; *olumlu* gücün yaratılmamış bir kaynağı olan bu ilke, hareketi *da*ma yeniden ateşler ve artsız arasız sürdürür. Bu *olumlu* ilke, *doğanın ilk gücüdür*.

Ama görülebilir olmayan bir yetke, dünyadaki tüm görünüşleri ebedi daire hareketinde döndürür. Bunun böyle olması, burada bizim bir *olumsuz* güçteki son nedeni aramamızı gerektirir; o, olumlu ilkenin etkilerini sürekli sınırlamak suretiyle genel hareketi kendi kaynağına geri döndüren güçtür. Bu *olumsuz* ilke *doğanın ikinci gücüdür*.

Aynı zamanda birlik ve çatışma içinde tasarımlanmış, bu çatışan iki güç, evreni *sistem* yapan bir *örgenleştirici ilke* idesine doğru yol alır. Böyle bir ilkeyi eskiler belki de *dünya-ruhu* diye göstermek isterlerdi. [II, 381].

Bütün hareketin *olumlu* nedeni uzamı *dolduran* güçtür. Hareketin sürdürülmesi gerekiyorsa, öylece bu gücün uyarılması gerekir. Her güç fenomeni, buna göre, bir *maddedir*. Hareketi ateşlemiş ve sürdürmüş olan genel doğa gücünün ilk fenomeni *ışıktır*. [II, 395].

Doğadaki bir genel çaba dengeye doğru olduğu için her uyarılmış ilke zorunluca ve genel bir yasaya göre *karşı konulmuş* ilkeyi uyarır, bu ilkeyle denge sağlanır. [II, 433].

Einleitung
zu dem
Entwurf eines Systems
der
Naturphilosophie.
Oder
über den Begriff der spekulativen Physik
und
die innere Organisation eines Systems
dieser Wissenschaft.
1799.

Doğa Felsefesinin
Bir Sisteminin Tasarısına
Giriş
ya da
Nazarî Fizik Kavramı
ve
Bu Bilimin
Bir Sisteminin İç Örgütlenimi Üstüne.
1799.

§1.

Doğa felsefesi diye adlandırdığımız şey,
bilgi sisteminde zorunlu bir bilimdir.

Zekâ çift katlı biçimdedir; ya kör ve bilinçsiz ya da özgür ve bilinçle yaratıcı; dünya-görünüşünde bilinçsiz yaratıcı, bir ideal dünyanın yaratımında bilinçli.

Felsefe, bilinçsiz etkinliği bilinçli ile asli olarak özdeş ve sanki aynı kökten doğmuş varsaymak suretiyle bu çelişkiyi ortadan kaldırır: bu özdeşlik, *deha* ürünlerinde kendisini dışlaştıran, aynı zamanda bilinçli ve bilinçsiz bir etkinlikte *doğrudan doğruya*, doğa ürünlerinde, bunların hepsinde ideal ve real olanın en yetkin birleşiminin algılanması bakımından, *dolaylı olarak*, bilincin *dışında* felsefece kesin bir biçimde gösterilir.

Felsefe, bilinçsiz ya da real de denebilecek olan etkinliği, bilinçli veya ideal etkinlikle özdeş olarak koyduğu için, felsefenin eğilimi, real olanı her yerde ideal olana geri götürmeye doğru gidecek, böylelikle transzendentel felsefe diye adlandırılan şey meydana gelir. [II, 271]. (...)

İmdi, transzendentel felsefenin ödevi, real olanı ideal olanın altına koymak ise, buna karşın doğa felsefesinin ödevi, ideal olanı real olandan açıklamaktır: her iki bilim o halde birdir. Yalnız kendi ödevlerinin karşı karşıya konulmuş yönleri yoluyla kendini ayıran bilim. Dahası, her iki yön, yalnız eş olanaklı değil, aynı zamanda eş zorunlu olduğu için her ikisinin payına da bilgi sisteminde aynı zorunluluk düşer. [III, 272-3].

Doğa felsefesinin bilimsel karakteri

Transzendental felsefenin karşısına konulmuş olan olarak doğa felsefesi, ilkinden başlıca şöylelikle ayrılır: o, doğayı (yalnız ürün olması bakımından değil, ama aynı zamanda üretici ve ürün olması bakımından doğayı) başlı başına olan olarak koyar; buna göre doğa felsefesi, en kısa yoldan *fiziğin Spinozacılığı* olarak nitelenebilir. Buradan, bu bilimde hiçbir idealist açıklama tarzı bulunmadığı kendiliğinden çıkar, böylesini transzendental felsefe pekâlâ verebilir, zira onun için doğa, öz-bilincin aracından başka hiçbir şey değildir ve doğadaki her şey yalnız bundan dolayı zorunludur, çünkü yalnız böyle bir doğa yoluyla öz-bilinç temin edilebilir; ama fizik için ve onunla aynı bakış açısında duran bizim bilimimiz için hangi açıklama tarzı, eski erekbilimsel açıklama tarzları ve nedenlerin genel bir erekliliğinin böylece bozulmuş doğabilime girişi kadar anlamsızdır. [III, 273]. (...)

§3.

Doğa felsefesi nazari* fiziktir.

Bizim bilimimiz, şimdiye dek yapılmış olana göre, tümüyle ve baştan başa gerçekçidir; demek ki o fizikten başka bir şey değildir; o yalnız *nazari* fiziktir. [III, 274].

Bizim denememizin şimdiye dek yeltenilmiş tüm benzeri denemelerden ne yolla ayrıldığını açık kılmak suretiyle, aynı zamanda nazari fiziğin empirik denilen fizikten ayrımını gösterdik;

* "Nazari" sözcüğünü "teorik" değil, fakat "spekülatif" karşılığı kullanıyoruz. *Schelling*, "Spekulation"u "seyretme", "bakma", "nazar etme" anlamında ve olumlu olarak kullanır. Esasında biri ("teorik") Yunanca, diğeri ("spekülatif") Latince kaynaklı olan bu sözcüklerin her ikisi de aynı "bakma, görme" anlam alanında birleşir. Ancak Türkçe'de "teorik" karşılığı "kuramsal" denmesine -bu "kuram" sözünde hiçbir "bakma, görme" olmamasına karşın- alışıldığı için, "spekülatif"e de kuramsal deseydik, ondaki asıl vurgulanmak istenen "bakma" anlamını hiç veremeyeceğimizden, onu pek kullanılmayan eski bir sözcük olan "nazari" ile karşıladık. -Çev.

ki bu ayırım başlıca şuna indirgenir: Nazari fizik biricik ve yalnızca doğadaki asli hareket nedenleriyle, yani dinamik görünüşlerle uğraşır, buna karşın empirik fizik, doğadaki bir son hareket-kaynağına varmadığı için, yalnız ikincil hareketlerle ilgilenir ve bizzat asli hareketlerle yalnız mekanik (demek ki matematik kurgularla da yetili) olarak uğraşır; mademki birincisi genellikle *içsel hareket ettirici mekanizmaya* yönelir ve bu, doğada *nesnel-olmayan* şeydir; buna karşın ikincisi yalnız doğanın *yüzeyine* yönelir ve bu doğada *nesnel* ve sanki *dışsal olan* yandır.

§4

Nazari bir fiziğin olanağı üstüne

Araştırmamız, ne doğa görünüşlerinin kendisine ne de onların son nedenlerine yönelmiş ve işimiz, ne ikincileri birincilerden ne de birincileri ikincilerden çıkarmak olmadığından, ödevimiz şundan başka bir şey değildir: sözcüğün en keskin anlamında bir *doğa bilimi* ortaya koymak. Ve nazari bir fiziğin olanaklı olup olmadığını denemek için, bilim olarak bir doğa öğretisinin olanağına ilişkin olan şeyi bilmemiz gerekir. [III, 275].

a) Bilgi kavramı, burada onun en keskin anlamında alınır ve bundan sonra, sözcüğün bu anlamında esasında ancak bu tür nesnelerin, *biñnebilmesini*, onlardan onların olanağının ilkelerinin kavranmasını anlamak kolaydır; çünkü bu kavrayış olmaksızın, nesneye, örneğin yapısını bilmediğim bir makineye ilişkin tüm bilgim, düpedüz bir görmedir, yani onun varoluşu hakkında düpedüz bir kanı-varlığıdır; buna karşın, bu makinenin mucidi, ona ilişkin en yetkin bilgiye sahiptir, çünkü mucit bu yapıtın sanki ruhudur ve çünkü mucit makineyi gerçekleştirmeden önce, makine onun kafasında ön-varolmuştu. [III, 275-6].

Doğaya özgürlükle bir müdahale olanaklı olmasaydı, doğanın iç yapısını kavramak, o halde elbette olanaksız olurdu. Doğa, gerçi açık ve özgür olarak edimde bulunur; ama o asla izole edilmiş olarak eylemez; tersine onun edimi, salt bir sonuç elde etmek için ilkin kapanması gereken nedenlerin bir yığınının açılıp yayılmasına bağlıdır. O halde doğa, onda olağan biçimde ya hiç ya da yal-

nızca diğerleri yoluyla değiştirilmiş olarak var olan belirli koşullar altında eylemde bulunması için zorlanmalıdır. -Doğaya böyle bir müdahale deney adını alır. Her deney, yanıtlanması için doğanın zorlandığı, doğaya yönelen bir sorudur. Ama her soru bir gizli *a priori* yargı içerir. Deney olan her deney, kehanette bulunmadır; deney yapmanın kendisi görünüşlerin bir meydana getirilmesidir. -O halde bilime ilk adım, en azından fizikte, bu bilimin kendisinin nesnelerinin ortaya çıkarılmaya başlanması yoluyla olur.

b) Biz yalnızca kendi-meydana-çıkmuş-olanı *biliriz*; sözün *en keskin* anlamında bilgi, demek ki *a priori salt* bir bilgidir. Deney aracılığıyla olan yapı, her defasında bile, görünüşlerin hiçbir mutlak kendi-meydana-getirmesi değildir. [III, 276]. (...)

Doğabilim tüm kendi cümlelerini *a priori* çıkarımlayabilmeli cümlesi, kısmen şöyle anlaşıldı; doğabilim, deneyden büsbütün uzak kalmalı ve deneyin tüm aracılığı olmaksızın kendi cümlelerini kendi kendisinden çıkartabilmeli; ki öyle bir cümle, itirazların kendileri ona karşı acınacak durumda oldukları biçimde saçmadır. -*Biz yalnız bunu veya şunu bilmiyor değiliz, fakat biz deney sayesinde ve deney aracılığıyla olandan başka hiçbir şeyi genellikle asli olarak bilmiyoruz*; ve bu bakımdan bizim tüm bilgimiz deney cümlelerinden oluşur. [III, 278]. (...) *Demek ki biz doğayı biliyor değiliz*, tersine doğa *a prioridir*, yani ondaki tüm tek tek olan, bütün yoluyla veya genellikle bir doğa idesi yoluyla önceden kararlaştırılmıştır. Ama doğa *a priori* olduğu için, öylece onun *a priori* olan bir şey olarak *bilinmesinin* olanaklı da olması gerekir ve bizim savımızın anlamı esasen budur.

Böyle bir bilim, her bilim gibi varsayımsal olana katlanmaz, sırf olasılıklı olana da; tersine o, apaçık ve kesin olana yükselir. [III, 279]. (...) -Ama artık hiçbir şey, bu bilimin sonsuz olana giden ilerleme sürecini, uydurmaların keyfiliği kadar engellemedi; ki onlar yüzünden temellendirilmiş kavramdaki eksiklik uzun zaman gizli kalmış olsa gerekti. [III, 279-280]. Bilgimizin bu parçalılığı, sırf varsayımsal olan bilimin salt ürününden ayrıldığında ve bundan sonra, doğanın büyük bütününe o parçalarını yeniden bir sistemde toplamak üzere yola çıkıldığında, ilkin o zaman anlaşılır. Bundan sonra, *nazari fiziğin* (doğru deneyin ruhu) öteden beri doğadaki tüm büyük keşiflerin anası olduğu anlaşılırdır.

§5.

Genellikle nazari fiziğin bir sistemi üstüne

Şimdiye dek, bir nazari fizik idesi çıkarımlandı ve geliştirildi; bu idenin nasıl gerçekleştirilmesi ve gerçekten nasıl uygulanması gerektiğini göstermek, başka bir iştir. [III, 280].

(...)

§6.

Nazari fizik sisteminin iç örgütlenimi

I.

Nazari fiziğin *ilkesi* üstüne araştırma, genellikle nazari ve empirik olan ayrımı üstüne araştırmaları öncelmelidir. Buradan esasen, deney ile kuram arasında böyle tam bir karşıtlığın olduğu, ikisinin birleşeceği üçüncü bir şeyin var olamadığı, o halde bir *deney-bilimi* kavramının, kendisinde bağlantılı hiçbir şeyin düşünülmediği veya daha doğrusu genelde düşünülmemeyen bir ersenik kavram olduğu kanısı ortaya çıkar. Salt deney olan şey, bilim değildir ve tersi, bilim olan şey deney değildir. (...) Yalnız tarih deneydir. [I, III, 282].

Deney olarak fizik, olguların, gözlem anlatılarının, doğal veya düzenlenmiş durumlara bağlı olayların anlatılarının toplamından başka bir şey değildir. Şimdi fizik denen şeyde, deney ile bilim karmakarışık bir biçimde koşuşur durur ve tam bu nedenle o ne deneydir ne bilim.

Bizim amacımız, tamı tamına, bu nesne dolayısıyla bilim ile deneyi, tıpkı ruh ile beden gibi ayırmaktır ve bu suretle biz, deneyi tüm kuramdan soyacak ve onun kökensel çıplaklığını, yeniden verecek bir *a priori* yapıya yetili olmayan hiçbir şeyi bilimin içine sokmuyoruz.

Deney ile bilim arasındaki karşıtlık tamamıyla şuraya dayanır: birincisi kendi nesnesini *varlıkta* tamamlanmış bir şey ve meydana getirilmiş bir şey olarak görürken buna karşın bilim nesneyi

*oluşt*a ve henüz meydana getirilecek bir şey olarak görür. Bilim, ürün, yani nesne olan hiçbir şeyden yola çıkamadığı için, öylece o koşulsuz olandan yola çıkmalıdır; nazari fiziğin ilk araştırması, doğabilimdeki koşulsuz olan üstüne araştırmadır.

II.

Bu araştırma tasarısı, en yüksek ilkelerden yola koyulduğu için, aşağıdaki ilke yalnızca bu araştırmaların aydınlatımı olarak görülebilir.

Kendisinden söz edilebilen her şey, -ki o [var]dır- koşullu doğanın olduğu için, öylece yalnız *varlığın kendisi* koşulsuz-olan olabilir. Ama koşullu bir varlık olarak tek tek varlık, yalnız üretici etkenliğin belirli sınırlaması (tüm gerçekliğin biricik ve son taşıyıcısının belirli sınırlaması) olarak düşünölmeye izin verdiği için, öylece *varlığın kendisi, kendi* [üretici etkenliğin -ç.] *sınırlanmamışlığında* bu aynı üretici etkenlik diye düşünölür olandır. O halde doğabilim için doğa asli olarak yalnız üreticiliktir ve bilim, kendi ilkesi olarak bu ilkedен yola çıkmalıdır. [III, 283].

Nesnelerin bütününü ancak varlığın toplam bütünü olarak bilmemiz bakımından, bu bütün bizce düpedüz bir dünya, yani düpedüz bir ürün olarak vardır.

(...)

Nesnelerin bütününü yalnız ürün olarak değil, fakat zorunluca aynı zamanda üretici olarak koyduğumuza göre, bizim için bu bütün doğaya yükselir ve *ürün ile üreticiliğin* bu *özdeşliği* ve başka hiçbir şey, bizzat genel dil kullanımında doğa kavramı yoluyla gösterilen şeydir.

Yalnız *üretilen* olarak doğayı (natura naturata) *nesne* olarak adlandırıyoruz (tüm deney yalnız bu doğada geçerliktedir.) *Üreticilik olarak doğayı* (natura naturans) *özne olarak doğa* diye adlandırıyoruz (tüm kuram yalnız bu doğada geçerliktedir).

Nesne asla koşulsuz olmadığı için, mutlaka nesnel olmayan bir şey doğaya konulmalıdır; bu mutlak nesnel olmayan şey, tamamıyla, doğanın o asli üreticiliğidir. O, sıradan bakışta, ürün üstünde ortadan kaybolur; felsefi bakışta, tersine olarak, ürün üreticilik üstünde ortadan kaybolur.

Doğanın *asli* kavramında üreticilik ile ürünün o özdeşliği, doğanın alışılmış görünüşleri yoluyla bütün bir şey olarak dile getirilir, ki bu bütünün kendisinden, kendi (tüm görünüşler yoluyla geçip giden) ikiliğinde aynı zamandan neden ile etki özdeşdir. Dahası, ideal olan ile her doğa ürünü kavramında düşünülür olan real olanın özdeşliği bu kavramla uzlaşır ve bu kavramdan dola- yı ancak doğa da sanatın karşısına konulabilir. Çünkü eğer sanatta eylem, gerçekleştirme, kavramı önceliyorsa, öylece doğada da- ha çok kavram ile eylem eşzamanlı ve birdirler, kavram doğrudan doğruya ürüne geçer ve kendisinin ondan ayrılmasına izin ver- mez. [III, 284]. (...)

IV.

(...)

Doğa felsefesi, doğadaki üretici şeyi açıklayacak değildir; çün- kü eğer o, bunu doğaya asli olarak koymazsa, öylece o, onu asla doğaya getirmeyecek. [III, 289]. O [doğa felsefesi -ç.], sürekli ola- nı açıklayacaktır. [III, 289-290]. Ama doğada bir şeyin sürekli ol- ması, bizzat ancak doğanın *tüm sürekliliğe karşı* o savaşımından açıklanabilir. (...)

Her ürün sonlu bir üründür. Ama doğanın sonsuz üreticiliği, üründe kendini yoğunlaştırdığı için ürün, sonsuz gelişme için dürtüye sahip olmalıdır. (...)

Doğa denilen şeyde (yani tek tek nesnelerin bu toplamında) ilk-ürünün kendisini değil, fakat onun evrimini (buna göre ket vurma noktası *bir nokta* olarak kalamaz) görürüz. [III, 290]. (...)

Bizim savımız kısaca şunu der: Doğanın sonsuz evrimi *ta- mamlanmış* (bu olanaksızdır) olsaydı, o asli ve basit *edimlerde* veya eğer söylenmesine izin olursa, basit üreticiliklerde yok olur- du. [III, 292]. (...)

Ürün (sabitleşmiş) ve üretici (özgür) kavramı, kendi kendisiy- le karşı karşıya konulmuş değildir. [III, 299]. (...)

Üretici olmayan (anorganik) bir dünyanın varoluşu olduğun- dan, üretici dünyayı açıklamak için, her şeyden önce sırf koyut- landığından, öylece böyle bir dünyanın koşulları da yalnız varsa- yımsal olarak ortaya konabilir ve biz bu aynı dünyayı her şeyden

önce genellikle yalnız üretici dünyaya karşı zıtlıktan dolayı bildiğimiz için, öylece o koşullar da yalnız bu zıtlıktan çıkartılmalıdır. [III, 305].(...)

Nazari fiziğin en genel ödevi, şimdi şöyle dile gelebilir: *canlı ve cansız ürünlerin yapısını ortak bir ifadeye getirmek*. [III, 306]. (...)

Özdeşliğin ortadan kaldırılması çelişkidir. Ama doğa *asli olarak* özdeşdir. [III, 308]. (...)

Ve her halis doğabilimin ulaşması gereken sonuç da işte şudur: demek ki organik ve anorganik doğa arasındaki ayrım yalnız nesne olarak doğada vardır ve *asli-üretici* olarak doğa, her ikisi üzerinde salınır durur. [III, 326].

**Allgemeine Deduktion
des
dynamischen Prozesses
oder der
Kategorien der Physik.
1800.**

**Dinamik Sürecin
Genel Tümdengeli
ya da
Fiziğin Kategorileri
1800.**

§1.

Doğabilimin biricik ödevi şudur: *Maddeyi yapılandırmak*. Bu ödev çözülebilir, bu genel çözümce yapılan uygulamanın asla yetkin bir uygulama olmamasına rağmen (...) [IV, 3].

§2

İmdi ama iddia ediyoruz ki, dinamik süreç adı altında kavradığımız, doğanın biricik ilksel görünüşleri olan bu görünüşlerin maddenin yalnızca çeşitli basamaklarında yinelenen sabit bir öz-yapılanımından başka bir şey olmadığı kanıtlandı. Demek ki maddenin kendisinin tam bir yapılanımının dinamik sürecinin bir tündengeli de eş değerdedir ve o halde bütün doğabilimin en yüksek ödeviyle bir ve aynıdır.

§3.

Canlı doğanın kendisi, daha yüksek potensde kendisini yineleyen cansız doğadan başka bir şey olmadığı için genellikle maddenin yapısının kategorileriyle canlı ürünün yapısı için olanlar da bize aynı zamanda verilmişlerdir. Şimdi yapılacak olan araştırma, demek ki aynı zamanda tüm doğabilimin en genel araştırmasıdır. [IV, 4].

§59.

(...) Dinamik doğa sürecinin doğru basamaklı-silsilesi:

1. *Mıknatıs-şeması çizgi.*
2. *Elektrik-şeması aç.*
3. *Galvanizm-şeması üçgen.*

O halde her üçü sanki doğanın asal sayısıdır, bunlar doğanın hiyeroglifleridir. Sayı dizisinin ilk üç potensi nasıl ki bir diğerine

indirgenemezse, öylece bu üç süreçten hiçbirini diğerine ve doğanın tüm geri kalan süreçleri bu üç sürece indirgenmez.

Bu üç sürecin tam kuramı, şu orantıyla gösterilebilir:

$$\text{Mkn. : Elk.} = | \quad |. \quad \text{Elk. : Glav.} = | : \nabla.$$

[I, IV, 73].

§63.

Dinamiğin doğası üstüne ve doğa felsefesinin idealizmle bağlantısı üstüne birkaç genel düşünce ile sözlerimi bitiriyorum.

Atomistik açıklama tarzı ile daima yalnızca şu öğrenildi: bu veya şu fizikçi doğa olsaydı veya onun, örneğin manyetik veya elektrik görünüşlerini meydana getirmesi gerekseydi, bunu nasıl yapardı. Dinamik açıklama tarzının söz konusu uygulaması ile *doğanın kendisinin* bunu nasıl yaptığı öğrenilir. [IV, 75].

Felsefe için transzendenal olan ne ise fizik için dinamik olan aynı şeydir ve felsefede transzendenal açıklama ne demekse, fizikte dinamik açıklama aynı şey demektir. [IV, 75-76]. (...)

Transzendenal idealizm sistemimde gösterdim ki, maddenin yapısındaki üç moment, salt fizik yoluyla da çıkarımlanabildikleri gibi, onlara -öz-bilincin tarihindeki üç moment karşılık gelir. (...) İnsan yalnız filozofun gözünde idealist değildir, bizzat doğanın gözünde de- ve doğa, akıl yoluyla vardığı bu yükseklik için planı önceden yaptı.

Bizzat filozof bunu yalnızca kavrar, çünkü o nesnesini ilk edimle artık en yüksek potensde, -Ben olarak, bilinçle ihsan edilmiş Ben olarak yukarı kaldırır ve yalnız fizikçi o aldanmanın arkasına geçer. Buna göre, felsefede şimdi şüpheli olan ve gözlerini nedene çevirmeyen bütün insanlara şu çağrı yapılmalı: Fiziğe gelin ve doğruyu bilin! [IV, 76].

Tüm doğa, kendisini bilince dek yükselttiğinde veya eğer o, içinden geçtiği çeşitli basamaklardan kendi ardında hiçbir şey -hiçbir anıt- bırakmasaydı, akıl ile, transzendenal belleği, bilindiği gibi, görülebilir nesneler yoluyla canlandırılması gereken akıl

ile kendisini kendi kendisine yeniden üretmek olanaksız olurdu. Tüm felsefenin anımsama olduğu biçimindeki Platoncu düşünce, bu anlamda doğrudur; tüm felsefe yapma, içinde bizim doğa ile bir olduğumuz durumun bir anımsamasından ibarettir. [IV, 77].

(...)

**System
des
transzendentalen Idealismus**

**Transzendental Idealizm
Sistemi
(1800)**

Giriş

§1.

Transzendental-Felsefe Kavramı

1. Tüm bilgi, bir nesnel olanın bir öznel olanla uyumuna dayanır. - Çünkü yalnızca doğru olan *bilinir*, ama doğruluk, genelde tasarımların kendi nesneleriyle uyumu içine konuludur.

2. Bilgimizdeki tüm salt *nesnel olanın* cisimlenmesini *doğa* diye adlandırabiliriz; buna karşın tüm *öznel olanın* cisimlenmesi *Ben* veya *zekâ* adını alır. Her iki kavram, karşı karşıya konulmuştur. Esasen, zeka salt tasarlayan olarak, doğa salt tasarlanabilir olan olarak, birincisi bilinç, ikincisi bilinçsiz olan olarak düşünülür. İmdi ama her *bilgide* her ikisinin (bilinçli olanın ve kendi başına bilinçsiz olanın) bir karşılıklı buluşması zorunludur; ödev şudur; bu buluşmayı açıklamak.

3. Bilginin kendisinde *-bu suretle biliyorum-* nesnel ile öznel olan öyle birleşiktir ki, yeğlik hakkının ikisinden hangisine ait olduğu söylenemez. Burada hiçbir ilk ve hiçbir ikinci olan yoktur; her ikisi aynı zamanlı ve birdirler. *-Bu özdeşliği açıklamayı istediğim esnada, onu artık ortadan kaldırmış olmalıyım. [III, 339].* Bilginin o iki etkeni dışında (açıklama ilkesi olarak) bana başkaca hiçbir şey verilmediği için, bu özdeşliği açıklamak üzere, zorunlu olarak onlardan birini diğerinden *önce koymam*, birinden diğerine varmak için birinden *yola çıkmam* gerekir; ikisinin *hangisinden yola çıkıyor olmam* ödevce belirli değildir. [III, 339-40].

4. O halde yalnız iki durum olanaklıdır.

A. *Ya nesnel olan ilk olan yapılır ve onunla uyuşan bir öznel olanın ona nasıl varacağı sorulur. [III, 340].*

(...)

B. Ya da öznel olan ilk olan yapılıır ve ödev, onunla uyuşan bir nesnel olana nasıl ulaşılacağı sorunu olur. [III, 341].

(...)

Nesnel olanı ilk olan yapmak ve öznel olanı buradan çıkarmak, az önce gösterildiği gibi, doğa-felsefesinin ödevidir.

O halde eğer bir transzendental-felsefe varsa, ona yalnız karşıt konulmuş yön arta kalır, ilk ve mutlak olan olarak öznel olandan hareket etmek ve nesnel olanı ondan meydana çıkarmak. (...) [III, 342].

§2

Çıkarımlar

(...)

1. Eğer transzendental-felsefeye göre, *öznel olan - ilk olan* ise ve tüm gerçekliğin biricik nedeni, diğer her şeyin biricik açıklama ilkesi ise (§1), öylece o, zorunlu olarak, nesnel olanın gerçekliğine ilişkin genel kuşkuyla başlar.

(...) [III, 343].

2. İmdi ama ortak akıl kullanımının kendisi için şu cümle dışında doğrudan doğruya kesin hiçbir şey yoktur: *Ben im.* (...) Demek ki transzendental-filozof için de *Bizim dışımızda nesneler vardır* cümlesi, onun şu cümle ile özdeşliği sayesinde ancak kesin olacak: *Ben im* ve onun kesinliği de yalnızca, kendi kesinliğini iktibas ettiği cümlelerin kesinliğine eş olacak. (...) [III, 344].

3. Eğer transzendental-filozofa göre yalnız öznel olan asli gerçekliğe sahipse, öylece o da yalnız öznel olanı bilgide doğrudan doğruya kendine nesne yapacak: nesnel olan onun için yalnız dolaylı olarak nesne olacak. (...) O halde transzendental bilgi, salt öznel olması bakımından, bilginin bir bilgisidir.

(...) Sıradan eylemde, eylemin nesnesi yüzünden *eylemin kendisi* unutulur; felsefe yapma da bir *eylemdir*, ama yalnız bir eylem değil, aynı zamanda bu eylemdeki sürekli bir *kendini-görmedir*. (...) [III, 345].

Transzendental-Felsefenin Geçici Bölümlenimi

Bu bölümleme *geçicidir*, çünkü bölümleme ilkeleri ancak bilimin kendisinde çıkarılabilir.

Bilim kavramına geri dönelim. (...)

Ama bütün bilgi, bazı temel kanılara veya temel önyargılara indirgenir; bu tek tek kanıları transzendental felsefe bir tek esas kanıya geri götürmelidir; tüm diğerlerinin kendisinden çıkarıldığı, bu bir tek kanı, *bu felsefenin ilk ilkesinde* dile gelir ve böyle bir ilkeyi bulmak olan ödev; tüm diğer kesinliğe aracı olan mutlak-kesin şeyi bulmaktan başka bir şey demek değildir.

(...) Demek ki ortak kanının bakış noktasına geri dönüldüğünde, aşağıdaki kanılar, insanın anlama yetisinde derin gömülü olarak bulunur.

A. Nesneleri tasarımıladığımız zaman, nesnelerin bir dünyası, bizim dışımızda bizden bağımsız olarak var olmakla kalmaz, aynı zamanda tasarımlarımız, nesnelerde *başkaça hiçbir şey* olmayacak biçimde onlarla uyuşur. [III, 346]. (...)

B. Keza ikinci temel kanı, düşünme dünyasından gerçek dünyaya geçebilen ve nesnel gerçeklik kazanabilen tasarımların *zorunluluk olmaksızın özgürlükle* bizde meydana gelmesidir. (...)

Bu ikinci kanı ile ikinci bir sorun belirlenmiştir; bu sorun, sırf düşünülmüş şey yoluyla bir nesnel olanın nasıl değişken olduğu, böylece, onun düşünülmüş şeyle nasıl tam uyduğu sorunudur.

Tüm özgür eylemin olanağı bu varsayıma dayandığı için, bu ödevin çözümü *kılgısal felsefedir*.

C. Ama bu iki sorun ile biz kendimizi bir çelişkinin içine düşmüş görüyoruz. B'ye göre düşünmenin (ideal olanın) duyu dünyası üstüne bir egemenliği isteniyor; ama, eğer (A'ya göre) tasarım kendi kaynağında artık yalnızca nesnel olanın kölesi ise, böyle bir egemenlik nasıl düşünülebilir? -Öte yandan gerçek dünya bizden tamamen bağımsız bir şey ise tasarımıımız (A'ya göre) oraya (gerçek dünyanın aslına olarak) yönelmesi gerektiğine göre, buna karşın gerçek dünyanın bizdeki tasarımlara doğru nasıl yö-

nelebileceği (B'ye göre) kavranabilir değildir. [III,347-8]. Bir sözcikle, kuramsal kesinliğe geçince kılğısal kesinliği, kılğısal kesinliğe geçince kuramsal kesinliği yitiriyoruz; bilgimizde doğruluğun ve istemimizde gerçekliğin aynı zamanda olması olanaksızdır.

Genellikle bir felsefe varsa, bu çelişki çözümlmelidir -ve bu sorunun çözümü veya şu sorunun yanıtlanması, transzendenal felsefenin *ilk* ödevi değil ama *en yüksek* ödevidir: *tasarımlar, kendileri nesnelere yönelten olarak ve nesneler kendilerini tasarımlara yönelten olarak aynı zamanda nasıl düşünülebilirler?*

Bu sorunun ne kuramsal ne kılğısal felsefede çözülemeyeceğini, fakat her ikisini bağlayan ortadaki eklem olan ve ne kuramsal ne kılğısal, tersine aynı zamanda *ikisi* olan daha yüksek bir felsefede çözülebileceğini görmek kolaydır. [III, 348]. (...)

D. Şimdiye dek, doğayı meydana getiren bilinçsiz etkenlikle istemede kendini dışlaştıran bilinçli etkenliğin özdeşliği, bu etkenliğin ilkesinin doğada mı, bizde mi olduğuna karar vermeksizin, yalnız genellikle talep edildi.

(...)

Böyle bir etkenlik, yalnız *estetik* etkenliktir ve her sanat yapıtı, böyle bir etkenliğin ürünü olarak ancak kavranılacak olan şeydir. Sanatın ideal dünyası ile nesnelerin real dünyası, o halde, bir ve aynı etkenliğin ürünleridir; her ikisinin (bilinçli ve bilinçsiz dünyanın) bilinç *olmaksızın* bir araya gelmesi gerçek dünyayı, bilinç *ile birlikte* bir araya gelmesi estetik dünyayı verir.

Nesnel dünya, sadece, tinin ilk, hatta bilinçsiz yaratmasıdır; felsefenin genel aracı -ve tüm felsefe kubbesinin mihenk taşı- *sanat felsefesidir*. [III, 349].

§4.

Transzendenal-Felsefenin Aracı

1. (...) - Şüphesiz, felsefenin nesnesi ne denli bilginin *dışında* değilse, matematiğin nesnesi de o denli değildir. Matematiğin tüm varoluşu görüye dayanır, o halde o da yalnız görüde var olur, ama bu görünün kendisi dışsal bir görüdür. Şu da var ki, fi-

lozof yalnızca, mutlak bir içsel edim olan *yapının kendisinin edimine* dikkatini verirken, buna karşın matematikçi, asla doğrudan doğruya görünün (yapının) kendisiyle değil, tersine yalnızca, doğrusu dışsal olarak ortaya konulabilen yapılanmış olanla uğraşır.

2. Dahası, transzendenal-filozofun nesneleri, özgürce meydana getirilir olmaları dışında asla var değildirler. (...) Felsefe yaparken insan yalnız nesne değil, aynı zamanda daima düşünmenin öznesidir. [III, 350]. Felsefeyi anlamak için o halde *iki* koşul gereklidir, *birincisi*, sürekli içsel bir etkenlikte olmak, zekanın o ilk eylemlerinin sürekli bir yaratmasında bulunmak, *ikincisi*, bu yaratma üstüne katlanan sürekli bir düşünmede kavrayışlı olmak, bir sözcükle, daima hem görülmüş olan (yaratıcı) hem gören olmak. [III, 350-51].

3. Yaratmanın ve görmenin bu sürekli ikiliği yoluyla, *başka türlü hiçbir şey yoluyla düşünülmeyen şey nesne* olmalıdır. (...) Felsefe, tıpkı sanat gibi yaratıcı yetiye dayanır ve ikisinin ayrımı yalnızca yaratıcı gücün farklı yönündedir. Çünkü sanattaki yaratma, bilinçsiz olanı ürün yoluyla yansıtmak için kendisini dışa doğru yönlendirdiği yerde felsefi yaratma, onu zihinsel görüde yansıtmak için kendisini doğrudan doğruya içe doğru yöneltir. - Felsefenin bu tarzıyla kavranması gereken başlıca anlam, o halde, *estetik* anlamdır ve tam bu nedenle sanat felsefesi, felsefenin doğru aracıdır (§3).

Sıradan gerçeklikten yalnızca iki çıkış yolu vardır: bizi ideal bir dünyaya götüren poesi ve gerçek dünyayı önümüzden tümüyle yok eden felsefe. (...) [III, 351].

4. (...)

Sıradan anlayış yetisi, felsefe konularında, araştırmanın her bir nesnesinde olan savlardan asla hiçbirini *tam açıklayacak* durumda değildir. [III, 351-52].

Onun doğru saydığının doğru olduğunu kanıtlamak, hemen hiç önemli değildir, tersine yalnızca önemli olan, onun aldatmalarını sergilemektir. [I, III, 352].

(...)

BİRİNCİ ANABÖLÜM

Transzendental İdealizmin İlkesi Üstüne

Birinci Bölüm

Zorunluluk ile Bilginin En Yüksek Bir İlkesinin Doğası Üstüne

1. Şu var ki genellikle bilgimizde *gerçeklik* olduğu varsayılır ve bu gerçekliğin koşullarının ne oldukları sorulur. -Bilgimizde gerçek realitenin olup olmadığı, bu ilk türetilmiş koşulların daha sonra gerçekten gösterilebilir olup olmadığına bağlıdır. [III, 353]. (...)

2. Bilgimizde bir sistem, yani kendi kendisini taşıyan ve kendi kendisiyle uyumlu bir bütün olduğu *hipotez* olarak kabul edilir. [III, 353-4]. (...)

Her doğru sistem (örneğin dünya-yapısı sistemi gibi), *kendi kendisinde* kendisinin varolmasının nedenine sahip olması gerektiği için, eğer bilginin bir sistemi varsa, bunun ilkesi *bilginin kendi içinde bulunmak* zorundadır.

3. *Bu ilke yalnız bir ilke olabilir.* Çünkü tüm doğruluk kendisiyle mutlak özdeşir. (...)

4. Bu ilke, her bilimin dolaylı veya doğrudan ilkesidir; ama dolaylı veya doğrudan olarak yalnızca *tüm bilginin biliminin* ya da transzendental-felsefenin ilkesidir. [III, 354]. (...)

Transzendental-filozof (Giriş, §1), her hususta yalnız öznel olanı kendine nesne yaptığı için, yalnızca da öznel, yani *bizim için*

herhangi bir *ilk bilginin* var olduğunu öne sürer; bu *ilk bilginin* ötesinde, bizden soyutlanmış, genellikle bir şeyin daha var olup olmadığı, her şeyden önce onu asla ilgilendirmez ve o, bu konuda sonucu bir karara bağlamalıdır.

Bu *ilk bilgi*, imdi bizim için kuşkusuz kendi kendimizin veya öz-bilincin bilgisidir. [III, 355]. ... Öz-bilinç, bizce *varlığın* bir tarzı değil, tersine *bilginin* bir tarzıdır ve bu da bizim için genellikle var olan en yüksek, en dışsal tarzıdır. [III, 356]. (...)

5. (...)

İmdi ama her bilim, *belirli biçime* bağlı cümlelerin bir bütünüdür. O halde, bilimin tüm sisteminin o ilke yoluyla temellendirilmesi gerektiği için, bu ilkenin onun yalnızca *içeriğini* değil, aynı zamanda bu bilimin *biçimini* de belirlemesi gerekir.

(...)

Genellikle *bilimsel biçim* nedir ve onun kaynağı hangi şeydir? Bu soru, bilgi-kuramı yoluyla tüm diğer bilimler için yanıtlanmalıdır. Ama bu bilgi-kuramının kendisi artık *bilimdir*; demek ki bilgi-kuramının bir bilgi-kuramına ihtiyaç duyulsaydı, lakin bunun kendisi yeniden bilim olurdu ve böylece sonsuza doğru giderdi. - Bu döngünün, o açıkça çözümsüz olduğu için, nasıl açıklanabilir olduğu sorulur.

Bilim için bu kaçınılmaz döngü, eğer o, *bilginin* kendisinde (bilimin nesnesinde) asli olarak kendi yerine sahip değilse, yani onda, bilginin *asli içeriğinin asli biçimi* ve tersi yönden söylendikte, *bilginin asli biçiminin* bilginin asli içeriğini şart koşması ve her ikisinin karşılıklı olarak birbirini içine karışmış biçimde birbiriyle bağıntılı olması yoksa, o zaman o, açıklanacak döngü değildir. O halde bu maksatla zekanın kendisinde, asli bilginin bir ve aynı bölünemez edimi yoluyla içerik ve biçimin aynı zamanda meydana geldiği bir nokta bulunmalıydı. -Bu noktayı bulma ödevi, tüm bilginin ilkesini bulma ödeviyle özdeş olmalıydı. [III, 359].

O halde felsefenin ilkesi öyle bir ilke olmalıdır ki onda içerik biçim ile ve buna karşın biçim içerik ile koşulludur ve biri diğerini değil, fakat her ikisi karşılıklı olarak birbirlerini şart koşar. [III, 360]. (...)

İkinci Bölüm

İlkenin Kendisinin Tümdengelimini

En yüksek ilkenin bir tümdengeliminden söz ediyoruz. (...)

Bu tümdengelim, çok çeşitli biçimlere götürülebilir. Biz, en kolay olan ve aynı zamanda ilkenin anlamını en doğrudan doğruya görmemizi sağlayan biçimi seçiyoruz.

1. Genellikle bir bilginin olanaklı olmasına -bu veya şu belirli bilginin değil, tersine herhangi bir bilginin, en azından bilgi-olmanın bir bilgisinin olanaklı olmasına septik de rıza gösterir. Herhangi bir şeyi biliyorsak, öylece bu bilgi ya koşullu ya da koşulsuz bir bilgidir. -Koşullu mu?- öyleyse, biz onu, o koşulsuz bir şeyle bağıntılı olması nedeniyle yalnızca biliriz. O halde biz, her durumda koşulsuz bir bilgiye varırız. (...) [III, 361].

Acaba neyin koşulsuz bilindiği, yalnızca sorulur.

2. Ben yalnızca, bilgisi bir nesnel olanla değil, öznel olanla biricik olarak koşullu olan şeyi *koşulsuz* bilirim. -O halde *özdeş* cümlelerde dile gelen ancak böyle bir bilginin yalnızca öznel olanla koşulla olduğu öne sürülür. (...)

3. Fakat tüm bilgide bir *nesnel olan*, bir öznel olanla bir araya gelmiş olarak düşünülür. Ama $A=A$ cümlesinde böyle hiçbir bir araya gelme yoktur. Bütün temel bilgi, o halde, düşünmenin *özdeşliğini* aşar ve $A=A$ cümlesinin kendisi böyle bir bilgiyi var saymak zorundadır. -Ben A'yı düşündükten sonra elbette onu A olarak düşünürüm; ama acaba ben A'yı düşünmeye nasıl varırım? O, özgürce ortaya atılmış bir kavram ise, öylece o hiçbir bilgiyi temellendirmez; o zorunluluk duygusuyla meydana gelen bir kavramsa, öylece o nesnel gerçekliğe sahip olmalıdır.

(...)

4. İmdi ama sentetik cümleler *koşulsuz* değildir. [III, 362]. (...) O halde sentetik cümlelerde -ve böylece bütün bilgimizde- kesinlik olması gerekiyorsa, öylece onlar bir *koşulsuz kesinliğe*, yani *düşünmenin özdeşliğine* geri götürülmelidirler, ama bu çelişiktir. [III, 362-3].

5. Bu çelişki, kendisinde *özdeş ve sentetik olanın bir olduğu herhangi bir nokta bulunsaydı*, ancak bu şekilde veya *özdeş ol-*

makla aynı zamanda sentetik olan ve sentetik olmakla aynı zamanda özdeş olan herhangi bir cümle yoluyla ancak çözüldü. (...) [III, 363].

6. Böyle bir noktayı bulma sorununu çözebilmek için, hiç kuşkusuz, özdeş ve sentetik cümleler arasındaki çelişkiye daha derinden nüfuz etmeliyiz.

(...) Tasarım ile nesnenin nasıl uyuşabildiği, eğer bilginin kendisinde, bu ikisinin *esasen bir olduğu -veya varlık ile tasarımın en yetkin özdeşliğinin olduğu* bir nokta yoksa kesinlikle açıklanabilir değildir.

7. İmdi tasarım öznel, ama varlık nesnel olan olduğu için, ödev tam tamına şu demektir; *özne ile nesnenin aracısız olarak bir oldukları noktayı bulmak.* [III, 364].

8. (...) Özne ile nesnenin aracısız özdeşliği ancak, *tasarımlanmış olanın aynı zamanda tasarımıyan da olduğu, görülmüş olanın gören de olduğu* yerde var olabilir. [III, 364-5] - Ama tasarımılanmış olanla tasarımıyanın bu özdeşliği yalnızca *öz-bilinç*tedir; o halde aranılan nokta *öz-bilinç*te bulundu. [III, 365].

Açıklamalar

(...)

O halde, düşünme ile nesnenin, görünüş ile varlığın aradığımız ve aksi halde asla karşılaşılmayan o özdeşliği buradadır. Ben, düşünmenin o sayede kendi kendisinin nesnesi olduğu o edimden asla *Önce değildir*; o halde onun kendisi, kendi nesnesi olan düşünmeden başka bir şey değildir ve bundan dolayı düşünme dışında mutlak hiçbir şey değildir. [III, 306]. (...)

Ben'in ne olduğu, onun meydana getirilmesi yoluyla ancak öğrenilir; çünkü yalnızca Ben'de varlık ile yaratmanın özdeşliği asli olarak vardır. [III, 372]. (...)

Doğabilim, *yaratana ile yaratılanın istemli bir arada olması* olarak doğadan hareket eder, tek tek olanı bu kavramdan çıkarmak için. Bilginin aracısız nesnesi, yalnızca, aracısız bilinçteki o özdeşliktir, transzendenal filozofun hemen başlangıçta kendisini keyfi değil ama *özgürlük*le koyduğu, kendi-kendini-nesneleştirmenin en yüksek potensindeki o özdeşliktir ve doğadaki temel ikilik sonunda, doğanın zeka olarak kabul edilmesinden ancak bizzat açıklanacaktır. [III, 373].

Genel Notlar

(...)

4. Şimdiye dek bizi dikkatle izlemiş olan herkesin kendi kendisinden kavradığı şey, bu felsefenin başından sonuna *özgürlük* olduğu, yalnız kendi kendisiyle kanıtlanabilir şeyin mutlak kanıtlanabilir-olmayan olduğudur. Tüm diğer özgürlük sistemlerindeki çöküş tehlikesi, bu sistemde kapı dışarı edilir. Bu sistemde varlık, yalnızca *ortadan kaldırılmış özgürlüktür*. Varlığı ilk olan ve en yüksek olan yapan bir sistemde bilgi, yalnız, bir temel varlığın sırf kopyası değil, fakat aynı zamanda tüm özgürlük, yalnızca zorunluca aldanma olmalıdır; çünkü hareketleri kendisinin görünebilir dışlaşımları olan ilke bilinmez. [III, 376].

ÜÇÜNCÜ ANABÖLÜM

Transzendental İdealizmin İlkelerine Göre Kuramsal Felsefe Sistemi

Ön-anımsama

1. Kendisinden yola çıktığım öz-bilinç *Bir-olan mutlak edimdir* ve bu Bir edimle yalnızca Ben'in kendisi tüm kendi belirlenimleriyle değil, fakat, önceki bölümde yeterince açık kılındığı gibi, genellikle Ben için konulmuş olan diğer her şey de konulmuştur. O halde kuramsal felsefedeki ilk işimiz, bu mutlak edimin tüm dengeli olacağını olacak.

(...)

Bu tüm dengelinin yöntemi şudur:

Öz-bilinç edimi, aynı zamanda ve tamamen ideal ve realdir. Bu edimle real konulmuş olan doğrudan doğruya ideal de konulmuş olan ve ideal konulmuş olan real de konulmuş olur. [III, 388].

(...)

Bu yöntem, bizim nesnemiz ve ödevimiz yoluyla zorunluca yapılmıştır, çünkü biz, öz-bilincin mutlak ediminde mutlak ola-

rak birleşik olan şeyi -özne ile nesne- felsefe yapma maksadıyla, yani o birleşimin gözlerimizin önünde meydana gelmesini sağlamak amacıyla, sürekli birbiri karşısında tutuluyoruz.

2. Araştırma, öncekinde olduğu gibi, iki bölüme ayrılıyor. Her şeyden önce, öz-bilinç ediminde içerilen mutlak sentezi çıkarımlayacağız; bu sentezin ara öğelerini bu suretle aramamız gerekecek.

I.

Öz-bilinç Ediminde Mutlak Olarak Bulunan Sentezin Tümdengeli

1. Daha önce kanıtlanmış cümleden yola çıkıyoruz: Sınır, aynı zamanda ideal ve real olmalıdır. (...) [III, 389].

2. Ama böyle bir edim yalnızca öz-bilinçtir; o halde tüm sınırlılık da ilkin öz-bilinç yoluyla konulmalı ve öz-bilinçle verilmiş olmalıdır.

a) *Öz-bilincin asli edimi aynı zamanda ideal ve realdir.(...)*

b) Sınır, yalnız öz-bilinç yoluyla konulur, o halde o, öz-bilinç yoluyla elde ettiği gerçeklikten başka hiçbir gerçekliğe sahip değildir. Bu edim, daha yüksek olandır, sınırlanmış varlıktır, türetilmiş olandır. (...)

3. Bu eylem tamı tamına öz-bilinçtir. Öz-bilincin öte yanında Ben, *salt* nesnelliktir. Bu salt nesnel olan (tam da bu yüzden nesnel-olmadan-olan, çünkü nesnel bir şey, öznel bir şey olmaksızın olanaksızdır), var olan *kendi başına* biricik olan şeydir. (...) Sınırlılık, benden bağımsız olarak görülmelidir; çünkü ben yalnız benim sınırlı varlığımı kavrayabilirim, bunun o sayede konulduğu etkenliği asla. [III, 390].

4. Sınırlayan ve sınırlanan arasında bu ayrımın varsayılması, bizim adlandırdığımız *ne sınırlayan ne sınırlanan etkenlik*dir. Çünkü ben yalnız öz-bilinçtedir, ama öz-bilincin Ben'i ne birinci etkenlikle ne ikincisiyle yalıtık düşünülmüş olarak bize vukua gelmez.

a) *Sınırlayan* etkenlik, bilince varmaz, nesne olmaz; demek ki o, salt öznenin etkenliğidir. Ama öz-bilincin Ben'i salt özne değil, tersine aynı zamanda özne ve nesnedir.

b) *Sınırlanan* etkenlik, bilince varmaz, nesne olmaz; demek ki o, salt öznenin etkenliğidir. Ama öz-bilincin Ben'i ne salt özne ne salt nesnedir, tersine aynı zamanda ikisidir.

(...)

5. Sınırlanan ve sınırlayan etkenlik arasında dalgalanan, sayesinde Ben'in ilk olarak meydana geldiği bu üçüncü etkenlik, Ben'in yaratan şeyi ve varlığı bir olduğu için, *öz-bilincin kendisinin* Ben'inden başka bir şey değildir.

O halde Ben'in kendisi, bir birlikte konulmuş etkenlik, öz-bilincin kendisi bir sentetik edimdir. [III, 391].

6. (...)

Kendimize bilinçli kıldığımız en yüksek şey, özne ile nesnenin özdeşliğidir; ancak bu, kendi başına olanaksızdır, o ancak bir üçüncü şeyle, aracı olanla var olabilir. (...)

Asli olarak karşı karşıya konulmuş olan şey, özne ile nesne Ben'dedir; her ikisi *kendilerini ortadan kaldırırlar ve ama üçüncü şey olmaksızın hiçbir şey olanaklı değildir.* [III, 393]. (...)

7. *Bir mutlak antitezden mutlak senteze doğru, şimdiye dek çıkarılmış olan süreç, imdi tamamen biçimsel olarak da tasarlanmaya izin verir. Nesnel Ben'i (tez) mutlak gerçeklik olarak tasarımlarsak, ona karşı konulmuş olan şeyin mutlak olumsuzluk olması gerekecek.* (...)

Tezden antiteze ve buradan senteze doğru giden süreç, demek ki, tinin mekanizminde asli olarak temellenmiş ve sırf biçimsel olması bakımından (örneğin, bilimsel yöntemde) transzendenal-felsefenin ortaya koyduğu asli, içeriksel süreçten soyutlanmıştır. [III, 394].

II.

Mutlak Sentezin Aracı Örgenlerinin Tümdengeli mi Ön-anımsama

Bu tümdengelim için şimdiye dek olan sayesinde aşağıdaki veriler bize verilmiştir.

1. *Öz-bilinç, sayesinde Ben için her şeyin konulduğu mutlak edimdir.*

(...) [III, 395].

Genellikle felsefe, demek ki özgür kopyalamadan, öz-bilincin Bir-olan ediminin kendini içinde geliştirdiği eylemlerin asli silsilesinin özgür yineleniminden başka bir şey değildir. (...) [III, 397].

2. *Öz-bilinç (Ben) mutlak karşı karşıya konulmuş etkenliklerin bir çatışmasıdır.* (...)

3. *Her iki etkenlik, aslında aynı olarak sonsuzca konulur.* (...) [III, 398].

4. (...) Felsefe, demek ki öz-bilincin tarihinde sanki çığır açan eylemleri ancak sayıp dökebilir ve kendi bağıntısında birbirleriyle birlikte ortaya koyabilir. [III, 398–9]. (...)

Felsefe, demek ki çeşitli dönemleri olan bir öz-bilinç tarihidir ve bu yolla o Bir-olan mutlak sentez gitgide oluşturulur.

5. Bu tarihteki ilerletici ilke, sınırlanamaz olarak varsayılmış ideal etkenliktir. Kuramsal felsefenin ödevi, sınırın *idealitesini* açıklamaktır = şimdiye dek sınırlanamaz olarak kabul edilen ideal etkenliğin de nasıl sınırlanabilmesini açıklamak. [III, 399].

Birinci Dönem

Asli duyumdan yaratıcı görüye dek

A.

(...)

B.

(...) [III, 399–426].

C.

Yaratıcı Görü Kuramı

Ön-anımsama

Descartes fizikçi olarak söylüyordu: Bana maddeyi ve hareketi verin ve ben size bundan evreni yapacağım. Transzendental-filozof söylüyor: Biri sonsuza giden, diğeri bu sonsuzlukta kendini idrak etmeye çabalayan karşı karşıya konulmuş etkenliklerin bir doğasını bana verin ve ben size buradan zekanın, kendi tasarımıyla bütünü sistemiyle birlikte meydana gelmesini sağlıyorum. Her diğer bilim zekayı artık tamam olarak varsayar, filozof onu oluşumda tetkik eder ve kendi gözlerinin önünde sanki meydana getirir. [III, 427].

İkinci Dönem

Yaratıcı görüden kendi üstüne katlanan düşünceye dek (...) [III, 454-499].

Üçüncü Dönem

Kendi üstüne katlanan düşünceden mutlak isteme-edimine dek (...) [III, 505-531].

DÖRDÜNCÜ ANABÖLÜM

Transzendental İdealizmin İlkelerine Göre

Kılgısal Felsefe Sistemi

[III, 532] - [III, 606]

Birinci Önerme. Mutlak soyutlama, yani bilincin başlangıcı, yalnızca, bir öz-belirlemeden veya zekanın kendi kendisi üstündeki bir eylemden açıklanabilir. [III, 532].

İkinci önerme. Öz-belirlenim edimi veya zekanın kendi kendisi üstünde özgür eylemi, ancak, kendi dışında bir zekanın belirli eyleminden açıklanabilir. [III, 540].

(...) *İsteme*, o sayede görünün kendisinin tamamen bilince konulduğu eylemdir. [III, 557].

Üçüncü Önerme. İsteme, asli olarak, bir dış nesneye zorunluca yönelir. [III, 557].

(...) *Eyleyen Ben, gören [idrak eden] Ben'den ayrılır; bununla birlikte her ikisi nesne ile ilgide özdeş olmalıdır; eyleyen yoluyla nesneye konulan şey, idrak edene de konulmalıdır, eyleyen Ben idrak eden Ben'i belirlemelidir.* [III, 564]. (...)

Tarih Felsefesi Kavramı

Tarihin bir felsefesinin haklı olarak yapılabilmesine ilişkin birinci soru, hiç kuşkusuz, genellikle bir tarihin nasıl düşünülebilir olduğu sorusudur; çünkü, var olan her şey herkes için yalnızca kendi bilinci yoluyla konulmuşsa, bütün geçmiş tarih de herkes için yalnızca kendi bilinci yoluyla konulmuş olabilir. [III, 590]. (...)

Özgürlük ile Yasaya Uygunluğun Özdeşliğinin Açıklaması

(Tarihin ana-karakterinin açıklaması olarak)

Şimdi ama tarihin ana-karakterine geçiriyoruz, ki tarihin özgürlük ile zorunluluğu birleşmede ortaya koyması ve ancak bu birleşme yoluyla olanaklı olması gerekir. (...)

Özgürlüğün koşulu, genel hukuk durumudur; çünkü o olmak-sızın özgürlük uğruna hiçbir yurttaş var olamaz. (...) Özgürlük, doğa düzeni gibi açık ve değişmez bir düzen tarafından temin edilmiş olmalıdır. [III, 593].

Özgürlük zorunluluk, zorunluluk özgürlük olmalıdır. İmdi ama özgürlüğe karşı çelişkideki zorunluluk, bilinçsiz-olandan başka bir şey değildir. Bende bilinçsiz olan şey, istemsizdir; bilinçle olan şey, benim istemem yoluyla bendedir. [III, 594].

Transzendental İdealizmde

Ahlâksal Dünya-Düzeni Kavramı (Tanrısal kayra)

İnsanın, gerçi eylemin kendisine ilişkin olan bakımından özgür, ama onun eylemlerinin sonlu sonucuna ilişkin olan bakımından bir zorunluluğa bağlı olması, yani onun üstünde olan ve onun özgürlüğünün oyununda bizzat eli olan bir zorunluluğa bağlı olması, demek ki bir koşuldur. İmdi bu koşulun, transzendental olarak açıklanması gerekir. Onu Tanrısal kayradan veya kaderden açıklamak, onu hiç açıklamamak demektir; çünkü Tanrısal kayra veya kader, tam da açıklanması gereken şeydir. Tanrısal kayradan kuşku duymuyoruz, onun kaderi diye adlandırdığımız şeyden de; çünkü bizim kendi eylemlerimizde, tasarılarımızın başarı ve başarısızlığında onun müdahalelerini hissediyoruz. Ama bu kader nedir acaba? [III, 595].

Demek ki eylemdeki nesnel olan, burada, şimdiye dek sahip olduğundan tamamen başka bir anlam elde eder. Yani benim tüm eylelerim, kendilerinin son ereğine doğru olarak tek başına birey sayesinde değil, fakat yalnızca *bütün tür sayesinde* gerçekleştirilebilir olan bir şeye doğru uç verirler; benim tüm eylemlerimin en azından oraya doğru uç vermeleri gerekir. [III, 596]. (...) Denebilir mi ki ahlâksal dünya-düzeni, biz onu kurar kurmaz vardır; ama o nerede kuruludur? [III, 596–7]. O, tüm zekaların ortaklaşa etkisidir, yani hepsinin doğrudan veya dolaylı olarak tam böyle bir düzenden başka bir şeyi istememeleri koşuluyla. Bu olmadıkça o da var olmaz. Her tek zekaya, Tanrı'nın veya ahlâksal dünya-düzeninin tamamlayıcı bir parçası olarak bakılabilir. Her akıllı varlık kendi kendisine şöyle diyebilir: Benim etki-alanımda yasanın gerçekleştirilmesi ve hakkın kullanılması bana da tevdi edilmiştir ve ahlâksal dünya-yönetiminin bir parçası bana da aktarılmıştır, ama ben çok parçalar karşısında neyim? Bu düzen, ancak şu noktada vardır: Tüm diğerleri benimle aynı düşünür ve her biri kendi tanrısal hakkını kullanır, haklılık egemen kılınır.

O halde: Ya bir *ahlâksal* dünya-düzenine dayanırım, öylece ben onu mutlak olarak nesnel düşünemem ya da eylemlerin sonucunu *özgürlükten* mutlaka bağımsız olarak en yüksek erek için

sağlayan ve sanki garanti eden mutlaka nesnel-olan bir şeyi isterim, öylece ben, istemedeki biricik nesnel-olan bilinçsiz-olan olduğu için, sayesinde tüm eylemlerin dış sonucunun sağlanmış olması gereken bir *bilinçsiz-olan*'a kendimi sürerim. [III, 597].

Transzendental İdealizm İçinde Din

İmdi ama her yerde yalnızca kendini *açımlayabilen* [vahyede-bilen] mutlak olan, tarihte gerçekten ve tam olarak kendisini açılmış olsaydı veya herhangi bir zamanda kendini açılmasaydı, tam da böylelikle o, özgürlüğün görünüşünden dolayı vukubulmuş olurdu. [III, 601]. (...) O halde biz hiçbir çağ düşünemeyiz ki, onda mutlak sentez, yani eğer biz kendimizi empirik olarak dile getirirsek, Tanrısal kayranın planı, tamamen kendisini geliştirmiş olsun.

Eğer tarihi kendisinde herkesin kendi bölümüne sahip olduğu, tümüyle özgür ve dilediği gibi kendi rolünü oynadığı bir tiyatro oyunu olarak düşünürsek, o zaman bu karışık oyunun ussal bir gelişimi, her yeri tıka basa dolduran Bir Tin'in varlığı ve basit kıvrıntıları tek tek oyuncular olan doldurucunun (şairin)* bütünü nesnel başarısını tüm tek tek olanı önceleyen özgür oyunla uyuma sokması, sonunda gerçekten ussal bir şeyin meydana gelmesi gerekmesi yoluyla ancak düşünülebilir. Ama imdi şair kendi dramasından bağımsız *olsaydı*, biz yalnızca yazılmış olanı sahnede gerçekleştiren oyuncular olurduk. O [şair] bizden bağımsız *olmadığı* için bizim kendi özgürlüğümüzün oyunu ancak art arda açılar ve açığa çıkar; öyle ki, bu özgürlük olmaksızın onun kendisi de *olmazdı*, böylece biz bütünü katılımcı şairiyiz ve oynadığımız özel rollerin öz-buluşçusuyuz. -Eğer özgürlük görünüşünün var olması gerekiyorsa, özgürlük ile nesnel olan (yasallık) arasındaki uyumun son nedeni demek ki asla tamamıyla nesnel

* Almancada şair (Dichter) sözcüğü, "şiir yazmak" demek olan "dichten"den gelir; ancak bu sözcük "sıklaştırmak, sızmaz hale sokmak, kalafatlamak" anlamına da gelir. Böylece şiir sözcüklerde birçok anlamın sıkı sıkı doldurulması biçiminde anlaşılır. Bu doldurmayı gerçekleştiren de Türkçesine burada "doldurucu" dediğimiz şairdir. (çev.)

olamaz.- Mutlak olan, her bir akıllı varlık yoluyla eyler, yani akıllı varlığın eylemi mutlaktır, ne özgür ne özgür olmayan, tersine aynı zamanda her ikisi, *mutlak-özgür* olmak bakımından ve tam da bu nedenle zorunlu. [III, 602].

İmdi, hangi tarih görünüşünün biricik doğru olduğu, şimdiye kadarkilerden kendiliğinden çıkıyor. Bütün olarak tarih, mutlak olanın ilerleyen, gitgide örtüsünü kaldıran bir açınımıdır. O halde tarihte, Tanrısal kayranın izinin veya Tanrı'nın kendisinin sözümona görülebilir olduğu tek tek yerler asla gösterilemez. Çünkü, eğer varlık, nesnel dünyada kendini ortaya koyan şey *dir* ise, Tanrı değil *dir* asla; *o olsaydı*, biz olmazdık: ama o, kendisini sürekli *açım-lar*. İnsan, kendi tarihi sayesinde Tanrı'nın buradaki varlığı hakkındadır sürüp giden bir tanıtı, ama ancak bütün tarih sayesinde tamamlanabilen bir tanıtı götürür. Her şey şu seçeneğin kavranmasına bakar. Tanrı [var] *dir* ise, yani nesnel dünya, Tanrı'nın veya aynı şey olan, özgür-olanın bilinçsiz-olanla tam buluşmasının yetkin bir tasviri ise, öylece bunun var olmasından *başkaca* hiçbir şey var olamaz. Ama nesnel dünya elbet bu değildir. Ya da o [nesnel dünya], aşağı yukarı gerçekten Tanrı'nın tam bir açınımı mıdır? - İmdi özgürlüğün görünüşü zorunluca sonsuz olduğundan, mutlak sentezin tam oluşumu da mutlak olanın sonsuz bir açınımıdır ve tarihin kendisi, bilinçten dolayı, o halde yalnız görünüş yüzünden de kendisini bilinçli ve bilinçsiz olana, özgür olan ve idrak eden olana ayıran, ama *kendisi*, içine girilemez ışıktaki, ikisi arasında ebedi özdeşlik ve uyumun ebedi nedeni olarak ikamet eden mutlak olanın asla tamamen vukubulmayan bir açınımıdır. [III, 603].

Tarihin Üç Evresi

Bu açınımın üç evresini, o halde tarihin üç evresini de varsayabiliriz. Bu amaçla bölümlenme nedenini bize iki zıtlık verir, aralarında, birinden diğerine geçişi yapan doğanın ortada durduğu kadar ile Tanrısal kayra. [III, 603].

İlk evre, içinde, hükmeden şeyin yalnızca henüz kader olarak, yani tamamen kör güç olarak soğuk ve bilinçsizce en büyük ve en yetkin olanı bile tahrip ettiği evredir; eski dünyanın parıltısının ve

mucizelerinin yokoluğu, kendilerinden geriye hemen hiçbir anımsayışın kalmadığı ve onların büyüklüğünü yalnızca yıkıntılarından çıkardığımız o büyük devletlerin çöküşü, hiç çiçek vermemiş ve yeryüzüne tekrar dönüşü yalnızca ebedi bir arzu olan en soy-lu insanlığın sükutu, trajik diye adlandırabildiğimiz tarihin bu ev-resine girer. [III, 603-4].

Tarihin ikinci evresi, ilk evrede kader olarak, yani tamamen kör güç olarak görünmüş olan şeyin burada kendini doğa olarak açışladığı ve birincide hükmetmiş olan karanlık yasanın, burada, en azından özgürlüğü ve en zaptedilmez keyfiliğı bir *doğa-planına* yarayacak biçimde zorlayan açık bir *doğa yasasına* dönüştürmüş görüldüğü ve böylece gitgide en azından tarihte mekanik bir ya-salılığı temin ettiğı şeyin içinde bulunduğı evredir. Bu evrenin büyük Roma devletinin genişlemesiyle başladığı görünüyor.(...)

Tarihin üçüncü evresi, şu evre olacak: orada, daha önceki ev-relerde kader olarak ve doğa olarak görünen şey, kendisini *Tanrı-sal kayra* olarak geliştirecek ve kaderin veya doğanın yalın eser-i-nin ne olduğı görüldüğü şeyin kendisinin, artık, yetkin olmayan bir tarzda kendini açışlayan Tanrısal kayranın başlangıcı olduğı aşışkar olacak.

Bu evrenin ne zaman başlayacağını söylemeyi bilmiyoruz. Ama eğer bu evre var olacaksa, o zaman Tanrı da var olacak. [III, 604].

Ben'in Kendisinin Öznel Olan İle Nesnel Olan Arasındaki Kökensel Uyumun Nasıl Bilincinde Olabileceğinin Açıklaması

1. Tüm eylem, özgürlük ile zorunluluğun asli bir birleşimi yo-luyla ancak kavranacak olandır. Kanıt, *bireyin* eylemi olsun, tüm *türün* eylemi olsun her eylemin eylem olarak özgür, ama nesnel sonuç olarak doğa yasası altında duran olarak düşünülmesi ge-rektiğidir. Öznel, demek ki içsel görünüş için eyliyoruz, asla nes-nel olarak eyliyor değiliz; fakat sanki bizim aracılığımızla başka bir şey eylemde bulunur.

2. *Benim* sayemde eyleyen bu nesnel olan, o halde ama yine de ben olmalıyım. İmdi ama ben yalnız bilinçli olanım, diğer ilkinе karşın bilinçsiz olanım. O halde benim eyleyimdeki bilinçsiz olan, bilinçli olanla özdeş olmalıdır. (...) [III, 605].

Nesnel dünyayı zekanın tamamen kör bir mekanizmi yoluyla meydana getirebiliriz. İmdi ama böyle bir mekanizmin temel karakteri bilinç olan bir doğada nasıl olanaklı olduğunu kavramak güç olurdu, eğer bu mekanizm daha baştan özgür ve bilinçli etkenlik yoluyla belirli olmasaydı. (...)

İmdi ama tüm bilinçli etkenlik ereğе uygun ise, öylece, bilinçli ve bilinçsiz etkenliğin o buluşması, *ereğе uygun ortaya konmuş olmaksızın varolması için ereğе uygun olan* bir üründe gösterilebilir ancak. Böyle bir ürün doğa olmalıdır ve bu tamı tamına tüm teleolojinin ilkesidir; verilmiş sorunun çözümü yalnızca bu teleolojide aranılabilir. [III, 606].

BEŞİNCİ ANABÖLÜM

Transzendental İdealizmin Temel-İlkeleri Bakamından Teleolojinin Ana İlkeleri

(...)

Doğa, ereğе uygun ürün olarak [a] görünmeli. Transzendental tanıt, bilinçsiz etkenliğin bilinçli etkenlikle zorunlu uyumundan yapılıır. Deneyden edinilen tanıt, transzendental-felsefeye ilişkin değildir; buradan hemen ikinci önermeye geçiyoruz. Yani: [III, 607].

Doğa, yaratma [meydana getirme] bakımından ereğе uygun değildir [b] ; yani o, her ne kadar ereğе uygun bir görünün tüm karakterlerini kendisinde taşısa da ama kendi kaynağında ereğе uygun değildir ve onu ereğе uygun bir yaratmadan açıklama çabası yoluyla doğanın karakteri ve yaratmanın doğa için yaptığı şey yok edilir. [III, 607-8]. Çünkü doğaya özgü olan şey, şuraya dayanır: o, kendi mekanizminde ve kendisi kör mekanizmden başka bir şey olmamasına rağmen, yine de ereğе uygundur. [III, 608] (...)

ALTINCI ANABÖLÜM

Felsefenin Bir Genel Aracının Tümdengelimini veya Transzendental İdealizmin Temel-İlkeleri Bakımından Sanat Felsefesinin Ana-İlkeleri

§1.

Genellikle Sanat-Ürününün Tümdengelimini

Koyut olarak konulan görü, özgürlüğün görünüşünde ve doğa-ürünün görüsünde ayrılmış var olan şeyi bir araya getirmelidir, yani *bilinçli olanın bilinçsiz olanla Ben'deki özdeşliğini ve bu özdeşliğin bilincini*. Bu görünün ürünü, o halde bir yandan doğa-ürünüyle, diğer yandan özgürlük-ürünüyle sınırdaş olacak ve her ikisinin karakterlerini kendisinde birleştirmesi gerekecek. [III, 612]. (...)

(...) Tüm yaratma dürtüsü ürünün tamamlanmasıyla dingin durur, tüm çelişkiler ortadan kalklar, tüm bilmeceler çözülür. (...)

Ama bu bilinmeyen şey, nesnel ve bilinçli etkenliğin ummadık uyuma burada koyduğu şey, bilinçli ve bilinçsiz olan arasında önceden kurulmuş uyumun tümel nedenini içeren mutlak-olan'dan başka bir şey değildir. [III, 615] (...)

Koyut olarak konulmuş ürün, deha-ürününden başka hiçbir şey değildir ya da deha yalnız sanatta olanaklı olduğundan *sanat-ürününden*. [III, 616]. (...)

§2

Sanat-Ürününün Karakteri

a) Sanat yapıtı, bize, bilinçli ve bilinçsiz etkenliğin özdeşliğini yansıtır. Ama bu ikisinin zıtlığı sonsuz bir zıtlıktır ve o özgürlüğün tüm katkısı olmaksızın ortadan kaldırılır. Sanat yapıtının temel karakteri, o halde bir *bilinçsiz sonsuzluk* [doğa ile özgürlüğün sentezi]tur. [III, 619].

b) Her estetik yaratma bir sonsuz çelişki duygusundan başlar, o halde, sanat ürününün tamamlanımına eşlik eden duygunun böyle bir doyum duygusu olması gerekir ve bu duygunun yeneden bizzat sanat yapıtının içine geçmesi gerekir. Sanat yapıtının dışsal ifadesi, o halde, dinginliğin ve sessiz büyüğüün ifadesidir, burada acı veya sevincin en yüksek gerilimi ortaya konmuş olmalıdır.

c) Her estetik yaratma, her özgür yaratımda ayrılmış olan iki etkenliğin kendi başına sonsuz bir ayrımından başlar. İmdi ama ürünündeki bu iki etkenliğin birleşik olarak ortaya konması gerektiği için, bu sayede bir sonsuz olan şey sonlu olarak ortaya konur. Ama sonsuz olanın sonlu olarak ortaya konması güzelliiktir. Her ikisini önceleyerek kendisinde kavrayan her sanat yapıtının temel karakteri, demek ki *güzelliktir* ve *güzellik* olmaksızın hiçbir sanat yapıtı yoktur. [III, 620]. (...)

[...] sanat ürünü, canlı doğa ürününden başlıca şu yolla ayrılır: a) canlı varlık, estetikyaratmanın ayrımından sonra, ama birleşik ortaya koyduğu şeyi henüz ayrılmamış olarak ortaya koyar; b) canlı yaratım bilinçten başlamadığı gibi, estetik yaratımın koşulu olan sonsuz çelişkiden de başlamaz. [III, 621-2]. Canlı doğa ürünü, o halde, [eğer *güzellik* bir sonsuz çatışmanın tam çözümü ise] zorunlu olarak da *güzel* olmaz ve eğer o *güzel* ise, doğada *güzelliğin* koşulu var olan olarak düşünülemediğinden *güzellik*, mutlaka rastlantısal olarak görünür, doğa *güzelliğinin* genellikle *güzel*lik olması bakımından değil, fakat belirli *doğa-güzelliği* olması bakımından, doğa-güzelliğine olan tüm kendine özgü ilgi buradan açıklanabilir. Sanatın ilkesi olarak doğanın taklidinden söz edilmesi, buradan kendiliğinden aydınlanır; burada, sırf rastlantısal *güzel* doğanın sanata kural koyması çok uzaktadır, daha çok, sanatı kendi yetkinliğinde meydana getiren şey, doğa-güzelliğini yargılama için ilke ve normdur. [III, 622].

(...) Yalnız sanatı meydana getiren şey, ancak ve *ancak* deha aracılığıyla olanaklıdır, çünkü sanatın çözdüğü her sorunda bir sonsuz çelişki birleşiktir. Bilimin meydana getirdiği şey, deha aracılığıyla meydana getirilmiş *olabilir*, ama onun böylelikle meydana getirilmesi zorunlu değildir. [III, 623]. (...)

(...)

1. Bütün felsefe, mutlak özdeş olarak muhakkak nesnel-olmayan olan bir ilkeden başlar ve başlamalıdır. [III, 624]. (...)

Ama yalnız felsefenin ilk ilkesi ve onun hareket ettiği ilk görüş değil, aynı zamanda felsefenin çıktığı ve bizzat dayandığı tüm mekanizm, ilk olarak estetik yaratım yoluyla nesnel olur. [III, 625-6].

Felsefe, karşı karşıya konulmuş etkenliklerin bir sonsuz iki parçalılığından başlar; ama her estetik yaratım da bu iki parçalılığa dayanır ve bu, sanatın her tek ortaya koyumu yoluyla tam olarak ortadan kaldırılır. [III, 626]. (...)

...) Filozofun doğadan yapay olarak kendisine yaptığı tablo, sanat için asli ve doğal tablodur. Doğa dediğimiz şey, bir şiirdir, gizemli, mucizevi yazının içinde saklı bulunan şiir. Yine de bilmece çözülebilirdi, mucizevi tarzda aldanan, kendi kendini arayan, kendi kendinden kaçan Tin'in buradaki Odysseus macerasını bilebilseydik; çünkü duyuş, duyu dünyası yoluyla ancak sözcüklerle gibi görür, elde etmeye çalıştığımız hayalgücü ülkesini ancak yarı bulanık sisin içinden gibi görür. Her muhteşem tablo sanki şu yolla meydana gelir: gerçek ile ideal dünyayı birbirinden ayıran görülemez duvar kalkar ve ancak açmadır ki onun sayesinde gerçek dünyanın içinden geçerek yalnızca hafif ışık salan hayal gücü dünyasının o biçimleri ve nesneleri tamamen ortaya çıkar. Doğa sanatçıya filozofa olduğundan daha fazla değerlidir, yani ancak var olan sınırlamalar altında görünen ideal dünya veya sanatçının dışında değil, tersine içinde var olan bir dünyanın yalnızca tam olmayan karşı-görünüşü.

İmdi ama felsefe ile sanatın bu akrabalığına rağmen her ikisi arasındaki karşıtlık nereden geliyor sorusu, önce-olan yoluyla yeterince yanıtlanırdır. [III, 628].

Tüm Sistem İçin Genel Not

(...)

Tüm sistem, biri zihinsel, diğeri estetik görü ile nitelenen iki aşırı uç arasına rastgelir. Filozof için zihinsel görü olan şey, onun nesnesi için estetik görüdür. Birincisi Tin'in sadece felsefe yapmada aldığı özel yönü maksadıyla zorunlu olduğu için, genellikle ortak bilinçte ortaya çıkmaz; diğeri genel geçer veya nesnel olarak oluşmuş yönden başka bir şey olmadığı için, en azından her bilinçte ortaya çıkabilir. Ama buradan felsefenin felsefe olarak asla genel geçer olamayacağı ve niçin olamayacağı da demek ki görülebilir. Kendisine mutlak nesnellik verilmiş olan yön sanattır.

Sanattan -denebilirse- nesnelliği alın, öylece o, felsefe olmakta son bulur ve sanat olur. -Felsefe, gerçi en yüksek olana erişir, ama o bu noktaya değin yalnız sanki insanın bir kırıntısını getirir. Sanat, *bütün insanı* olduğu gibi getirir oraya, yani en yüksek olanın bilgisine ve bunun üstüne ebedi ayrım ve sanatın mucizesi dayanır. [III, 630].

(...)

Mutlak-nesnel-olan veya görmenin yasalılığı, Ben'in kendisine nesne olur. Ama görme, yalnızca isteme ile görene nesne olur. İstemedeki nesnel olan şey görmenin kendisidir veya doğanın salt yasalılığıdır; öznel olan şey, böylesi yasalılığı kendi kendisinde yönelmiş ideal bir etkenlik, bunun içinde vukubulduğu edim, *mutlak isteme-edimidir*. [III, 633].

(...)

**Darstellung
meines
Systems der Philosophie.
1801.**

**Benim
Felsefe Sistemimin
Tasviri.
1801.**

§1. Açıklama. *Us'u mutlak us ya da onun nesnel ile öznel olanın tam ayrımsızlığı olarak düşünülür olması bakımından us diye adlandırıyorum. [IV, 114]. (...)*

§2. *Usun dışında hiçbir şey yoktur ve her şey onun içindedir. [IV, 115]. (...)*

§3. *Us, mutlaka Bir-olandır ve mutlaka kendi kendisinde aynıdır. (...)*

§4. *Usun varlığı için ve usun dışında hiçbir şey olmadığından (§2) tüm varlık için en yüksek yasa (onun usun içinde kavranır olması bakımından), tüm varlığa ilişkin olarak $A=A$ ile ifade edilen özdeşlik yasasıdır. [IV, 116]. (...)*

§5. Açıklama. Birinci yerdeki $A'yı$ ayırmak için onu özne diye adlandırırken, ikinci yerdekine yüklem diyorum.

§6. $A=A$ cümlesinin genellikle düşünülmesi, ne genellikle $A'nın$ ne de onun özne veya yüklem olarak *var olduğunu* söyler. Fakat, *bu cümle ile konulan biricik varlık, özdeşliğin kendisinin varlığıdır; ki özdeşlik, buna göre, özne olarak $A'dan$ ve yüklem olarak $A'dan$ tamamen bağımsız olarak konulur. (...)*

§7. *Biricik koşulsuz bilgi, mutlak özdeşliğin bilgisidir. [IV, 117]. (...)*

§8. *Mutlak özdeşlik mutlaka ve $A=A$ cümlesinin olduğu kadar kesindir. (...)*

§9. *Us, mutlak özdeşlikle Birdir. (...)*

§10. *Mutlak özdeşlik mutlaka sonsuzdur. [IV, 118]. (...)*

§11. *Mutlak özdeşlik, özdeşlik olarak asla ortadan kaldırılamaz. (...)*

§12. *Var olan her şey, mutlak özdeşliğin kendisidir. (...)*

§13. *Hiçlik, kendi başına varlıktan meydana gelmemiştir. (...)*

§14. *Hiçlik, kendi başına sonsuz addedilirdir. [IV, 119]. (...)*

§15. *Mutlak özdeşlik, yalnızca $A=A$ cümlesinin biçimine tabidir veya bu biçim, doğrudan doğruya kendi varlığı ile konulmuştur. [IV, 120]. (...)*

§16. *$A=A$ cümlesinde özne olarak konulmuş olan A ile yüklem olarak konulmuş olan A arasında (§5), kendi başına hiçbir çelişki olanaklı değildir. (...)*

§17. Mutlak özdeşliğin asli bir bilgisi vardır ve bu bilgi $A=A$ cümlesiyle doğrudan doğruya konulmuştur. [IV, 121]. (...)

§18. Var olan her şey, öz bakımından, bu öz kendi başına ve mutlak addedilir olduğu hususunda mutlak özdeşliğin kendisidir, ama varlığın biçimi bakımından mutlak özdeşliğin bir bilgisi-dir. (...)

§19. Mutlak özdeşlik, yalnızca, kendi kendisiyle kendi özdeşliğinin bilgisinin biçimine tabidir. (...)

§20. Mutlak özdeşliğin kendi özdeşliğinde kendi-bilgisi sonsuzdur. [IV, 122]. (...)

§21. Mutlak özdeşlik, kendini özne ve nesne olarak sonsuzca koymaksızın, kendi kendisini sonsuzca bilemez. Bu cümle, kendi kendisi sayesinde açıktır.

§22. Öz bakımından olmamakla birlikte varlığın biçimine özne ve nesne olarak konulmuş olan, tıpkı ve aynı mutlak özdeşliktir. (...)

§23. Özne ile nesne arasında [genellikle] niceliksel ayrımdan başka hiçbir ayrım olanaklı değildir. [IV, 123]. (...)

§24. Özne-nesnellik biçimi, eğer her ikisinin niceliksel bir ayrımı konulmamışsa, edimsel (actu) değildir. [IV, 124-125]. (...)

§25. Mutlak özdeşliğe ilişkin hiçbir niceliksel ayrım düşünülebilir değildir. (...)

§26. Mutlak özdeşlik mutlak bütünlüktür. (...)

§27. Açıklama. Bütünlüğün dışında olanı, bu itibarla, bir tek varlık veya şey diye adlandırıyorum.

§28. Hiçbir tek varlık veya tek kendi başına şey yoktur. [IV, 125]. (...)

§29. Öznelik ile nesnelliğin niceliksel ayrımı, yalnızca tek varlık bakımındandır, fakat kendi başına varlık bakımından değil ya da mutlak bütünlük bakımından düşünülebilir. (...)

§30. Eğer niceliksel ayrım tek nesne itibariyle gerçekten vukubuluyorsa, öylece, mutlak özdeşlik var olması bakımından öznelik ile nesnelliğin niceliksel ayrımsızlığı olarak tasavvur edilecek olandır. [IV, 126].

§31. Mutlak özdeşlik, yalnızca, öznellik ile nesnelliğin [ve demek ki bilmenin ve varlığın da] niceliksel ayrımsızlığının biçimine tabidir. [IV, 128]. (...)

§32. Mutlak özdeşlik evrenin nedeni değil, tersine evrenin kendisidir. (...)

§33. Evren, mutlak özdeşliğin kendisiyle ebediyyen aynıdır. [IV, 129]. (...)

§34. Mutlak özdeşlik, öz bakımından, evrenin her parçasında aynıdır. (...)

§35. Tek hiçbir şey, kendi kendisindeki kendi buradaki varlığının nedenine sahip değildir - çünkü aksi halde varlık onun özünden çıkmak zorunda olacaktı. İmdi ama her şey öz bakımından aynıdır (§12, Ek1). O halde tek hiçbir şeyin özü nedeni içeremez; ki onun bu şey olarak tek olmasıdır; o halde o bu şey olarak kendi kendisi sayesinde değildir.

§36. Her tek varlık başka bir tek varlık sayesinde belirlidir. [IV, 130]. (...)

§37. Öznel ile nesnel olanın niceliksel ayrımı, tüm sonluluğun nedenidir ve öte yandan, ikisinin niceliksel ayrımsızlığı sonsuzluktur. (...)

§38. Her tek varlık, böyle bir şey olarak mutlak özdeşliğin varlığının belirli bir biçimidir, ama yalnızca bütünlükte olan özdeşliğin varlığının kendisi değil. [IV, 131].(...)

§39. Mutlak özdeşlik, tek-olanda, bütünde tabi olduğu aynı biçime tabidir ve öte yandan bütünde, tek-olanda tabi olduğu biçimden başka hiçbir biçime tabi değildir. [IV, 132]. (...)

§40. Tüm tek-olan, gerçi mutlak değildir, ama kendi tarzında sonsuzdur. (...)

§41. Her tek-olan, kendi kendisine oranla bir bütünlüktür. (...)

§42. Açıklama. Tek olanın bütünlüğü kendisine göre ortaya koyması bakımından onu göreceli bütünlük diye adlandıracam; sanki o tek-olana göre mutlak olmadığından değil, tersine o, mutlak bütünlüğe göre salt göreceli olduğu için. [IV, 133]. (...)

§43. Mutlak özdeşlik, yalnızca, tüm güçlerin [potenslerin] biçimine tabidir. (...)

§44. Tüm güçler mutlak zamandadır. (...)

Not. Tüm güçler zamandaş oldukları için, birinden veya diğerrinden başlamak için hiçbir neden yoktur; buna göre, $A=B$ olan genellikle gücün genel ifadesinden başka, düşünmenin dolaysız nesnesi diye yapmak için geriye hiçbir şey kalmaz. [IV, 135]. (...)

§45. Ne A ne B kendi başına konulamaz, tersine ancak, bir ve aynı olan şey, ağır basan öznellik ve nesnellikle aynı zamanda ve ikisinin niceliksel ayrımsızlığıyla konulabilir. [IV, 136]. (...)

§46. Öznellik ile nesnellik, yalnız, karşıt yönler bakımından ağır basan olarak konulabilirler. (...)

Ek. Mutlak özdeşliğin varlığının biçimi, buna göre, genel olarak bir çizgi görünüşünde düşünülebilir:

$$\begin{array}{ccc} + & & + \\ \underline{A=B} & & \underline{A=B} \\ & A=A & \end{array}$$

Burada her bir yöne göre aynı özdeş olan, ama karşıt yönlere göre ağır basan A veya B ile konulmuştur, ama $A=A$ 'nın kendisi denge noktasına düşer. (Birinin diğerine ağır basmasını + işareti ile gösteriyoruz.)

[IV, 137]. (...)

§47. Çizilen çizgi (§46, Ek), bütündeki gibi tek-olandaki mutlak özdeşliğin varlığının biçimidir. (...)

§48. Çizilen çizgi, A ile B'nin tüm güçlerde varolan olarak (aynen real olarak) konulmuş olmaları bakımından ancak mutlak özdeşliğin varlığının biçimidir. (...)

§49. Çizilen çizgi, kendi başına telakki edilmiş olarak hiçbir tek gücün nedenini içeremez. (...)

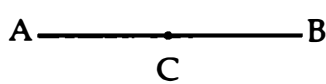
§50. $A=B$ formülü, yalnızca bir varlık bakımından, ondaki A ile B'nin her ikisini var olan olarak (aynen real olarak) konulmuş olarak dile getirebilir. [IV, 139]. (...)

§51. İlk göreceli bütünlük maddedir.

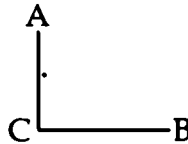
Tanıt.

a) $A=B$ ne göreceli özdeşlik ne göreceli ikilik olarak *real* bir şeydir. Özdeşlik olarak $A=B$, bütünde olduğu gibi tek-olanda yalnızca çizgi (§46, Ek) ile ortaya konabilir. Ama o çizgide A , genellikle *varolan* olarak konulmuştur. O halde (§50, Yorum1) bu çizgi genellikle $A=B$ 'yi göreceli bütünlük olarak varsayar; demek ki göreceli bütünlük, *ilk varsayılmış-olandır* ve eğer göreceli özdeşlik varsa, o yalnızca bu ilk varsayılmış-olan sayesinde.

Aynı şey, göreceli ikilik için geçerlidir. [IV, 142]. Çünkü A ile B asla birbirlerinden ayırlamadıklarından, göreceli ikilik ancak şu yolla olanaklı olurdu:



ACB çizgisinin özdeşliğinin (Burada A 'nın $A=B$ kutbunu, B 'nin $A=B$ kutbunu, C 'nin ayrımsızlık noktasını göstermesi gerekir.) ortadan kaldırılmış olması ve AC ile CB 'nin ayrı çizgiler olarak



şeması altına (demek ki *ilk iki* boyutun biçimi altına) konulmuş olmalarıyla. [IV, 142-3]. Ancak AC ile CB , her biri kendi başına yeniden bütün olduğu için, göreceli ikilik, keza göreceli özdeşlik, göreceli bütünlüğü artık varsayar ve eğer o varsa, ancak göreceli özdeşlik yoluyla var olabilir.

b) Göreceli özdeşlik ve ikilik, göreceli bütünlükte gerçi edimsel (*actu*) değil, ama yine de gizilgüç (*potentia*) olarak içerilmiştir. -Çünkü ilk ikisi, tündengelimden (§50, Yorum) açıklandığı gibi, sonuncuyu gerçi edimsel olarak değil (a), ama gizilgüç olarak yine de önceler.

c) Bir ve aynı $A=B$, o halde, ilk boyutun (*salt* uzunluğun) ve ilk iki boyutun (uzunluk ve genişlik) biçimine tabi olarak ve hem de kendi kendisi için olan her biçime tabi olarak konulmuştur, ki bu çelişen şeydir. O halde, karşı karşıya konulmuş olanların her ikisi, birbirlerini karşılıklı olarak bir üçüncüde (demek ki A ile B 'nin göreceli bütünlükte hangi koşul altında konulabilir oldukları ko-

şul olarak burada görünen şeyde) yok etmeliler. Bu üçüncü şu tarzda var olmalı ki onunla uzunluk ve genişlik tamamen ortadan kaldırılsın, ama öyle ki A ile B göreceli ayrıma varırlar; çünkü aksi halde (§7) sonsuz olan (silsilede görüleceği gibi sonsuz uzam) meydana getirilmiş olurdu; demek ki üçüncü salt boyut şu tarzda meydana getirilmeli ki, A ile B niceliksel ayrımda kalsınlar. Ama bu tıpkısına yalnızca maddededir; çünkü madde tek varlığın biçiminde üçüncü boyutu temsil eder. *O halde madde*, genellikle *göreceli bütünlüktür* ve o, doğrudan doğruya $A=B'$ den, genellikle güç ifadesinden çıkarılabildiği için, öylece o, *ilk* göreceli bütünlüktür ya da genellikle gücün konulduğu gibi ilkin konulmuş olan şeydir. [IV, 143].

Ek. madde ilk varolmadır. [IV, 144].

(...)

**Vorlesungen
über die
Methode des akademischen Studiums.
1803.**

**Akademik Araştırma Yöntemi
Üstüne
Dersler.
1803.**

[1802 yazında Jena Üniversitesi'nde verilen dersler. *Dersler*'in daha sonra değiştirilmeksizin yapılan baskıları 1813 ve 1830 yıllarında olmuştur.]

(...) Real olanın alanında sonluluk, ideal olanın alanında sonsuzluk hüküm sürer; birincisi zorunluluk yoluyla ne ise, ikincisi özgürlük sayesinde o olmalıdır. İnsan, genellikle akıllı varlık, dünya-görünüşünün bir tamamlaması olmak için yerli yerine konulmuştur: Tanrı'nın açınımının bütünlüğünde eksik kalan şey, insandan, onun etkenliğinden gelişmiş olmalı; çünkü doğa gerçi tüm tanrısal özü içine alır ama yalnızca real olanda; akıllı varlık, kendi kendisinde nasıl ise öyle olan aynı tanrısal doğanın resmini, demek ki ideal olanda ifade etmeli.

Eylem, eylem! Gerçi bu çağrı birçok yönden çınıyor; ama en yüksek biçimde bilgiyle birlikte yol almak istemeyenlerce ayyuka çıkarılıyor. [V, 218].

(...) Bizim için doğa, resimyazılarla (hiyeroglif) yazmış. Goethe'nin *sanatçı ruhunun* dediği gibi, kağıtları devasa en eski bir yazardır. [V, 246]. (...) Yeryüzü, çok ayrı çağların parçalarından ve rapsodilerinden bir araya gelmiş bir kitaptır. Her mineral halis dilbilimsel bir sorundur. [V, 247]. (...)

(...) Felsefe, demek ki, idelerin ya da nesnelerin ebedi ilk-örneklerinin bilimidir.

Zihinsel görü olmaksızın hiçbir felsefe (olmaz)! [V, 255]. (...)

Felsefenin yararından söz etmeyi bu bilimin onuruna aykırı görüyorum. Sorularını genellikle ancak buna göre sorabilen kimse, kesinlikle henüz bir kez felsefe idesine sahip olmaya yetili değildir. Felsefe, yararlılık bağlamından kendi kendisi sayesinde aklandı. O, yalnızca kendi kendisini istemedir; başka bir şeyi isteme olması için, doğrudan doğruya kendi özü kendisini ortadan kaldırırdı.

Ona [felsefeye] yapılan kınamalardan söz etmeyi büsbütün gereksiz bulmuyorum: o, yararlılık yoluyla sunulmamalı, ama ona yüklenen zararlı etkilerin aldatmalarıyla da değil, en azından dışsal bağıntılarda sınırlanmalı. [V, 256].

(...)

Aydınlanma adı altındaki bu düşünce-boşluğuna felsefe, çoğunlukla karşıttır. Şu da eklenmelidir ki akıl üstüne mırın kırım eden bir anlayış yetisinin bu yücelmesinde hiçbir ulus, Fransızlar kadar onu daha öteye götürmedi [ve bu bağlamda bizim Alman-

lar, Fransız yazarlarla karşılaştırıldığında zavallı ve can sıkıcı haptelerdir]. [V, 258]. (...)

(...) Felsefe eğer bir ulusu büyük yapabilseydi, o büsbütün ide-lerde olan bir ulus olurdu; haz üstüne kafa yormayan veya yaşa-ma sevgisini ilk gücü olarak baştaçı etmeyen, ama ölümü horgör-meyi öğreten ve büyük karakterlerin erdemlerini psikolojik ola-rak parçalamayan bir ulus. [V, 260]. (...)

(...) Ama o [felsefe] canlı bir bilimdir ve şiirsel bir doğuştan ye-ti olduğu gibi, bir felsefi doğuştan yeti vardır. [V, 264].

(...)

Gerçi esasında öğrenilemeyen, ama yine de ders yoluyla alış-tırması yapılabilen, felsefeye ilişkin şey, bu bilimin teknik yönü-dür. Diyalektik sanatı olmaksızın hiçbir bilimsel felsefe yoktur! [V, 267].(...)

Buna göre eğer felsefe eğitimi üstüne bir yönerge yapılabilirse, bunun daha çoğu olumsuz tarzda olması gerekir. Anlamın olma-dığı yerde ideler için anlam yaratılamaz; ama anlamın çiğnenme-sine veya yanlış öne sürülmesine engel olunabilir. [V, 268].

Ahlakilik, Tanrıca karakterdir, mutlak genel olanın ülkesine somut olan yoluyla belirlenimi aşan yükselmedir. Felsefe aynı yükselmedir ve bundan dolayı ahlakilikle içten birdir, tabi olmay-la değil, tersine özsel ve içsel aynılıkla. [V, 276]. (...)

Tarihin nasıl araştırılacağı tarzı üstüne, aşağıdakiler yeterli olacaktır. O, baştan aşağı, belirli bir başlangıcı ve belirli bir sonu olmayan epos tarzında görülmelidir: en önemli veya en ilginç sa-yılan nokta ortaya çıkarılır ve bu noktadan tüm yönlerle doğru bü-tün oluşturulur ve genişletilir. [V, 311].

Tarihsel stilin ilk tasvirleri, kökensel biçiminde epos ve trajedi-dir; çünkü başlangıçları Nil'in kaynakları gibi bilinebilir olmayan evrensel tarih eğer epik biçim ve içeriği yeğliyorsa, buna karşın özel tarih ortak bir nokta uğruna daha fazla yoğun oluşmuş olma-lıdır; bu hususta susmalıdır ki, tarihçi için trajedi daha büyük ide-lerin ve daha yüce düşünme tarzının kaynağıdır, bu kaynağa gö-re o oluşturmak zorundadır.

Özgürlüğün veya devletin nesnel bir organizminin oluşumu-nu, dar anlamda tarihin konusu olarak belirledik. Onun bir bilimi

vardır, doğanın bir bilimi gibi zorunludur; çünkü onun kendisi burada ne denli çok ilkin idelere göre yaratılması ve devlet sanat eseri olarak görünmesi gerekirse, onun idesi de deneyden o denli az edinilebilir. [V, 312].

(...)

Doğadan mutlak olarak söz etmek istediğimizde, bundan zıtlık olmaksızın evreni anlıyoruz ve fakat bunda yeniden iki yanı ayırıyoruz: idelerin real ve ideal tarzda kendilerinde doğduğu yanlar. Her ikisi, mutlak yaratmanın bir ve aynı etkisiyle ve aynı yasalara göre vuku bulur; öyle ki, evrende kendi başına ve kendisi için hiçbir uyumsuzluk yoktur, tersine tam birlik vardır.

Doğayı idelerin genellikle doğuşu olarak kavramak için bizzat onun kaynağına ve anlamına geri gitmeliyiz. [V, 317].

(...)

ONDÖRDÜNCÜ DERS*

Akademik Araştırma İle İlgisi Bakımından Sanat Bilimi Üstüne

Sanat bilimi her şeyden önce, onun tarihsel yapılışı anlamına gelebilir. Bu anlamda o, dışsal koşul olarak, zorunluca, varolan anıtsal yapıtların doğrudan doğruya görüşünü talep eder. Bu görüşü, genel şiir sanatının yapıtları dolayısıyla olanaklı olduğu için, bu bilim de belirtilen bağınıta dilbilim olarak açıkça akademik konuşmanın nesneleri arasında sayılır. Bununla birlikte üniversitelerde, söylenen anlamda dilbilimden daha az öğretilen hiçbir şey yoktur; ki bu şaşılacak bir şey değildir; çünkü o sanat olduğu kadar şiirdir de ve dilbilimci hiç de şairden daha az doğuyor değildir.

O halde, plastik sanat yapıtlarının tarihsel bir yapılışını düşüncesini üniversitelerde aramak çok daha enderdir; üniversiteler söz konusu dolaysız görüden yoksun kaldıkları için ve orada zen-

* Kitabı oluşturan derslerin sonuncusu. Bu dersin tamamının özgün sayfa numaraları [V, 344-352] ile gösterilir. -Çev.

gin bir kitaplığın desteği ile aşağı yukarı fahri olarak da bu tür konuşmalar yapıldığından, onlar kendi kendilerini yalın öğrenilmiş sanat tarihi bilgisi ile sınırlarlar.

Üniversiteler sanat okulları değildirler. O halde söz konusu bilimin pratik veya teknik amaçla oralarda öğretilmesi daha da enderdir.

Demek ki geriye yalnızca, sanatın empirik değil, tersine zihinsel görüşünün oluşumuna yönelecek tamamen nazari bilim kalıyor. Ama tam da burada, kendisine karşı hem felsefe hem sanat yönünden önemli kuşkunun ortaya çıktığı bu nazari bilimin felsefi bir yapılarının varsayımı ortaya çıkar.

(...)

Ben daha kutsal bir sanattan söz ediyorum, eskilerin deyimlerine göre, tanrıların bir aracı, tanrısal gizlerin bir habercisi, idelelerin açık edicisi olan bir sanattan, kutsallığı bozulmaz ışını yalnız saf ruhların içinde parıldayan ve biçimi aynı hakikatin biçimi olarak duyusal göz için aynı şekilde gizli ve nüfuz edilemez olan doğmamış güzellikten söz ediyorum. Filozof, sıradan anlamın sanat dediği şeyle hiç uğraşmaz: Onun için sanat, mutlak olandan doğrudan doğruya akıp gelen zorunlu bir görünüştür ve ancak böyle bir şey olarak gösterilebilmesi ve tanıtlanabilmesi bakımından sanatın onun için gerçekliği vardır.

“Ama bizzat tanrısal *Platon*, kendi devletinde öykünmeci sanatı lanetlemedi mi, şairleri yalnızca yararsız diye değil, fakat zararlı öğeler diye kendi us-devletinden kovmadı mı ve şiir ile felsefenin uzlaşmazlığı hususunda herhangi bir yetke, filozofların kralının bu yargısından daha tanıtlayıcı olabilir mi?”*

Platon’un şairler üstüne söylediği bu yargısının belirli bakış açısını bilmek önemlidir; çünkü eğer herhangi bir filozof bakış açılarının ayrılığını gözlemlediyse, bu o ayrım olur ve o ayrım olmaksızın her yerde olduğu gibi özellikle burada, o filozofun ilgili olduğu alanın anlamını kavramak veya onun söz konusu nesne üstüne olan yapıtlarının çelişkilerini uzlaştırmak olanaksız olurdu. Her şeyden önce, daha yüksek felsefeyi ve özellikle *Platon*’un

* Kaynak metinde çift tırnak içinde verilen bu paragraf için başka hiçbir bilgi verilmemiştir. (Çev.)

felsefesini Grek eğitimindeki yadsınamaz çelişki olarak yalnızca dinin tasarımları bakımından değil, aynı zamanda devletin nesnel ve tamamen gerçek biçimleri bakımından da düşünmek için bir karara varmalıyız. İmdi, *Platon*'unki gibi, tamamen ideal ve san-ki ruhani bir devlette, şiir hakkında başka biçimde söz edilip edilemeyeceği ve onun şiire koyduğu o sınırlamanın zorunlu bir sınırlama olup olmadığı sorusunun yanıtlanması bizi burada konu dışına götürürdü. (...)

Tamamen yalnız idelerle uğraşan felsefe, sanattaki empirik olan şey bakımından, yalnızca görünüşün genel yasalarını ve de bunu yalnızca idelerin biçiminde göstermeye sahiptir; çünkü sanatın biçimleri, kendi başına şeylerin biçimleridir; hem de onların ilk-örneklerde oldukları gibi. O halde onların genel olarak ve kendi başına ve kendisi için olan evrenden çıkarılıp anlaşılabilmesi ölçüsünde onların tasviri, sanat felsefesinin zorunlu bölümüdür, ama bu tasviri gerçekleştirmenin ve sanat alıştırmasının kurallarını içermesi bakımından değil. Çünkü sanat felsefesi, genellikle, mutak dünyanın sanatın biçiminde tasviridir. Ancak kuram, doğrudan doğruya özel-olan bir şeye veya bir ereğe ilişkindir ve o, bir şeyin empirik olarak kendisine göre meydana getirilebildiği şeydir. Buna karşın felsefe, kendi dışında ereği olmaksızın, tamamen koşulsuzdur. Sanattaki teknik olan şeyin sanatın o sayede hakikatin görünüşünü elde ettiği şey olduğu, yani filozofun tasarrufunda olabilen şey olduğu tanık olarak gösterilmek istendiğinde de bu hakikat yine düpedüz empiriktir: filozofun onda onu bilmesi ve ortaya koyması gereken hakikat, daha yüksek tarzda ve mutlak güzellikle bir ve aynı olan idelerin hakikatidir.

(...)

(...) Sanat felsefesi filozofun zorunlu amacıdır, burada filozof kendi biliminin iç özüne, tıpkı büyü ve simgesel bir aynada olduğu gibi bakar; o onun için bilim olarak kendi başına ve kendisi için önemlidir; tıpkı örneğin doğa felsefesi için doğa, nasıl tüm ürünlerin ve görünüşlerin en dikkate değer olanlarının yapılması olarak veya kendi içinde kapalı olduğu gibi tam olan bir dünyanın yapılması olarak ise öyle. (...)

(...)

Philosophie der Kunst.
(Aus dem handschriftlichen Nachlass.)

Sanat Felsefesi
(el yazısı kalıttan)

(Kitabı oluşturan dersler, ilk kez 1802-1803 kışında Jena'da anlatıldı, 1804 ve 1805 yıllarında Würzburg'da yinelenmiştir.)

İçindekiler

Giriş

Sanat bilimini araştırmaya götüren nedenler

Bir sanat felsefesinin olanağı

Sanat felsefesinin en genel tümdengelim

I. Sanat felsefesinin genel bölümü

A. Sanatın başlıca ve genel olarak yapılanması

B. Sanatın içeriğinin yapılanması

1. Sanatın içeriği olarak mitoloji türetimi

2. Mitoloji ile ilgisi bakımından antik ve modern poesi karşıtlığı

Din felsefesine ilişkin gelişim

C. Özel-olanın veya sanatın biçiminin (özel sanat yapıtının) yapılanması

1. Genellikle sanat yapıtının kuramı

Yücelik ile güzellik, çocuksuluk ile duygusallık, stil ile maniye arasındaki karşıtlıklar

2. Estetik idenin somut sanat yapıtına geçişi

a) Plastik sanatın tümdengelim

b) Söz sanatının tümdengelim

Sonuç: Sanat felsefesi=Evrenin sanatın biçiminde yapılanması.

II. Sanat felsefesinin özel bölümü

D. Real ve ideal düzenin karşı karşıya konumunda sanat biçimlerinin yapılanması

1. Sanat dünyasının real yanı ya da plastik sanat

a) Müziğin yapılanması (ses, sada, işitimi)

α) Kendi başına müziğin biçimleri

β) Dünya cisimlerinin yaşamıyla ilişkilendirilmiş müziğin biçimleri

b) Resim sanatının yapılanması (ışık, renk, görüm)

α) Resim sanatının biçimleri

β) Resim sanatının nesneleri ya da sanat basamakları

c) Plastik sanatın ve onun biçimlerinin yapılanması

α) Mimarlık

β) Alçak-kabartma

γ) Heykel

İnsan biçiminin simgesel anlamı

Genel çerçevesiyle plastik sanat üstüne genel notlar

2. Sanat dünyasının ideal yanı ya da söz sanatı (daha dar anlamda şiir sanatı)

- a) Poesinin genel çerçevede sanat ile bağıntısı
 - b) Poesinin özü ve biçimi
 - c) Tek tek şiir türlerinin yapılanması
 - α) Lirik poesi
 - β) Epik poesi
 - aa) Temel belirlenimleri bakımından epos'un yapılanması
 - bb) Epik konu
 - Vergilius'un Homeros'la karşılaştırılması
 - Eski epos'un yeni taklitleri
 - cc) Epos'un özel türlerde ayrımlaşması
 - αα) Eleji ve idil
 - ββ) didaktik şiir ve satir
 - Lukretius
 - dd) Romantik (modern) epos
 - αα) Şövalye şiiri (Ariosto)
 - ββ) Roman (Cervantes, Goethe)
 - γγ) Yeni konularla epik denemeler
 - (Voss, Goethe)
 - ee) Dante'nin Tanrısal Komedi (kendi başına bir epik tür)
 - γ) Dramatik poesi
 - aa) Genel çerçevede dramatik şiir kavramı
 - bb) Dramın trajedi ve komedi olarak ayrımlaşması
 - αα) Trajedi
 - aaa) Trajedinin özü ve hakiki nesnesi
 - bbb) Trajedinin içsel yapılanması
 - ccc) Trajedinin dış biçimi
 - Aiskhylos, Sophokles, Euripides
 - ββ) Komedinin özü üstüne
 - Aristophanes
 - cc) Modern dramatik poesi
 - Shakespeare
 - Calderon
 - Goethe'nin Faust'u
 - Modern komedi
- Müzikte, şarkıda, dansta söz sanatının plastik sanata geriye dönme çabası.

Giriş

Yapmakta olduğum konuşmalarda, tamamıyla, onların salt bilimsel amacını göz önünde bulundurmanızı sizden rica ediyorum. Genel çerçevede bilim gibi sanat bilimi, dışsal erek olmaksızın da *kendi başına* ilgi çekicidir. Kısmen önemsiz pek çok nesneler, genel bilme hevesini ve bizzat bilimsel aklı üzerine çekerler; sanat, hayranlığımızın en yüksek nesnelerini hemen hemen tek başına içinde tutan bu *bir* nesne, öyle bir çekme gücünde olmasaydı, tuhaf olurdu. [V, 357].

(...)

Sanatta özgür, aynı zamanda edilgin ve etkin, coşmuş ve düşünceli temaşada başarılı olmayan bir kimse için sanatın tüm etkileri, düpedüz doğa etkileridir; onun kendisi bu sırada doğa-varlığı olarak davranır ve o, sanatı sanat olarak gerçekten hiç duymadı ve tanımadı. [V, 358-9]. Onu hareket ettiren şey, belki tek tek güzelliklerdir; ama hakiki sanat yapıtında hiçbir tek güzellik yoktur, yalnızca bütün güzeldir. O halde *bütünün* idesine yükselmeyen kişi, bir yapıtı yargılama yetisinden tamamen yoksundur. [V, 359]. (...)

Eski sanatçıların yönelimi, merkezden çevreye doğru idi. Daha sonrakiler, görünüşte kaldırılış biçimi alıyor ve onu doğrudan doğruya taklit etmek için araştırıyorlar; onlar cisim olmaksızın gölgeyi alıkoyuyorlar. İmdi herkes, sanat hakkında kendisinin kendine özgü, özel bakış açılarını oluşturuyor ve varolanı buna göre bizzat yargılıyor. İçeriksiz biçimin boşluğunu ayırmayan bunlardan bazıları, doğanın taklidi yoluyla içerikliliğe geri dönüşü öğütlüyor; biçimin o boş ve kof görünümlü döküntüsü üstüne atılmayan değerleri ideal olanı, önceden oluşmuş olanın taklidini öğütlüyor; ama hiç kimse, biçim ile içeriğin ayrılmamış olarak gürül gürül aktığı, sanatın hakiki ilk-kaynağına geri dönmüyor. Sa-

natın ve sanat yargısının zamanımızdaki durumu üç aşağı beş yukarı budur. Sanat, kendi kendisinde ne denli çok çeşitli ise, farklı yargılama bakış açıları o denli çeşitli ve ayırıdır. Tartışanlardan hiçbiri diğerini anlamaz. Onların kimi hakikat ölçüsüne, kimi güzellik ölçüsüne göre yargılıyor, bir teki hakikatin veya güzelliğin ne olduğunu bilmeksizin. [V, 360]. (...)

Yalnızca felsefe, yaratma bakımından büyük ölçüde kurumuş sanatın ilk-kaynaklarını düşünceye yeniden açabilir. Yalnızca felsefe yoluyla hakiki bir sanat bilimine erişmeyi umabiliriz; sanki felsefe ancak bir Tanrı'nın verebileceği anlamı verebilirdi değil, sanki o, doğanın yargıyı esirgediği birine onu bahsedebilirdi değil, tersine o [felsefe], hakiki sanat-anlamının somut olanda görüldüğü şeyi idelerde dile getirir ve bu sayede doğru yargı belirlenmiş olur.

(...)

Her şeyden önce, sanatın bu bilimini, şimdiye dek bu ad altında ya da başka herhangi bir ad altında estetik veya güzel sanatların ve bilimlerin kuramı olarak tüm öne sürülmüş olanların hiçbirleriyle karıştırmamanızı sizden rica ediyorum. Henüz hiçbir yerde, hiçbir bilimsel ve felsefi sanat öğretisi yoktur; en çoğu böyle bir öğretinin kırıntıları vardır ve bunlar da henüz az anlaşılmıştır ve bir bütünün bağıntısında anlaşılmaktan başka türlü anlaşılamazlar. [V, 361].

(...)

Benim öne sürmeyi düşündüğüm sanat felsefesi sistemi, o halde, şimdiye dek var olanlardan, bizzat benim ilkelerde şimdiye dek olduğundan daha geriye gitmem suretiyle, esastan ve hem biçim hem içerik bakımından ayrılır. [V, 362]. (...)

Benim felsefe sistemimi bilenler için sanat felsefesi, bu sistemin en yüksek potence yinelenmesi olacak. (...)

Yapılanma, yalnız genel olanı değil, aynı zamanda bütün bir tür için geçerli olan bireyleri de kapsayacak; ben onları ve onların şiirinin dünyasının yapısını kuracağım. [V, 363]. (...)

Sanat felsefesiyle sınırlı felsefenin bu özel alanında ebedi güzelliğin görüşüne ve güzel olan her şeyin ilk-örneklerinin görüşüne ulaşmak üzere, kendi başına ve kendisi için hakikatin keskin çehresini görmek, genel felsefede bizi sevindiriyor.

Felsefe her şeyin temelidir ve her şeye el atar; o kendi yapılışını tüm potenslerde ve bilginin nesnelerinde kapsar; yalnız onun sayesinde en yüksek olana varılır. Sanat öğretisi yoluyla felsefenin kendi içinde daha dar bir çevre oluşur; bu çevrede biz doğrudan doğruya ebedi olanı sanki görülebilir biçim içinde görürüz ve böylece bu doğru anlaşılan biçim, felsefenin kendisiyle birlikte yetkin uyumda olur.

Şimdiye dek artık öne sürülenlerde, sanat felsefesinin ne olduğu iması kısmen bulunuyordu; ama şimdi bu konuda daha anlaşılır açıklama yapmam gereklidir. Soruyu en büyük genellikte şöyle ortaya koyacağım: *Sanat felsefesi nasıl olanaklıdır?* (çünkü bilimin dolayısıyla da gerçekliğin olanağının tanıtı).

Bir sanat felsefesi kavramında, karşı karşıya konuluş şeyin bağlantılı olduğunu herkes anlar. Sanat real olan, nesnel olandır, felsefe ideal olan, öznel olandır. O halde sanat felsefesinin ödevi, daha baştan şöyle belirlenebilirdi: *sanattaki real olanı ideal olanda tasvir etmek*. Ancak sorun imdi tam olarak şu demektir: *real bir şeyi ideal olanda tasvir etmek*; ve biz bunu bilmeden önce, sanat felsefesi kavramı üstüne henüz kesinliğe varmış olmayız. O halde bütün araştırma daha derine inecektir. [V, 364]. -Genellile ideal olanda tasvir etme = yapı kurma, sanat felsefesi de = sanatın yapısını kurma olması gerektiği için, bu araştırmanın zorunlu olarak aynı zamanda yapılanmanın özüne daha derin girmesi gerekecek. [V, 364-5].

(...) Bizim bilimimiz felsefe olmalıdır. (...) Yalnızca Bir felsefe ve Bir felsefe bilimi vardır; çeşitli felsefe bilimleri diye adlandırılan şey, ya büsbütün yanlış bir şeydir ya da bir-olanın ve felsefenin bölünmemiş bütününe çeşitli *potenslerde* veya çeşitli ideal belirlenimler altında tasvirleridir yalnızca. [V, 365].

(...)

Felsefe, imdi, kendi yetkin görünüşünde ancak tüm potenslerin bütünlüğünde ortaya çıkar. Çünkü o evrenin sadık bir resmi olmalı -ama bu = *tüm ideal belirlenimlerin bütünlüğünde tasvir edilmiş mutlak-olan'a*. - Tanrı ve evren birdir ya da bir ve aynı şeyin yalnızca ayrı görünüşleri. [V, 366]. (...)

İmdi şüphesiz biz, tek tek potensi bütünden çıkarabilir ve kendi başına ele alabiliriz, ama yalnızca eğer ondaki mutlak olanı tasvir ediyorsak, bu tasvir *felsefenin* kendisidir. Ondan sonra bu tas-

viri, örneğin doğa felsefesi, tarih felsefesi, sanat felsefesi diye adlandırabiliriz. [V, 367].

(...)

Buna göre ben, sanat felsefesinde ilkin sanatı sanat olarak, bu özel-şey olarak yapılandırmıyor, tersine *sanatın biçiminde evrenin yapısını kuruyorum* ve *sanatın felsefesi, sanatın biçimi veya olanağı içindeki her şeyin bilimidir*. İlkin bu adımla biz, bu bilimden dolayı sanatın mutlak bir biliminin alanına yükseliriz. [V, 368].

(...) 1. Sanat felsefesinde de sonsuz olanın ilkesinden başka hiçbir ilkeden yola çıkamayacağız; sonsuz olanı sanatın koşulsuz ilkesi olarak göstermemiz gerekecek. Mutlak-olan, felsefe için hakikatın nasıl ilk-örneği ise -öylece sanat için *güzelliğin* ilk-örneğidir. Buna göre, hakikat ile güzelliğin, bir-olan mutlak olanın yalnızca iki ayrı bakış tarzları olduğunu göstermemiz gerekecek.

2. İkinci sorun, genellikle felsefe bakımından olduğu gibi, sanat felsefesi bakımından da şu olacak: kendi kendisinde muhakkak bir ve yalın olan o şey, bir çokluğa ve bölünebilirliğe nasıl geçer, yani genel ve mutlak güzel olandan özel güzel şeyler nasıl meydana gelebilir. Felsefe, bu soruyu idelerin veya ilk-idelerin öğretisi yoluyla yanıtlar. (...) Sanat da ilk-güzel-olanı yalnız idelerde, ama her biri kendisi için tanrısal ve mutlak olan özel biçimler olarak görür ve felsefenin ideleri, onlar *kendi başına* nasıl ise öyle görmesi yerine, sanat onları *real* olarak görür. Demek ki *ide-ler*, onlar *real* olarak görüldükleri takdirde, sanatın konusu ve sanki sanatın genel ve mutlak maddesidirler, ki bundan tüm özel sanat yapıtları olgun ürün olarak ilkin meydana gelir. Bu *real*, canlı ve var olan ideler Tanrılardır; genel simgecilik veya *idelerin* daha *real* olarak genel *tasviri*, buna göre, mitolojide verilmiştir ve yukarıda geçen ikinci sorunun çözümü, mitolojinin yapısını kurmadan ibarettir. Gerçekte her mitolojinin Tanrıları, felsefenin idelerinin yalnızca nesnel veya *real* olarak görülmesinden başka bir şey değildir. [V, 370].

(...)

Benim bütün sanat görüşüme göre sanatın kendisi, mutlak olanın bir akışıdır. Sanat tarihi, evrenin belirlenimlerine ilişkin kendi dolaysız bağıntılarını en açık olarak bize gösterecek ve böylelikle bu belirlenimlerin önceden belirlendiği yere, o mutlak özdeşliğe

ilişkin kendi dolaysız bağıntılarını da. Tüm sanat yapıtlarının asıl ve içsel birliği, yalnız sanat tarihinde kendini açılar; ki eski ve yeni sanat karşıtlıklarında da kendisini yalnızca iki ayrı biçimde gösteren bir ve aynı dehanın tüm şiirleridir. [V, 372].

I.

Sanat Felsefesinin Genel Bölümü

Birinci Kesim

Sanatın Başlıca ve Genel Olarak Yapılanması

Sanatın yapısını kurmak, onun evrendeki yerini belirlemek demektir. Bu yerin belirlenimi, onun hakkında var olan biricik açıklamadır. Öyleyse felsefenin ilk ilkelerine geri dönmeliyiz. (...)

§1. *Mutlak-olan ya da Tanrı, o şeydir ki ondan dolayı varlık ve ya gerçeklik doğrudan doğruya, yani özdeşliğin salt yasası sayesinde ide'den meydana gelir veya: Tanrı, kendi kendisinin doğrudan doğruya olumlamasıdır.* [V, 373].

Yorum. Varlık, doğrudan doğruya Tanrı'nın ide'sinden çıkmamış olsaydı, yani onun idesi, *mutlak, sonsuz* gerçekliğin idesinin kendisi olmasaydı, o [Tanrı], kendi idesi olmayan herhangi bir şey yoluyla belirlenir olurdu; yani o, kendi kavramından ayrı olan bir şeyle koşullu olurdu, demek ki esasen bağımlı olurdu, mutlak değil. [V, 373-4]. (...)

§2. *Kendi kendisinin sonsuz olumlaması olarak Tanrı, kendi kendisini sonsuz olumlayan olarak, sonsuz olumlanan olarak ve bu hususta ayrımsızlık olarak kavrar, ama onun kendisi, bunların özellikle hiçbirisi değildir.* [V, 374].

(...)

§3. *Tanrı, doğrudan doğruya kendi idesi sayesinde mutlak Bütündür.*

(...)

§4. *Tanrı, mutlak özdeşlik olarak doğrudan doğruya mutlak bütünlüktür de ve tersi.*

(...)

§5. *Mutlak-olan mutlaka ebedidir.* [V, 375].

(...)

§6. Mutlak-olan, kendi başına ne bilinçli, ne bilinçsiz ne özgür ne özgür-olmayan ya da zorunlu değildir. (...)

§7. Tanrı'da kavranmış olan, bütünde kavranmıştır. (...)

§8. Tanrı'nın bütünde sonsuz olumlanmış varlığı ya da onun sonsuz *idealitesinin* gerçekliğe böyle olarak imgelemi, sonsuz doğadır. [V, 377]. (...)

§9. Ebedi doğa, olumlanmış varlığın, olumlayanın, her ikisinin ayrımsızlığının tüm birliklerini kendisinde yeniden kavrar. Çünkü kendi başına evren = Tanrı. (...)

§10. Böyle olarak görünen doğa, Tanrı'nın hiçbir yetkin açınımlı değildir. Çünkü organizmin kendisi, yalnız özel potensdir.

§11. Tanrı'nın yetkin açınımlı, bizzat kopyalanmış dünya içinde tek tek biçimlerin kendilerini mutlak özdeşlikte ayrıştırdıkları yerdedir ancak, ki bu us'ta vukubulur. O halde us, bütünün kendi içinde Tanrı'nın yetkin kopyasıdır. [V, 378].

(...)

§12. Tanrı, tüm gerçekliği kendisinde kavrayan sonsuz özdeşlik olarak veya sonsuz olumlayan olarak Tanrı, böyle olarak, *ideal* bütünün özüdür. Bu, çelişki yoluyla artık kendiliğinden anlaşılır.

§13. İdeal bütün, aynı birlikleri kendinde kavrar, kendisinde real olanı da kavrayan birliği: real birliği, ideal birliği ve -ikisinin mutlak özdeşliğini değil (çünkü bu, ne ideal ne real birliğe özellikle aittir.)- fakat ikisinin ayrımsızlığını. (...)

§14. Ayrımsızlık *olarak* ideal ve real olanın ayrımsızlığı, kendisini ideal dünyada sanat yoluyla gösterir. [I, V, 380]. Çünkü sanat kendi başına ne sade bir eylem ne sade bir bilgidir; tersine o, bilimin tümüyle içine işlediği bir eylem veya öte yandan, tamamıyla eylem olmuş bir bilgidir, yani o ikisinin ayrımsızlığıdır. [V, 380-81].

(...)

§15. Real olanın, hatta ideal olanın, hatta bizzat her ikisinin ayrımsızlığının yetkin deyiimi değil (çünkü bu ayrımsızlık, şimdiye dek gördüğümüz gibi, çift katlı bir deyime sahiptir), tersine mutlak idealitenin böylesi deyim olarak yetkin deyiimi veya Tanrısal

olanın tüm potensleri ayırıştıran olması şartıyla Tanrısal olanın yetkin deyimi, mutlak us-bilimdir ya da felsefe.

O halde felsefe, görünen ideal dünyada tüm özelleşmelerin ayırıştıranıdır, nasıl Tanrı ilk-örnek dünyada o ise, (Tanrısal bilim). [V, 381]. (...)

§16. Real ve ideal dünyanın üç potensini üç ide karşılar (Tanrısal olan olarak ide keza ne real ne ideal dünyaya özellikle aittir)-hakikat, iyilik ve güzellik: ideal ve real dünyanın ilk potensine hakikat karşılık gelir, ikinci potense iyilik, üçüncüsüne güzellik-organizmde ve sanatta. [V, 382]. (...)

§17. Real dünyada usun organizme nispeti ne ise, ideal dünyada felsefenin sanata nispeti odur. Çünkü nasıl us doğrudan doğruya yalnız organizm yoluyla nesnel oluyor ve ebedi us-ideleri nasıl organik bedenlerin ruhları olarak doğada nesnel oluyorlarsa, öylece felsefe doğrudan doğruya sanat yoluyla nesnel olur ve öylece de felsefenin ideleri sanat yoluyla gerçek nesnelerin ruhları olarak nesnel olur. Aynı nedenle sanat da o zaman ideal dünyada, organizmin real dünyada olması gibi olur. [V, 383].

Bunun üzerine hemen aşağıdaki cümle gelir.

§18. Doğa yapıtı, sanat yapıtını ayırım *bakımından*, ama yine ayrımsızlık olarak gösteren aynı ayrımsızlığı henüz ayrılmamış olarak gösterir.

(...)

§19. Zorunluluk ile özgürlük, bilinçsiz-olan ile bilinç gibidirler. Sanat, buna göre, bilinçli ve bilinçsiz etkenliğin özdeşliğine dayanır. (...)

§20. Güzellik ile hakikat kendi başına veya ide bakımından biridirler. [V, 384]. (...)

§21. Evren, mutlak sanat yapıtı olarak Tanrı'da ve ebedi güzellikte oluşmuştur. [V, 385].

(...)

§22. Suretteki ilk-örnek olarak Tanrı nasıl güzellik için olursa, öylece suretteki usun ideleri güzellik için görülürler; ve usun sanatta bağıntısı, buna göre, Tanrı'nın idelerle bağıntısı gibidir. (...)

§23. Tüm sanatın dolaysız nedeni Tanrı'dır. -Çünkü Tanrı kendi mutlak özdeşliği sayesinde, tüm sanatın dayandığı real ve ideal olanın tüm iç-oluşumunun kaynağıdır. Veya: Tanrı idelerin kaynağıdır. İdeler asli olarak yalnız Tanrı'dadırlar. İmdi ama sa-

nat ilk-örneklerin tasviridir, o halde Tanrı'nın kendisi dolaysız nedendir, tüm sanatın olanağıdır, o bizzat tüm güzelliğin kaynağıdır.

§24. Sanatın doğru yapılanışı, onun biçimlerinin, kendi başına ya da mutlak olanda nasıl ise öyle olan şeylerin biçimleri olarak tasviridir. [V, 386]. (...)

Not. Bu önermeyle sanatın genel idesinin yapılanışı tamamlandı. (...) [V, 387].

İkinci Kesim

Sanatın İçeriğinin Yapılanması

(...)

§25. Özel biçimler, böyle olarak, töz olmaksızın, ne derece kendi içinde mutlak olanın tüm özünü özel olarak yeniden ortadan kaldırırlarsa, mutlak olanda o dereceden başkaca var olamayan salt biçimlerdir. [V, 388]. (...)

§26. Tüm özel şeyler, her biri kendi başına evren, her biri mutlak bütün olmak yoluyla ancak mutlak olanda gerçekten ayrılmış ve gerçekten birdirler. [V, 389]. (...)

§27. Özel şeyler, şayet kendi özelliğinde mutlak, şayet o halde özel olan olarak aynı zamanda evrenler iseler, *ideler* diye adlandırılırlar. (...)

§28. Genel olanın ve özel olanın aynı iç-oluşumları, kendi başına kendisi addeldilmiş, demek ki Tanrısal olanın resimleri olan ideler, real addedilmiş *Tanrılardır*. [V, 390]. (...)

§29. Tanrıların mutlak gerçekliği, doğrudan doğruya onların mutlak idealitesinden meydana gelir. [V, 391]. (...)

§30. Bir ve bölünmemiş mutlaklığın öte yandan salt sınırlanımı, bütün Tanrısal biçimlerin belirleyici yasasıdır. [V, 392]. (...)

§31. Tanrıların dünyası, ne salt anlayış yetisinin ne usun hiçbir nesnesi değil; tersine biricik olarak hayalgücüyle kavranacak olandır. -Anlayış gücünün değil, çünkü bu, yalnızca sınırlamaya ilişir; usun değil, çünkü bu da mutlak olan ile sınırlanımın sentezini *bilimde* yalnızca ideal (ilk-örneksel) olarak gösterebilir; o halde aynı şeyi suret olarak gösteren hayalgücünün nesnesidir. O halde vs. [V, 395]. (...)

§32. Tanrılar ne ahlaki ne ahlaksızdırlar, tersine bu bağlamdan kurtulmuş, mutlak bahtiyardırlar. [V, 396].

(...)

§33. Tüm Tanrılar-oluşumları ilkesi, güzellik yasasıdır. [V, 397-8]. Çünkü güzellik real olarak görülmüş mutlak olandır. [V, 398].

(...)

§34. Tanrılar zorunlu olarak kendileri arasında bir bütünlük, bir dünya oluştururlar (böylece iç yapılanmaya geliyorum). (...)

§35. Tanrılar kendi aralarında bir dünya oluşturmak suretiyle, biricik olarak onlar, fantazi için bir bağımsız varoluş veya bir bağımsız poetik varoluş elde ederler. [V, 399]. (...)

§36. Tanrılar arasında bağlılık ilgisi, öyleyse üreme ilgisinden başka türlü tasarımlanamaz (Theogonia). (...)

§37. Açıklama. Yetkin nesnellige veya bağımsız poetik varoluşa ulaşmaları suretiyle Tanrılar-şiiirlerinin bütünü mitolojidir. (Salt açıklama; o halde hiçbir kanıtı ihtiyacı yok.)

§38. Mitoloji, tüm sanatın zorunlu koşulu ve ilk içeriğidir. [V, 405]. (...)

§39. *Özel olan içindeki* genel ile özel olanın mutlak ayrımsızlığıyla mutlak olanın tasviri, yalnızca simgesel olarak olanaklıdır. [V, 406]. (...)

Yorum-önergeleri.

İçinde genel olanın özel olan demek olduğu ve içinde özel olanın genel olan yoluyla görüldüğü tasvir şematizm'dir.

Ama içinde özel olanın genel olan demek olduğu veya içinde genel olanın özel yoluyla görüldüğü tasvir allegoriktir.

Kendisinde ne genel olanın özel olan ne özel olanın genel olan demek olmadığı, tersine ikisinin mutlak bir olduğu, bu ikisinin sentezi, simgesel olandır. [V, 407]. (...)

§40. Hakiki mitolojinin karakteri, evrenselliğin, sonsuzluğun karakteridir. [V, 413]. (...)

§41. Mitolojinin şiiirleri ne kasıtlı ne kasıtsız olarak düşünülebilir. (...)

§42. Mitoloji ne tek tek insanın ne soyun veya türün yapıtı olabilir. (Şayet bu yalnızca bireylerin bir bileşimi ise), tersine soyun kendisi şayet bireyle ve bir tek insanla özdeş ise ancak o zaman soyun yapıtı olabilir. [V, 414]. (...)

§43. Sanatın içeriğinde bir biçimsel çelişki olarak düşünülebilir hiçbir çelişki yoktur. (...)

§44. Çelişki, mutlak olan ile sonlu olanın (özel olanın) birliği-nin sanatın içeriğinde bir yandan doğanın yapıtı olarak, diğer yandan özgürlüğün yapıtı olarak görünmesi yoluyla kendisini dışlaştırır. [V, 451-2]. (...)

§45. Birlik, birinci durumda, (zorunluluk durumunda) evrenin sonlu olanla birliği olarak, diğer durumda (özgürlük durumun-da) sonlu olanın sonsuz olanla birliği olarak görünür. (...)

§46. Birinci durumda sonlu olan, simge olarak, diğer durumda sonsuz olanın allegorisi olarak konulmuştur. [V, 452]. (...)

§47. Birinci tarz mitolojide evren doğa olarak görülür, diğer tarzda Tanrı kayrasının dünyası ve tarih olarak. (...)

§48. İlk tarzın poetik dünyasında tür, kendisini bireye veya özel olana doğru geliştirecek, diğerinde birey, genel olanı kendisi için ifade etmeye çaba gösterecek. (...)

§49. İlk tarz mitoloji, kedisini kapalı bir Tanrılar dünyasına doğru oluşturacak, diğer tarz mitoloji için, kendisinde bu mitolo-jinin idelerinin nesnel olacağı bütün bizzat yeniden sonsuz bir bü-tün olacak. [V, 453]. -Zorunlu sonuç. Çünkü orada hükmeden sı-nırlamadır, sonluluktur, burada sonsuzluk.- Hatta: orada varlık, burada oluş. Birinci dünyanın biçimleri kalıcı, ebedi, daha yüksek bir düzenin doğa-varlığı, burada geçici görünüşler.

§50. Orada çoktanrıcılık doğa-sınırlanımı (uzamda olan şey-den tedarik edilmiş) yoluyla, burada yalnız sınırlama yoluyla za-manda olanaklı olacak.

Bu kendisinden çıkar. Tanrı'nın tüm görüşü yalnız tarihte.

Not. Sonsuz olanın burada sonlu olana geldiği derecede ancak o var olacak, bunu kendi başına (kendisi) ve kendi örneğiyle olumsuzlamak için ve böylece iki dünyanın sınırlarını yapmak için. Buna göre daha sonraki dünyanın idesi zorunlu olarak şu olur: İnsan-oluş ve Tanrı'nın ölümü.

§51. Mitolojinin ilk tarzında doğa, açık-olandır. İdeal dünya gizli-olandır; diğer tarzda ideal dünya açık olur ve doğa gizemci-liğe geri gider. -Bu kendisinden çıkar.

§52. Orada din mitoloji üstüne, burada daha çoğu mitoloji din üstüne temellenmiştir. [V, 454]. (...)

§53. Nasıl orada ideler yeğ olarak yalnızca varlıkta idilerse, öy-lece burada onlar yalnız eyleimde nesnel olabilirlerdi. (...)

§54. Sonuncu tarz tüm simgeselin temel görüşü, zorunlu olarak kilise idi. (...)

Ek. Kilise bir sanat yapıtı gibi telakki edilecektir.

§55. Kendisinde sonsuz ile sonlu olanın birliğinin ifade edildiği dışlaşmış eylem, simgeseldir. (...)

§56. Bu aynı eylem, salt içsel olduğu bakımdan mistiktir. [V, 455]. (...)

Ek 1. O halde mistisizm = öznel simgesel.

Ek 2. Kendi başına ve kendi kendisi için mistisizm, poetik olmayandır -çünkü o, sonsuz ile sonlu olanın *sonlu olana*daki birliği olan poesinin karşısına konulmuş kutuptur.- (...)

§57. Sanatın ilk tarzının yasası, kendi kendisinde değişebilir olmama, diğer tarzının yasası değişimde ilerlemedir. -Bu artık, her ikisinin karşı karşıya konumunda doğa ve özgürlük olarak ortaya çıkar.

§58. Orada örneksel olan veya ilk-örneklilik, burada özgünlük hükmedendir. (...)

§59. Sanatın diğer tarzı, yalnızca geçit olarak veya ilkinin karşıtındaki mutlak-olmamadaki geçit olarak olmalıdır. [V, 456]. (...)

§60. Sonuncu tarz mitoloji dolayısıyla mutlaklık istenmesi, onun tanrısal görünüşünün ard-ardalığının bir aynı-zamandalığa dönüşümünün istenmesi olurdu (§50'den açıklanır). [V, 456-7].

Ek. Bu, yalnız karşı karşıya konulmuş birlik sayesinde bütünleşme yoluyla olanaklıdır. Doğada aynı zamanda olma, tarihte art arda oluş ne ise odur.

§61. İlk tarz mitolojide nasıl doğa-tanrılar, kendilerini tarih-tanrılarına doğru oluşturunuyordularsa, öylece diğer tarzda Tanrılar, kendilerini tarihten doğaya ve o halde tarih-tanrılarından doğa-tanrılarına doğru oluşturmaları. (...) [V, 457].

Üçüncü Kesim

Özel-olanın veya sanatın biçiminin yapılanması

Mitolojide bulunan, sanatın içeriğinin tam yapılanması ile bize göre yeni bir çelişki ortaya çıkar. Mutlak olanın real tasviri olarak sanatın yapılanmasından yola çıkıyoruz. [V, 458]. (...)

§62. Sanat yapıtının veya tek tek gerçek şeyin aracısız meydana getiricisi, onun sayesinde ideal dünyada mutlak olanın real-nesnel olduğu şey, bizzat ruhla bir ve bağlı olan Tanrı'daki insanın ebedi kavramı veya idesidir. [V, 458-9].(...)

Tanıt. (...) Ama organizm ile usun ayrımsızlığı veya kendisinde ayrı tarzda real veya ideal olarak mutlak olanın nesnelleştiği bir-olan şey insandır. O halde Tanrı, bir ide veya bir ebedi kavram yoluyla kendisini insana ilişkin kılması bakımından Tanrı'dır; yani o, Tanrı'da olan insanın kendisinin ebedi kavramıdır, ki bu sayede sanat yapıtı meydana gelir. [V, 459]. (...)

§63. İnsanın yaratmalarının dolaysız nedeni olarak onun Tanrı'daki bu ebedi kavramı, *deha* denilen şeydir; sanki deha insanın içindeki Tanrısal olan diye adlandırılan şeydir. [V, 460]. (...)

§64. Açıklama. Dehanın real yanı veya sonsuz olanın sonlu olana imgelemi olan birlik, dar anlamda *poesi* diye adlandırılabilir, ideal yanı veya sonlu olanın sonsuz olana imgelemi olan birlik, sanattaki *sanat* diye adlandırılabilir. [V, 461]. (...)

§65. Açıklama. İki birliğin birincisi, sonsuz olanın sonlu olana imgelemi olan birlik, kendisini sanat yapıtında tercihan *yücelik* olarak, sonlu olanın sonsuz olana imgelemi olan diğer birlik, *güzellik* olarak ifade eder. [V, 461-2].

(...)

§66. Yüce, kendi mutlaklığında güzeli kavrır, nasıl ki güzel kendi mutlaklığında yüceyi kavrarsa. [V, 468]. (...)

§67. Her iki birliğin aynı karşıtlığı, kendisi için addedilen po-eside çocuksu ile duygulu karşıtlığı yoluyla ifade edilir. [V, 470]. (...)

§68. Kendi mutlaklığında poesi, kendi başına ne çocuksu ne duyguludur. [V, 473]. (...)

§69. Kendisi için addedilmiş sanattaki her iki birliğin karşıtlığı, yalnız stil ile maniyer olarak ifade edilebilir. [V, 474]. (...)

§70. (Yardımcı teorem.) Mutlak olan, görünüş içinde üç birlik yoluyla nesnel olur, şayet bu birlikler kendi mutlaklığında değil, ama kendi göreceli ayırımında potensler olarak ortadan kaldırılır ve böylece idenin simgesi olurlarsa. [V, 480]. (...)

§71. (Yardımcı teorem.) Real birliği özel birlik olarak simge için sahip olması derecesinde ide, maddedir. (...)

§72. O halde sanat, sonsuz olanın sonlu olana imgeleminin biçimini özel biçim olarak, yeniden ortadan kaldırması derecesinde beden için veya simge için madde olur.

Ek 1. Sanat, bu bağtıda = genel-plastik veya plastik sanattır. [V, 481]. (...)

Ek 2. Plastik sanat, sanat dünyasının real yanısıdır.

§73. Özelin genel içinde, somutun kavramda çözölüşü olarak ideal birlik, *konusmada* veya *dilde* nesnel olur. [V, 482]. (...)

§74. Sanat ideal birliği potens olarak yeniden biçimden kaldırması ve biçime vermesi derecesinde söz sanatıdır.

Ek. Söz sanatı, sanat dünyasının ideal yanısıdır. (...) [V, 486].

§75. Sanatın iki ilk-biçiminin her birinde, zorunlu olarak, bütün birlikler, real (vs.), ideal (vs.) birlikler ve ikisinin aynı olduğı yerdeki birlikler, geri dönerler. [V, 486-7]. (...)

II. Sanat Felsefesinin Özel Bölümü

Dördüncü Kesim

Real ve İdeal Düzenin Karşı Karşıya Konumunda Sanat Biçimlerinin Yapılanması

(...)

§76. Sonsuzun sonlu olana imgeleminin ayrımsız olarak salt ortadan kalkması sestir. [V, 488]. (...)

§77. Kendisinde real birliğin salt böyle olarak potens için, simge için olduğu sanat biçimi müziktir. (...)

Çıkarım 1. Müzik sanat olarak kökence ilk boyuta tabidir. (onun yalnız bir boyutu var).

Çıkarım 2. Müziğin zorunlu biçimi art-arda-oluş'tur. -Çünkü zaman, sonsuz olanın sonlu olana imgeleminin genel biçimidir, şayet biçim olarak real olandan soyutlanmış görülmüşse. (...) Müzik, ruhun bir real kendini saymasıdır- daha *Pythagoras* ruhu bir sayıya benzetmişti- ama tam bu yüzden yeniden bir bilinçsiz saymadır, kendi kendini yeniden unutan sayma. Bundan dolayı *Leibniz* şöyle der: *Musica est raptus numerare se nescientis animae.** (Müziğin karakterinin geri kalan belirlenimleri, ilkin, diğer sanatlarla bağıntıda geliştirilebilir.)

§78. Biçim olarak müzik, -ki onda real birlik kendi kendisini simgeye dönüştürür- yeniden kendi kendindeki tüm birlikleri zorunlu olarak kavrar. [V, 491] (...)

* Müzik, ruhların coşkunluklarının bilinçsizce (bir) sayımıdır. -Çev.

§79. Müziğin kendisinde yeniden özel birlik olarak kavranan çoklukla birliğin imgelemi veya real birlik ritimdir. [V, 491-2] (...)

Eskiler en büyük estetik gücü tamamen ritme verdiler... Ama biz ritmi salt olarak kavramak için her şeyden önce, müziğin yaklaşıp uyarıcı ve heyecanlandırıcılık dışında sahip olduğu her şeyi ayrı tutmalıyız. [V, 492]. (...)

İmdi genel olarak bakıldıkta ritim, başlıca, kendi başına önemsiz art arda oluşun bir önemli art arda oluşa dönüşümüdür. Salt art arda oluş, böyle bir şey olarak, rastlantılilik karakterine sahiptir. Art arda oluşun rastlantısallığının zorunluluğa dönüşümü = ritim; ki bu sayede bütün her şey, artık zamana tabi kılınmış değil, fakat zaman kendisinde kendisine sahip olur. Müziğin ses oluşturmumu, bir dizi örgen içine giren oluşumdur, öyle ki çok sayıda ton birlikte, diğerlerinden rastlantısal veya keyfi olarak ayrılmış olmayan bir örgeni yeniden oluştururlar. [V, 493]. (...)

Ek. Ritim müzikteki müziktir. -Çünkü müziğin özel-oluşu, müziğin birliğin çokluğa imgelemi olmasında tam olarak temellenmiştir. İmdi §79'a göre ritim, müziğin içindeki bu tahayyülün kendisinden başka bir şey olmadığı için, o müzikteki müziktir ve o halde bu sanatın doğasına uygun olarak onda hükmeden şeydir. (...)

§80. Kendi yetkinliğinde ritim, bu tabi kılıştaki modülasyon (en genel anlamda) olan diğer kendinde birliği zorunlu olarak kavrar. [V, 494] (...)

§81. İlk iki birliğin kendisinde özdeş olarak konulduğu üçüncü birlik melodidir. [V, 495] (...)

Ek. Mutlaklıkta düşünülmüş ritim, tüm müziktir. [V, 496]. (...)

§82. Melodinin karşısında, -ki o, birinci birlik altında müziğin üç birliğinin tabi kılışıdır- diğer birlikler altında üç birliğin tabi kılışı olarak armoni durur. -Melodinin bir karşıtı olarak armoni, yalın empirik kuramcılarca da genellikle kabul edilmiştir. (...)

Armoni de melodidedir, ama yalnız ritim (plastik olan) altında tabi kılıştaki. Burada ikinci boyuta tabi armoniden söz edilmesi, armoninin ritm altındaki tabi kılışı ne dereceye kadar dışarda tutması, kendisi ne dereceye kadar bütün olması durumundadır. [V, 498]. (...)

§83. Müziğin biçimleri, ebedi şeyler real yanca telakki edilmeleri derecesinde ebedi şeylerin biçimleridirler. [V, 501]. (...)

§84. Yardımcı teorem. Tüm sonlu şeylerin sonsuz kavramı, o real birlikte kavrandığı takdirde ışıktır. [V, 506]. (...)

Işık, ışık olarak yalnız ışık-olmayanla karşı konumda ve buna göre yalnız renk olarak görünebilir. [V, 509]. (...)

§85. Kendi ayrılabirliğindeki ideal birliği simge için alan sanat biçimi resimdir. (...)

§86. Resmin zorunlu biçimi, ortada' kaldırılmış art arda oluşur. [V, 517]. (...)

Çıkarım 1. Resim sanat olarak esasında yüzeye tabidir. O, yalnız yüzeyleri tasvir eder ve cisimsel olanın görünüşünü yalnız bu sınırlama içerisinde meydana getirebilir.

Çıkarım 2. Resim, biçimleri tasvir eden ilk sanat biçimidir. -Resim, özel olanı genel olanda veya özdeşlikte genellikle tasvir eder. [V, 518]. (...)

Çıkarım 3. Resim, nesnelerin dışında uzamı da uzam olarak tasvir etmeye sahiptir.

Çıkarım 4. Resim altlamaya [subsumtion] tabidir, nasıl bütün olarak müzik refleksiyona tabi ise. (...)

Çıkarım 5. Resim bütün olarak niteliksel bir sanattır, nasıl bütün olarak müzik niceliksel bir sanat ise. Çünkü resim gerçekliğin ve olumsuzlamanın salt niteliksel çelişkilerine dayanır.

§87. Resimde, real birlik, ideal birlik ve ikisinin ayrımsızlığı olan birliğin bütün biçimleri yinelenir. (...)

Ek. Şayet birliğin özel biçimleri resme geri döndüklerinde onlar şunlardır: çizim, ışık-gölge ve klorit. -Bu üç biçim sanki resmin genel kategorileridirler. [V, 519]. (...) Plastik sanat esasında bütün olarak real birliğe tabidir; real biçim, o halde, plastik sanatta ilk istenendir, nasıl ki örneğin müzikte ritim istenense. Çizim resmin ritmidir. (...) Sanatın yönü ama her yerde duyusal olana değil, fakat tüm duyusallığın üstüne yükselen bir güzelliğe doğrudur. Şeyleri mutlak bilmenin deyimi biçimdir; yalnız bu yolla o, ışığın ülkesine yükselir. (...) Renk, yalnızca, kendisi sayesinde nesnelerin içeriğe benzer şeyinin de biçim için olduğu şeydir; o yalnız, biçimin daha yüksek potensidir. Ama tüm biçim çizime bağlıdır. O halde resim esasında yalnız çizim yoluyla sanattır, nasıl ki çizim yalnız renk yoluyla resim ise. [V, 520] (...)

(...) O [sanatçı], doğanın içinde olan şeyinin örtüsünü kaldırma ve o halde bilhassa en soylu nesne, insan biçimi dolayısıyla,

yalnız alışılmış görünüşle yetinmemeli, fakat daha derinde gizli hakikati yüzeye getirmeli. Buna göre o, en derin bağıntıda, sinirlerin ve kasların oyununa ve titreşimlerine nüfuz etmeli ve genellikle insan biçimini görüldüğü gibi göstermemeli, tersine onu, hiçbir gerçek biçimi yetkin olarak ifade etmeyen doğanın tasarımı ve idesinde olduğu gibi göstermeli. [V, 525].

Çizimde istenen en son ve en yüksek şey, eninde sonunda şudur ki o, yalnız güzeli, zorunluyu, asıl olanı kapsar ama rastlantı-saldan ve fuzuliden kaçınır. [V, 526]. (...)

§88. Resim, şeylerin biçimleri olarak kendi nesnelere, onlar ideal birlikte nasıl örneklenmiş iseler öyle tasvir etmek üzere sahiptir. [V, 565] (...)

§89. Resim, kendi kendisi adına tasvir edilmeyen nesnelerde allegoriktir. -Çünkü kendi kendisi adına olmayan şey, yalnız bir başka şey adına anlamlıdır. [V, 566] (...)

§90. Resim, manzarada salt şematize edicidir. [V, 566-7] (...)

§91. Resim kendi sınırları içinde simgesel olana yükselir, şayet tasvir edilen nesne ideyi yalnız göstermeyip, fakat bizzat o olur-sa.

§92. Simgesel olanın en aşağı türü, doğal nesnenin kendinde ve kendi kendisi için sahip olduğu simgesel olanla yetinen, yani yalnız taklit eden türdür.

Ek. İnsan biçimi dışında hiçbir doğal nesne gerçekten simgesel anlama sahip olmadığı için bu simgesel, portre durumudur.

§93. Simgesel olanın daha yüksek basamağı, doğanın simgeselinin yeniden daha yüksek bir simgeselin koşulu için yapıldığı yerdedir. Kendiliğinden açıktır.

§94. Doğanın simgeseli yalnız daha yüksek idenin allegorisi için yapıldığında, öylece daha yüksek tarzın allegorisi meydana gelir. (...)

§95. Resim eğer mutlak ideleri özel olanda, mutlak ideler ile özel olanın mutlak bir olduğu biçimde ortaya koyarsa, mutlaka simgeseldir. [V, 567].

§96. Açıklama. Simgeselin başka bir şeyi göstermesi suretiyle simgesel olan olarak aynı zamanda *kendisi* olması kertesinde ve o halde ideden bağımsız, kendi başına tarihsel bir varoluşa sahip olması kertesinde mutlaka simgesel olarak resim, genellikle tarihsel olarak adlandırılabilir. [V, 567-8].

§97. Tarihsel tablo, ideyi tasvir etmek üzere, idenin ilk-olan olduğu ve simgenin icat edildiği yerde simgesel-tarihseldir.

Örnekler: *Michelangelo*'nun "Mahşer"i, *Raffaello*'nun "Atina Okulu" ve "Parnas"ı.

§98. Tablo, simgenin veya tarihin ilk-olan olduğu ve tarihin idenin ifadesi için yapıldığı yerde tarihsel-simgeseldir. Bu, alışılmış anlamda tarihsel tablodur.

§99. Tablodaki simgesel olan, mutlak olanın ifadesinin erişildiği bağıntıda vukubulur.

§100. Simgesel tablodan ilk istenen şey, buna göre, somut olan da idelerin upuygunluğudur, karışmış olanın ortadan kaldırılmasıdır. –Winkelmann'ın yüksek sadelik dediği şey.

(...)

§101. Bu istenen şeyden, varlık ile etkenliğin nesnede bir oldukları kendiliğinden çıkar. (...)

§102. Güzellik, kendi başına ve kendisi için ve mutlak simgesel-olan olduğundan, öylece güzellik, resimsel tasvirin en yüksek yasasıdır. [V, 568].

§103. Resim aşağı olanı tasvir edebilir ancak aşağı olan, idenin karşıt konulmuşu olarak ama yeniden idenin yansıması olduğu ve o halde tersine çevrilmiş simgesel olan olduğu kertede. [V, 568-9].

§104. Yardımcı teorem. Real olanda ifade edilmiş, her iki birliğin yetkin içoluşumu veya ayrımsızlığı, öz bakımından addedildikte maddenin kendisidir. [V, 569]. (...)

§105. Her iki birliğin ayrımsızlığının veya maddenin özünün kendisine gövde olduğu sanat biçimi, sözün en genel anlamında *plastik*dir. (...)

Çıkarım 1. Plastik, sanat olarak kökence üçüncü boyuta tabidir. [V, 570].

Çıkarım 2. Nasıl bütün olarak müzik refleksiyon veya öz bilinç sanatı, resim subsumtion veya duyum sanatı ise, öylece plastik, bilhassa, usun veya görünün ifadesidir. [V, 570–71].

Çıkarım 3. Sanatın üç temel biçiminin bağıntısı üstüne meramımı şöyle de dile getirebilirim. Müzik, demek ki salt biçimi, nesnelerin ilineğini töz olarak ortadan kaldırdığı kertede özü biçimde ortaya koyar ve aynı ilinek yoluyla oluşturur. Buna karşın resim, biçimi özde ortaya koyar ve ideal olanın da öz olduğu kerte-

de nesneleri özde hazırlayarak şekillendirir. Buna göre birincisi niceliksel, ikincisi nitelikselidir. Buna karşın plastik, töz ile ilineği, neden ile etkiyi, olanak ile gerçekliği bir-olan olarak ortaya koyar. Demek ki o, bağıntı biçimlerini ifade eder (nicelik ve niteliği bir olarak).

Çıkarım 4. Plastik kendi özü bakımından simgeseldir. (...)

§106. Yalnız kendisi için plastik, tüm diğer sanat biçimlerini kendisinde özel olarak kapsar; veya: o, yeniden kendi kendisinde ve ayrılaşmış biçimlerde müziktir, resim ve plastiktir. [V, 571]. (...)

§107. Cansız sanat biçimi veya plastikteki müzik, mimarlıktır. -Tanıt, aşağıdaki birden çok orta terimlere dayanır:

Genellikle mimarlığın plastiğin bir türü olması, onun nesnelerini niçin cisimsel şeyler yoluyla tasvir ettiğini kendiliğinden açıklar. Ama onun plastikteki müzik olması, şu tarzda anlaşılması demektir: Plastik yoluyla cansız olana geri dönme çabasında olan böyle bir sanat biçimi, plastik içinde genellikle var olmalıdır. Ama o, kendi en iç özü bakımından canlı olduğu için, bu geriye dönme çabası, doğadaki organizmin yeniden anorganik yaratıma geri dönmelerinin de uyduğu temel veya yasadan başka hiçbirine göre vukubulamaz. İmdi ama organizm (Bu cümle doğa felsefesinde kanıtlandı ve burada yalnız yardımcı teorem olarak alındı.) anorganik olana yalnız hayvanların sanatsal dürtüsünün meydana getirmelerinde geri gider. [V, 572]. O halde cansız biçim, plastik çerçevesinde yalnız sanat dürtüsü yasası ve temeline göre vukubulabilecektir. [V, 572-3]. (...)

Çeşitli Notlar.

1. Mimarlık=Müzik olması, her şeyden önce yalnızca ortak anorganik kavramından çıkar. Çünkü müzik genelde anorganik sanat biçimidir.

2. Mimarlığın kendisinden belirtilen yapılanmasının bize zorla kabul ettirdiği bir soru şudur: kendi dışında bir ereğe tabi gereksinime hizmet eden bir sanat, ne dereceye kadar güzel sanatlar arasında sayılabilir. [V, 574]. (...)

Bu noktanın açıklanmasına hizmet eden daha başka düşünceler: [V, 575].

a) Güzel sanat, dışsal koşullar ve sınırlamalar yoluyla asla ortadan kaldırılmış ve olanaksız kılınmış olmaz, örneğin, belirli bir

uzamın yalnız belirli büyüklükçe değil, aynı zamanda biçimce de dikte edilmiş olduğu fresk tablolarında.

b) Gereksinimin, yararlılığın büsbütün uzakta kaldığı mimarlık türleri vardır ve bizzat bu tür yapıtlar artık gereksinimden bağımsız ve mutlak idelerin ifadesidirler, demek ki mimarlığın simgesel bile olduğu tapınak mekanlarında (gökkube resmine atfen Vespa tapınağı).

c) Mimarlıkta gereksinime ilişkin başlıca şey, iç mekansal olandır, ama bundaki güzellik istemi de dış mekandakinden daha çok rastlantısal olarak yapılır.

Çıkarım. Mimarlık, zorunlu olarak aritmetik bağıntılara göre, veya o uzamdaki müzik olduğu için, geometrik bağıntılara göre biçimlendirir. [V, 576]. (...)

§108. Güzel sanat olması için mimarlığın, kendisindeki erekliliği nesnel bir ereklilik olarak, yani kavram ile şeyin, öznel olan ile nesnel olanın nesnel özdeşliği olarak ortaya koyması gerekir. (...)

§109. Yardımcı teorem. Nesnel ereklilik veya öznel olan ile nesnel olanın nesnel özdeşliği, kökence yani sanattan bağımsız olarak, yalnız organizmedir. (...)

§110. Güzel sanat olarak mimarlık, organizmi anorganığın özü olarak ve buna göre, organik biçimleri ön-biçimlenmiş olarak anorganik olanda tasvir etmeye maliktir. [V, 580]. (...)

§111. Güzel sanat olmak için mimarlık, gereksinim sanatı olarak, kendi kendisinden potens veya taklit olmalıdır. [V, 581].(...)

Çıkarım. Organik olanın bir allegorisinin anorganik olan yoluyla ifade edildiği mimarlık biçimlerinin tümü kendi başına güzeldir; imdi bu biçimler, zorunluluğun sanatı olarak bu sanatın biçimlerinin taklidi yoluyla veya özgür yaratmayla meydana geliyordur. [V, 582]. (...)

§112. Mimarlık, bilhassa, bitki organizmini örnek olarak alır. [V, 583]. (...)

§113. Daha yüksek organik olanın allegorisi, kısmen bütünü simetrisinde, kısmen tek tek olanın ve bütünü yukarıya ve aşağıya doğru tamamlanmasında bulunur; ki bu sayede bu bütünlük, kendi içinde kapalı bir dünya olur. [V, 587]. (...)

§114. Plastiğin müziği olarak mimarlığın, müziğin olduğu gibi ritmik armonik ve melodik bir bölümü vardır. Bu, §107'den kendiliğinden çıkar.

§115. Mimari ritim, aynı tarzlı olanın periyodik bölümleniminde, o halde her şeyden önce şu bölümlerde kendini gösterir: Sütunların yukarıya ve aşağıya doğru zayıflaması ve güçlenmesi, sütun eninin büyüklüğü, dorik düzende özellikle kiriş öğelerinin bağıntısı yoluyla oluşturulan bir sütun yüzeyindeki üçüz yivlerin sayısı vb. [V, 590]. (...)

§116. Üç sütun-düzeni, ritim, armoni ve melodi gibi bir bağıntıyla kendi aralarında yeniden sahip olurlar, veya onlar kısmen yeğin olarak ritmik ilkelere, kısmen yeğin olarak armonik, kısmen sonunda melodik ilkelere göre oluşmuşlardır. [V, 591]. (...)

§117. Mimarlığın armonik bölümü, her şeyden önce, orantı veya bağıntıyla ilişkisidir ve bu sanatın ideal biçimidir. [V, 594]. (...)

§118. Mimarlığın melodik bölümü, ritmik olanın armonik olanla bağıntısından meydana gelir. [V, 596-71]. (...)

§119. Plastikteki resim, alçak kabartmadır. (...)

§120. Alçak kabartma, bizzat plastik çerçevesinde tamamen ideal bir sanat biçimi olarak görülecek olandır. [V, 599]. (...)

§121. Alçak kabartma, kendisini diğer sanat biçimlerine ve bilhassa mimarlığa bağlayacak zorunlu bir eğilime sahiptir. [V, 601]. (...)

§122. Plastik en seçkini heykel sanatıdır, şayet o kendi idelelerini organik ve her yönden bağımsız, yani mutlak nesneler yoluyla tasvir ederse. (...)

Ek 1. Plastik yapıt, böyle bir şey olarak, kendi uzamı kendi kendisinde olan ve kendi dışında hiçbir uzam olmayan evrenin bir resmidir.

Ek 2. Plastikte tüm sınırlama, belli bir bakış açısının dışındadır ve plastik yapıt, böylece, resim yapıtında olmayan bir kendi-başlınalığa yükselir.

§123. Usun dolaysız deyiimi olarak plastik, kendi idelerini bilhassa insan biçimi yoluyla ifade eder. [V, 602]. (...)

İnsan biçiminin simgesel anlamı.

Birincisi: Yerden tamamen ayrılmış, dikey durum. -Canlı doğada dikey durum yalnız bitkiye özgüdür, ama o toprağa iç-yapışık durumdadır. Bitkiden insana geçişi yapan hayvan ülkesinde çok önemli yatay durum ortaya çıkar (Bu bitkinin tedrici bir evrimidir). Yatay durumla yere bağlılık ima edilmiştir. Beslenme araçlarının bulunduğu vücut bölümü, vücudun bütününe aşağı-

ya çeken biçimsel bir ağırlık oluşturur. Dikey biçimin anlamı, o halde gerçekten *Ovidius*'un "*Metamorphoses*"inde daha o zaman gösterilmiş olan anlamdır:

Os homini sublimē dedit caelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere voltus.*

[V, 604].

İkincisi: Simetrik yapı -ve bu da iki yanma ayıran çizginin de yere doğru dikey yöneldiği biçimdedir. [IV, 604-5]. O, ortadan kaldırılmış doğu ve batı kutupluluğunun ifadesidir ve ne denli kendi başına bir organ meydana gelirse, gerçek karşı konulmuşluk olmaksızın olan o denli belli bir zıtlığa erişilmiştir. [IV, 604-5]. (...)

Üçüncüsü: Tepesinde başın bulunduğu en üst sistem altında, beslenme ve üreme ile serbest hareket iki sisteminin belirleyici bağlı kılışı. Bu ayrı sistemler, kendi başlarına simgesel bir anlama sahiptirler; ama onlar bu anlamı tam olarak ilkin insan biçiminin bağlı kılışı gibi bir bağlı kılıшта elde ederler.(...) -Tek tek sistemlerin anlamı şudur: İnsan, bütün organik varlıklar gibi, bir ara-varlık olması bakımından, kökence sıvı ile katı arasına konulmuş olarak bulunur. [V, 605].

(...)

Üç sistem, insan vücudunun temeli ve esasıdır. Bunun dışında, ayaklar ve eller altında anladığım yardımcı organlar da onun için zorunlu idiler. Ayaklar, yerden tamamıyla ayrılmış olmayı ifade eder ve onlar, yakın ile uzağı birleştirdikleri için, insanı, hiçbir şeyin kendisine ne uzak ne yakın olduğu Tanrılığın görülebilir resmi olarak nitelerler. (...) Kollar ve eller, evrenin sanat-güdüğü ve her şeyi değiştiren ve biçimleyen doğanın mutlak gücü anlamına gelir. (...)

Dördüncüsü: Kendi dingiliği içinde insan biçmi de hareketlerin kapalı ve tam tartılı bir sistemini gösterir. Dinginlikte de görülür ki, eğer o hareket edecekse, bu, bütünü en yetkin dengesiyle

* O (Tanrı, yaratıcı) insana yukarıya çevrilmiş bir yüz verdi ve ona dik durup bakışını göğe kaldırmasını buyurdu. [Met., I, 85, 86] -Çev.

vukubulur. [V, 606]. Burada da insan biçiminin simgesel anlamı evrenin bir resmi olarak aşikar olur. [V, 606-7]. (...)

§124. Plastik sanat, bilhassa üç kategori bakımından bilinebilir-dir. Birincisi doğruluk veya tek tek olanda biçimlerin tasvirine açılan salt zorunlu-olanıdır. İkincisi, ölçü ve bağıntıya dayanan boşluktur. Üçüncüsü, ilk ikisinin sentezi olarak tam güzelliğin kendisidir. [V, 609]. (...)

§125. Plastik sanat, sonsuz olanın sonlu olana tam imgelemidir.. (...)

Not. (Müzik, birliğin çokluğa çokluk olarak, biçim olarak, buna göre real olarak imgelemidir; resim biçimin özün içine öz olarak, buna göre salt ideal olarak imgelemidir.)

Ek 1. Plastik sanata bilhassa yücelik özgü olur. [V, 617]. (...)

Plastiğin en seçkin nesnesi olan insan biçimi, usun gerçek, görülebilir deyiimi olmak için, daha önce kanıtlanmış olduğu gibi, salt sonlu olan yoluyla usta artık sonsuz olmalıdır.

Not. Sanatın, bilhassa plastik sanatın en yetkin etkisi şudur: Kendisinde sonsuzun sonluda ele geçirildiği ve Bir bakışla ölçüldüğü veçhile mutlak büyüklük. (...)

Ek 2. Birinci cümle, şöyle de dile getirilebilir: plastik sanat, yaşamın ölümle en yüksek temasını ortaya koyar. -Çünkü sonsuz olan tüm yaşamın ilkesidir ve kendi kendiliğinden canlıdır; ama sonlu veya biçim ölüdür. İmdi her ikisi plastik sanat yapıtlarında en büyük birliğe ulaştığı için, böylece burada yaşam ile ölüm, sanki onların birleşiminin doruğunda karşılaşırlar. Evren, tıpkı insan gibi, ölümsüz olan ile ölümlü olanla, yaşam ile ölümle karışmıştır. [V, 618]. (...)

§126. Plastikte, geometrik kurallılık, egemen olan olarak son bulur. (...)

§127. Plastik, bilhassa koskocaman biçimleyebilir. [V, 619]. (...)

§128. Plastik, kendi nesnelerini şeylerin biçimleri olarak, onların real ile ideal olanın mutlak iç-oluşumunda kavranmış oldukları gibi, tasvir eder. [V, 620]. (...)

§129. Plastik, kendisinin en yüksek taleplerinde biricik olarak Tanrıların tasviri yoluyla kendi kendisine yetebilir. [V, 621]. (...)

§130. Plastik sanat yapıtları, bilhassa, idelerin karakterlerini onların kendi başına mutlaklığında taşıyacaklar. [V, 622]. (...)

§131. Tüm plastik oluşumların en yüksek yasası, ayrımsızlıktır, olanak ile gerçekliğin mutlak dengesidir. [V, 623]. (...)

Not. Resim sanatı bağlamı. Resim salt ideal sanat biçimidir. İdeal olanın özü = Etkenlik. Buna göre, resim sanatında daha çok etkenliğe ve daha çok tutku ifadesine izin vardır. [V, 625]. (...)

§132. Plastiğin içinde bir tabi oluş tarzında vukubulduğu kertede plastiğin mimari bölümü, çuhacılık veya giyimdir. [V, 626]. (...)

§133. *Plastiğin içinde bulunabildiği kertede plastiğin resimsel bölümü, birden çok biçimlerin bir ortak eylem için gruplandırılması veya bir araya getirilmesiyle ilgili olsa gerekti.* [V, 627]. (...)

Plastiğin yapılanmasını

genel çerçevesiyle plastik sanat üstüne

bazı

genel notlar

ile bitiriyorum.

[V, 628]. (...)

Tüm plastik sanat, sonsuz olanın sonlu olana, ideal olanın real olana imgelemidir. O halde o, genellikle, ideal olanın real olana dönüşümüne doğru yol aldığı için, bir real olanın görünüşü olarak ideal olanın en yetkin görünüşü, ideal olanın real olana mutlak dönüşümü, tüm plastik sanatın doruğu diye nitelenmelidir. [V, 629].

(...) Eskiler ve onlardan sonra yeniler, real dünyayı *natura rerum* nesnelerin doğuşu diye adlandırıyorlardı. Bu dünyada ebedi nesneler, yani ideler ilk olarak gerçek olurlar ve o açılmış ide-dünyası olduğu kertede, poesinin hakiki ilk-örneklerini içerir.

Tüm sanat, tüm yaratmanın veya mutlak kendini-onaylamanın dolaysız kopyasıdır; plastik sanat onu yalnız ideal bir şey olarak değil, aynı zamanda bir başka şey yoluyla ve buna göre real bir şey olarak göstermeye izin verir. Buna karşın, poesi, öz bakımından plastik sanatın olduğu şeyle aynı olmak suretiyle, o mut-

lak bilgi ediminin doğrudan doğruya bilgi edimi olarak görünmesine izin verir. [V, 631]. (...)

Plastik sanat, kendi ide'lerini kendi başına somut bir şey yoluyla ifade eder; söz sanatı bunu kendi başına *genel bir şey* yoluyla, yani dil yoluyla yapar. Bu yüzden poesi, özellikle poesi adını, yani *yaratma* adını korudu; çünkü onun yapıtları bir varlık olarak değil, fakat yaratma olarak görünürler. Buradan şu çıkar; poesi, yeniden tüm sanatın *özü* olarak görülebilir, aşağı yukarı, ruhun bedeninin özü olarak görülmesi gibi. [V, 631-2]. (...) Eski poesi, ussal sınırlanmış olduğu gibi, kendi sanatı olarak kendi kendisiyle özdeştir. Buna karşın bütün yanları ve tüm bölümlerinde yeni poesi, öyle çeşitlice sınırsız ve genellikle kendi sanatı olması bakımından kısmen usdışıdır. Sınırsızlığın bu karakteri de plastiğin sanatın real yanı olması gibi poesinin sanatın ideal yanı olmasına dayanır. Çünkü ideal olan = sonsuz olan.

Biraz önce anılan bağıntıda antik ile modern karşıtlığı şöyle dile getirilebilirdi: eskiler plastikte konuşandılar ve buna rağmen poeside plastik olarak. Söz, usun en sessiz ve en dolaysız deyimidir. Her diğer eylemin bedensel payı daha çoktur. Yeniler, resimlerinde, deymi zorlu, cisimsel bir eylem içine koyarlar. Eskilerin resimleri sessizlik ifadesini taşımaları suretiyle, tam da böylece konuşarak gerçekten poetiktirler. Buna karşın ama eskilerin kendileri poeside plastiktirler ve bu tarzda onlar, söz sanatları ile plastik sanatların akrabalığı ve iç özdeşliğini yenilerden daha çok yetkince ifade ederler. [V, 632].

(...) Poetik anlam, tam olarak, gerçeklik için, realite için olanak dışında hiçbir şeyi gereksememekten ibarettir. Poetik için ne olanaklı ise o tamamıyla bu yüzden mutlaka gerçektir, tıpkı felsefede ideal-real ne ise. Felsefe-olmama ilkesi gibi poesi-olmama ilkesi, deneycilik ve olanaksızlıktır, doğru ve gerçek bilinecek olan, deneyde bulunan şeyden başka bir şeydir.

Poesinin büyük nesneleri üstüne, sanat için Tanrıların dünyası olan ide-dünyası üstüne, evren, doğa üstüne mitoloji öğretisinde evvelce söz edilmişti. Orada gösterilmiş olan, tüm sanat için mitolojinin zorunluluğu ile bu zorunluluk bilhassa poesi için kanıtlanmıştır. Daha yeni çağların da ne derece bir mitolojiye sahip oldukları ve bu mitolojinin nasıl var olan içerikten daima beslenmeye veya yeni yaratmaya izin verdiği orada keza gösteriliyordu.

Ama bu genel ilkelerin uygulanımı yalnızca tek tek şiir tarzları bağlamında yapılabilir.

Poesinin genel biçimi imdi genellikle, ideleri sözde ve dilde tasvir eden biçimdir. [V, 634]. (...)

İmdi kendi kendisi için dil kaostur; ki bu kaostan poesi kendi idelerinin gövdelerini oluşturmali. Ama poetik sanat yapiti, diğher her biri gibi, özel olandaki bir mutlak şey, bir evren, bir dünya-cismi olmalıdır. Bu, sanat yapıtının ifade edildiği yer olan *sözün* dilin bütününden ayrılması yoluyla olandan başka türlü olanaklı değildir. [V, 635]. (...)

İmdi, aşağıdaki genel şeyleri önceden belirtmek suretiyle, *tek tek şiir türlerine* geçiyorum.

Genellikle *şiir* bir *bütündür*, kendi çağına ve canlılığına kendi kendisinde sahip olan bütündür ve böylelikle dilin bütününden ayrılış, yetkin olarak kendi kendisinde kararlaştırılmıştır.

(...) Esasen tüm poesi, kendi kaynağında işitme için oluşmuştur; imdi o, lirik veya epik veya dramatiktir. [V, 637]. (...)

Buradaki bu açıklamaya eklemek üzere, genellikle düzyazı, anlama yetisince elde edilmiş ve onun ereklerine göre biçimlenmiş dildir. Poeside her şey sınırlamadır, biçimlerin kesin ayrışmasıdır. [V, 638]. (...)

O halde poeside, sözün süsü için işitilen her şey, güzelliğin en yüksek ve en üst ilkesine tabidir; tam bu nedenle resimlerin, mecazların vb. kullanımı üstüne işte bu tabi kılma yasasından başka hiçbir genel yasa koyulamaz.

Tek Tek Şiir Türlerinin Yapılanması

Mutlak olanın özel olanda tasviri olarak tüm sanatın özü, bir yandan salt sınırlama ve diğher yandan bölünmemiş mutlaklıktır. (...)

Çeşitli şiir türlerini ele alıştır doğal veya tarihsel düzeni izlemek isteseydik, özdeşlik eposu olarak epostan yola çıkmamız ve buradan lirik ve dramatik şiire geçmemiz gerekecekti. Ancak biz burada tamamen bilimsel düzene göre kendimizi yönlendirdiğimiz için ve potenslerin daha önce çizilen sıra düzenine göre özellik veya ayırım potensleri ilk potens, özdeşlik potensleri ikinci ve

birlik ile ayırımın, genel ile özel olanın bizzat bir olduğu yerde olan üçüncü potens olduğu için, biz de burada bu sıra düzene bağlı kalacağız ve buna göre başlangıcı lirik sanatla yapacağız.

Lirik poesinin *real* biçimin üç şiir türü altına tekabül etmesi, onun işaretinin müzikle benzerliği gösterdiği, artık buradan açıklanıyor. Ancak bu, daha belirgin olarak aşağıdaki biçimde gösterilecektir. [V, 639].

(...) Lirik poesi, çoğunlukla ritme tabi tamamen bağlı, hatta onun ardı sıra sürüklenmiştir. Epos da bu itibarda en yüksek özdeşlikte hareket ederken, lirik poesi eş biçimli ritimlerden kaçınır.

Lirik şiir, genellikle, sonsuz olanın veya genel olanın özel olan da tasviridir. (...)

Lirik poesi en öznel şiir türü olduğu için, zorunluca da ondaki özgürlük egemen olandır. [V, 640]. (...) Eposta en yetkin sabitlik hüküm sürer, lirik şiirde bu ortadan kaldırılmıştır; tıpkı, katıksız ayrımların ve bir ton ile onu izleyen ton arasında hakiki bir sabitliğin olanaksız olduğu müzikteki gibi; buna karşın renklerde tüm ayrımlar, bir yığında, bir elden çıkmış gibi yeniden birleşirler. [V, 640-41]. (...)

Lirik şiir, genellikle, ideal dizinin ilk potensini, yani kendi üstüne katlanan düşünmenin, bilginin, bilincin ilk potensini gösterir. İşte bu nedenle o, tamamıyla, kendi üstüne katlanan düşünmenin [refleksiyonun] egemenliği altında durur. Genellikle ideal dünyanın ikinci potensi, *eylem* potensidir, öznel olanın bilgisi gibi *kendi başına* nesnel olanın potensidir. [V, 645]. (...)

Eylem, mutlak veya nesnel bakımdan tarihtir. O halde ikinci tarzın ödevi şudur: *Kendi başına veya mutlak olanda olduğu gibi olan tarihin bir resmi olmak.*

Bu şiir türünün, *epos* olması bildirilen karakterden çıkan tüm belirlenimlerin eposta birleşmesi ve buluşmasından en belirgin biçimde meydana çıkar.

1. Genellikle yalnız eylemin, tarihin tasvir edilmesi değil, ama onun *mutlaklığın özdeşliğinde* görünmesi, eposun nişanıdır. (...)

Özgürlük ile zorunluluğun çatışması, yalnız kader yoluyla karara bağlanır ve o, kaderi sanki meydana getirir. Zorunluluk ile özgürlüğün tüm karşı karşıya konuluşu, yalnız özellikte, ayrımda bulunur. (...) Mutlak özdeşliğin eylemi olarak eylemin kendi başı-
nalığında hiçbir kader yoktur.

O halde eposun ilk belirlenimi, şöyle ele geçirilecek olandır: *Sonsuz ile sonlu olan karşılığı olmaksızın, çatışma olmaksızın ve tam bu nedenle kader olmaksızın epos, eylemi özgürlük ile zorunluluğun özdeşliğinde tasvir eder.* (V, 646).

(...) ve trajedi, çatışma ile kaderin aynı zamanda tasvir edildiği yer[dir]. Eposta henüz örtük ve yumuşak güç olarak hükmeden özdeşlik, çatışmanın ona karşı durduğu yerde keskin ve zorlu darbelerle patlak verir. (...)

2. Eylem, kendisinin *kendi başınalığında* zamansızdır; çünkü tüm zaman, yalnızca, olanak ile gerçeklik ayrımıdır ve tüm görünen eylem, yalnızca, içinde her şeyin hep birden olduğu özdeşliğin parçalanmasıdır. Epos, bu zamansızlığın bir resmi olmalıdır. Bu nasıl olanaklıdır? -Poesi, sözün kendisi olarak zamana bağlıdır, tüm poetik tasvir zorunluca art arda oluşludur. O halde burada çözümsüz bir çelişkinin olduğu görünüyor. O, şu biçimde ortadan kalkar. Poesinin kendisi, böyle bir şey olarak, zamanın dışında, zamanca el sürülmemiş gibi olmalı, buna göre o, tüm zamanı, tüm art arda oluşu salt konuya koymalı ve böylece kendi kendisini sessiz tutmalı ve birbiri ardından geliş akıntısından etkilenmeksizin konunun üstünde asılı durmalı. [V, 648]. (...)

O halde, eposun nasıl kendisinin kendi başınalığındaki eylemin zamansızlığının bir resmi olduğu tarzı üstüne şunu dile getirebileceğiz: hiçbir zaman olmayan şeyin kendisi tüm zamanı kendi içinde tutar ve tersi; ama bu, bu yüzden zamana karşı kayıtsızdır. *Zamana karşı bu kayıtsızlık eposun temel karakteridir.* (...)

3. (...) O halde eposta başlangıcın ve sonun rastlantılılığı, onun sonsuzluk ve mutlaklığının ifadesidir. [V, 650]. (...)

4. Zamana karşı kayıtsızlık, zamanın ele alınışında bir aldırma-azlığı da zorunluca sonuçlandırır; öyle ki eposun kapsadığı zamanda her şey uzama sahip, en büyük olan en küçük olan kadar, en önemsiz olan en önemli olan kadar. [V, 651]. Böylece, ortak görünüşte olarak mutlak olandaki tüm nesnelerin özdeşliğinin resmi, *sabitlik* çok daha yetkin bir tarzda meydana gelir. [V, 651-2]. (...)

5. Eylemin *kendi başınalığında* tüm nesneler ve tüm olaylar eş ağırlıktadır; hiçbirini bir diğerrince defedilmez, çünkü hiçbirini diğerrinden daha büyük değildir. [V, 652]. (...) O halde episod, eposu yaşamın yetkin bir resmi hakkında kılmak için eposun zorunlu bir bölümüdür. (...)

Yunanlılara ve özellikle eski eposa mucizevi olan tamamen yabancıdır; çünkü onların Tanrıları doğanın içindedirler.

Kendine özgü epik *içeriğe* ilişkin olan şey, mutlak olanın kendisinin bir resmi olması hakkında eposun belirlenimi üstüne artık söylenmiş olan şeyde bulunur; ki o bir *gerçek evrensel içeriği* talep eder ve *mitoloji olmaksızın* eposun düşünülemez olduğu keredede bu içerik yalnız mitoloji sayesinde var olabilir. Hatta her ikisinin özdeşliği öyle büyüktür ki, mitoloji gerçek nesnelliği eposun kendisindeki nesnellikten daha önce ele geçirmez. Epos, en nesnel ve en genel şiir türü olduğu için, o tüm poesinin içeriği ile çoğunlukla bir olur. [V, 654]. (...)

İmdi epik şiirde yalnız iki olanak bulunur, ki onlar kendi ayrımlaşımında iki özel türü oluşturur. [V, 657-8]. Eğer biz, nesnel olandan mutlak-nesnel-olanı anlıyorsak, epos en nesnel türdür. O mutlaka nesneldir, çünkü o öznellik ile nesnelliğin en yüksek özdeşliğidir. O halde bu özdeşlikten poesi, onun ya *görece* daha nesnel ya *görece* daha öznel olması yoluyla ancak ortaya çıkabilir. Eposda hem özne (şair) hem konu nesneldir. İmdi bu özdeşlik, iki yan bakımından ortadan kaldırılabilir; şöyle ki, a) öznellik veya özellik nesneye, nesnellik veya genel-geçerlilik tasvirsel olana konulmuş; b) nesnellik, genellikle konuya, öznellik tasvirsel olana konulmuştur. Bu iki kutup poesinde gerçekten tasvir edilmişlerdir, ama onların kendileri, öznel ve nesnel bakımlardan kendilerinde yeniden ayrımlaşırlar. Görece nesnel epik poesi alanı (yani tasvirin olduğu yer), *eleji* ve *idil* ile, -ki yeniden kendi kendisi altına- ilki öznel olan olarak, ikincisi nesnel olan olarak tutulmuştur; görece-öznel poesi alanı (yani tasvirin olduğu yer), *didaktik şiir* ve *satir* yoluyla, -ki bu sayede birincisi öznel olan, ikincisi nesnel olandır- betimlenmiştir. [V, 658]. (...)

Birey veya özne hemen hemen istisnasız nasıl modern dünyada daha çok ortaya çıkıyorsa, o eposta da vukubulmalıydı, öyle ki o, eski eposun mutlak nesnelliğini yitiriyordu ve o bu türle yalnızca bunun yetkin olumsuzlaması olarak karşılaştırılabilir ve *Ariosto* da ona iyi bir parça refleksiyon ve muziplik katmak suretiyle kendi konusunu kendine göre değiştirdi. [V, 669-70]. Genellikle romantik olanın bir ana karakteri ciddiliğin ve nüktenin karışımında bulunduğu için ona birinciyi fazladan vermeliyiz, çünkü öte yandan onun nükteciliği, deyim yerindeyse, yalnız eposta

kayıtsızlık, şairin katılımsızlık konumunda yeniden ortaya çıkar. Şair böylece kendi nesnesinin efendisine başvurmuştur.

Mucizevi olan kavramı, daha önce belirttiğim gibi, eposun yeni bir ayrıntısıdır; çünkü her ne kadar daha *Aristoteles*, *Homeros* eposunun "Thaumason"*undan söz ederse de bu, onda modern mucizevi olandan tamamen başka bir anlama sahiptir, yani esasında olağan-üstü-olan anlamına (bundan daha fazlası dramda). *Homeros*, mucizevi olan hiçbir şeye sahip değildir, tersine katıksız doğal-olana sahiptir; çünkü onun Tanrıları da doğaldırlar. [V, 670]. Mucizevi olanda şiir, düzyazı ile savaş içinde görünür; mucizevi olan, ancak düzyazının karşısında ve bölünmüş bir dünyada olan şeydir. [V, 670-1]. (...)

Roman dramatik olamadığı ve ama diğer yandan eposun nesnelliğini tasvir biçiminde aramaya sahip olduğundan dolayı, romanın en güzel ve en uygun biçimi zorunlu olarak *anlatıcı* biçimidir. Mektuplarla olan bir roman, -bütün olarak- dramatiğe dönüşen katıksız lirik bölümlerden oluşur. [V, 675]. (...)

Roman dünyanın, en azından çağın bir aynası olmalıdır ve böylece kısmî mitolojiye dönüşmelidir. (...)

Roman, insandaki dikkat çekici her şeyi, tutkuyu da harekete getirmeli; onda en yüksek trajik olana izin vardır, komik olana olduğu gibi, iyi ki şairin kendisi her ikisince el sürülmeden kahr. [V 676]. (...)

Özgürlük ile zorunluluk, karşıtlığın, genellikle sanatın temelinde bulunan karşıtlığın en yüksek deyimleri oldukları için, o halde sanatın en yüksek görünüşü, -şu görünüştür ki, orada özgünlük altta olmaksızın zorunluluk üstün gelir ve zorunluluk yenik olmaksızın yeniden özgürlük yener. [V, 690]. (...)

Trajedi Üstüne

Trajedinin özü, demek ki, öznedeki özgürlük ile nesnel çatışma olarak zorunluluğun gerçek bir çatışmasıdır, ki bu çatışma, biri veya diğerinin altta kalmasıyla sona ermez, tersine her ikisi ay-

* thaumasios: mucizevi olan.

nı zamanda yenen ve yenilen olarak yetkin ayrımsızlıkta görünür. [V, 693]. (...)

O halde, özgürlük ile zorunluluk arasındaki çatışmanın, zorunluluğun istemin kendisini harap ettiği ve özgürlükle onun kendine özgü zemininde savaşıldığı yerde ancak gerçekten olduğunu görüyoruz.

(...) Suçluyu kaderin mücrim yaptığı yerde, özgürlük ile zorunluluk arasındaki gerçek bir çatışmanın ancak belirtilen durumda vukubulabilmesi gösterildi. [V, 696]. Ama yalnız kaderin üstün gücüne yenilen suçlunun buna rağmen cezalandırılması, özgürlüğün zaferini göstermek için gerekli idi, özgürlüğün, ona yakışan *onurun* tanınması idi. [V, 697]. (...)

Tüm empirik zorunluluğun kendisi yalnızca empirik zorunluluk olduğu, ama kendi başına görüldükte rastlantılilik olduğu için, öylece halis trajedi de empirik zorunluluk üstüne temellendirilemez. [V, 700]. (...)

Bir dramatik yapının, ondaki ahlaksal-olanaklı olan şeyle bağıntısında sınırlanımı, trajedi *ahlakı* denilen şey yoluyla ifade edilir. [V, 701]. (...)

O halde trajedinin bir anlatı değil, fakat gerçek-nesnel eylemin kendisi olması gerektiği, ilk kavramdan meydana çıkar. Ama bundan da kesin zorunlulukla dışsal biçimin geri kalan yasallığı çıkar. Eylem, eğer anlatılırsa, kendi doğası bakımından en özgür olan düşünmeden geçip gider ve uzak-olanın da doğrudan doğruya bitiştiği yerde. Nesnel-gerçek tasarımılanan eylem, görülür ve o halde o görünüm yasalarına da boyun eğmelidir. Ama bu, zorunlu olarak sabitliği ister. Eylemin sabitliği, buna göre, her ussal dramın zorunlu özelliğidir. [V, 704]. (...)

Komedinin Özü Üstüne

Hangi yanda özgürlüğün ve hangi yanda zorunluluğun olduğunun genel kavram yoluyla belirli olmadığı, ama özgürlük ile zorunluluğun kökçe bağıntısının, kendisinde zorunluluğun nesne olarak, özgürlüğün özne olarak görüldüğü şey olduğu, daha başlangıçta ayrımlanmıştı. Ama bu bağıntı trajedinin bağıntısıdır ve bundan dolayı da o, dramın ilk ve sanki olumlu görünüşüdür. O

halde bağıntının tersine çevrilmesi yoluyla, kendisinde zorunluluk veya özdeşliğin daha çoğu *özne* olduğu, özgürlük veya ayrımanın nesne olduğu biçim ortaya çıkmalı ve bu, aşağıdaki düşüncelerle gösterileceği gibi, *komedi* bağıntısıdır.

Zorunlu ve kararlaştırılmış bir bağıntının her ters-çevrimi, göze çarpan bir çelişkiyi, bu ters-çevrimin öznesindeki bir uyumsuzluğu ortaya koyar. Uyumsuzluğun belli tarzları, imdi, kısmen onlar kuramsal olarak sapık ve lütufkâr oldukları kertede, kısmen kılğısal olarak zararlı oldukları ve ciddi sonuçları oldukları kertede, *çekilmez* tarzdadırlar. Ancak, ters-çevrimin kabul edilen durumunda; 1. bir *nesnel* uyumsuzluk, buna göre esasında kuramsal olmayan uyumsuzluk konulmuştur; 2. ters-çevrimdeki bağıntı, nesnel olanın zorunluluk değil, tersine ayırım veya özgürlük olmasıdır. [V, 711]. Ama zorunluluk nesnel olan olduğu kertede düpedüz *kader* olarak görünür ve yalnız bu bakımdan o korkunçtur. O halde bağıntının kabul edilen ters-çevrimi ile aynı zamanda zorunluluktan *korkunun* tümü *kader* olarak ortadan kaldırılmış ve genellikle eylemin *bu* bağıntısında hiçbir gerçek kaderin olanaklı olmaması varsayılmış olduğu için, öylece uyumsuzlukta bir salt hoşlanma kendi başına ve kendisi için olanaklıdır ve bu hoşlanma, genellikle komik diye adlandırılabilen ve germe ile gevşetmenin serbest bir değişimi yoluyla dışsal olarak ifade edilen şeydir. Anlama yetimizle çelişen uyumsuzluğu doğru olarak gözönünde tutmak için biz geriliriz, ama bu gerilmede tam saçmalığı ve şeyin olanaksızlığını ayırmlarız, öyle ki bu gerilim bir anda bir gevşemeye geçer, bu geçit gülme yoluyla dışsal olarak ifade edilir.

İmdi eğer çelişkiye dayanan her olanaklı bağıntının ters-çevrimini genellikle bir komik bağıntı diye adlandırabiliyorsak, öylece kuşkusuz en yüksek komik ve sanki komiğin çiçeklenme zamanı, çelişkilerin en yüksek potenste, yani zorunluluk ve özgürlük olarak tersine çevrildikleri yerdedir ve bu ikisinin bir çatışması kendi başına ve kendisi için nesnel eylem olduğu için, böyle bir ters-çevrim bağıntısı da kendi kendisiyle dramatiktir.

Asli olanın her olanaklı ters-çevriminin komik etkisi olduğu yadsınamaz. Eğer korkak cesur, cimri müsrif olmak gerekecek duruma konulursa, veya ailemizin bölümlerinden birinde, aşağı yukarı, kadın evde erkeğin rolünü, erkek kadının rolünü oynarsa, öylece bu bir komik tarzdır.

Bu genel olanağı, onun dal budak saran kollarında izleyemeyiz, kendilerinden sayısız durumların çıktığı bu kollar üstüne bizim yeni komedimiz temellenir. Biz yalnız bu görünüşün doruğunu belirleme durumundayız. O halde bu doruk, özgürlük ile zorunluluğun genel bir karşıtlığının olduğu yerdedir; ama öyle ki, özgürlük özneye, zorunluluk nesneye rastlar. [V, 712]. (...)

Komedinin biricik en yüksek tarzı, o halde, *eski Yunan* veya Aristophanes komedisidir, şayet o gerçek kişilerin aleni karakterlerine dayanıyorsa ve bu, sanki kendi buluşunu harcadığı yerde biçim kazanır.

Yunan trajedisi kendi yetkinliğinde en yüksek ahlakiliği nasıl ilan ve beyan ederse, öylece eski Yunan komedisi devlette en yüksek düşünülebilir özgürlüğü ilan ve beyan eder ki, bu özgürlüğün *kendisi* en yüksek ahlakiliklidir ve bununla içten birdir. [V, 714]. (...)

Aristophanes'in, kendi buluşlarını, inançlarını, görüşlerini, girişini sağlamak için, gülünçlükleri tümüyle üstüne yığabileceği ünlü bir ada gereksinimi vardı. Onun demek ki *Sokrates* adını seçmesi, bundan dolayı bu adın sahip olduğu tanınmışlık dışında, hiç kuşkusuz demincek söylenen neden en önemli nedendi. (...)

Komedi, kendi doğası bakımından aleni yaşama ilişkindir. Onun için hiçbir mitoloji yoktur ve onun tasvirlerinin, nasıl trajedi için trajik bir dönemi varsa, bunun gibi hiçbir sabit çevresi yoktur. Demek ki komedi, kendi mitolojisini kendi çağından ve aleni durumdan yaratmalı, içeriği yalnız gösteren değil, aynı zamanda kullanıma izin veren böyle politik bir durum elbette ne için isteniyorsa onun için. [V, 716]. (...)

Modern Dramatik Poesi Üstüne

İmdi, modernin trajedi ve komedisinin tasvirine geçiyorum. (...)

Bu araştırmaya kendisiyle başlamanız gereken ilk şey, *karşı karşıya konulmuş olanın*, demek ki bilhassa trajik olan ile komik olanın kendisinin *karışımının* ilke olarak modern dramın temelinde bulunmasıdır. Aşağıdaki düşünce, bu karışımın anlamını kavramaya hizmet edecek. [V, 718]. (...)

Şairin trajik ile komik olana yalnız çok büyük miktarlarda değil, aynı zamanda nüansda da malik olması, *Shakespeare* gibi, hiçbir zaman bayağıya kaçmaksızın, Hamlet'te olduğu gibi komikte nazik, maceracı ve aynı zamanda nükteli ve katı [Falstaff oyunlarındaki gibi] olması, keza onun buna karşın trajikte mahvedici (Lear'deki gibi), cezalandırıcı (Macbeth'teki gibi), Romeo ve Juliet'te ve birden çok karışık oyunlarındaki gibi tatlı, dokunaklı ve yatıştırıcı olması, sözü edilen *karışım* için zorunludur. [V, 919]. (...)

İnsanda Shakespeare'in dokunmadığı *hiçbir şey* yoktur; ama o buna tek tek olanda dokunur, Yunanlılar ona bütünde dokunurlarken. En yüksekte en aşağıya dek insan doğasının öğeleri *Shakespeare*'de yayılmış olarak bulunur: O *her şeyi* tanır, her tutkuyu, her ruhu, gençliği ve yaşlılığı, kralı ve çobanı. Onun yapıtları dizisinden yitip gitmiş dünya yeniden yaratılabilirdi.(...) Roman-tik ilkenin doğasına uygun biçimde modern komedi, eylem olarak eylemi salt, yalıtılmış ve eski dramın plastik sınırlanımında tasvir etmez, tersine o kendi tüm eşliğini aynı zamanda verir. (...)

Demek ki *Shakespeare* asla ne idealist bir dünyayı ne itibari bir dünyayı, tersine daima *gerçek* dünyayı tasvir eder. [V, 723]. (...)

Buna göre eğer biz *Shakespeare*'de başlıca olarak yalnız, sonsuz olması yoluyla us olarak görünen sonsuz *anlayış yetisine* hayran kalıyorsak, öylece Calderon'daki *usu* bilmemiz gerekir. Anlaşılması olanaksız bir anlayış yetisinin bir mutlak dünya yansısını içine koyduğu bağıntılar, salt gerçek bağıntılar değildir; mutlak bağıntılardır, mutlak dünyanın kendisidir.

Calderon, karakterlerin çizgileri büyük ve alışılmadık keskinlik ve sağlamlıkla verilmesine rağmen, fakat karakteristik olana daha az gereksinim duyuyordu; çünkü o gerçek bir kadere sahiptir. (...)

Calderon'un daha yüksek dünya sayesinde üstün olduğu şey, sonunda onun poesisinin temelinde bulunan, uzlaşımın aynı zamanda günah ile ve ayrımla doğrudan doğruya zorunluluğu da hazırlamasıdır. [V, 730]. O, kendi dininin mucizesini itiraz götürmez bir mitoloji gibi, buna inancı zihniyetin yenilmez tanrılığı olarak ele alır.

Yeni çağın trajedisinden komediye geçişte, hiç kuşkusuz en uygunu, Almanların en büyük şiiri, Goethe'nin *Faust*'unu anmak-

tır. Ama, bütünün ruhu üstüne yargıyı, bizim bundan sahip olduğumuz şeyden inandırıcı olarak yeterince temellendirmek güçtür. Öylece bunun hakkında alışılmış görüşün savı çok göze çarpıcı olmak ister ki, kendi niyeti bakımından bu şiir, diğerlerinden daha fazla, trajik olmaktan çok aristophaniktir.

Buna göre, bu şiir için en genel bakış açısını, onu kavradığımı sandığım derecede, vermekle yetineceğim.

Eylem için yalnız bir kader var değildir; yenilmez bir zorunluluk olarak evrenin ve doğanın kendi başıinalığı, birey olarak bireyin *bilgisine* de baskın çıkar. Özne olarak özne, sonsuz olan olarak sonsuz olanı tadamaz; ama bu, onun zorunlu bir eğilimidir. Demek ki bu, ebedi bir çelişki. Bu, burada özne ile -eylemde olduğu gibi- daha az çelişkide olmayan ve savaşta bulunan kaderin sanki daha ideal bir potensidir. Ortadan kaldırılmış uyum, burada iki yan bakımından dile gelebilir ve çatışma bir çift çıkış yolu arayabilir. [V, 731]. Çıkış noktası, şeylerin içini görmek ve özne olarak tad almak için tatmin edilmez şiddetli arzudur ve ilk yön, usun ereği ve ölçüsü dışında doyumsuz tamah, taassupla dindirilmeye yönelir; bu, Faust'un durumunda şöyle söylendi:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend -und Zauberwerken
Dich von dem Lügegeist bestaerken,
So hab' ich dich schon unbedingt.*

Ruhun doyum bulmaz çabasının diğer çıkış yolu, kendini dünyanın içine atan, yeryüzü acısını, yeryüzü mutluluğunu taşımaya açılan yoldur. (...) *Goethe'nin Faust'unda* bu her iki yön tasvir edilmiştir veya daha çok doğrudan doğruya birleşmiştir, öyle ki birinden aynı zamanda diğeri meydana çıkar. [V, 732]. (...)

Goethe'nin Faust'u çağın tüm içeriğinden oluşmuş, en yüksek stilde modern bir komedi diye adlandırılabilirdi. [V, 733]. Trajedi kamusal töreliliğin esirinde nasıl yaşarsa, kamu özgürlüğünün

* Hor gör ama usu ve bilimi,
İnsanın en yüksek gücünü,
Yalnız gözboyama ve büyü ile
Yalan-ruhtan destek al,
Artık kayıtsız şartsız elimdesin.

havasında komedi öyle yaşar. [V, 733-4]. Yeni dünya ile kamusal yaşam ortadan kayboluyordu; devlet kilise yoluyla, genellikle real olanın ideal olan yoluyla olduğu gibi yerinden ediliyordu. Ancak birincisinde henüz bir ortak yaşam vardı; yalnızca ondan, onun geleneklerinden, teşrifatlarından, aleni eylemlerinden, keza onun mitolojisinden komedi çıkabilirdi. Buna göre, ilk komediler, İncil hikayelerinin tasarımları idi... [V, 734]. (...)

Dramda onun iki biçimi bakımından en yüksek bütünlüğe erişildikten sonra, söz sanatı ancak yeniden plastik sanata geri dönmeye çaba gösterebilir; ama kendi kendisini daha kapsamlı oluşturamaz.

Poesi şarkıda müziğe geri döner; dansa şayet dans kısmen bale, kısmen pandomim ise resme geri döner, bir canlı plastik sanat olan sahne sanatında asıl plastiğe geri döner. [V, 735]. (...)

Tüm dram türleri gibi müzik, şarkı, dans bizzat yalnız kamusal yaşamda yaşarlar ve bunda birbirlerine bağlanırlar. Bunun ortadan kaybolduğu yerde, tüm biçimlerinde tüm halkın politik ve ya törel bütünlük olarak kendisine katıldığı real ve dışsal dramın yerine, bir *içsel*, ideal dram yalnız henüz halkı birleştirebilir. Bu ideal dram, Tanrı'ya tapınmadır, *gerçek* kamusal eylemin biricik *tarzı*, yeni çağın biricik tarzıdır ve bu da daha sonra yalnız çok değerinden düşürülmüş ve darlaştırılmış olarak kalmıştır.

**Über das
Verhaeltnis der bildenden Künste
zu der Natur.**

1807.

**Plastik Sanatların
Doğa ile
Bağıntısı
Üstüne.**

1807.

(...)

Plastik sanat, en eski deyimine göre, dilsiz bir şiir sanatı olmalıdır. Bu açıklamanın bulucusu, bununla kuşkusuz şunu söylemek istiyordu: o, kaynağı ruh olan o tinsel düşüncelerin, kavramların benzerini, ama dille değil, tersine suskun doğa gibi şekille, biçimle, ondan bağımsız duyuşsal yapıtlarla ifade etmeli. O halde plastik sanat, etken bir bağ olarak açıkça ruh ile doğa arasında durur ve yalnız ikisinin canlı ortasında kavranabilir. Hatta o, ruhun diğer her bir sanatla ve her şeyden önce poesiyle olan bağıntısına ortak olarak sahip olduğu için, o doğayla bağıntılı ve buna benzer ortaya çıkan bir güç olması gerektiği sayede, yalnız ona özgü güç olarak geriye şu kalır: O halde yalnız buna bir kuram da dayanabilir; anlama yetisi için tatmin edici, sanatın kendisi için ilerletici ve elverişli olması gereken bir kuram. [VII, 292].

(...)

Doğa her yerde bizim karşımıza ilkin daha çok veya daha az sert biçim ve kapalılıkta çıkar. [VII, 298-9]. O, ciddi ve sessiz güzellik gibidir; bağırtnan işaretlerle dikkat çekmeyen, sıradan gözö ilgilendirmeyen güzellik. (...)

Ama yalnız genellikle etken ilke olarak değil, tin ve iş gören bilim olarak töz, bize biçim içinde görünür, böylece biz onu canlı olarak kavrarız.(...) O sayede doğanın eylediği bilim, elbette, düşünce ile kendi kendisine bağılı olan insan biliminin hiçbirine benzer değildir: insan biliminde kavram eylemden, hem de gerçekleştiriminin tasarımından ayrı değildir. [VII, 299]. Bu nedenle ham madde, sanki körcesine kurala uygun biçime göz diker ve bilme-yerek salt uzay-geometrik biçimleri benimser; ama bu biçimler pekala kavramların ülkesine aittirler ve maddi olanın içinde tinsel bir şeydirler. [VII, 299-300]. En yüce sayı ve ölçü-sanatı, yıldızlara doğuşandır; onlar bunu, bunun bir kavramı olmaksızın icra ederler. Daha açıkçası, onlarca bizzat anlaşılmaz olmasına karşın canlı bilgi, hayvanlarda görünür, ki onları biz bu nedenle, onlar neredeyse bilinçsiz yürüyüp gittiklerinde, sayısız işler yapıyor görürüz, ki bu işler, onların kendilerinden çok daha fevkaladedir: Müzikçe mest olmuş duygu tonlarda kendi kendisini aşan kuşu, alıştırma ve ders olmaksızın basit mimari yapıtlar yapan, sanat-yetili, küçük yaratığı, ama hepsini, bilginin tek tek kıvılcımlarında artık parlamış olan, ama henüz hiçbir yerde insanda olduğu gi-

bi tam güneş olarak ortaya çıkmayan, üstün güçlü bir tince güdül-müş görürüz.

Bu iş-gören bilim, doğada ve sanatta kavram ile biçim arasın-da, beden ile ruh arasındadır. Her nesnenin karşısında, sonsuz an-lama yetisinde tasarlanmış bir ebedi kavram durur; ama bu kav-ram, gerçekliğe ve cisimleşmeye ne yolla geçer? Yalnızca, sanatçı-daki töz gibi sonsuz anlama yetisiyle keza zorunluca bağlı olan yaratıcı bilim yoluyla; duyuşal olmayan güzellik idesini kavra-yan, onu duyulur kılarak tasvir eden, sanatçıdaki bu töz ile. Bu yaratıcı tini Tanrıların kendisine ödünç verdiği o sanatçı, mutlu diye adlandırılacak olan ve her şeyden önce değere layık olan ol-duğu için, öylece sanat yapıtı, yaratmanın bu katksız gücünü ve doğanın etkililiğini bize bir taslakta gibi gösterdiği ölçüde mü-kemmel görünecek. [VII, 300].

(...)

Tüm güzelliğin dışsal yanı ya da temeli biçim güzelliğidir. Ama özsüz biçim olamayacağı için, öylece, yalnız daima biçim ol-duğu yerde, görülebilir veya yalnız duyulabilir şimdide de karak-ter vardır. Karakteristik güzellik, buna göre, kendi kökündeki gü-zelliktir, bu kökten o zaman ilkin güzellik meyva olarak çıkabilir; öz pekala biçimi aşar geçer, ama o zaman da karakteristik olan, güzelin hâlâ etkili temeli geride kalır. [VII, 307].

Doğada ve sanatta öz, ilkin gerçekleşmeye veya kendi kendisi-nin tek tek olandaki tasvirine çaba gösterir. Bundan dolayı biçi-min en büyük keskinliği, her ikisinin başlangıçlarında kendini gösterir; çünkü sınırlama olmaksızın sınırsız olan görünemezdi; sert olan olmasaydı, yumuşak var olamazdı ve birliğin hissedile-bilir olması gerektiğinden, öylece bu yalnız kendilik yoluyla, ay-rılma ve çatışma yoluyla vukubulabilir. [VII, 310]. (...)

Tam kıvamını bulmuş biçimde hoşlanmanın görüldüğü yerde yapıt, doğa yönünden tamamlanmıştır; onda artık hiçbir şey eksik değildir, tüm talepler karşılanmıştır. Burada da artık ruh ile beden yetkin uyumdadır; beden biçimdir, hoşlanma ruhtur, kendi başı-na ruh olmamasına karşın, ama biçim ruhu ve doğa-ruhu.

Sanat bu noktada durabilir ve olduğu yerde kalabilir; çünkü artık en azından bir yandan onun tüm ödevi gerçekleşmiştir. Bu basamakta durdurulmuş güzelliğin salt resmi, aşk Tanrıçasıdır. Ama kendi başına ruh güzelliği duyuşal hoşlanmayla kaynaşmış-tır: bu doğanın en yüksek tanrılaşmasıdır.

Doğanın tını yalnız görünebilir olarak ruhun karşısına konulmuştur; kendi başına ama onun açınımının aracı: tin gerçi şeylerin karşısını çelişkisi etkiler, ama yalnız böylece biricik öz, en yüksek yumuşaklık ve tüm güçlerin uzlaşımı olarak meydana gelebilirdi. Diğer tüm yaratıklar, düpedüz doğa-tinince güdülmüşlerdir ve onun sayesinde kendi bireyselliğini öne sürerler; yalnız insanda orta noktada olarak insanda ruh uç verir; ruhsuz dünya, güneşsiz doğa gibi olurdu. [VII, 311].

(...)

İlkin ya da ilk önce elbette sanat yapıtında sanatçının ruhu icat yoluyla tek tek olanda ve eğer o birlik olarak sanatçının üstünde sakin sessizlikte salınırsa, bütünde görünür. [VII, 312]. (...)

(...)

Sanat, yalnızca coşkunluk diye adlandırdığımız en iç ruh ve tin güçlerinin canlı hareketinden meydana gelir. [VII, 326]. (...) Sanat ile bilimin her ikisi yalnız kendilerine özgü kendi eksenlerinde hareket edebilirler; sanatçılar, tinsel iş yapan herkes gibi Tanrı'nın ve doğanın kalbe yazmış olduğu yasaya uyarlar, başka hiçbirine değil. Ona hiçkimse yardım edemez, o kendi kendisine yardım etmeli; onun kendi adına meydana getirmeyeceği şey, derhal geçersiz olacağı için, ona dışardan da bir fayda dokunamaz; tam bu nedenle hiçkimse de ona tavsiyede bulunamaz veya yürümesi gereken yolu ona buyuramaz. O, kendi çağı ile savaşmada ise, acınacak durumdadır: hor görmeye düşkünse, hor görmeyi hak eder. [VII, 327]. (...)

**Philosophische Untersuchungen
über das
Wesen der menschlichen Freiheit
und die
damit zusammenhängenden Gegenstände.
1809.**

**İnsan Özgürlüğünün Özü
ve
buna ilişkin konular
üstüne
Felsefe Araştırmaları.
1809.**

Önsöz

Yazar, aşağıdaki yazı üstüne söylenecek çok az şey bulur.

Tinsel doğanın özüne ilişkin olarak ilkin us, düşünme ve bilme hesaba katıldığı için, doğa ile tin karşıtlığına haklı olarak ilk önce bu yönden bakıldı. Sade bir insansal usa duyulan katı inanç, tüm düşünme ve bilmenin yetkin öznelliği, doğanın tüm ustan ve düşünceden yoksunluğu hakkındaki kanı, Kant sayesinde yeniden uyandırılan dinamik olanın da yeniden yalnız daha yüksek bir mekanik olana geçirilmesi ve kendi özdeşliğinde asla tinsel bir şeyle bilinmemesi suretiyle her yerde hükmeden mekanik tasarım tarzı ile birlikte, düşüncenin bu yolunu yeterince haklı çıkarır. Çelişkinin o kaynağı demek ki sökülüp atıldı ve daha doğru görüşün saptanması, daha iyi bilgi için genel ilerleyişe sakince bırakılabilir.

Zaman, daha yüksek çelişkinin veya daha çoğu asıl çelişkinin, kendisiyle felsefenin en iç orta noktasının ilkin düşünölmeye değer olduğu zorunluluk ile özgürlük arasındaki çelişkinin ortaya çıktığı zamandır. [VII, 333].

(...)

İmdi bu yazı, bir yandan bazı ön yargıları ve diğeryandan bazı başıboş ve ucuz gevezelikleri alt etmeye hizmet etmek ister. [VII, 335].

(...)

Münih, 31 Mart 1809

İnsan özgürlüğünün özü üstüne felsefe araştırmaları, kısmen bunun doğru kavramıyla ilgili olabilir, bununla birlikte özgürlük olgusu, öylece doğrudan doğruya özgürlük duygusu herkese iz bırakmıştır; ama, onları yalnız sözcüklerle de dile getirmek için, anlamın alışılmış saflık ve derinliğinden daha fazlası gerekmeyecek denli bu iz, hiç de öyle pek yüzeyde bulunmaz; bu araştırmalar, bu kavramın bilimsel bir dünya görüşünün bütünüyle bağıntısına ilişkin olabilir. Bununla birlikte hiçbir kavram tek olarak belirlenemediği ve onun bütünlüğe bağıntısının kanıtlanımı ona da ilkin son bilimsel tamlığı verdiği için, -bu bütün, özgürlük kavramında bilhassa şu durum olmalıdır: O eğer genellikle gerçekliğe sahipse, asla sırf tabi olan veya yan kavram değil, tersine sistemin egemen orta noktalarından biri olmalıdır:- öylece buradaki araştırmamızın her iki yanı, her yerdeki gibi, birleşir. Eski, ama asla kaybolmamış bir söylenceye göre gerçi, özgürlük kavramının genellikle sistemle uyumsuz olması gerekir ve birlik ve bütünlük isteğini işleyen her felsefe özgürlüğün yadsınmasıyla sonuçlanmalıdır. Bu tarzın genel onanmasına karşı onunla çarpışmak kolay değildir; çünkü hangi sınırlandırıcı tasarımların sistem sözüyle artık bağlı olduğunu, öyle ki savın gerçi çok doğru bir şeyi, ama çok da alışılmış bir şeyi söylediğini kim biliyor. [VII, 336] Veya bu, genellikle ve kendi başına sistem kavramının özgürlük kavramıyla çeliştiği kanısı ise, öylece, bireysel özgürlüğün yine de herhangi bir tarzda dünya-bütünüyle (o, ister realist ister idealist olarak düşünülmüş olsa da) bağıntılı olmasından dolayı, herhangi bir sistemin, en azından, özgürlüğün onunla birlikte meydana geldiği tanrısal anlama yetisinde var olması gerekmesi gülünçtür. [VII, 336-7]. Bu sistemin insansal anlama yetisinin kavraması için asla erişilir olamayacağının genelde öne sürülmesi, yeniden, hiçbir şey öne sürmek demek olmaz; icabında onun anlaşılması suretiyle deyim doğru veya yanlış olabilir. [VII, 337]. (...)

Çünkü yalnızca bu büyük ödev [özgürlük kavramının dünya görünüşünün bütünü ile bağıntısını nesne yapmak -çev.], bilginin en aşağıdan en yükseğe dek tüm çabasının bilinçsiz ve görülemez zembereğidir; zorunluluk ile özgürlük çelişkisi olmaksızın felsefe olmazdı, dahası Tin'in her daha yüksek istenci ölümde biterdi, bilimlerde hiçbir kullanıma sahip olan ölüm, bilimlere özgü olurdu. Usun vazgeçme yoluyla eylemden çıkması, yengiden daha çok

kaçışa benzer görünür. Aynı haklılıkla özgürlüğün başka bir haklılığı geriye dönebilirdi, aklın ve zorunluluğun kollarına kendini atmak için, ne bir yanda ne öbür yanda zafer için bir neden olmaksızın.

Aynı kanı daha kesin biçimde, usun biricik olanaklı sistemi kamutanrıclıktır cümlesinde dile getirilir; ama bu kaçınılmaz olarak yazgıcılıktır. Onun böyle genel ad için yetkin bir buluş olduğu yadsınamazdır, bu adla tüm görüşler bir defada gösterilir. [VII, 338].

(...)

Ve işte ilk ve son defa olmak üzere *Spinozacılık* üstüne bizim kesin kanımız! Bu sistem şeylerin Tanrı'da kavranır olmasına izin verdiği için yazgıcılık değildir, çünkü belirttiğimiz gibi, kamutanrıclık en azından biçimsel özgürlüğü olanaksız kılar; o halde *Spinoza*, tamamen başka bir nedenle ve söz konusu olandan bağımsız bir nedenle yazgıcı olmalıdır. Onun sisteminin hatası, asla onun şeyleri *Tanrı'da* koymasında değil, fakat şuradadır: Şeyler -dünya özünün, hatta sonsuz tözün kendisinin soyut kavramındadır, töz de demek ki ona göre bir şeydir de. Buna göre, onun özgürlüğe karşı kanıtları tamamen belirlenimcidir, hiçbir tarzda kamutanrıci değil. O, istenci de bir şey olarak ele alır ve o zaman etkinin her durumunda istencin bir başka şey yoluyla belirlenmesi zorunda olduğunu çok doğallıkla kanıtlar, bu başka şey, yeniden bir başka şey yoluyla belirlenir vbg. sonsuza dek. [VII, 349]. (...)

Sayesinde tüm doğanın duyumda, zekada, sonunda istençte kendini aydınlattığı son yükseltici edimin özgürlükte bulunduğu öne sürüldü. -En son ve en yüksek mercide istemeden başka asla hiçbir varlık yoktur. İsteme ilk-varlıktır ve bunun tüm yüklemeleri yalnız bunun üstüne oturur: temelsizlik, ebedilik, zamandan bağımsızlık, kendini onama. Tüm felsefe, yalnızca, bu en yüksek deymi bulmaya çabalar. [VII, 350].

(...) Demek ki idealizm, bir yandan, özgürlüğün en genel kavramını, diğer yandan sırf biçimsel kavramını verir. Ama, özgürlük iyi ile kötünün bir yetisi olmakla gerçek ve canlı kavramdır. [VII, 352].

(...) İdealizm, eğer canlı bir realizmi temel edinmezse, Leibniz'in, Spinoza'nın sistemi veya herhangi başka bir dogmatik sistem gibi boş ve kuru bir sistem olur. Başlangıcından beri (*Descar-*

tes'la birlikte) bütün yeni Avrupa felsefesi, onun için doğanın var olmaması ve onun canlı temelden yoksun olması ile bu ortak eksikliğe sahiptir. Böylece *Spinoza*'nın realizmi *Leibniz*'in idealizmi kadar soyuttur. İdealizm felsefenin ruhudur, realizm bedeni: Yalnızca ikisi birlikte canlı bir bütün oluşturur. [VII, 356].(...)

Tanrı'dan önce veya onun dışında hiçbir şey olmadığından o, kendi varoluşunun nedenine kendi kendisinde sahip olmalıdır. [VII, 357]. Bunu bütün filozoflar söyler; ama onlar, bu nedenden onu real ve gerçek bir şey için yapmaksızın sırf bir kavramdan söz edercesine söz ederler. [VII, 357-8]. Tanrı'nın kendisinde sahip olduğu, onun varoluşunun bu nedeni, mutlak nazariyle bakılmış Tanrı değildir, yani o var olduğu takdirde; çünkü o, kendi varoluşunun elbet yalnızca nedenidir; O doğadır -Tanrı'da; ondan gerçi ayrılamaz, ama yine de ayrı bir öz. [VII, 358]. (...)

(...) İnsan, nedenden meydana gelmek (yaratılmış olmak) yoluyla görece Tanrı'dan bağımsız bir ilkeye kendisinde sahiptir; ama işte bu ilke -o bundan dolayı neden bakımından karanlık olmak üzere sona ermeksizin- ışıktaki aydınlanmış olmakla, aynı zamanda onda daha yüksek bir şey ortaya çıkar: *Tin*. Çünkü ebedi tin birliği veya sözü söyler doğada. Söylenmiş (real) söz ama, yalnızca ışık ile karanlığın (ünlü ile ünsüzün) birliğindedir. İmdi gerçi her iki ilke tüm nesnelerdedir, ama nedenden yükselmiş olanadaki eksiklik yüzünden tam ses uygunluğu olmaksızın. [VII, 363]. O halde, tüm diğer nesnelerde henüz alıkonmuş ve tamamlanmamış söz, ilkin insanda tam olarak söylenir. [VII, 363-4]. Fakat söylenmiş sözde tin kendisini açılar, yani etken olarak varolan Tanrı. İmdi ruh, her iki ilkenin canlı özdeşliği olmakla tindir ve tin Tanrı'dadır. İmdi insanın tininde her iki ilkenin özdeşliği, Tanrı'da olduğu gibi aynı şekilde çözülmez olaydı, hiçbir ayırım olmazdı, yani Tanrı tin olarak aşikâr olmazdı. Tanrı'da bölünemez olan bu birlik, demek ki insanda bölünebilir olmalıdır, -ve bu, iyi ile kötünün olanağıdır.

Açıkça söylüyoruz; kötünün olanağını ve bunu her şeyden önce de yalnızca ilkelerin ayrılabilirliğini kavranılır kılmak için araştırıyoruz. Kötünün gerçekliği tamamen başka bir araştırmanın nesnesidir. [VII, 364]. (...)

Kötünün bu yalnız doğru kavramını, -ki bu kavram bakımından o, ilkelerin bir olumlu geriye dönüşüne veya tersine çevrimi-

ne dayanır- günümüzde özellikle Franz Baader yeniden ortaya attı ve derin fikirli fiziksel benzetmeler yoluyla, yani hastalık benzetmesiyle açıkladı. [VII, 366]. Kötünün diğer tüm açıklamaları, anlama yetisini ve ahlaki bilinci aynı derecede tatminsiz bırakır. [VII, 366-7]. Onlar, temelde tümüyle, olumlu [konulmuş -çev.] karşıt olarak kötünün ve onun "malum metaphysicum" (kötü metafizik -çev.) denilen şeye indirgeniminin yoksanmasına veya yaratmanın yetkin olmayışının olumsuzlayıcı kavramına dayanırlar. *Leibniz*, Tanrı'nın insanın kendisini Tanrı yapmaksızın ona tüm yetkinliği bildirmiş olması olanaksızdı der; aynı şey, genellikle yaratılmış varlık hakkında geçerlidir; bu nedenle yetkinliğin çeşitli dereceleri ve bunun sınırlanımının tüm tarzları vukubulmalıydı. Kötü nereden gelir diye sorulursa; öylece yanıt şu olur: yaratmanın ideal doğasından; şayet o, tanrısal anlama yetisinde içerilmiş olan ebedi hakikatlere bağlı ise, fakat Tanrı'nın istemine bağlı değilse. [VII, 367]. Ebedi hakikatler alanı, iyi ve kötünün ideal ilk-nedenidir ve eskilerin maddesinin yerine konulmuş olmalıdır. [VII, 367-8]. (...)

(...) İnsan, kendi-hareket-kaynağına iyi ve kötü için, aynı ölçüde kendisinde sahip olduğu doruğa konulmuştur: ondaki ilkelere bağlı, hiçbir zorunlu bağ değil, tersine özgür bir bağdır. O ayırım noktasındadır; onun seçtiği şey de kendi eylemi olur, ama o kararsızlıkta kalamaz, çünkü Tanrı zorunlu olarak kendini açım-lamalıdır ve çünkü genellikle yaratmada ikircikli hiçbir şey kalamaz. Bununla birlikte; onun kendi kararsızlığından çıkamadığı da görülür, işte çünkü onun kararsızlığı budur. Buna göre, fitneciliğin, kötüye götüren şeytana uymanın genel bir nedeni olmalıdır; o da ancak, iki ilkenin [iyi ile kötü -çev.] onda canlı olması için, yani onu onlara [ilkelere] bilinçli kılmak için olurdu. İmdi kötünün kendisine yönelen fitnecilik, yalnızca kötü bir temel özden ortaya çıkabilir görünüyor ve böyle bir şeyin kabulü yine de *Platoncu* maddenin kaçınılmaz, tümüyle de doğru yorumu olduğu görünüyor, bu yoruma göre, bu madde ilksel bir Tanrı'ya karşıt ve bundan dolayı kendi kendisinde kötü özdür. *Platoncu* öğretinin bu bölümü şimdiye kadar karanlıkta kaldıkça verilen nokta üstüne kesin bir yargı olanaksızdır. Buna karşın hangi anlamda irras-yonel ilkeden söz edilebilir ki, bu ilke *kötü* temel ilke olarak kabul edilmeksizin akla veya birlik ve düzene karşı çıkacak; bu, daha

sonraki düşüncelerce aydınlanacak. *Platon*'un kötünün *kadim doğadan* geldiği sözü de böylece pekala açıklanabilir; çünkü tüm kötü kaosa, yani başlangıç merkezinin henüz ışık altında olmadığı duruma dönmeye çabalar ve o henüz anlayıştan yoksun özlemin merkezinin bir kabarmasıdır. [VII, 374]. Ancak biz ilk ve son kez olmak üzere gösterdik ki yalnız bu ışık ve karanlığın veya her iki ilkenin bölünebilir tarzda birleşebilmesi suretiyle, kötü olarak kötü yalnız yaratmada meydana gelebilir. [VII, 374-5]. Başlangıçsal temel-öz, asla kendi başına kötü olamaz; çünkü onda ilkelerin hiçbir ikiliği yoktur. Ama biz, aşağı yukarı, kendisi düşmüş, insanı düşmeye çağıran yaratılmış bir tini de varsayamayız; çünkü kötünün ilk olarak bir yaratmada nasıl meydana geldiği sorusunun aynısı burada sorulur. Buna göre, bizce kötünün açıklanması için de Tanrı'daki her iki ilkenin dışında verilmiş hiçbir şey yoktur. Tin olarak Tanrı (her ikisinin ebedi bağı) en salt sevgidir; ama sevgide kötü için bir isteme asla olamaz: ideal ilkede de durum aynıdır. Ama Tanrı'nın kendisi, var olabilsin diye, kendi dışında olmamak, tersine kendisinde olmak koşuluyla bir nedene gerek duyar ve o, bizzat ona ait olmasına karşın yine de ondan ayrı olan bir *doğaya* kendisinde sahiptir. Sevgiyi isteme ve nedeni isteme, her biri kendisi için olan iki ayrı istemedir; ama sevgiyi isteme, nedeni istemeyle çelişemez, dahası onu ortadan kaldıramaz; çünkü o, aksi halde kendi kendisiyle çelişmek zorunda kalırdı. Çünkü, sevgi olabilsin diye neden etkimeli ve sevgi gerçek olsun diye neden ondan bağımsız etkimeli. İmdi sevgi nedeni istemeyi parçalamak isteseydi, kendi kendisiyle çatışır, kendi kendisiyle bir olmayan olurdu ve artık sevgi olmazdı. Nedenin bu etki-bırakması, insana ilişkin alışılmış bağıntıda tamamen gayri meşru olan izinin biricik düşünülebilir kavramıdır. [VII, 375].(...)

(...) Genel istemenin insandaki bir özel isteme ile bağıntısı artık kendi başına bir çelişki görünür, birleşmesi olanaksız değilse de güç olan bir çelişki. Yaşama korkusunun kendisi, merkezin içine yaratılmış insanı merkezden dışarı sürer; çünkü bu tüm istemenin en katıksız özü olarak her özel isteme için yiyip bitirici ateştir... [VII, 381]. (...)

(...) Ama rastlantı olanaksızdır, bütünün zorunlu birliğiyle çelişik olduğu gibi usla da çelişiktir; ve eğer özgürlük, eylemlerin tamamen rastlantısallığıyla kurtarılacak olandan başka türlü değilse, zaten kurtarılacak şey değildir. [VII, 383]. (...)

(...) Özgür eylem, doğrudan doğruya insanın zihinselliğinden çıkar. Ama o zorunlu olarak belirli bir eylemdir, örneğin gelecek olanı göstermek için iyi veya kötü bir eylem. (...) Akıllı varlık, buna göre, ne kesinlikte mutlaka özgür ve mutlak eylemde bulunursa, o kesinlikte yalnızca kendisinin kendi iç doğasına göre eylemde bulunabilir veya eylem onun içinden yalnızca özdeşlik yasasına göre ve mutlak zorunlulukla çıkabilir, ki bu zorunluluk yalnızca mutlak özgürlüktür de; çünkü, yalnızca kendi özünün yasalarına göre eyleyen ve başka hiçbir şeyce ne kendi içinde ne dışından belirlenmemiş olan şey özgürdür.

Sorunun bu tasarımıyla, tek eylemin rastlantısallığı saçmalığının kapı dışarı edilmesiyle en azından bir şey kazanıldı. [VII, 384]. Bu, elde tutulmalı; şu gibi her daha yüksek görüşte de: tek tek eylem özgür varlığın iç zorunluluğundan ve buna göre bizzat zorunlulukla başılır, ancak bu zorunluluk, her zaman olduğu gibi zorlamaya dayanan empirik zorunlulukla (ama bizzat yalnız örtük zorunluluktur) karıştırılmamalı. [VII, 384-5]. Ama öyleyse özün kendisinin o iç zorunluğu nedir? Burada, zorunluluk ile özgürlüğün kendisinde birleşmeleri gereken nokta bulunur, eğer onlar genellikle birleşebilir ise. O öz, ölü bir varlık ve insan itibarıyla insana düpedüz verilmiş bir varlık olsaydı, eylem ondan yalnız zorunlulukla çıkabildiği için, temyiz kudreti ve tüm özgürlük ortadan kaldırılmış olurdu. Ama işte o iç zorunluluk özgürlüğün kendisidir, insanın özü esasında *onun kendine özgü eylemidir*; zorunluluk ile özgürlük bir öz olarak iç içe dururlar, yalnızca ayrı yarlardan bakılmakla biri veya diğeri olarak görünen kendi başına özgürlüğün biçimsel zorunluluk olduğu bir öz olarak [VII, 385]. (...)

Kötünün genel olanağı, gösterildiği gibi, insanın kendi kendiliğini temel yapacak yerde, araç yapmaya, daha çoğu, hükmeden ve her şeyi isteyen olarak yüceltmeye, öte yandan kendisinde tinsel olanı araç yapmayı çabalayabilmesinden ibarettir. [VII, 389]. Kendiliğinden ve öz-istemenin karanlık ilkesi insanda tamamen aydınlıkla dolu ise ve onunla bir ise, öylece, ebedi sevgi olarak veya gerçekten varolan olarak Tanrı ondaki güçlerin bağıdır. [VII, 389-390]. Ama iki ilke çatışmada ise, Tanrı'nın olması gerektiği yerde başka bir tin, yani tersine çevrilmiş Tanrı salınır durur. [VII, 390]. (...)

Yanlış imgelem yoluyla ve varolmayana yönelen insan tınınin bilgisinin nasıl yalan ve yanlışlığın tinine açıldığını ve hemen onun tarafından büyülenmiş olarak başlangıçtaki özgürlüğü nasıl yitirdiğini gördük. Buradan şu çıkar: tersine olarak gerçek iyi, yalnızca tanrısal bir büyü yoluyla, yani bilinçteki varolanın ve bilgisinin dolaysız şimdisi yoluyla yaratılabilir. İstemli bir iyi, öylece istemli bir kötü olarak olanaksızdır. [VII, 391]. Gerçek özgürlük, benzerini asıl bilgide hissettiğimiz kutsal bir zorunlulukla uyum içindedir; çünkü yalnız kendilerine özgü yasa ile bağlı bulunan tin ve kalp, zorunlu olanı istemli olarak onaylar. [VII, 391–2]. Eğer kötü, iki ilkenin bir çatışmasından ibaretse, öylece iyi yalnız aynı şeyin yetkin uyumundan ibaret olabilir ve her iki ilkeyi birleştiren bağ, onların koşullu değil ama yetkin ve koşulsuz tarzda bir olmaları suretiyle tanrısal bir bağ olmalıdır. [VII, 392]. (...)

İyi ile kötünün meydana gelişini ve her ikisinin yaratmada nasıl iç içe etkidiğini, imdi, olabildiğince araştırdık; ama bu bütün araştırmanın en yüksek sorusu henüz arta kaldı. Tanrı şimdiye dek yalnız, kendi kendini açımlayan öz olarak görüldü. Ama acaba, bu açıklama için ahlâki öz olarak o nedir? Bu açıklama, kör ve bilinçsiz zorunlulukla yapılan bir eylem midir ya da o, özgür ve bilinçli bir eylem midir? Eğer o sonuncusu ise, Tanrı ahlâki öz olarak, olanağı ve gerçekliği bizatihi-açıklamaya bağlı olan kötü için nedir? Eğer o, bunu istemişse, kötüyü de istemiş midir ve bu isteme ondaki kutsallıkla ve en yüksek yetkinlikle nasıl bağdaşır veya alışılmış deyimle, Tanrı kötü yüzünden nasıl haklı olur?

Tanrı'nın kendi açınımında özgürlüğü yüzünden ortaya çıkan yukarıdaki soru, gerçi önde-giden şey yoluyla bir karara bağlanır görünüyor. Tanrı bizim için yalnızca mantıksal bir soyutlama olsaydı, o zaman her şeyin de ondan mantıksal zorunlulukla çıkması gerekecekti; onun kendisi sanki, kişilik ve bilinç olmaksızın her şeyin ondan akıp çıktığı yalnızca en yüksek yasa olurdu. [VII, 394]. Fakat biz Tanrı'yı güçlerin canlı birliği olarak açıkladık ve eğer kişilik, önceki açıklamamıza göre, bir kendi-başinalık bağıntısına bundan bağımsız bir temelle dayanıyorsa, -demek ki, bu ikisi tamamen iç içe geçmiş ve yalnızca Bir öz olmuşlardır- öylece Tanrı, kendisindeki ideal ilkenin bağımsız (görece bu ilkeden) temelle bağıntısı yoluyla en yüksek kişiliktir, ondaki temel ve var olan şey, Bir mutlak varoluşla zorunluca birleştikleri için; o da

eğer her iki Tin'in canlı birliği ise, öylece Tanrı her ikisinin mutlak bağı olarak fevkalade büyük ve mutlak ustaki Tin'dir. [VII, 394-5]. (...)

Fakat Tanrı'nın ahlâksal öz olarak dünya ile bağıntısını belirlemek için, yaratmadaki özgürlüğün genel bilgisi yeterli değildir; bunun dışında, öz-açınım eyleminin, bunun tüm sonuçlarının Tanrı'da öngörüldüğü anlamında özgür olup olmadığı da sorulur. Ama bu da zorunlu olarak evetlemek içindir; çünkü açınım istencinin kendisi canlı olmazdı, eğer ona, özün içine geri dönen başka bir istenç karşılık gelmesiydi; ama bu kendi-başına-duruşta, Tanrı'nın kendini ideal olarak gerçekleştirdiği veya aynı şey olan, kendi gerçekleşiminde kendini önceden bildiği özde örtük olarak bulunan her şeyin yansımali bir resmi meydana gelir. [VII, 396-7]. Demek ki ama açınım istencine karşı etkide bulunan bir eğilim Tanrı'da olduğu için, sevgi ve iyiliğin veya kendi kendisiyle konuşmanın üstün gelmesi gerekir, böylelikle bir açınım olur ve bu, kesin yargı, bu yargı kavramını bilinçli ve ahlâksal-özgür bir eylemin kavramı olarak ilkin başlıca tamamlar. [VII, 397].

İsa'nın kitabında söylendiği gibi: O hükmetmeli, tüm düşmanlarını ayakların altına serene dek. Ortadan kaldırılan son düşman ölümdür (çünkü ölüm ayırım için ancak zorunlu idi; iyiye çaba göstermeli, kendisini kötüden ayırmaya ve kötü kendisini iyiden ayırmaya). Ama her şey ona tabi olacaksa, o zaman Oğul'un kendisi de her şeyi ona tabi kılmış olana tabi olacak, Tanrı her şeydeki her şey olduğu için. Çünkü tin de henüz en yüksek olan değildir; o yalnız tindir veya sevginin soluğu. Ama sevgi en yüksek olandır. [VII, 405]. O, neden ile varolanın (ayrılmış olarak) var olmalarından önce ortada olandı, ama henüz sevgi olarak değil, fakat -biz bunu nasıl göstereceğiz? [VII, 406].

(...) Yalnız insan Tanrı'dadır ve tam da bu Tanrı'da-olma yoluyla özgürlüğe yetilidir. Yalnız o, bir merkez-varlıktır ve bu nedenle de merkezde kalmalıdır. Onda bütün nesneler yaratılmıştır, Tanrı'nın yalnız insan sayesinde doğayı da kabul ettiği ve kendisiyle birleştiği kadar. [VII, 411].

(...) Bizim kişiliğimizin bağı tindir ve eğer yalnız iki ilkenin işlek bağıntısı yaratan ve meydana getiren olabilirse, asıl anlamda coşku, her yaratıcı ve plastik sanatın veya bilimin etkin ilkesidir. Her coşku, kendisini belirli bir tarzda dışavurur ve bir asıl bilim-

sel coşku, bir de diyalektik sanat-güdüü yoluyla kendisini dolaştıran coşku vardır. Bundan dolayı bilim olarak belirli bir diyalektik felsefe de vardır, örneğın poesiden ve dinden ayrılmış ve tamamen kendisi için varolan bir şey, ama bu sıralar pek çok yazıda her şeyi her şeyle karıştırma uğraşında olan sürüyle kimsenin öne sürdüğü gibi onlara göre bütün olanaklı olanla bir olmayan bir şey. [VII, 414]. Düşünce ideye karşı düşmancadır denir; ama tam da bu hakikatin en yüksek zaferidir, ki hakikat son ayrılıştan ve ayırımdan buna rağmen zaferle ortaya çıkar. [VII, 414-5]. Mistiklere göre "primum passivum" [ilk edilgen] Tanrı'da ne ise veya bütün nesnelerin kendisinde bir arada ve ama ayrılmış, bir ve ama herbiri kendi tarzında özgür oldukları başlangıçsal bilgelik ne ise, insanda us odur. O, tin gibi etkenlik değıldir, bilginin her iki ilkesinin mutlak özdeşliğı değıl ama ayrımsızlıktır; ölçü ve sanki hakikatin genel yeri, içinde asli bilgeliğın hissedildiğı sakin yer; bu bilgeliğe göre, ilk-örneğe bakan olarak anlama yetisinin oluşması gerekir. Felsefe kendi adını bir yandan sevgiden, genel heyecanlandıran ilkeden, öte yandan kendisinin kendine özgü ereğı olan bu başlangıçsal bilgelikten edinir. [VII, 415].

(...)

Einleitung in die Philosophie Felsefeye Giriş

Yayınlayan: Walter E. Ehrhardt

Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1989
(Schellingiana; Bd. 1)

Schelling'in tüm yapıtlarının yayımında, [X, 227] ile [X, 286] orijinal sayfa numaraları arasında, "Darstellung des philosophischen Empirismus. Aus der Einleitung in die Philosophie. Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836" (Felsefi empirizmin tasviri. Felsefeye Giriş'ten. Son kez 1836 yılında, Münih'te yapılan konuşmalar.) adlı yapıtı bulunur. Uluslararası Schelling Derneği, esasen Bavyera devlet kitaplığında Cgm 6283 işaretiyle kayıtlı bulunan nüshayı yukarıda künyesi verilen kitap olarak yayınlattır. Metin, *Schelling*'in 1830 yazında felsefeye giriş üstüne verdiği 34 dersten oluşuyor. Aralarında benzerlikler olmakla birlikte bu metin, yukarda anılandan farklıdır. Biz parça çevirilerimizi bu metinden yaptık. Çevirimizde yalnız kitabın sayfa numaraları verilmiştir. İlki dışında her numara, kendisinden bir önceki numaraya dek olan parça metinlere işaret eder. -Çev.

(...) Filozofların bilmesi gereken şeyler arasında, önceden, hatta bugün de hâlâ çok kez felsefenin bütünleyici bir bölümünü oluşturan mantığı anlıyorum. Mantık, felsefe için, diğer her bilim için olduğundan daha fazlası değildir ve o, felsefenin onu meydana getirmesinden başka kendisi için hiçbir şeye sahip değildir. Her bilim kendi diyalektiğine sahiptir; çünkü her birinde yanlış kavramlar vardır:

Sofistik okullarda Yunan gençliği, bu diyalektiğin tüm sanatlarını öğreniyordu, her zaman, günün birinde felsefede bizzat parlamak maksadiyle değil, daha çoğu, halk hatibi olarak mahkemeleri etkilemek için. [S.2]. (...)

Felsefe, artık kendi adının söylediği şeydir, bilgelige yönelik bir isteme, bir çaba. Ama bu ilksel istemenin, insanlığın bu ilk ihtiyacının olduğu yer üstüne herhalde hiçbir kuşku yok. Söz konusu olan, bir kimsenin sandığı şeyle değil, tersine gerçek olan şeyle ilgilidir. Tanrı, insan, özgürlük ve ahlâkılık, bunlar o ilksel ihtiyacın mihverleridir. [S. 7]. (...)

Bununla birlikte eğer ben, o öznel felsefelerin onaylanır olmadıklarını söylersem, bunun asla, sanki onlar büsbütün yerilecek şeylermiş gibi anlaşılmasını istemem; bizzat pek çok yararını gördüğüm şeyi yok etmek niyetinde olmaktan çok uzaktayım. [S. 7-8]. Eğer onlar, bir nesnelliği haksız iddia ve talepte bulunurlarsa, ancak o zaman yerilecek şeylerdirler, ama onlar düşünme-zorunluluğunun açılımlarından daha kapsamlı hiçbir şey olmak istemediklerinde değil. Bu son durumda onların aksaklığı yalnızca bir eksikliktir, kendisine bir artının daha katılması gerektiği bir eksidir. Buna göre onlar da tamamen doğru olarak olumsuz felsefe adıyla gösterilebilirler, buna karşın, yine de bizim hâlâ tarihsel felsefe diye adlandırmak istemekte olduğumuz diğerleri olumlu felsefe olarak gösterilirler. O halde olumlu, burada bize, açık bir istemenin, belirli bir niyetin, açık bir edimin türümü ne ise onu gösterir, kendisinde olumlu [konulmuş -ç.] bir yasadan, olumlu bir dinden de söz edilen bir anlamı gösterir. Buna karşın olumsuz, yalnızca edim-olmayan her bir şey anlamına gelir.

Bu olumsuz felsefenin o olumlu felsefeyle bağıntısı, demek ki bir kez daha kısaca yinelemek üzere, karşılıklı dışarda bırakma bağıntısı değil, tersine karşılıklı sınırlama bağıntısıdır. [S.8]. (...)

Doğru sistem, bu anlamda, eleyici, seçmeci bir sistem olurdu; yani böyle bir sistem, her ilkeyi onun ait olduğu yere koyar. Seçmeci deyimi, yalnızca, yeni-platoncu seçmecilerin de adlandırıldıkları anlamda alınamaz. Bizzat çağımızda da yenilenmiş o melankolik sistemin ilk-mucitleri. Pazarda alışverişte olduğu gibi, doğru seçmeci sistem derlenebilecek değildir, canlı bir ide bütün sistemi ruhlandırmalıdır.

(...) Olumlu felsefeyi, kısaca bir kez daha yinelemek üzere, dünyanın açıklanmasında olumlu bir şeyi, istemeyi, özgürlüğü, eylemi kabul eden felsefe diye adlandırıyorum; salt olumsuz bir şeyi kavrayıcının salt düşün-zorunluluğu yoluyla kabul eden değil. [S. 13]. (...)

(...) Felsefe deneyimleri açıklamayı aramaz, ama buradan asla, onun tüm deneyimleri veya daha çoğu aşılabilir her şeyi aştığı sonucu çıkmaz. [S. 14]. Her kişilik, yalnızca bir örneğe dikkat çekmek için, -bu, duyulur veya duyu üstü bir kişilik olabilir- tamamıyla kendi kişiliği yüzünden dolaysız deneyimin hiçbir nesnesi değildir; meğer ki o, bu deneyimin bilinebilmesi suretiyle kendini göstermesi yoluyla deneye uygun olsun. İnsanda, yani o yapmadan önce onda bulunan şeyi, günlük yaşamda öteden beri kim bilir denir. O halde her kişilik, kendi doğası bakımından yalnız deney-ölçüsünde bir şeydir, dolaysız bilinebilir olan veya salt düşünmenin konusu onun eylemindendir. Buna göre, eğer felsefe hakkında onun aradığı şey yalnız salt düşünmenin konusudur denirse, böylelikle, bunun tüm gerçek deneyimin dışında olduğu veya kendi doğası bakımından asla deneye uygun olmadığı henüz söylenmiş olmaz; ama şu da söylenmiş olmaz: O bir dolaysız deneyimde gösterilebilirdi. Tam da bu yüzden felsefenin asıl nesnesi, derin düşünmenin, yani deneyi düşünüp taşınan bir düşünmenin konusudur; çünkü dolaysız deney bizzat değil, ama yalnızca bu dolaylı bilgi yoluyla dolaysız deney tarafından tasvir edilmek istenir. Felsefe, buna göre, art arda gelen araştırmanın bir konusudur, bir kez harekete geçirilmiş, kendi kendine ilerleyen bir düşünme mekanizminin ve genellikle tüm düşünmenin bir konusu değil. [S.15]. (...)

Demek ki ama felsefe salt düşünmenin bir eseridir; ancak, araç olarak düşünülmüş düşünmenin kendisi nesne yapılamaz, bu ifadenin doğru anlamı şudur: felsefenin ereği, yalnız salt düşünme

yoluyla varılabilen gerçek bir bilgidir. Onun nesnesi, doğallıkla olumlu bir şeydir, salt düşünmeden fazla olan bir şey; bu amaca giden yola erişmeyi insan kendi anlama yetisiyle bulmalıdır. Doğanın büyük kitabı onun önüne açılmıştır; o, bu kitabı yalnız kendi anlama yetisinin yardımıyla okuyabilir ve anlayabilir; bu amaca giden yol ona verilemez, o onu bizzat yapmalıdır. [S.16]. (...)

Felsefenin bir başka açıklaması şudur: tüm diğer bilimler belli olarak bir şeyi önceden varsayarken felsefe, yalnızca mutlak olmak, yani hiçbir varsayımdan yola çıkmamak suretiyle bilhassa ve mutlaka olan bilimdir. [S.17]. (...)

Deneyin dolaysız nesnesi olarak ama yalnız dünya vardır; bu yüzden Tanrı a posteriori bilinecekse, ona yalnız dünya yoluyla nüfuz edilebilir. [S.24]. (...)

Şimdiye dek olan araştırmanın sonucu esasen şudur: Biz felsefedeki ileriye giden veya olumlu olan bir yönün yanında geriye giden veya olumsuz bir yönü gösterdik ve gösterdik ki bu sonuncu bilim de felsefe adı verilebilir; ama tam da bu iki yönün gösterilmesi yoluyla bulduk ki, gerçekten tarihsel felsefe şimdiye dek olumsuz sistemlerle ortak bir şeye sahiptir ve böylelikle de uzlaşma için aranan aracı verdik; çünkü kendisinde genellikle bir şeyin ortak bulunduğu şeyle ancak uzlaşma sağlanabilir. [S.26-27].

Şunu söylüyordum: Bizim görüşümüzün şimdiye dek olan sistemlerle ortak olduğu şeyi bulduk. [S.27]. (...)

Kant, kendi zamanında geçerli olan metafiziğin çürütülmesini aynı zamanda tüm metafiziğin, yani duyu-üstünün bir bilgisinin bir çürütülmesi olarak düşündü; çünkü bu *Aristoteles*'ten beri üst-fiziğin ayrımı için bu deyimle gösterilir. Eğer duyu-üstünün bir bilgisi var olsaydı, diye inanıyordu *Kant*, öylece onun vaktiyle geçerli olan metafiziğin o yolu üstünde vukubulması gerekcekti. Demek ki o, daha önce söylediğim gibi, felsefenin yalnız geriye giden yönü üstüne bilgiliydi ve bundan dolayı bu metafiziğin yolunu biricik olanaklı yol sayıyordu. Bizim *Kant*'la bağintımız buna göre şudur: Biz ona her okul-metafiziğine karşı hak veriyoruz; ancak, eğer o, yüksek-olana yükselmek için o metafizikte kullanılmış olan araçtan başka genellikle hiçbir aracın var olmadığına inanıyorsa, ona hak vermiyoruz.

Biz buna ayrıca, araştırmada kavranılmış olan felsefe bölümünde, hakiki önce-olanın bulunduğu yere dek, salt bir öznel ba-

ğıntının vukubulduğunu ve ilkin burada nesnel bilimin başladığını da ekliyoruz. Yalnız, asıl felsefe için olan ön-bilimin öznel olduğunu bizzat bizim kabul etmemiz suretiyle olumlu bilginin kendisini kuşkuya düşürdüğümüz söylenecek, çünkü hatta bu, ona dayanır. [S.34]. Bu itiraza verilecek yanıt: ön-bilimdeki bu düşünme, gerçi bireylerden dolayı bir düşünmedir, ama asla kendi başına ve kendisi için rastlantısal bir düşünme değildir; çünkü o yine de tamamıyla onda deneyle verilmiş bir norma sahiptir, ki o bu normda yükselebilir ve onda her zaman yolunu bulabilir. [S.34-35]. (...) Ama yanılma insansal bir şey olduğu için, tüm bilimlerin en insansal olanı, bundan aşağı yukarı ayrı tutulabilir miydi? Fakat yanılmanın bu nesnel olanağı, yalnız, felsefenin ön-bilimsel bölümünde bulunur. Yalnız burada bir şüphe vardır. Felsefe bir kez en yüksek olana erişti mi, öylece o olumlu olarak esere gider.

Eğer çoğu kez felsefeye vermek üzere aranan o uşak kılığını felsefe kabul ederse, kendisinde hâlâ özgür bir tini hisseden kim buna katlanabilirdi? Her felsefe verilenden yola çıkmalıdır; çünkü bir açıklamadan önce yine de açıklanacak olan ilkin bilinmelidir... [S.35]. (...)

(...) Gerçekten doğa felsefesi, Tanrı'nın varoluşunun ilk kanıtlanımı verdi. Ben yalnız, *Kant*'ça doğrudan doğruya doğa felsefesine geçmeye izin verileceğine inandığımı henüz ayırmıyorum; çünkü bizzat *Fichte* kendi felsefesini *Kant*'ın Eleştirisi'sinin tamamlanması olarak bildiriyordu. *Fichte*, *Kant*'ın temellendirmelerine tam olarak inanıyordu. (...)

Deney, çok geniş kapsamlı bir kavramdır. Onu her zaman kullandığımız anlamda bu meyanda dolaysız, ham deneylerin anlaşılabilmesi olanaksızdır. Bu anlamda deney, ilkin, felsefe araştırmalarının sonucudur. Eğer *Spinoza*'nın sisteminin kendisi herhangi bir olguya dayanıyorsa, öylece haklılıkla pekâlâ şu söylenebilir: Tüm şimdiye kadarki sistemler doğrudan veya dolaylı olarak felsefedeki asıl olayları arayıp bulma amacına hizmet ettiler; tam bu nedenle tüm daha önceki sistemler de doğabilimdeki deneylerle karşılaştırılabilirler. [S.37]. Felsefe dünyanın olaylarını açıklamalı; ama hakiki olay daima içsel bir şeydir; bir savaşın hakiki olayı örneğin mareşalin tininde bulunur, saldırılarda veya top atışlarında değil; bir kitabın hakiki olayını yalnızca onu anlayan bilir. [S.37-38]. O halde ilkin olay araştırılmalıdır; biz olayı ta-

nımadığımız için bizce doğada birçok şey bilmecelidir. Dünyanın büyük olayı yalnız felsefenin payına düşer; o bunu kendi saflığında arayıp bulmak için çaba gösterecek, buna göre o sistemler de ben onları bu maksatla deney diye adlandırdığımda, aşağılanmış olmazlar; belki de onlar ilk olarak tam böylelikle haklı çıkarılmış olurlar: onlardan hiçbirisi boşuna değildi, insan tını bulunduğu hiçbir aşamada utanılacak durumda değildir. Aşağıdaki her sistem bir adım boyu daha yukarı çıkmıştır. Salt tasvir edilmiş olay, tüm felsefi araştırmaların sonucu olacak. [S.38].

(...) Canlı olan şey, demek ki, daima başka bir şey olan şeydir ve bu başka-varlıkta yine hep aynı şey kalır. [S.54].

(...) Doğada tinin esintisi ve tarihte bir kurala uygunluk, doğada gözlemleneceğı gibi, bu bizim çağımızın tinidir. [S.57-58].

(...) *Hegel*'in mantığının hareket noktası bir nesnel kavramdı; yani kendisinde en azından öznel olanın karışımının bulunduğu böyle bir kavram; salt varlık bu kavram olarak kabul edilir. Ama bu kavram, salt b ne ise tamamıyla onun aynısıdır, yalnız bu kavramın salt yapılmış bir şey, ama gerçekten nesnel başlangıç olarak bu b diye adlandırılmış olan bir şey olması ayrımlıyla. Bu kavram salt düşünmede oluş kavramına geçer, ki buradan nicelik kavramını çıkar. Söylendiğı gibi, kavramların salt sistemi olarak bu mantık gerçekten başarılı bir yapıt olarak kabul edilmelidir, eğer o tıpkısına yapay yapıt olarak tam bir hastalıklı yapıt da ise. [S.61]. Bu sistemin yaratıcısı, yine de böyle bir sınırlama ile yetinmedi, bunun ona belki felsefe sistemi olarak sonuçta yaraması gerekiyordu; ancak, felsefede düşünmenin kendi kendisine yalnızca soyut olanından somut olana tedrici geçişte nesne olarak sahip olduğı bu keyfi varsayım, felsefenin ödeviyle özdeş değildir. [S.61-62]. Nesnel dünyanın açıklanmasının felsefenin nesnesi olduğı, öteden beri kabul edilmiştir; *Hegel* de bu gereklikten kendini uzak tutamaz; ama sırf kavramdan doğaya bir geçiş bulmanın nasıl olanaklı olduğı asla kavranılamaz. Her biri kendisine bağı salt kavrama varmak kolaydır, ama salt düşünmeden dışarı çıkmak öyle kolay değildir; çünkü dünya yalnız o soyut kavramlardan oluşmadığı gibi, somut kavramlardan da oluşmaz, tersine genellikle kavramlardan oluşmaz. En somut kavram da soyut bir kavram olmamasına karşın yine bir kavramdır. Dünya, kavramlar ile rastlantısal nesnelerden oluşur; işte real olan şey düşünmenin ayrımı-

dır. Dünyanın düşünmede nasıl görüldüğünü bulgulamak kolaydır; çünkü hiçbir şey kavramdan daha kavranılabilir değildir; ama aynı şekildeki kavram üstüne henüz bulduğumuz şey bir açıklama ister.

Hic Rhodus, hic salta.* [S.62].

(...) Felsefenin yalnız sonuçlarını öğreten kişinin felsefenin kendisini öğreteceğe göre durumu, cevherdeki altını açığa çıkaran kişinin altın yapmanın kendisini öğreteceğe göre olan durumu gibidir.** Felsefe, cüruflardan saf altını bulup çıkaran en yüksek tinsel simyadır, hakiki sanatçının tininin yakaladığı, sanki ateşle de arıtılmış şey gibi. Bilimsel felsefe yalnız spekülâtif olabilir; ama spekülâtif olan, olanaklı olanı ölçüp biçmeden ibarettir. [S.95].

(...) Soyut felsefe, tümüyle hiçliğe dek geri gitmeye yeltenmez, demek ki o, o varlığı*** en azından potens olarak hâlâ kurtarmak ister. [S.99].

(...) Tanrı, demek ki istençtir; Tanrı olan istencin var olması için olan istenç değil, tersine Tanrı olacak olan istençtir. Şimdiye dek genelde zikredilen kavramı haklı çıkardığımı sanıyorum. Tanrı'nın yaratılmış olandan tüm ayrımı, onun rast geldiği gibi olan değil, tersine istediği şey olmasında bulunur. Buna göre Tanrı ne *Spinoza*'nın ölü tözü ne de yalnız zorunluca kendi kendisini koyan yeni idealizmin tözüdür. Bu kavramların yerine biz, özgürce kendisini koyan Tanrı kavramını koyduk. [S.104]. (...)

Tanrı katıksız öz olduğu için, demek ki bundan dolayı o, doğrudan doğruya kendisinden kopup ayrılan doğadır veya kendinde ve kendi önünde Tanrı'nın düşüncesi, anın sırf düşüncesidir. Tanrı'nın ilk veya hakiki kavramı, onun geleceğinin kavramıdır; ki o yani istençtir, olacağı istencin olması için olan istenç. Çünkü Tanrı, sade kendini verebilen varlık değil, aynı zamanda kendini bilinir kılacak istençtir. O istençtir, üst-varolandır, sırf genellikle var olmak için olan değil. [S.105].

(...) Felsefe, en yüksek bilgelığe, dünyanın gizine ulaşma çabasıdır. [S.113]. (...)

* Türkçedeki "Halep ordaysa arşın burdadır." deyiimiyle karşılanabilecek Latince bir deyim. Bir çeviri de şöyle olabilirdi: "İşte Rodos, haydi sıçra da görelim!" Bir Ezop masalında, palavracının biri, vaktiyle Rodos'ta büyük bir sıçrayışta bulunduğunu söyleyerek övünürmüş. Deyim, buna gönderme yapar. -Çev.

** Altının icat edilmediği göz önüne alınması bakımından özellikle ilginç olan bu benzetmeyi *Schelling* daha Erlangen'de kullanmıştı. -Yayıncının notu.

*** O varlık: Kendisinden Tanrı kavramı çıkarılan varlık kavramı. -Çev.

Yaratma kavramı, bir olumlu felsefenin asıl ereğidir. (...)

İmdi, Tanrı'nın hiçbir şeye, yani hiçbir ön-varolan potense bağlı olmaması veya bir yaratmanın hiçlikten vukubulması, her şeyden önce özgür yaratma kavramına aittir. [S.117].

(...) Doğa tarihi bizim tarihimizdir. İnsanın dünyanın olduğu kadar yaşlı olduğu anlamında onun bir ön-varoluşu buna göre tamamen doğrudur. [S.132].

(...) Sema, kendi kendisine istenç olmaksızın istenç olarak yeten bir istencin özgürlüğüdür. (...) İnsanın Tanrı'yla bağıntısı, demek ki, sıradan ortodoksluğun sandığı gibi yalnız ideal değil, tersine son derece realdir. (...) İnsan özgürlüğünün içine, kendisini kendi eylemi sayesinde bu yere bağlamak için konulmuştur; insanın bu yerde kalabilmesi veya ondan ayrılabilmesi suretiyle, yeni bir hareket olanağı o halde bu tarzda verilmiştir. [S.135].

(...) Şimdiki yaşam, insan yaşamının yalnız ilk potensidir. İmdi ama insan her ikisi için aynı zamanda yaratılmış olduğundan tinsel yaşamı yaşamak için ölmelidir. Bu tinsel yaşam, insansal bütün-yaşamın ikinci potensi olarak görülecek olandır. Bu tinsel yaşam doğal yaşamın dışlanmasıyla konulduğu için, onun tek yanlı bir varoluş olarak görülmesi söz götürmez. Ölümünden sonraki yaşam, bundan dolayı asla ruhsal yaşam olarak bakılacak yaşam değildir; salt tinsel bir yaşam, tek yanlı maddi yaşamın bir soyulma olması gibi, aynı şekilde pekâlâ bir soyulmadır [yağmalanmaktır]. Hıristiyanlığın kendisi, ölümü bir musibet olarak, ölümünden sonraki yaşamı bir yağmalanma olarak görmemekle insanüstüsel değildir. En derin düşünceli havari hatta bizzat şöyle der: Biz tercihan soymak istemiyorduk, biz tercihan hemen örtmek istiyorduk: yani, biz tercihan, ölümlü yaşamın tinsel yaşamca derhal yutulmasını istiyorduk. Havari [İsa], örtmekten doğal ve tinsel yaşamın birleşmesini anlar ve arzu ettiği örtme, sonraki yaşam yüzünden geçip gitme gerekmemesi içindir. Eğer ben o tinsel yaşamı da bir soygun diye adlandıırırsam, gerçi bana, bu tarzda bütün insanların akıbeti eş konulmuş olur diye itiraz edilir; çünkü iyi de kötü de aynı tarzda bu soygun yoluyla etkisiz kılınmış olur. Kuşkusuz ben buna şunu eklerim: her ikisi ama büsbütün aynı bir tarzda etkisiz olur; çünkü şimdiki yaşam sırasında tamamen bu yaşamda batmış olanlar, *Sokrates'in Platon* yoluyla söylediği gibi, her bir diğer yaşamda da çamurun içinde bulunurlar; onların aza-

bı şundan gelir: Onlara gerekli olan tinsel yaşamın çekirdeğini onlar bu yaşamda öldürdüler. [S.141] Ama, yine *Sokrates*'in *Phaidon*'da söylediği gibi, en çekici seslerle maddi yaşamdan çekip çıkaran siren şarkısına, maddi yaşamdan arınmayı istemek için kendilerini burada çoktan kaptırmış olan diğerleri, tinsel yaşamda hiçbir soygun hissetmeyecek. [S.141-2]. (...)

Philosophie der Mythologie und Offenbarung

(in Auswahl).

Aus dem ersten Bande
der
Philosophie der Mythologie

Erstes Buch:

Einleitung in die Philosophie
der Mythologie.

Mitoloji ve Vahiy
Felsefesi

(Seçmeler)

Mitoloji Felsefesinin
birinci cildinden

Birinci Kitap:
Mitoloji Felsefesine Giriş

(...)

İmdi ilkin mitoloji felsefesini elde eden temellendirme sayesinde insan bilgisi için en azından büyük bir olgu, köksel insanlığın bilincindeki teogonik bir sürecin varoluşu kazanılmıştır. [I, 228-9]. Bu olgu, yeni bir dünyayı açığa çıkarır ve insan düşünmesini ve bilgisini bir anlamda olduğundan daha fazlasıyla genişletmekten geri duramaz. Çünkü her şeyden önce, *ilk olayları* örten karanlık kalkmadığı sürece, tarih dediğimiz büyük bilmeceli örgünün kendilerinde örüldüğü noktalar bulunmadığı sürece, tarihin özellikle hiçbir başlangıcı olmadığını artık herkes hissetmelidir. Mitoloji felsefesi o halde ilk bağıntıya *tarihe* ilişkin olarak sahiptir. [I, 229]. (...)

Bir *tarih felsefesine* ilişkin ilk düşünce ve adın kendisi, birçok diğer şey gibi Fransızlardan geldi; ama kavram daha Herder'in ünlü yapıtı sayesinde ilk anlamı aştı; doğa felsefesi, hemen hemen başlangıçta tarih felsefesini felsefenin diğer ana bölümü olarak, vaktiyle söylediğimiz gibi, uygulamalı felsefenin karşısına koyar. Kavram üstüne biçimsel tartışmalarda da ardı sıra gelen zamanda eksiklik olmadı. Bir tarih felsefesi düşüncesi, sürekli büyük ilgi gördü: gerçekleştirmelerin kendisinde eksiklik yoktur; buna karşın ben yalnızca da kavramla apaçıklığa varıldığını görmüyorum.

Ben ilkin, bu oluşumun -tarih felsefesinin- bir bütün olarak tarihi açıklamasına dikkati çekiyorum. (...)

Gerçi genellikle geçmişte şu ayrımları: *Tarihsel ve tarih öncesi* zaman ve bu tarzda bir ayrımın ortaya konulduğu görülür. [I, 230]. Ama soru şudur: Bu ayrımın düpedüz *rastlantısal* bir ayrımdan fazla bir ayrım olup olmadığı, her iki çağın *esasinda* ayrı olup olmadığı ve temelde yalnızca bir ve aynı çağın olup olmadığı. O halde tarih öncesi çağ, tarihsel çağa gerçek sınırlama getiremez; çünkü bu, eğer bu sınırlama, bundan ayrı ve başka *içsel* bir sınırlama olsaydı ancak olabilirdi. [I, 230-231] Fakat alışılmış kavramlar bakımından tarih öncesi çağda tarihsel çağda olandan gerçekten *başka* bir şey yok mudur? Asla! Tüm ayrım yalnızca dışsal ve rastlantısalıdır ki biz, tarihsel çağ hakkında bir şey biliyoruz ve tarih öncesi çağ hakkında hiçbir şey bilmiyoruz; bu sonuncusu *esasinda tarih öncesi* değil, fakat yalnızca *histori öncesidir*.*

* "Histori" sözcüğü burada Yunanca anlamıyla "bilim" olarak kullanılıyor, deyim "bilme öncesi" anlamında görülmelidir. -Çev

Tarihsel çağ, halkların tamamlanmış ayrılma çağı olarak (ayrım zamanının her bir tek halk için halkın bu olarak kendini açıkladığı ve kararlaştırdığı yerde anla başlaması gibi) belirlenmiş olması suretiyle, öylece -yalnız *dışsal* bakımdan da- tarih öncesi çağın içeriği tarihsel çağın içeriğinden başka bir içeriktir. O çağ, halk-ayrımının veya krizin, ayrıma geçişin çağıdır. Ama bu kriz, bizzat yeniden yalnızca bir iç olayın dışsal görünüşü veya sonucudur. Tarih öncesi çağın *hakiki* içeriği, biçimsel ve içeriksel çeşitli Tanrılar-öğretilerinin, o halde, tarihsel çağda artık tamamlanmış ve mevcut olan bir şey, yani tarihsel olarak geçmiş bir şey olan *genellikle mitolojinin* meydana gelişidir. *Onun oluşu*, yani onun *kendine özgü* tarihsel varoluşu, tarih öncesi çağı dolduruyordu. Tersine çevrilmiş bir *Euhemerosçuluk**, doğru görüştür. *Euhemeros'un* öğrettiği gibi mitoloji en eski tarihin olaylarını içeriyor değil, fakat tersine meydana gelmedeki mitoloji, o halde aslında onu meydana getiren süreç -bu süreç, o en eski tarihin hakiki ve biricik içeriğidir ve eğer, daha sonraki çağın patırtısı karşısında olaylarda öylesine dilsiz, öylesine yoksul ve boş görünen öteki çağ, nereden dolduruldu sorusu ortaya atılırsa, yanıt şudur: bu çağ, bilincin o iç olayları ve hareketlerinden doldurulur ki onlar, mitolojik sistemlerin, halkların tanrılar öğretilerinin meydana gelişine eşlik ettiler veya dizisine sahiptirler ve onların son verimi insanlığın halklarda ayrımı idi.

Buna göre, *tarihsel ve tarih öncesi çağlar, bir ve aynı çağın yalnızca görece ayrımlarından fazla bir şey değildir*, onlar *esaslıca ikiye ayrılan ve biri diğerinden çıkarılan*, karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakan, ama tam da bundan dolayı sınırlanan çağlardır. Çünkü ikisi arasında esaslı ayrım şudur: Tarih öncesinde insanlığın bilinci, içsel bir zorunluluğa, bir sürece tabi olmuştur; bu süreç onu dışsal gerçek dünyadan sanki uzaklaştırdı, iç belirlenim sayesinde halk olmuş her halkın, aynı kriz sayesinde de *böyle bir şey olarak* süreçten ortaya konulduğu ve ondan uzaklaşıp kendini olayların ve eylemlerin o dizisine bıraktığı sırada; ki bu olay ve eylemlerin daha dışsal, daha dünyasal ve daha profan karakterini o dizi tarihsel yapar.

* Kyrene Okulu'ndan Messeneli *Euhemeros'un* (İ.Ö. 300 dolayları) öğretisi. Ona göre, mitolojinin Tanrıları kökence herhangi bir bakımdan sıvırılmış insanlardan başka bir şey değildiler. -Çev.

O halde tarihsel çağ, tarih öncesi çağın içinden devam etmedi, tersine onun sayesinde tamamen başka bir çağ olarak daha çok kesildi ve sınırlandı. [I, 234].

O halde, içinde tarihin bize aktığı çağ, artık vahşi, anorganik, sınırsız bir çağ değildir; o bir organizmadır, *o çağların bir sistemidir*, ki bu sistemin içine bizi soyumuzun tarihi kilitler; bu bütünün her bir ögesi, kendine özgü, kendi başına bir çağdır, yalnız *önceki* bir çağ yoluyla değil, fakat ondan *kopmuş* ve esaslı biçimde *farklı* olarak artık hiçbir sınırlamaya gerek duymayan sonuncu çağa kadar sınırlanmış bir çağdır; çünkü onda gerçek hiçbir *önce* ve *sonra* yoktur, çünkü o bir ebedilik tarzıdır, tıpkı onun için İbrani-cede oluş ile kullanılan "olam" deyiminin de ima etmesi gibi. Bu öğeler şunlardır:

mutlak-tarih öncesi çağ,
göreceli-tarih öncesi çağ,
tarihsel çağ.

Tarih ve histori ayrılabilir; birincisi vakaların ve olayların kendisi, ikincisi bunların bilgisidir. Buradan, tarih kavramının histori kavramından daha geniş olduğu sonucu çıkar. [I, 235]. Eğer mutlak-tarih öncesi yerine basitçe tarih öncesi, göreceli-tarih öncesi yerine tarih öncesi çağ denilebilseydi ve o zaman dizi şöyle olurdu:

- a) tarih öncesi çağ,
- b) histori öncesi çağ,
- c) historik çağ. [I, 235–6].

Ancak, son ikisi arasında, yalnızca, sözcükte bulunan rastlantısal ayrım olduğunu düşünmekten sakınılması gerekecekti, ki sonuncusunun bilgisine sahip olunur, ötekinin olunmaz. [I, 236].

Tarih en geniş anlamda alınırsa, öylece mitoloji felsefesinin kendisi, tarihin bir felsefesinin ilk, o halde en zorunlu ve en kaçınılmaz bölümüdür. Mitosların hiçbir tarih içermediğini söylemenin hiçbir yararı yok; evvelce *gerçekten* olmuş ve meydana gelmiş olarak onlar bizzat en eski tarihin içeriğidirler ve ama, tarih felsefesinin de tarihsel çağla sınırlanması istendiğinde, onun bir başlangıcını bulmak ve onda herhangi emin bir adım atmak olanaksız olarak görülmeli, eğer bu tarihsel çağın geçmiş olarak kendi kendisinden koyduğu şey bize tamamen kapalı kalırsa. Tarihe ilişkin hiçbir başlangıcı bilmeyen bir tarih felsefesi, ancak büsbü-

tün zeminsiz bir şey olabilir ve felsefe adına hizmet etmez. İmdi ama bütün olarak tarih hakkında geçerli olan şey, her özel tarihsel araştırma hakkında aynı şekilde geçerli olmalıdır. [I, 237].

Bizim araştırmalarımız daima hangi amaçla soyumuzun ilk-çağlarına dek geri giderse, ister genellikle onun başlangıçlarını araştırmak olsun, ister dinin ve kent-soylu toplumun veya bilimlerin ve sanatların ilk başlangıçlarını araştırmak olsun. Soyumuzun ilk-başlangıçlarına dek geri giden araştırmalarımızda, bu ister genellikle onun başlangıçlarını araştırmak için olsun, daima hangi amaçla olursa olsun, sonunda daima yalnız ancak mitolojinin doldurduğu o "khronos adelos"*a, o karanlık yere toslarız. [I, 237-8].

Bu konu üstünde esasında şimdi uzun boylu duramayışına karşın, yine de mitoloji felsefesinin tarih felsefesiyle zorunlu bir ilgiye sahip olması gibi, onun *sanat felsefesi* için de yoksun kalmaz bir temel oluşturduğunu ayırtlamak istiyorum. Çünkü sanatsal ve şiirsel tasvirlerin *nesneleri* ile uğraşılması, sanat felsefesi için farz olacak, hatta onun bir ilk başlangıcı olacak. Tüm plastik ve şiir sanatını önceleyen, *ilksel*, yani malzemeyi de meydana getiren bir poeziyi sanki araştırmak burada kaçınılmaz olacak. Ama, böyle ilksel, tüm bilinçli ve usulüne uygun poeziyi önceleyen düşünceler-üretimi olarak görünmeye izin veren bir şey, tamamıyla yalnız mitolojide bulunur. [I, 241]. (...) Sanatın bakış açısından daima hissedilmiş olan şeyler, gerçek özün zorunluluğu, *aynı zamanda ilkeler, genel ve ebedi kavramlar*- yalnızca bir şey demek olmakla kalmaz, fakat *vardırlar*, buradan felsefe ilkin olağı göstermeye sahiptir. [I, 242].

İçinde insanlığın kendini ilk gerçek bilinçle geliştirdiği teogonik süreç, esasında dinsel bir süreçtir. Araştırılan olgu bu yönden *din tarihi* için özellikle önemli ise, o *din felsefesi* üstüne güçlü etki bırakmadan da geri kalmaz. [I, 243].

(...) Bunun üzerine ayrıca gösterdik ki; mitoloji, ezeli mitoloji olarak tüm düşüncüyü de önceleyen insan soyunun dini hususunda, bilincin *doğal* Tanrı-koyuşundan çıkarılarak ancak kavranabilir, ki bilinç, sayesinde ilksel duruma geri dönen zorunlu bir sürece geçmeksizin bu bağıntıdan çıkamaz. Böyle bir bağıntıdan meydana gelmiş olarak mitoloji, yalnızca, *doğal olarak kendini*

* Gizli, karanlık çağ. -Çev

meydana getiren din olabilir ve bundan dolayı da yalnız *doğal* din diye adlandırılmalıydı, ama ussal veya felsefi dinin bu adı edinmemesi gerekiyordu, şimdiye dek bu dolayımında olduğu gibi; çünkü hiçbir vahyin rol oynamadığı yerde her şey doğal diye adlandırılıyordu ve vahye yalnız usun karşı konuluş olacağı biliniyordu.

Doğal din belirlenimi olarak mitolojik dinin bu belirlenimi, burada, şimdi şu genel söylenmiş şeyden daha derin anlama sahiptir: mitoloji doğal-dindir, bununla büyük çoğunluk yalnız şunu söylemek ister: o, kendini yaratılmışın üstünden yaratıcıya yükselemeyen veya doğayı tanrılaştıran insanın dinidir (açıklamalar, kendilerinin yetersizliğini yeterince göstermektedir); ama bazıları doğal-dinden yalnız mitolojik dinin ilk basamağını dahi anlarlar, yani bu basamak, onların söylediklerine göre, din *kavramının*, o halde bu kavramın nesnesi olarak Tanrı'nın henüz tamamıyla doğaca örtülmediği, doğanın içine gömülmediği yerdeki basamaktır. [I, 245]. (...)

Doğal din varsayımı ile demek ki vahyedilmiş dinin tüm konumu değişir; o artık biricik olarak ustan ve felsefeden bağımsız din değildir ve bilincin Tanrı'yla ussal bağıntısından başka hiçbir bağıntıyı kavramayan düşünce tarzı rasyonalizm diye adlandırılır, öylece buna ilk olarak vahiy dini değil, tersine doğal din karşı durur. [I, 246].

(...)

Ve imdi *siz* şunu pekâlâ görüyorsunuz: mitolojide gerçek olarak bilinecek diye bizi zorladığını gördüğümüz şeyi olanaklı olarak da ve buna göre felsefece kavramak için ve öylece mitolojinin bir felsefesine ulaşmak için öyle bir felsefi din tastamam bizim için gerekli olurdu. [I, 250]. Ama *bu felsefi din var değildir* ve eğer o, hiçkimsenin kabule yanaşmayacağı gibi, tamamlanmış felsefenin kendisinin yalnız son ürünü ve en yüksek deymi olabilirseydi, öylece biz, felsefenin neye yetili olacağını anlatmak için, yani mitolojide ve dolaylı olarak da vahiy de bildiğimiz şeyi -insan bilincinin Tanrı'yla *real* bir bağıntısını- olanaklı olarak göstermek için felsefenin nerede bulunacağını sorabiliriz; felsefenin Tanrı'yı *yalnız* us dininden ve yalnız *ussal* bir bağıntıdan bildiği ve tüm dinsel gelişimin yalnız *ide*'deki bir gelişim olarak görüldüğü halde; Hermann'ın *yalnız* felsefi din vardır iddiası da buraya aittir. [I, 250-1]. (...)

Aus dem zweiten Buche
der
Philosophie der Mythologie.

Philosophische Einleitung
in die
Philosophie der Mythologie
oder
Darstellung
der reinrationalen Philosophie.

Mitoloji Felsefesi'nin
ikinci kitabından

Mitoloji Felsefesine
Felsefi Giriş
veya
salt-ussal felsefenin
tasviri

Felsefi din, öne sürdüğümüz gibi, *var değildir*. Ama şayet o, kendi konumu sayesinde, ustan ve felsefeden bağımsız, daha önce olup geçmiş olan dinlerin kavrayıcı belirlenimi olacak belirlenime sahipse, şu bakımdan o, başlangıç sürecinin *ereğidir* ki o halde bu süreç bugün veya yarın değil, ama yine elbette gerçekleştirilecek ve asla ortadan kaldırılmayacak olan, felsefenin kendisinin olduğu kadar az dolaysız olan, fakat aynı zamanda ancak büyük ve uzun süren bir gelişme dolayısıyla erişilen süreçtir.

Her şeyin zamanı var. Mitolojik din önce vukubulmalıydı. Kör, *özgür-olmayan, tinsel-olmayan* din mitolojik dindedir; çünkü o zorunlu bir süreçte meydana gelen dindir. Vahiy, yani putperestliğin kendisinin içine nüfuz etmekle belirli olan vahiy (putperestlik Musevilikçe salt dışarda tutuldu.) demek ki son ve en yüksek vahiy, tinsel-olmayan dini içsel olarak aşmak, ona karşı bilinci özgürlüğe koymak suretiyle, bizzat bu tarzda *özgür* dini, tinnin dinini temin eder, ki bu din, doğası yalnız özgürlükle aranacak, özgürlükle bulunacak olan olduğu için, yalnız felsefi olarak kendisini mükemmelen gerçekleştirebilir.

Felsefi din, buna göre, vahyedilmiş *tarihsel* din sayesinde sağlanır. [I, 255]. Mitolojik süreç, hellenistik bilinçte kendi sonuna ve son krize ulaştı; bu noktada, mitolojiyi anlamayı arayan bir felsefenin ilk pırıltısının birdenbire parladığını gördük; ama mitolojinin *temeli* böylece ortadan kalkmadı, sürecin sonucu bilinçte arta kalır, tam kurtuluş, oluşumu *Herodo'*un filozoflarına (sophistais) maledilen gizlerin kendilerince geleceğe havale edilir. [I, 255-6]. Mitolojik dinde, bilincin Tanrı'yla kökten bağıntısı, real ve sırf doğal bir bağıntıya dönüşmüştür; bu yönden o zorunlu bir şey olarak hissedilir ve ama öte yandan o, sayesinde kendisinin ortadan kalkacağı ve böylece kendisinin ilk olarak anlaşılır kılınacağı daha yüksek bir bilinç talebini kendi kendisinde içeren geçici bir bilinçtir. Bu, tüm putperestliği bir baştan bir başa kateden trajik karakteristik çizgidir. [I, 256]. (...)

Ama özgür din, yalnızca da Hristiyanlık sayesinde *sağlanmış*tır, onun sayesinde doğrudan doğruya *konulmuş* değildir. Bilinç, vahye doğru ilerlemek için keza yeniden vahiyden kurtulmuş olmalıdır. Vahiy de yeniden ilk olarak istemli olmayan bilginin bir kaynağı olur. [I, 258]. Hristiyanlığın kendisi de putperestliğin olumsuzlaması olarak ve ona bu karşıtlıkta real, kavranılmayan

güç olarak etki yapar (çünkü putperestlik, "insansal bilgeliğin akıllı sözü" yoluyla aşılmadı). [I, 258-9]. (...)

İmdi, vahye birlikte ve en dolaysız olarak karşı konulmuş şey, ustur. [I, 260]. (...)

Mitolojik dindeki us, yabancı bir yasaya tabi idi, keza o, yalnız dışsal yetke olarak vahye inanmadaki yasadır, ki orada Reformasyon sonunda yadsınamaz biçimde soysuzlaşır. Ama onun [usun -çev.] kavramsal olmayan doğal bilgiye boyun eğmesi suretiyle o, daha bağısız değildir ve onun buna karşı kendini özgürlüğün içine atması da zorunlu bir ilerlemedir. [I, 266].

Gerçekte, varolanın öğelerine nasıl ulaştığımızı anımsıyoruz, bu sırada *yalnızca düşünmede olanaklı olan ve olanaklı olmayan sayesinde* belirlenmiş olduğumuz görülür. Çünkü varolan nedir? diye sorulduğunda, varolanın ne olabildiği hakkında bizim ilkin ve bundan sonra ortaya koymak istediğimiz şey hoşumuza gitmez. Varolanın ne olduğunu bilmek için onu düşünmeyi denemeliyiz (elbette hiç kimse, onun duyularına musallat olan şeyi tasarlaması için ne suretle mecbur olduğuna zorlanamaz). Ama kim, ossaat ayrımında olduğunu dener ki, varolanın var olduğu ilk iddiasına yalnızca varlığın salt öznesi sahiptir ve düşünme, bunun önüne herhangi bir şeyi koymaktan kendini geri çeker. İlk düşünülebilir olan şey (*primum cogitabile*) *yalnızca* budur. [I, 302].

Bilinen mantık ilkelerini anımsatan deyimlerin keyfi olmayan kullanımı, bizim burada hangi alanda bulunduğumuzu, yani düşünmenin yasalarının varlığın yasaları olduğu yerde bulunduğumuzu kendiliğinden söyler ve bu yasalar, *Kant*'tan sonra öyle genel inanıldığı gibi salt biçimi değil, tersine bilginin içeriğini şurada belirlerler: ilke için yeniden bilime sahip olan bilimin değil, fakat *Aristoteles*'e uyarak *usa* sahip olan bilimin ön-alanında, *herhangi* bir düşünme değil, fakat kendisi için bir alana sahip olan *düşünmenin kendisi*, bu düşünmenin başka hiçbir bilgi ile bölmediği bir alan; bu düşünme hakkında aynı kişi aynı yerde (İkinci Analitikler'in ikinci kitabının ünlü sonucunda), onun [nous] *doğruluk* ve *kesinlikte* bilimi [episteme] aştığını söyler, tıpkı bizim buradan şimdicek bir kanıtlama yaptığımız gibi; çünkü örneğin, düşünmede öznenen *önce* hiçbir şey olamaması bilinir değil, tersine hissedilir ve bu dolaysızlık sayesinde her aracılı olan (ilkin kapalı veya gelişme yoluyla bulunmuş olan) doğruluk, apaçıklık-

ta baskın çıkar. (...) - Düşünme, demiştik ki, kendisi için bir içeriğe sahiptir. Usun yalnız kendi kendisinden sahip olduğu ve başka hiçbir şeyden sahip olmadığı bu içerik, genel-olanda *varolan*-dır ve özel-olanda yalnız şu *momentler* olabilir ki, onların her biri kendisi için yalnız varolan *olabilir* (yani eğer başka momentler ulaşılacak olan ise); o halde onların her biri varolanın yalnız bir olanağı veya potensidir. [I, 303-4].(...)

Varolan olan şey ve yalnız salt gerçeklik olabilen şey, şayet bu, hiçbir kavramla kavranacak olan değilse, gerçektir, [I, 315-6]. Düşünme, ama ancak buna dek gider. Yalnız edimsel olan şey, kavramdan uzaklaşır. [I, 316]. (...)

Özne, nesne, özne-nesne: bunlar, varolanın ilk-öğeleridir. Ama varolan varolan değil, fakat ne varolan ise o, nesnedir, istenmiş olandır, erektir, gerçekten var olan ilkedir (diğerleri yalnız olanaklı olandır). [I, 319].

(...) Varolan öğelerini araştırdığımızda biz, yalnız, *düşünmede* olanaklı olan ve olanaklı olmayan yoluyla, belirlendik. Varolanın hangi momentleri ve bizim onları hangi düzene koymamız, bizim isteğimize bağlı değildi; fakat, ne varolan ise onun düşüncesi ile, varolan olarak düşünülebilir olan şeyin, özellikle ilk düşünülebilir olan şeyin araştırılması ve o halde öğrenilmesi söz konusuydu. Düşünme o halde deneydir de. Böylece düşünmede kazanılış olan şey hakkında doğrudan doğruya hiçbir kanıt olanaklı değildir, yalnız ad hominem.* [I, 326].

(...) Diyalektik yöntem, diyalogik yöntem gibi tanıtlayıcı değil, fakat meydana getiricidir; o, doğruluğun kendisinde meydana geldiği yöntemdir. Tanıtlayıcı bilim hakkında deneme dışarıda kalmıştır ya da ona çok bağımlı biçimde izin vardır. Fakat varolanın ne olduğunu bilmek için (ve bundan dolayı sonunda yalnızca söz konusu olan), söylendiği gibi, onu gerçekten düşünmeyi *denemek* gerekir, böylece *öğrenilir* ne olduğu. [I, 330].

* ad hominem: insana (ilişkin) -Çev

Ebedi Hakikatlerin Kaynağı Üstüne

17 Ocak 1850 tarihinde Berlin'de Bilimler Akademisi'nin
birleşik toplantısında sunulmuştur.

Bugün üstüne konuşmayı amaçladığım sorunla evvelce Ortaçağ felsefesi meşgul oldu; o da bunu felsefi Antik Çağ'ın en büyük araştırmalarıyla gerisin geri bağ kurarak yapmıştı. (...) Sorun, kısaca, ebedi veya zorunlu denilen hakikatlerle, özellikle onların *kaynağı* ile ilgilidir; ama bu en basit bir deyimdir, daha yetkin deyim şudur: de origine *essentiarum, idearum, possibilitium, veritatum aeternarum**; bütün bunlar aynı şey olarak görülür. [I, 575].

(...) Demek ki *Kant*, bütün *olanağın* veya tüm yüklemelerin bir tecessümünün ide'sinin anlıksal belirlenime ilişkin olduğunu gösterdi. Bunu *Kantçı* felsefe, daha başka belirlenim olmaksızın, dosdoğru ide'den söz ettiği zaman anlıyor; imdi ama bu ide'nin kendisi var değildir, o tamı tamına, söylenmesine alışılmış olunduğu gibi, sade idedir esasında genel olan hiçbir şey var değildir, tersine yalnız tek tek olan şey vardır ve *genel öz* yalnızca, eğer o *mutlak tek tek olan öz ise* vardır. İde ideal-olana değil, tersine ideal-olan ide'ye varlık nedenidir, herkesin de alışık olduğu gibi söylendiğinde: ide, ideal-olan sayesinde *gerçekleşmiştir*. Demek ki ideal-olan ide'*dir* cümlesindeki bu *dir*, yalnız mantıksal koşaç anlamında değildir. Tanrı ide'*dir*, şu demek değildir: o bizzat yalnız idedir; fakat şu demektir: o ide'yedir (olanak bakımından her şey olduğu yerdeki o yüksek anlamdaki ide'ye) o ide'ye varlık nede-

* varolanların, ideal-olanların, mümkün olanların, ebedi hakikatlerin kaynağı üstüne. -Çev.

nidir; *Aristoteles*'in deyimiyle, *aitia tou einai** Olan neden [I, 586].

(...) Ben'in kontemplatif yaşamın içine girmesi, demek ki, Tanrı'nın bir dile-gelmesi (onda yeniden nesnelleşmesi) için olur, elbette, göreceğimiz gibi, yalnız ide olarak Tanrı'nın bir dile-gelmesi.

Ama Tanrı'nın bu dile-gelmesinin çeşitli basamakları vardır; bu basamaklar, Tanrı'ya geri dönüşün aynı şekilde pek çok evreleri olarak görülecek olandırılar. İlk basamak, kendisinde Ben'in kendini-unutma edimini, kendi kendini olumsuzlama edimini yerine getirmeyi aradığı basamaktır; o, kendini her mistik sofulukta ortaya koyar, onun anlamını en keskin biçimde Fénelon'un dile getirişinde buluyoruz ve o, insanın kendi kendisini ve tüm diğer onunla bağlı olan sırf rastlantısal varlığı olabildiğince hiçselleştirmeyi (yok etmeyi değil) aramaktan ibarettir. İkinci basamak *sanattır*, ki bu sayede Ben kendini Tanrısal-olana benzer kılar (*homiosis*), tanrısal kişiliği meydana çıkarmayı ve böylece bizzat bu kişiliğe girmeyi arar; sanat, ki tin ruh olduğunda (tamamen özgecil yaratımda), pek alımlı-olanı yaratan sanat - yalnızca en yüksek tarzda sanatçılarda vukubulan şey, ki onların bunu bilmeleri veya anlamaları değil, tersine onların doğasının hakiki belirlemesi yoluyla vukubulan şey.** [I, 557-8]. *Kontemplatif bilim*, üçüncü basamak olarak kendini sanata ilişir. Ben, onda kılğısal ve sırf doğal (diyanoetik) bilginin üstüne yükselir*** ve kendi kendisi uğruna olan varolana değer *aute te pskhe, autou tou nou*.**** Kendi kendisinde kendisine geri giden, kılğısal olana yol veren tin, doğrudan doğruya zihinsel-olana değdiği bu yerde salt *thea*'ya [görme'ye -ç.] varır ve o halde *nous*, duyuların duyusal-olanla sahip olduğu bağıntının aynısına salt zihinsel-olanla sahiptir (to noein houater to aisthanesthai).***** Tin kendini gücül kılmayı aramak suretiyle, gerçi *o bakımdan* hastalıklı olur, ama böylelikle kendi kendisine sahip olan olur ve yeniden Tanrı'ya bakan

* varolanın nedeni. -Çev.

** Bu konuda, sanatın ussal felsefedeki yerini görmek üzere, krşl. Arist. Ethic. Nicom VI, 4.

*** Burada *nous*, kendi en yüksek basamağında bilimin en yüksek basamağında olarak gelişen, özgürce yaratan şey olarak görünüyor. Kontemplatif bilim olarak ussal felsefenin burada bizzat gelişme momenti olarak ortaya çıkması ayrımlanmalıdır.

**** Ruhu özgür kılmış, kurtarmış salt *nous*. -Çev.

***** De Anima III, 4.

(teorik) yaşama gelir, ki bu yaşam a°da başlangıçta belirli idi ve onu imdi tin, tüm kendi yolunu katetme bakımından en yüksek erekle olarak görür. [I, 558].

(...) Felsefenin hiçbir özel nesnesi olmasaydı, o kendi başına bir bilim değil, tersine yalnız bilim, yani evrensel bilim olabilirdi. Bu özel nesne, yalnız şu olabilirdi ki onun için başka hiçbir bilim bulunmaz; o halde o nesne ya bütün bilimleri dışarda bırakmalı ya onun (felsefenin) kendine özgü, ona özellikle yakışık olan nesnesi olmalı ve o en son bulunmuş olarak en yüksek ve en çok bilgi değeri olan nesnedir; çünkü bu nesneye karşı felsefe tüm daha önce olmuş bitmiş olanı hiçe saymış, kendisi için varolan saymamıştır. [I, 561]. Buna göre şayet ikinci bilimin, felsefenin ilk bilimi, özel bilimin bilimi olarak kendi nesnesini ilkin olanaklı kılıyorsa, ama kendisi felsefe de ise, felsefenin nesnesi yalnız felsefenin kendisi sayesinde bilinebilir diyenler haklı olur. Ama şayet ilk felsefe ilkeyi olanaklı kıldı veya meydana getirdi ise kendi sonuna erişti; çünkü o, ilkeyi yalnız meydana getirebilir, ama gerçekleştiremez. (...) Gerçi o, ilkeye yalnız gerçek olan olarak sahiptir, ama yalnızca kavramda, sırf ide olarak. O, ilkeyi arayan olarak, bir felsefe olanağını ilkin araştırdığı için, o *Kan'*ın ödevi olan *kritik* felsefedir.

Ussal veya imdi bizim de adlandırdığımız gibi olumsuz felsefe, diyorduk ki ilkeyi tamamen yalnız olanaklı kıldı. Çünkü ilkin ilke salt *düşünmede* bulunmuştu; bundan sonra amaç, onu güçlülüğün eline vermektir. Bu olduktan sonra, böyle meydana gelmiş ilke yine de tamamen yalnız düşünmede bulunmuş ilkedir; o böylece (varoluş bakımından) salt düşünmenin bakış açısına karşı hiçbir biçimde değişmedi. Ama pekâlâ ilkenin *doğası* kendisini us-bilimi süreci yoluyla kanıtladı veya onayladı, yani zorunlu *doğa* olarak, öz edim olan şey olarak (ou he ousia energeia). Tanrı, şimdi mutlak ide'de nasıl kayıp idi ise, onun dışındadır ve *kendisinin* idesinde, ama bundan dolayı yine yalnız idedir, sırf kavramdadır, edimsel varlıkta değil. [I, 562]. Çünkü her şey, bu bilimde usun içine kapanmıştır ve öylece de Tanrı, imdi o kavranmış olarak, kendi başına usun içine, yani ebedi idelerin içine kapanmış olmamasına rağmen. [I, 562-3]. Ve her ne kadar *Kan'*ın dediği gibi, her varoluşsal cümle bir sentetik cümle ise, yani o, onun sayesinde kavramın ötesine geçtiğim bir cümle ise, öylece ama bu, salt

(tüm genel olandan kurtulmuş) Ki*yi arayıp bulur, -bu Ki nasıl usbilimin sonunda son şey olarak arta kalıyorsa öyle-, hiçbir uygulamayı bulmaz, çünkü salt, soyut Ki hiçbir sentetik cümle değildir. [I, 563].

(...)

Gerçek Tanrı'yı ve onun sayesinde kurtuluşu isteme, gördüğünüz gibi, sesli-oluşan din gereksiniminden -*din*'den başka hiçbir şey değildir. Bununla Ben'i izleyen yol sona erer. Varoluşun sevinçliliğine, -ki onu varoluş kendi yolunda bulmadı- varoluş ulaşmayı umar, eğer o Tanrı'ya gerçeklikte sahipse ve onunla birleşirse (uzlaşırsa), yani din sayesinde. (...) Us, dine götürmez. *Kan*'ın kuramsal sonucunun da olduğu gibi, hiçbir us-dini yoktur. Tanrı hakkında hiçbir şey *bilmeme*, halis, kendi kendisini anlayan her usçuluğun sonucudur. [I, 568]. Olumlu felsefeye geçişle biz ilk olarak dinin ve dinlerin alanına geliriz ve şimdi de ilk olarak, *felsefi* dinin, onu bu bütün tasvirde ortaya koymak için, bize doğru meydana geldiğini bekleyebiliriz, yani gerçek dinleri, mitolojik ve vahyedilmiş dinleri real olarak kavrayacak olan dini; ki bu sırada en iyisi de felsefi dinin bize söylediği şeyin sözümona us-diniyle hiçbir ortaklığı olmadığını anlamaktır. [I, 568-9]. Çünkü konulmuş olarak böyle bir din var olsaydı, öylece o tamamen başka bir alana ait olurdu, felsefi dinin bizim için gerçekleştiği alana değil. [I, 569].

(...)

O halde, *Ben*, şunu söyleyendir: Ben Tanrı'yı idenin dışında istiyorum; ve böylece yukarıda sözü edilen geri dönüş istenmiş olur. [I, 570]. (...)

* Burada büyük harfle yazdığımız "Ki", Almandada dilbilgisel bir eklem (Konjunktiv) olan ve tek başına hiçbir anlamı olmayan "dass" (*Schelling*'in yazısıyla: "Dass") sözcüğüdür ve *Schelling*'ce kendisine artıkl verilerek ad olarak kullanılmıştır. Olağan durumda "dass" eklemi, örneğin "Umuyorum ki çabuk bitiririm" cümlesinde ki "ki" yerine kullanılır. -Çev.

Aus dem ersten Bande
der Philosophie der Offenbarung.

Zweites Buch:
Der Philosophie der Offenbarung
erster Teil.

Vahiy Felsefesinin
birinci cildinden

İkinci Kitap:
Vahiy Felsefesi
birinci bölüm

(...) Söze öyle başlayacağım ki, herkes beni izleyebilsin, yani en baştan. Demek ki felsefenin ilk başlangıçlarından yola çıkacağım ve üstelik bunları, bu konuşmanın özel nesnelere doğrudan bir geçişin olanaklı olduğu noktaya dek götüreceğim.

Felsefe, dosdoğru *baştan* başlayan bilim olarak açıklanırsa, öylece bu *öznel* olarak anlaşılmaya izin verir, yani aşağı yukarı şöyle: Felsefede herkesle birlikte bilginin en olanaklı *azına* geri gidilmeli veya asla tamamıyla bilgi-olmayana geri gidilmeli. [III, 198]. (...) Felsefe, daha çok, belirli bir ereği göz önünde bulunduran, belirli bir şeye ulaşmayı isteyen ve asla, bu belirleyici istemyle çelişen veya son derece çelişen şeyi, ne hakiki için veya doğru için bulunmuş saymak ne de kendine tabi kılmak niyetinde olmayan bilim olarak kendisini müjdeler. [III, 199]. (...)

En azından, felsefenin *ussal* bir şeyi meydana getirmesi gerekeceği hususunda herkes uzlaşır. O halde onlar böylelikle de bir ereği ve bir istemeyi kabul ve beyan etmiş olurlar. (...) Çoğu durumlarda *ussal* olan şey yalnızca, nesnelerin şimdiki, bir kez kurulmuş düzeninden zorunlulukla çıkan şeydir. O halde *salt* us, buraya ulaşmaz; gerçek bağıntıların bilgisine, *deneye* de varılmalı. Olduğu gibi olan dünya, *salt* usun bir yapıtı gibi görünmekten daha az hiçbir şey gibi görünmez. [III, 200]. Pek çok şey ondadır, usun asla *salt* sonucu değil, tersine yalnız özgürlüğün sonucu olabilecek görünen pek çok şey [III, 200-1]. Bu bakımdan her zaman daha büyük doğrulukla söylenebilir ki felsefenin göz kestirmesi, ahlâki olana açılır, *ussal* olana açıldığında.

Felsefeyi yöneten isteme ve eğer onun açık bilince gelmesi gerekmiyordu ise bizzat kendisi, en azından bir *dürtü* olarak etkide bulunur, felsefeyi belirli bir hedefe götüren dürtü olarak, ki bu istemenin bir ahlâki istemeden daha fazla olması, başka bir durumdan daha çıkarılabilir, yani şu görünüşten: felsefenin veya felsefi sistemlerin sorunlarında, doğruluk-olmayan veya yanılgı serzeniş, herhangi başka bir bilgininkinden başka türlü hissedilir. Çünkü kim başka birinin felsefe sistemine saldırıyorsa, esasında o, yalnız onun anlama yetisine değil, fakat aynı zamanda onun *istencine* saldırıyordur. Buradan, felsefe tartışmalarında öteden beri kendine özgü bir tutkululuğun ayrımlanabilir olduğu çıkıyor. Kim felsefede haklı olan şeye, -yani bu erişilecek olan şey idi- erişmemiş olmakla suçlanırsa, o daima bu yüzden aynı zamanda ken-

di ahlâki değerinde kendisini kısaltılmış hisseder, hiç kuşkusuz şunun tamamen doğru olması gibi: İnsan nasılsa, felsefesi de öyle.

Felsefe adı, onun esasında bir *isteme* olduğunu çoktan içeriyor. Felsefe sevgi demektir, bilgelik sevgisi. O halde, hangi içerikli olsa da her bilgi değil, tersine yalnız bilgelik olan bilgi filozofa elverir. Ortak dil-kullanımının kendisi bilgeliği zekâdan ayırır. Zekâ, oldum olası, kendisini *kötülükten* esirgemeyi bilen kişiye atfedilir. Zekâ bir dereceye kadar sırf olumsuz bir şeydir. [III, 201]. (...) Zekâ o halde kendi başına esaslı hiçbir erek olmayan ereklerle de uzlaşır; çünkü ahlâksal olmayan şey asla hakiki bir erek olamaz. *Bilgelik*, ya ahlâk-dışı ya da kendi başına takdire değer ereklere ahlâk-dışı araçlarla ulaşmak isteyen birine atfedilmez; böyle biri asla *hakiki* son için, asıl sonuncu veya son merci-deki kendi gerekeni için gözlerini yukarı kaldırmaz, tersine yalnız şimdi ve ilkin olanaklı olana bakar. O halde bilgelik, sonuncu olarak yalnız varolana veya var olabilene yönelir, ki bu tamamıyla *hakiki* sondur, yani bizzat sırf önceden olmuş geçmiş bir son değil, tersine *kalıcı* sondur. Bilgelik, o halde, bu hakiki sonun bilgisini şart koşar. Ama başlangıcın bilgisi olmaksızın sonun hiçbir bilgisi de var değildir ve ne kendi sonunu bulamıyorsa, örneğin bir konuşma, esasında asla kendi başlangıcını bulmamıştır. Bilgelik, o halde, hakiki başlangıçtan hakiki sona dek meydana çıkan bir bilgiyi şart koşar. İnsan kendisini kendi varoluşunun başında, hareketi ondan bağımsız olan sanki büyük bir ırmağa atılmış bulur, o bu harekete doğrudan doğruya karşı koyamaz ve ilkin ona düpedüz *katlanır*: buna karşın o, bu ırmağın ölü bir nesneyi düpedüz alıp götürebilmesi veya sürükleyebilmesi gibi belirlenmiş değildir; o bu hareketin anlamını, hareketin kendisinin bu anlamda yararlı olması için, anlamayı öğrenmeli ve aşağı yukarı boşa giden çaba ile harekete karşı direnmek için değil, ayrıca, kendisinden bağımsız olarak bu anlama uygun veya aykırı vukubulan şeyi kesinlikle ayırabilmek için de hareketin anlamını anlamayı öğrenmeli, yoksa sonuncu şeye daima doğrudan karşı çıkmak için değil, tersine kötüyü bizzat olanaklı olduğu yerde iyiye çevirmek ve gücü veya kendi gerekeni olmayanı geliştiren enerjiyi, bizzat hakiki hareket için kullanmak amacıyla. [III, 202]. (...) O halde insanın kendi yaşamını bilgece, yani bilgelikle yönlendirmesi gere-

kiyorsa, öylece o bu hareketin kendisinde de bilgelik olduğunu varsaymalıdır. Çünkü ancak o zaman o, bu harekete özgür öz-istemeyle, yani bir bilge olarak kendisini bırakabililir ve tabi olabilir.

İnsan, *bilgelik* olan bir bilgiyi istiyorsa, öylece onun, bu bilginin nesnesinde de bilgelik olduğunu varsayması *gerekir*. Daha Yunan felsefesinin en ilk çağlarından kalma bir aksiyom şöyle der: “Nasıl bilinen, öyle bilen” ve tersi. (...) Eğer şeylerin nesnel dışında hiçbir bilgelik yoksa, insan için hiçbir bilgelik var değildir. Felsefenin bilgelik çabası olarak ilk *varsayımı*, o halde, nesnede, yani varlıkta, dünyanın kendisinde bilgelik olduğu varsayımıdır. Ben bilgeliği istiyorum, şu demektir: Ben bilgelik, ön-görü, özgürlük ile konulmuş bir varlığı istiyorum. Felsefe, nasıl olanı değil, tersine hemen başlangıçta bilgelikle, öngörüyle ve o halde özgürlükle meydana gelen varlığı önceden öne sürer. Buradan ama aşağıdaki genel olan çıkar. Bir kez olmuş varlık çerçevesinde durup kalmak, felsefenin genellikle amacı olamaz; o bu varlığı, gerçek, oluşmuş, rastlantısal varlığı kavramak için onun *üstüne* çıkabil-melidir. [III, 203].

Böylece sonunda ben *sizi* aynı zamanda felsefenin asıl başlangıcına getirdim. Felsefenin başlangıcı, varlığın *öncesinde* var olan şeydir, gerçek varlıktan önce anlaşılır ve imdi *sizden*, dikkatinizi tümüyle, bu “varlığın *öncesinde* var olan şey” kavramına çevirmenizi rica ediyorum. İmdi ama o şu gibi görünüyor ki, varlığın *öncesinde* var olan şey, varlıktan önce olduğu kertede esasında bizzat henüz hiçbir şeydir, yani sonradan var olacak şeyle karşılaştırmada hiçbir şey veya demin *üstüne* çıktığımız gerçek varlıkla bağıntıda hiçbir şey. Ama varlığın *üstüne* çıkmamıza karşın biz varlığın önünde var olan şeyi fakat yalnız tam da bu varlıkla ilişkili olarak tetkik ederiz; çünkü onu belirlemek veya bilmek için başka bir araç bizim için var değildir. Ve biz, esasında ilk olarak onun kendisini ve kendi başına onu tanımak için değil, fakat ondan olan varlığı kavramak amacıyla onu düşündüğümüz veya koyduğumuz için, öylece o bizim için de onu her şeyden önce yalnız bu varlıkla ilişkili olarak belirlemek için tamamen erişilendir. Bu varlıklı ilişki içinde o, ama tamamen *gelecektir*, o henüz değil varolandır, ama *var olacak* varolan. Felsefenin başlangıç noktası,

bir dereceye kadar, artık varolan değildir, tersine var olacak varolandır ve bizim ilk ödevimiz, imdi tamamıyla onun özüne nüfuz etmektir veya onu bu mutlak gelecek-olan kavramı bakımından -bunun ne olacağı bakımından- daha yakından belirlemektir. Burada o imdi ama şöyle görünür: var olacak olan, kendi doğası bakımından ve en azından bizim ilk düşünmemizde *doğrudan doğruya var olabilenden* başka hiçbir şey olamaz. O bundan sonra başka türlü bulunacak, ama tam da bu, felsefede ilk düşünceye nasıl güvenilmeyeceği, her bir düşüncenin ilkin sonuç yoluyla nasıl deneneceği hususunda örnek olarak işe yarayabilir. *Doğrudan doğruya* varolabilenden, var olmak için kendi kendisinden başka mutlaka hiçbir şeyi şart koşturmayan, var olmak için *istemekten* başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, tam da bu istemeden başka varlık ile hiçlik arasında hiçbir şeyin ortada durmadığı şeyden başka hiçbir şey düşünülecek değildir. [III, 204].

(...) Doğrudan doğruya varolabilen, o halde, var olmak için, tıpkısına isteme-olmayandan istemeye geçmekten başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan şeydir. Varlık ona tamamıyla *istemedi* mündemiç olur; o kendi varlığında *istemedi* başka hiçbir şey değildir. -Hiçbir gerçek varlık, nasıl daima inceden inceye değişikli olması gibi gerçek olan bir isteme olmaksızın düşünülebilir değildir. (...)

Nesneler arasında algıladığımız ayrımlar, ilk bakışta görülebildiği gibi, bazıları *mutlak* istemesiz, buna karşın diğerleri isteme ile yetili veya isteyen olmaktan ibaret değildir. Ayrım yalnızca isteme *tarzından* ibarettir. Örneğin, ölü cisim denilen şey esasında yalnız *kendisini* ister, o kendi kendisini sanki tüketmiştir ve tam bu nedenle, eğer o tamamen budanmamışsa dıştan güçsüzdür, o kendi kendisiyle doymuştur (böylece o öyleyse boş bir şey olmalı), kendi kendisiyle doludur, buna göre o, tıpkısına dolu uzamdan, dolmuş boşluktan, dolmuş istemeden öte hiçbir şey de değildir, çünkü tüm isteme esasında bir boşluk, bir eksiklik, sanki bir açlıktır; ölü cisim, yalnız kendince olan, kendi başına kendi kendisini tüketen ve artık bu nedenle kör olan bir istemeyle meydana gelir. Ölü cisim, kendi kendine yeterlidir ve yalnız *kendini* ister. Hayvan, hatta, kendisine herhalde bir ışık-açlığı atfedilen canlı bitki, *kendi* dışında bir şeyi ister; insan kendi *üstünde* bir şe-

yi ister. Hayvan kendi istemesi yoluyla kendi dışından çekilmiştir; insan, gerçekten insansal istemede kendi kendisinin üstüne yükselmiştir. [III, 206].

Bir cismin kendisine tazyikte bulunana yönelttiği düpedüz doğal karşı çıkma ile insansal bir istencin zorlamasına veya kendisinin en etkili şeytana uymalara karşı koyması arasındaki ayrım, bu karşı koymanın ayrımı, bizzat gücün bir ayrımı değildir; bu nasıl düşünülür? Güç her ikisinde, iki istençte, aynı şeydir, ancak düpedüz doğal karşı koymada kör istenç, ahlaksal karşı koymada özgür istenç, basiretli istençtir; ki bu hem de güçlü ifade edilmiş bir karakterin ulaştığı yerde bizzat deyim yerindeyse kör bir istencin doğasını üstlenir ve aynı kesinlik ve kararlılıkla kör bir istenç gibi etkide bulunur. -O halde istenç her yerde ve tüm doğada en aşağıdan en yukarı basamağa dek vardır.

İsteme bütün doğanın temelidir. Ama kendisine, varlık olmaya varlığa geçişin isteme olmayandan istemeye yalnız bir geçiş olduğu o asli varolabilme, kendi varlığı içinde de tıpkısına bir etken olmuş istençten, sanki *tutuşmuş* bir istençten başka hiçbir şey olamaz. İsteme-olmayan, bir *dingin* istemedir; isteme bir *tutuşmuş* ateştir, tıpkı bizzat bizim sıradan yaşamda istemenin, arzunun bir ateşinden söz etmemiz gibi. Asli varlık, buna göre yalnız *tutuşmuş* bir istemeden ibarettir; önceden bir *dingin* varlık olduğu her yerde, yalnız gücül olan ve hissedilebilir olmayan varlığın kendini hissedilebilir kılması bakımından, her ilk varlık-meydana gelişi, her şeyden önce canlı doğada, *tutuşmadır* veya ona *tutuşma* eşlik eder. [III, 207].

(...) İstemeyen istenç, kuşkusuz *hiçbir şey* olaraktır, o bakımdan her isteme, her arzu tıpkı hiçbir şeyden meydana gelir. Bizde bir arzu meydana geldiğinde, öylece, önceden hiçbir varlığın olmadığı yerde birdenbire bir varlık olur. Bu yüzden biz kendimizi bir arzu tarafından baskı altında tutulmuş hissederiz; çünkü o daha önce boş olan, içinde kendimizi serbest hissetmiş olduğumuz bir uzamı işgal eder ve biz bu arzuyu yeniden salıverdiğimizde, sanki ferahlarız. Varolabilmede, bir arzunun, bir istemenin çekirdeği bulunur. Varolabilme, *isteyebilen* istençtir: yalnız *isteyebilen* istenç olarak o, öyleyse hiçbir şey olaraktır. İmdi eğer yalnızca henüz *isteyen* olmayan, ama *isteyebilen* istenç hiçbir şey olarak olduğunda, öylece, *isteyebilen olmayan* istenç hiçbir şeye daha faz-

la benzer olmalıdır. İmdi tam da bu, varolabilme ile salt varolan arasındaki bağıntıdır. Varolabilme = isteyebilen istenç; *salt* varolan = tamamen istek ve arzudan boşalmış istenç, tamamen terk edilmiş istenç; çünkü o, varlığı *istemeye* sahip değildir, çünkü o, kendi kendisinden, yani kendinde ve kendisi için varolandır, sanki kendi kendisi *olmaksızın* varolandır. [III, 213].

(...) Daha o zaman *Aristoteles* söyledi: Öğrenen inanmalı; yani o daima ve sanki ebediyen yalnızca inanmak zorunda değildir; o hâlâ öğrenen olduğu sürece, yani o dersini tastamam yapana dek, kendisiyle hedefe ulaşılan dek inanmalı. [III, 216]. (...)

(...) İkilik, birliğin dışında değildir ve birlik ikiliğin dışında değil. En sakın ve en derin deniz, çoğunlukla hiddetlenebilen denizdir de; ama sakın deniz ve hiddetlenebilen deniz, iki deniz değildir, tersine yalnız bir ve aynı denizdir. [III, 221]. En sağlıklı insan, hastalık olanağını kendisinde taşır, ama sağlıklı insan ve hasta olabilen insan iki ayrı insan değildir, tersine bir ve biri diğerini dışarda bırakmayan aynı insandır. tamamıyla aynı şekilde demek ki varolabilme ile salt varolan iki ayrı özne değil, tersine yalnız Bir öznedir; biri diğeri değildir ve buna karşın biri, diğeri *ne* ise odur, yani aynı töz. Böyle bir şey olarak varolabilme, *salt varolan* değildir ve salt varolan varolabilme değil ve buna karşın biri, diğeri *ne* ise odur, her biri demek ki aynı tözdür. - Ana sonuç: Varolabilme ile salt varolan arasına koyduğumuz *özdeşlik*, bir ve aynı bütünün *bölümleri* olan öğeler arasında bulunan birlik veya bağlantı tarzında değildir; çünkü var olacak olan, bir bölüme göre varolabilme değildir ve başka bir bölüme göre salt varolan değil, tersine tüm özne veya tüm töz, varolabilmedir ve bu aynı tüm töz, salt varolandır, nasıl ki aynı bütün insan, hasta olabilen ve sağlıklı olan insan ise; o halde ters yönden: varolabilen, bütünün bir bölümü değildir, tersine bütünün kendisidir ve keza salt varolan, bütünün bir bölümü değil, tersine bütünün kendisidir. [III, 222].

Tüm şimdiye dek olan ilerleme sayesinde kuşkusuz şunu gösterdim: Eğer akıllı bir varlık varsa veya olması gerekiyorsa, Tin'i varsaymak zorundayım. Ama böylelikle bu Tin'in varlığı hakkında hâlâ hiçbir *neden* verilmemiştir. Bu neden, eğer akıllı varlık ve aklın kendisi koşulsuz konulabilseydi, o zaman ancak akıl yoluyla verilebilirdi. Ama durum böyle değildir; çünkü bir aklın ve bir akıllı varlığın var olduğunu kesinlikle söylemek kadar, *hiçbir* ak-

lin ve hiçbir akıllı varlığın var olmadığını söylemek de aynı şekilde kesindir. [III, 247]. Neden veya daha doğru söylenirse aklın nedeni, demek ki, daha çoğu, bizzat o yetkin Tin'de ilkin verilmiştir. Akıl, yetkin Tin'in nedeni değildir, tersine ancak Tin hüküm sürdüğü için bir akıl vardır. Böylece tüm felsefi usalcılık, yani aklı ilke olarak yücelten her sistem yıkılmış olur. -Yalnızca yetkin bir Tin olduğu için bir akıl vardır. Ama bunun kendisi neden olmaksızın muhakkak vardır, çünkü o [var]Dır. [III, 248].

(...)

Felsefenin ilkesi, tıpkısına onun nesnesidir; şunun söylenebilmesi *bakımından*: felsefenin ilkesi onun *sonunda* bulunur. Çünkü o, kendi ilkesinin gerçekleşmesinden başka hiçbir şey değildir. [III, 249]. (...) Bir felsefenin gücü, o kendi ilkesiyle ne yapmayı anlıyorsa onda kendini gösterir. [III, 250]. (...)

... Mutlak olmak, dil-kullanımına göre de şu demektir: her ilgiden veya bağtıdan tamamen serbest olmak. [III, 261]. (...)

Yetkin Tin, mutlak gerçekliktir, tüm olanaktan önce - *hiçbir* olanağın öncelemediği gerçeklik. Onun kendisinde her şey, O'nun kendisidir. Örneğin, varlıktaki varlığın ilk biçiminden soyut olarak söz ettiğimizde, biz onu kendi başına varolan olarak adlandırırız; ama bu doğru konuşmak değildir, o belirsiz kendi başına varolan değildir, tersine o, kendi başına var olan Tin'dir ve o halde *bu Tin* gibi yetkin gerçekliktir. [III, 262].

İlk ilke kendi doğası bakımından yalnız koşulsuz var olma istencine, diğer ilke yalnız koşulsuz olarak ilkinin aşma istencine sahip olduğu için, öylece, her ikisine tabi olan, her ikisinin onu daha yüksek ve adeta nötr bir ilke olarak tanıdığı üçüncü bir ilke var olmalıdır. [III, 289].

(...)

Şimdiki gelişme için başlangıç noktası, şimdiye dek olan gelişme yoluyla verildi. Bu başlangıç noktası, Tanrı'nın dünya-yaratmada mutlak özgürlüğüdür. Diyorduk ki, onda sırf bir olanak ve o halde onun istemesi *olmaksızın hiçbir şey* olan başlangıç ilkesi, onun gücünde idi; o, onun özünün en derinindeki bu ilkeyi, gizlilikten çıkarmak veya onu gerçekliğe yükseltmek için sırf olanak olarak görür. Bu Tanrı, kendi özgürlüğünde duran kendi özünün kendi başına varolanını, karşıt olarak, kendisinden kopmuş varolan olarak (kendi-başına-varlığın karşıtı, kendisinden-kopmuş-

varlıktır) veya kendi dışında varolan olarak koymak için bu Tanrı bütün Tanrı'dır, bütün Tüm-birlikdeki Tanrı'dır, aşağı yukarı sırf kendi başına varolan Tanrı değil; çünkü öyle bir Tanrı kendisi için - özgür olmazdı. Tanrı'nın özgürlüğü, yalnız kendi çözülmez tüm-birliğinde kendi temeline sahiptir. [III, 291]. (...)

Görüyorsunuz: İlkelerimizden yola çıkarak, tüm Hristiyanlığın temel-öğretisi olan bir öğretiye giden dolaysız ve doğal geçiti bulduk. [III, 291]. (...) Kişilikler ile daha yüksek bir basamağa yükselir, evet, söyleyebiliriz: bir başka dünyanın içine. Potenslerde, onlar gerilimde oldukça, sürecin doğal yanını ancak görürüz (biz onu yalnız somut olanın meydana gelme süreci olarak görürüz.) Kişilikler ile bir başka dünya kendini açar, böyle bir şey olarak tanrısal olanın dünyası ve demek ki böylece, daha yüksek anlam, yani sürecin tanrısal anlamı da ilk olarak görünür. Demek ki Tanrılıktan ötürü o [süreç -ç.] *bu* anlama sahiptir ki, asli olarak yalnız Baba'da olan varlık -Baba ona sırf olanak olarak sahiptir-, ki bu varlık Oğul'a *verilmiş* ve keza Tin'e ortak yapılmış; çünkü Baba'nın varlığı Oğul'a verilmiştir, ama Baba ile Oğul'dan Tin'e veriliştir; Tin, yalnız, Baba ile Oğul'un ortak olduğu varlığa sahiptir; yani artık yeniden aşılmış ve Oğul yoluyla Baba'ya geri götürülmüş varlığa sahiptir.

Bu tarzda süreç yoluyla tam gerçekleşme, yani Tanrılığın bildirimini -onda *ebedi* olarak artık konulmuş bağıntıların- hedeflenir. Teogonik sözü, Tanrı'nın kendisine ilişkinliği bakımından ancak böyle benimsenir. [III, 336].

SCHELLING

Yaşamı Felsefesi Yapıtları

Felsefe tartışması yoktur, filozofların tartışmaları vardır. Bunun bir nedenini Schelling, şu sözleriyle dile getirir: "Başka birinin felsefe sistemine saldıran biri, esasında onun yalnız aklına değil, aynı zamanda istencine de saldırıyordur."

Sorunsuz bir dünyada felsefeye de yer yoktur. "İnsan dış dünya ile çelişkiye girer girmez" diyor Schelling, "felsefeye giden ilk adım atıldı."

Hegel'in öğretmeni, Alman idealizminin romantik büyük filozofu

Schelling'in yaşamının anlatıldığı kitap, onun felsefesinin kuşatıcı bir özetini sunuyor.

Çeşitli yapıtlarından derlenerek çevrilen metinler,
burada okurun karşısına ilk kez çıkıyor.

Doğa resmini yitiren günümüz doğabilimine karşı

iki yüz yıl öncesinden önerdiği spekülâtif fiziğiyle Schelling,
tahrip ettiğimiz doğaya yeni bir bakış getirmemizin ipuçlarını veriyor.

"Kutupluluk" kavramıyla Hegel-Marx diyalektiğini önceliyor.

"Mitoloji Felsefesi"yle karanlık çağlara ışık tutuyor.

"Özgürlük Yazısı" ile Heidegger üzerinde bıraktığı etkiyle varoluşçu felsefenin
köklerinin görülmesini sağlıyor.

Moderni antik-modern karşıtlığında ilk kez felsefe sorunu yapmakla, güncel bir konu
olan modern-postmodern tartışmasına ışık tutuyor.

ISBN 975-6081-07-4



9 789756 1081075

