

Keyifli Okumalar Dileriz

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

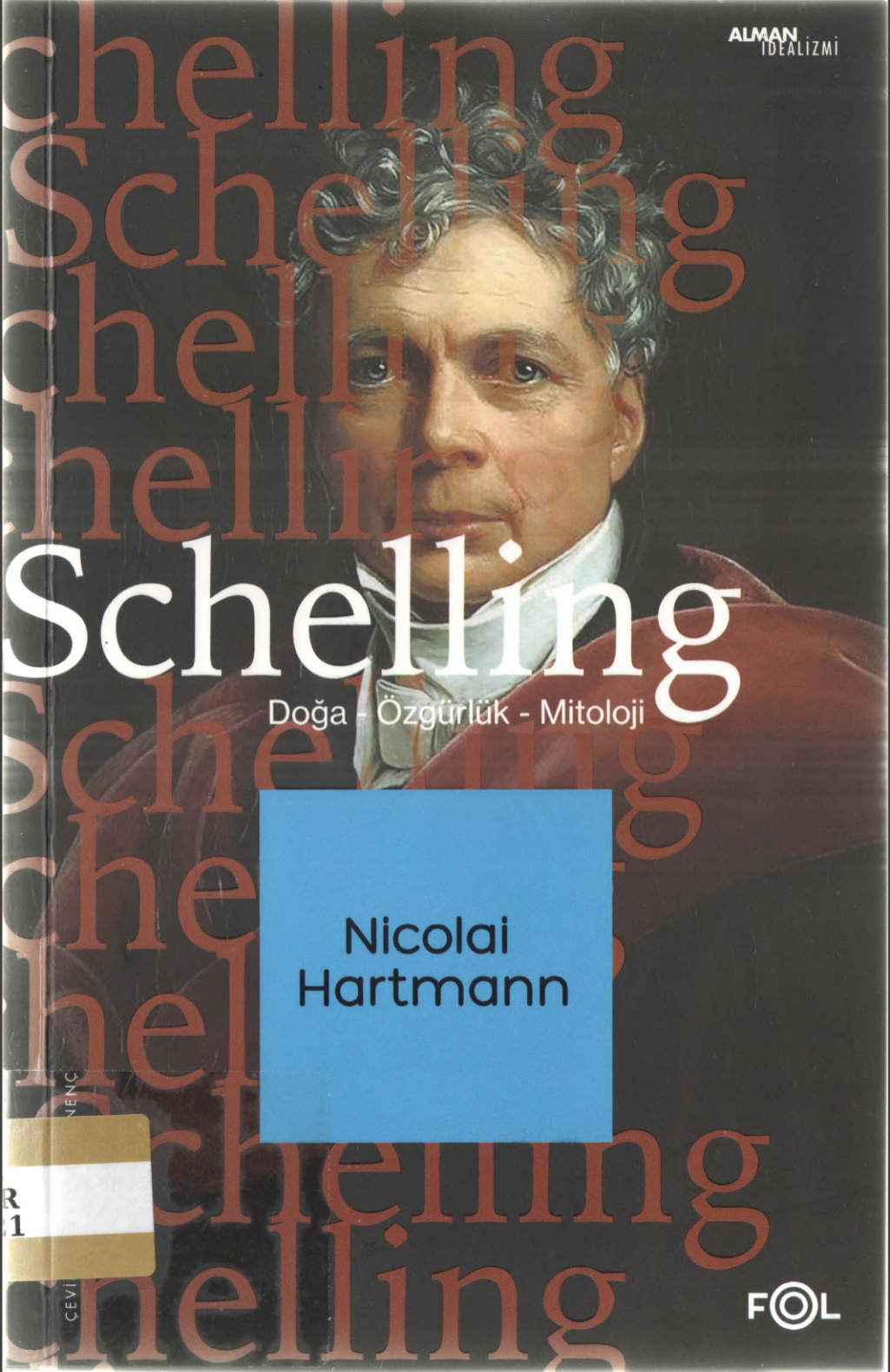
RESMİ WEB SİTEMİZ

<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>



Schelling

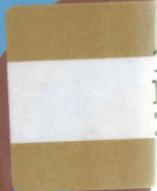
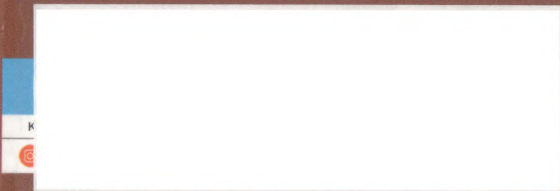
Doğa - Özgürlük - Mitoloji

Nicolai
Hartmann

Elinizdeki kitap Fichte ve Hegel ile birlikte Alman İdealizmi'nin ve Alman Romantizmi'nin en önemli isimlerinden olan Friedrich Schelling'in felsefesine giriş niteliğindedir. Erken Romantizm döneminde kendisiyle birlikte yer alan Schlegel Kardeşler, Schleiermacher, Hölderlin ve Novalis gibi isimlerin Schelling düşüncesindeki yeri de bu kitapta ele alınmaktadır.

Alman filozof Nicolai Hartmann bu kitabında, Schelling'in felsefi gelişimini ve düşüncesinin evrimini sistematik bir yöntemle okura sunmaktadır. Schelling'in doğa felsefesi, transendental idealizmi, özdeşlik, özgürlük ve din felsefesi eserde ele alınan temel konulardır. Yalnızca Schelling felsefesini değil, Alman İdealizmi'ni ve Alman Romantizmi'ni anlama noktasında da bu kitap okuyucuya kılavuzluk yapacaktır.

Hartmann'ın, görüşlerini mümkün olduğunca objektif bir bakış açısıyla ve tarihsel gelişimi esas alarak açık bir dille sunduğu bu eserini, Saygın Güneş çevirisi ile okurlarımıza sunuyoruz.





SCHELLING

DOĞA, ÖZGÜRLÜK, MİTOLOJİ

FOL 105

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 102

ALMAN İDEALİZMİ 01

SCHELLING/ DOĞA, ÖZGÜRLÜK, MITOLOJİ

NICOLAI HARTMANN

ÇEVİREN: SAYGIN GÜNENÇ

ÖZGÜN ADI: *DIE PHILOSOPHIE DES DEUTSCHEN*

IDEALISMUS, TEIL I

EDİSYON: BERLİN 1960

YAYINA HAZIRLAYAN: EBUBEKİR DEMİR

REDAKSİYON: ECEM YILDIZ

GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY

GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-7307-21-5

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.

MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

I. BASKI: MART 2021

İLETİŞİM ADRESLERİ

CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4

06420 ÇANKAYA ANKARA

TEL.: 0312. 439 01 69

www.folkitap.com

bilgi@folkitap.com

siparis@folkitap.com

www.twitter.com/folkitap

SCHELLING

DOĞA, ÖZGÜRLÜK, MİTOLOJİ

NICOLAI HARTMANN

ÇEVİREN

SAYGIN GÜNENÇ



NICOLAI HARTMANN

1882 Riga doğumlu. University of Yuryev’de tıp (1902-1903) ve Saint Petersburg Imperial University’de klasik filoloji ve felsefe öğrenimi gördü (1903-1905). Ardından Yeni Kantçı filozoflar Hermann Cohen ve Paul Natorp’la çalışacağı Marburg Üniversitesine gitti (1905). Bu aynı zamanda Heinz Heimsoeth ile hayat boyu sürecek dostluğunun başlangıcı oldu. *Das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato* (Platon Öncesi Yunan Felsefesinde Varlık Problemi) teziyle doktorasını aldı (1907). Alice Stepanitz ile evlendi (1911). Savaş sırasında bir süre orduda istihbarat subayı ve çevirmen olarak görev yaptı (1914-1918). Savaş sonrası Marburg’ta özel öğretim görevlisi, doçent ve profesörlük yaptı; yine bu sıralarda Martin Heidegger ile tanıştı (1919). Birkaç yıl sonra Max Scheler’in bulunduğu Köln’e taşındı (1925). Frida Rosenfeld ile ikinci evliliğini yaptı (1929). Berlin’de Teorik Felsefe kürsüsüne profesör olarak atandı ve 1945’e kadar bu kürsüde kaldı. Ardından Göttingen’de dersler verdi (1945-50) ve burada öldü (1950). Öğrencileri arasında Takiyettin Mengüşoğlu, Hermann Wein Hans-Georg Gadamer, Emil Cioran, Jakob Klein sayılabilir.

Başlıca eserleri: *Platos Logik des Seins* (1909), *Philosophische Grundfragen der Biologie* (1912), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), *Alman Idealizmi: Fichte, Schelling, Romantikler* (1923), *Ethik* (1926), *Alman Idealizmi: Hegel* (1929), *Ontologie* (4 Cilt, 1935-1950), *Ontolojide Yeni Yollar* (1943), *Asthetik* (1953), *Philosophische Gespräche* (1954), *Kleinere Schriften* (3 Cilt, 1955-58).

SAYGIN GÜNENÇ

İzmir’de doğdu (1981). Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden mezun oldu (2006). Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde Aristoteles’in modalite teorisi üzerine yüksek lisansını tamamladı (2018). Aynı bölümde Nicolai Hartmann’ın doğa felsefesi üzerine doktora çalışmalarına başladı (2018). Hâlen Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Başlıca çevirileri: Nicolai Hartmann, *Aristoteles ve Hegel* (2021); Nicolai Hartmann, *Fichte* (2021); Nicolai Hartmann, *Schelling* (2021); Nicolai Hartmann, *Romantikler* (2021).

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	11
I	
TARİHSEL KONUMU, KİŞİLİĞİ, YAŞAMI VE ESERLERİ	15
2	
DOĞA FELSEFESİ	24
3	
TRANSCENDENTAL İDEALİZM	36
4	
ÖZDEŞLİK FELSEFESİ	52
5	
ÖZGÜRLÜK FELSEFESİ	64
6	
MİTOLOJİ VE VAHİY FELSEFESİ	85
KAYNAKÇA VE İLERİ OKUMALAR	94
DİZİN	100

SUNUŞ

Nicolai Hartmann (1882-1950), Hegel'den sonra gelen filozoflar arasında hiç şüphesiz en sistematik olanıdır. Hegel gibi bir sistem filozofu olmamakla birlikte, felsefenin ana problemlerini çok boyutlu olarak ve katman katman, düğüm düğüm inceleyerek varlığın tüm alanlarına yayılan bir bakış ve kavrayış ortaya koymuştur. Bu nedenle yaşamının bütününe kaplayan çalışmalarında felsefenin neredeyse *her disiplinde* kapsamlı eserler vermiştir. Bu disiplinlerden biri de felsefenin kendi kendini anlamaya çalıştığı felsefe tarihidir. Hartmann doğrudan felsefe yapmadan felsefenin ne olduğunun ve tarihinin nasıl aşamalardan geçtiğinin anlaşılamayacağını düşünür. Filozof olmadan gerçek bir felsefe tarihçisi olmak mümkün değildir. Kişinin en temel metafizik problemlere ilişkin derinlemesine ve olabildiğince nesnel içgörüsü, felsefenin nesnesi olan tüm varlık alanları ve seviyelerinden bağımsız olarak elde edilemez.

Her felsefe tarihi araştırması insan da dâhil olmak üzere tüm varolma boyutlarının yeniden anlaşılması ve tanınması demektir. Her araştırma dürtüsü ancak kavrayışının erişebileceği yere kadar olan olguları tespit edebilir. Bu yüzden felsefe tarihçileri problemlere yönelik sistematik kavrayışlarının sınırları üzerinden atlayarak felsefe tarihini anlayamazlar. *Felsefe tarihi öğretilerin değil, kavrayışların tarihidir.* Ancak bu yoldan değişik felsefi görüşler arasında kıyaslama yapmak ve filozofları bir *keşif mantığı* içinde irdelemek olanaklıdır. Felsefe tarihi, yanılgıların olduğu kadar keşiflerin ve düşünsel 'kazanımların' tarihidir. Çoğu zaman felsefeye giriş kitaplarında bile usanmadan tekrar edilen savın aksine, felsefe bilimlerden *daha az nesnel değildir.* Tam tersine fel-

sefedeki görüşler çoğulluğu, bu güçlü öznellikler zenginliği; yepyeni *keşiflerin*, sistem kurgularının ortasındaki sistematik *buluşların* üzerinde yürüdüğü yollardır sadece.

Kant sonrası dönemde, özellikle çağdaş dönemde felsefe iki uç arasında salınır: Bir yanda ‘hakikatin ve doğruluğun yerini’ (*der Ort der Wahrheit*) yargılarda, bilimsel-gündelik önermelerin çözümlemesinde, bilgi sürecinin epistemolojik irdelenişinde, bilinç yapılarının ortaya çıkarılmasında, mistik ve deneyim dışı arzu yapılarının deşilmesinde, metodolojik araştırmalarda bulan geniş bir düşünürler topluluğu vardır. Çok farklı felsefi pozisyonları temsil etmekle birlikte bu düşünürler (bilim ve dil felsefecileri, yeni pozitivistler, Yeni Kantçılar, bilinci merkeze alan fenomenologlar, yeni kuşak postmodern Marksistler, Heidegger esinli psikiyatristler vb.) ‘bilinç olguları’nın, akışkan bilinç fenomenlerinin, dil kullanımlarının, matematiksel formülasyonlara ve anlaşılma metaforlarına boğulmuş arzu yapılarının, formel yöntem prosedürlerinin refleksif saptanışını amaçlarlar. Geriye kalan her şeyi sığ bir empirik düşünüşün ellerine teslim ederler. Bakışları epistemolojik bir eksenin çevresinde döner. Öteki uç ise yargıların sözde ‘nesnel’ ve yalıtık incelemelerine karşı çıkarak, hakikati *üretildiği* odak noktalarında, söylemlerin ve metinlerin tarihsel oluşum sürecinde, satır arası okumalarıyla yakalamaya çalışır. Eşit ölçüde epistemolojik bir merkez çevresinde, bilen öznde oluşan ‘bilinç yapıları’ etrafında, birbirine evrilen karşıtların göreceli karmaşasında devinirler. Felsefenin nesnesi sanki önermelerin ve yargıların yığıldığı metinlerden ibaretmiş gibi her hakikat iddiası göreceli kılınır. Çoğu zaman içerik eksikliğini psikolojiden, psikiyatriden, kültür tarihinden ve popüler bilim kitaplarından devşirilen kavramlarla doldurmaya çalışırlar. Zira felsefenin gerçek anlamıyla bir nesnesi yoktur; özne-nesne korelasyonu felsefi düşünceyle aşılma bir mutlaklığa sahiptir. Nesne, öznenin attığı her adımda başka bir yapıya evrilir. Felsefe soyut dil oyunlarının, uydurma etimolojilerin kontrolsüz mecrası olur. Çağdaş felsefenin, özellikle postmodern Fransız düşüncesinin tam ola-

rak anlamadığı kuantum fiziği analogilerine, inanılmaz grotesk bir hayalgücü ile yorumlanan popüler bilim olgularına düşkün olmasının nedeni de budur. Hartmann bundan dolayı çağdaş felsefenin özü bakımından idealist paradigmanın dışına çıkamadığını düşünür (kendini bu düşünüş tarzlarına ait görmeyen Arendt bir istisnadır). Ontolojik bir yönelimle hareket edenler bile (örneğin Jaspers ve Heidegger, en sonunda totaliter rejimleri savunacak kadar çığrından çıkan tradisyonalistler vb.) felsefe tarihi metinlerinin bir tür ‘destrüksiyonu’ ve yeniden yapılandırılması ile yetinir. Artık Parmenides’in veya Hegel’in üstüne düşündüğü konular hakkında değil, onların düşünme yolları üzerine araştırma yapılır. Hakikat öznel bir açınım alanında devinir; insan varoluşunun önceden örülmüş dar kafesine hapsedilir. Fenomenolojinin yapmaya çalıştığı devrim (‘şeylerin kendisine dönüş’ hareketi) tekrar ‘bilinç’ felsefeciliğinde sonlanır. Hartmann ise ‘klasik’ olanın ereğine yeniden geri dönerek en büyük devrimi gerçekleştir-meyi, Platon ve Aristoteles’in korkmadan sorunların üzerine giden klasik yaklaşımından ayrılmadan ve Kant düşüncesinin ‘kazanımını’, Hegel’in zengin varlık kavrayışını kaybetmeden *ontolojik düşünüşün yeniden dirilişini amaçlar*. “Dünyaya unutulmuş eski büyüklüğünü ve enginliğini geri vermeyi” ister. Bilinç yapıları dinamik ve kimi zaman antinomik kategoriler olarak aynı zamanda varlığa ait olmakla en başından ontolojik karakterdedir.

Bu iki uç düşünme yolu için gerçek anlamıyla felsefe tarihi mümkün değildir. Felsefe tarihi tüm metafizik söylem tipleriyle ya yanılığın ve yanlışların tarihidir ya da imha edilmeye boyun eğerek başlangıçtaki yozlaşmamış altın düşünme çağına geri dönmenin anahtarını verir. En sonunda kendi felsefesini cesaretle savunamayanlar sorgusuzca kabul ettikleri fikirleri antik filozoflara zorla söyletirler, öyle ki Anaksimandros’a ilk Heidegger olma payesi bile verilir; kuşkusuz yine Heideggerciler tarafından. Felsefe tarihi, mutlak başlangıç noktasından bir düşünüşün, kaçınılmaz dekadansın tarihi olarak, yeniden doğuşun, ‘palingenesis’in kapısını aralamalıdır. Hartmann tüm bu yaklaşımlara karşıdır; onun için

felsefe, tarihiyle birlikte, ortadan kaldırılamaz ‘ebedî soruların’ yanıtının aranmasıdır. Bilin(e)meyenin gelecekte doğuşunu sevinçle beklemek ve hayretle karşılamak, felsefenin temel *pathos*udur. Bu arayış yeni varolma formlarıyla ve geniş bir birikime katkılarda bulunulmasıyla sonuçlanır. Yanılgılar hiçbir zaman son sözü söylemez, çünkü Gerçeği arayış salt boşa kürek çekmek değildir. ‘Mevcudiyet metafiziği’ olarak küçümsenen düşünme şekli veya varlığı keşfetme yolu en başından zaten kendi karşıtını içerir: henüz olmadığı şeyi kendi çabasıyla ortaya çıkaran Tin katmanının ifadesi olmak.

Hartmann’ın çevirisi sunulan *Alman İdealizmi* isimli eseri bu bakış açısını örneklemek üzere yazılmıştır. Hartmann’ın 1923 ve 1929 yıllarında iki cilt olarak yayımlanan ve alanındaki en iyi giriş kitaplarından biri olan bu çalışması, Kantçı ve Kant karşıtı filozoflardan başlayarak Fichte, Schelling, Romantikler ve Hegel’i ele alır. Hartmann her filozofu, ortaya koyduğu ‘sistemden’ ayrı olarak sistematik ve problematik tarzda irdeler. Problemler, filozofları birbirine bağlayan halkalardır. Felsefe tarihçisinin yönünü bulmasını sağlayan problemler insan varoluşunun göğündeki sabit yıldızlardır. Her insan bu göğe yüzünü çevirdiğinde, her filozofun daima yeniden duyduğu hayret duygusuna kapılır. Fichte, Schelling, Hegel gibi filozoflar eskimiş değildir; eğer salt öğretilerinin ne olduğu sorusunun ötesine geçilir de neyi keşfettiklerine, hangi ebedî soruları bakışları içerisine çektiklerine dikkat edilirse, okuyucu onlarla beraber felsefe yapmak zorunda kalır. Hartmann’ın bu eseri bu nedenle onun her aşamasında kendine mal ettiği kazanımlarla doludur; yalnızca Alman İdealistlerinin değil, aynı zamanda Hartmann’ın, gerçek bir filozofun düşünce serüveninin öyküsüdür. Büyük anlatılar çağının sona erdiğini ilan eden bir çağın, kendi açısından haklı nedenlerle unutmaya çalıştığı kâşif bir filozofun, felsefe tarihini, kendisini anlama öyküsüdür.

SAYGIN GÜNENÇ
BURSA 2021

I

TARİHSEL KONUMU, KİŞİLİĞİ, YAŞAMI VE ESERLERİ

Schelling felsefesinin başlangıçları, geriye, Alman felsefesinin 'kendinde-şey' kavramı çerçevesinde kopan bir savaşla nitelenen o dönemine kadar gider. Bununla birlikte Schelling'in düşüncesi hiçbir şekilde bu problem durumundan filizlenmiş değildir; böyle bir problematik ona göre Fichte yoluyla nihai olarak halledilmiştir. Onu harekete geçiren sorular artık Bilim Öğretisinden türerler, o öğretiyi varsayarlar ve onun eksik kaldığı noktaları tamamlamaya çabalayarak en başından onun ötesine geçmeyi hedeflerler.

Fichte'nin sistemi özgürlük idesi uğruna verilen kavga-dan doğmuştu. Bu mücadele acımasız ve çok şiddetliydi. Özgürlüğün karşısına dikilen ne varsa imha edilmek zorundaydı. Zorunluluk özgürlüğün karşında duruyordu, doğal olan her şeyin iç bağıydı. Bu nedenle Fichte doğal olanı imha etmek, onu özgürlüğün yaratıcı bir ediminde ortadan kaldırmak mecburiyetindeydi. Gerçek, hakiki varlık başka yerdeydi, doğada değildi.

Doğanın bu değersizleştirilmesinin doğal olmayan bir şey olduğunu bugün bile Fichte'nin yazılarını okuyan her tarafsız okur hisseder. Eksik olanın ne olduğu sorusuna yanıt vermek hiç de zor değildir. Oysa Bilim Öğretisinin sistematik kazanımlarından vazgeçmeden o eksikliği gidermek başka bir şeydir. Schelling böyle bir görevi önüne koyar. Onun Fichte'nin ötesine geçen ilk adımı doğa felsefesine doğrudur.

Schelling doğa felsefesini geliştirme uğraşını verirken bu felsefe onun elleri arasında öyle bir sisteme genişler ki, sonunda Bilim Öğretisinin çeperlerini patlatır. Bu durumda

Schelling, doğa ve tinin paralel inşası için alan tanıyan daha geniş bir temeli arayıp bulmak zorundadır. O bunu özdeşlik düşüncesinde bulur. Bu açıdan bakıldığında da Schelling önünde yarı yarıya açılmış bir yolun uzandığını görür. Fichte'nin kendisi 1797 yılına ait fragman olarak kalan taslağında ve Bardili de *İlk Mantığın Ana Hatları*'nda bu yolun bir taslak örneğini sunarlar. Schelling ise bu düşüncüyü geniş ölçekte işler, böylece aynı zamanda, sonrasında Hegel'in tüm sistemler arasında en kapalı, en kapsamlı olanını üzerinde yapılandığı temeli atmış olur.

Fakat Hegel yorulmak bilmeyen bir çalışmayla sisteminin devasa yapısını yukarı doğru yükseltirken, Schelling tekrar köklere geri döner. Alman filozofları arasında Romantizme en yakın duran Schelling'tir. Yeni bir problemler dünyası âdeta onun üzerine doğru gelir ve ondan çözüm talep eder. Bu ilham ve itkilerden yalnızca sanat felsefesi doğmaz. Aynı zamanda irrasyonele, dinsel olana ve sonunda mistik olana doğru bir kapı aralanır. Böyle bir yönelimin köklerini Schelling tüm felsefi düşünmenin ilk ana ilkesinde keşfeder. Doğa felsefesi onun gözleri önünde din felsefesine evrilir; tinin ve doğanın özdeşliği üzerindeki perde kalktığında Tanrı belirir.

Edebî bir suskunluk içinde yıllar yılları kovalar. Bu sessizlik içinde her şeyi temelden sarsıp değiştirecek bir fikir aklında olgunlaşır. Özdeşlik sisteminin ilan ettiği, akla ait o tümüyle rasyonel felsefe asıl kaynak zemine yakınlaşamaz; o sadece olumsuz felsefedir ve bundan dolayı inançla bir karşıtlık içinde olma hâlinin dışına çıkamamıştır. Görünürde İnanç ve Bilme arasında cereyan eden tüm karşıtlığın ötesine geçebilecek olan yegâne felsefe, olumlu ve bilfiil anlamda, vahiy/açınma felsefesidir. Schelling, Hegel'in ölümünden sonra onun akıl sistemine karşı bu türden bir felsefeyle sahneye çıkar.

Schelling 'evrensel zekâ' olarak adlandırılabilir bir düşünür değildir. Fakat tüm yaşamı ve faaliyetleri tek bir

düşüncenin hizmetine adanmış olan Fichte ile kıyaslandığında şaşırtıcı ölçüde çok yönlüdür. Her yeni düşünceye açık; yeniden öğrenmek için her zaman hazır; Reinhold durumunda olduğu gibi, yeni şeyler üretmek için eski çalışmalarının meyvelerinden memnuniyetle vazgeçmek konusunda isteklidir. Öte yandan –Reinhold’tan farklı olarak– kendine mal ederken her daim yaratıcı; yeniden öğrenirken üretken; bir şey bir kez bulunduktan sonra onun değerlendirilerek kullanılması konusunda istikrarlıdır. Schelling hiçbir şeyden tamamen vazgeçmez, tersine bağlantıları sapasağlam elinde tutar ve onları yeniden organik olarak baştan aşağı örgütler. Ve her seferinde yeniden ilk varsayımlara geri döner. Böylece en azından beş kez olmak üzere, temel düşünce devriminden yeni bir sistem doğar. Fakat bütün yaşamı boyunca, son ana kadar devam eden bu gelişimin çeşitliliğinde hâlâ birliği görmek mümkündür. Sistemin tepeden tırnağa yeniden işlenmesi Schelling için temel düşüncenin içeriden tırmandırılışından, üst seviyelere çıkarılışından başkası değildir. Schelling’i sırasıyla Fichte’nin, Bardili’nin, Romantiklerin ve Hegel’in üstüne taşıyan ve onu bu yolda aynı zamanda Spinoza’dan ve Leibniz’dan, Platon ve Plotinos’tan, antik mitolojiden ve Hristiyan dogmatizmi ile mistisizminden verimli bir düşünce birikimini alıp kendi sisteminin içine işlemeye götüren şey düşüncesinin özgün canlılığıdır. Şüphesiz Schelling, bu dinmek bilmeyen devamlı çalışması sırasında, kendi dönüşümünün büyüklüğünü ve sonraki fikirlerin öncüklerle mesafesini sürekli azımsar.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775’te Württemberg’e bağlı Leonberg’te dünyaya geldi. Babası orada önce kilise görevlisiydi, daha sonra Tübingen, Bebenhausen’da vaiz ve manastır hocası olarak görev yaptı. Yüksek yeteneklere sahip olan genç Schelling daha 15 yaşındayken Tübingen İlahiyat Vakfı’na girdi. Burada önce felsefe, daha sonra teoloji okudu. Temelleri sağlam bir klasik hümanist eğitim, Schelling’i erkenden Yunan felsefesinin ve mitoloji-

sinin kaynaklarına sevk etti; aldığı klasik hümanist eğitime denk bir İbranice bilgisi ona bağımsız bir şekilde, Kutsal Kitap'ı tarihsel-eleştirel açıdan inceleme fikrini ilham etti. Onun ilk çalışmaları İncil'deki felsefi nitelikli düşünceler ve mitlerin oluşumu ile ilgilidir. Schelling'in geç dönem felsefesinde tekrar öne çıkan bazı düşüncelerin başlangıçlarını bunlarda görebiliriz. Vakıfta Schelling, ondan yaşıca daha büyük olan iki okul arkadaşı Hegel ve Hölderlin ile sıkı bir arkadaşlık kurdu ve bu sayede dipdiri bir entelektüel etkileşim hayata geçti. Onun üzerinde her ikisi de güçlü ve kalıcı bir etki bıraktı; ona yönlendirici esinler verdi. Hegel, daha temkinli olan ve daha derinden ilerleyen karakteriyle, ondan daha atılgan ve daha dâhice olan dostu Schelling'i onun önüne geçerken kıskanç olmayan gözlerle izledi. Ortak öğrenim yaşamlarından sonra bu samimi ilişki her ikisinin felsefi yolları ebediyen ayrılana kadar on iki yıl daha sürdü.

Okulun son yılında Bilim Öğretisi, bu düşünme disiplini yakından tanıyan Schelling'in ruhunu âdeta teslim aldı. Schelling'in son derece güç olan ve henüz gelişim aşamasında olan bu öğretide hızlıca ve güvenli adımlarla yönünü bulur hâle gelmesi, ona içeriden hâkim olması ve birtakım mutlu formülasyonlarla onun üstüne çıkmayı başarması şaşırtıcıdır. İlk felsefi yazıları bu duruma tanıklık etmektedir: *Genel Olarak Bir Felsefe Formu Üzerine* (1794), *Felsefenin İlkesi Olarak Ben ya da İnsan Bilgisinde Koşulsuz Olan Üzerine* (1795 erken dönemin ana yazısı) ve *Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Mektuplar* (1795).

O zamana kadar olan çalışmalarında henüz doğa felsefesi eksiktir. Schelling kısa süre sonra bu eksikliği bizzat hissetmeye başladı ve özel öğretmen olarak birkaç yıl yaşadığı Leipzig'te bu zaafını gidermenin yolunu buldu. Tıpta, fizikte, matematikte derinleşti. Bu çalışmalar aniden ona yeni bir fikri, doğa felsefesi düşüncesini telkin etti. Bu disiplin hemen iki yazıda şekil kazandı: *Doğa Felsefesine Yönelik*

Ideler (1797) ve *Dünya Ruhu Üzerine* (1798). Bu iki eser ve ilk yazıları arasında ayrıca *En Yeni Felsefe Literatürüne Toplu Bakış* başlıklı çalışmayı kaleme aldı. Fichte bu yazıyı öylesine önemli buldu ki, Schelling'in Jena'ya atanışının yerinde olacağı kanaatine ulaştı. Bu iki doğa felsefesi yazısı aynı zamanda Goethe'nin de ilgisine mazhar oldu. Her ikisinin de çabalarıyla Schelling 1798'de Jena'da kadrosuz öğretim görevlisi oldu.

Schelling'in beş yıl süren Jena yaşamı Fichte'nin oradan gönülsüz ayrılışından bir dönem önce başladı. Böylece istemeden de olsa, Fichte'nin akademik mirasını kucagında buldu. Kısa süre içinde Schelling'in öğretim hayatı da fiilî olarak, Fichte'ninki gibi göz kamaştırıcı bir şekil aldı. Onun için de Jena yılları, önceki çalışmaları devam ettiren en yoğun felsefi faaliyetlerin, en önemli dönüşümlerin ve en zengin edebî üretimin sahnesi oldu. Schelling'in Romantiklerle, özellikle Schlegel Kardeşlerle olan yakın teması da bu yıllarda sağlamlaştı. Schelling için bu isimlerin esin kaynağı olmasından daha fazla bir anlam ifade eden şey, Romantikler arasındaki kadınlardan en önde geleni Caroline ile, yani A. W. Schlegel'in karısıyla kurduğu yakın ilişkidir. Hatta Caroline eşinden ayrıldıktan sonra Schelling ile evlenmiştir. Schelling'in Fichte ile olan münasebeti de başlarda olabilecek en iyi seviyede idi. İlk birkaç yıl yazdıkları mektuplarına baktığımızda tam olarak birbirlerini kabul ettiklerini görürüz. Birbirlerini tamamlayacakları ve destekleyecekleri ortak bir felsefi misyonu üstlenmenin bilinciyle hareket ederler. İkisi de hangi temel konularda farklı oldukları meselesinde yanılığa düşmüştür. Schelling'in 1797'den beri açıkça savunduğu görüşü, doğanın varlığının bilinç yanında bağımsızlığa sahip olduğu görüşünü Fichte, salt etik yönelimli idealizmi yüzünden kabul edememiştir. Bu konuda net bir görüşü benimsediği andan itibaren ise Schelling'i tam olarak reddetmiştir. Bu kopuş karşılıklı kırgınlığa sebebiyet verir. Her ikisi de doğru anlaşılmadıkları şeklinde haklı bir

duyguya sahiptir ve her ikisi de ötekini anlama beceriksizliği konusunda gerçeği göremezler. İkisi de temelde buyurgandır; kendi entelektüel önderliklerine mutlak itaat bekleyen bir karakterdedirler. Schelling her ne kadar yeniden öğrenebilse ve yeni olanı malzemesi hâline getirebilse de yabancı bir düşüncüyü kendisi uğruna ve kendi düşüncesi karşısında onun yabancılığını koruyarak değerlendirebilme yeteneğinden yoksundur.

Daha sonra Schelling'in başka insanlarla, özelde ise 1801'de Jena'da doktorasını verip onunla *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ni çıkarmış olan Hegel ile kurduğu ilişkide de benzer bir durumla karşılaşırız. Burada aralarındaki köprüleri atan şey Hegel'in 1807'de yayımladığı *Tinin Fenomenolojisi* olmuştur. Hegel, Schelling'in içerleyen suçlamalarını öfkeye kapılmadan dingince karşılar; onun iyi niyetli olduğuna dair inancını hiç kaybetmez. Buna karşılık Schelling, Hegel'in böyle bir düşünsel kopuş yaşamasından dolayı kin besler ve onun daha sonraları Berlin'deki parlak yükselişini talihin bir haksızlığı olarak algılar. Çünkü ona göre Hegel'in sistemi kendi düşüncelerinin tahrif edilmiş hâlidir. Önce Jena'da, daha sonra Würzburg ve Münih'te onu edebî çatışmalara ve husumetlere sürükleyen de aynı hoyratlık ve geçimsizliğidir, zira Fichte'nin ateizm kavgası sırasında koruduğu vakur tavrı Schelling sergileyememiştir.

Jena döneminde yazdığı eserler arka arkaya çıkar; aynı zamanda aynı konular hakkında ders dizileri hayat bulur. Bu yazılar önce doğa felsefesinin ve onun anladığı şekliyle yenden biçimlendirdiği Bilim Öğretisinin geliştirilmesine yöneliktir: *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı* (1798/99), *Taslağa Giriş*, *Dinamik Sürecin Evrensel Dedüksiyonu* (1800) ve aynı yıl *Transendental Idealizm Sistemi*. Bu sonuncusu Fichte'nin bilinç ilkelerinin tarih ve sanat alanları için uygulanışını içerir ve yapılanışındaki gerginlik sayesinde belki de Schelling'in en açık kaleme alınmış yazısıdır. 1801 yılının gelişle özdeşlik fikri tam olarak sahneye çıkar. Bu

dönemin ana yazısı *Felsefe Sistemimin Sunumu*'dur (1801). Bu yazının ana düşüncesi daha geniş şekilde işlenerek şu güzel diyalogda geri döner: *Bruno, veya Şeylerin Tanrısal ve Doğal İlkesi Üzerine* (1802). Yine *Akademik Çalışmanın Yöntemi* başlıklı eserde de aynı fikri buluruz. Schelling yaşarken yayımlanmamış olan, *Sanat Felsefesi* üzerine dersler de aynı zaman diliminde, 1802/3 yıllarında verilmiştir.

Schelling 1803'te Würzburg'a çağrıldığında edebî etkinliklerinin en yoğun dönemi arkasında kalmıştır. Doğa felsefesi geniş bir bilim adamları kesimini verdiği ilhamlarla ateşlemiş olmakla birlikte, onda doğa biliminin ırzına geçildiğini düşünen pek çok kişinin sert muhalefetini üstüne çeker. Bunların doğurduğu can sıkıcı çekişmeler ve husumetler ona Jena'daki hayatı zehir ettiği gibi, Würzburg'ta da huzur bırakmaz. Yeni faaliyet yerinde teolojik çatışmalar da tuz biber eker. Bunu tetikleyen eserlerin arasında özellikle *Bruno ve Felsefe ve Din* (1804) sayılabilir. Böylece 1806'da Münih Bilimler Akademisi'ne gelmesi için kendisine yapılan çağrıya memnuniyetle icabet eder. Artık edebî açıdan uzun bir suskunluk dönemine girer. Bu inzivaya çekilişin sebebi, felsefi düşüncelerindeki yeni yeni ortaya çıkan müthiş dönüşümdür. Würzburg döneminin en büyük sistematik eseri olan *Tüm Felsefenin ve Özalde Doğa Felsefesinin Sistemi* (1804), Schelling'in özdeşlik düşüncesini tüm yönleriyle uygulamaya koyduğu bu tek yapıt yayımlanmadan kalır. Münih'te 1807'de *Plastik Sanatların Doğayla Olan İlişkisi* isimli küçük eser yayımlanır. Bunları 1809'da, sistematik açıdan temellendirici çalışma takip eder: *İnsan Özgürlüğü ve Onunla Bağlantılı Konular Üzerine Felsefi Soruşturmalar*. Bu eserde Schelling özdeşlik felsefesini şimdiden geride bırakmış ve olgunluk döneminde tercih ettiği yaklaşım açısına geçişi sağlayan, din felsefesinin ağır bastığı yeni konumunu benimsemiştir. İlerleyen yıllarda Schelling uzun süredir beklenmekte olan eseri *Dünya Çağı*'nın pek çok defa duyurusunu yapar, başlangıç bölümünü iki kez baskıya verir ama

daha sonra tekrar geri çeker. Çalışmanın Schelling öldükten sonra yayımlanan ilk kitabı 1814/15 tarihlidir. Münih giriş derslerinin bir parçasını oluşturan “Felsefi Empirizmin Sunumu” daha sonra kaleme alınmıştır.

Gitgide yalnızlaşması bir süre sonra akademik faaliyetlerden büsbütün uzak kalmasına izin vermez. 1821 yılında Erlangen Üniversitesi’nde dersler vermek üzere izin alır. 1826’da Landshut Üniversitesi Münih’e taşınınca oraya gelmesi için yapılan çağrıya icabet eder. Burada olgunluk döneminin büyük ana eseri olan *Mitoloji ve Vahiy Felsefesi* başka dersler eşliğinde tamamlanır ve Schelling öldükten sonra dört ciltlik bir ders serisi olarak yayımlanır. Schelling bu eseri yayımlamadığı ama kürsüden defalarca sunumunu gerçekleştirdiği için, geniş çevreler umutlarına bu çalışmaya bağlayabilmiştir. Çok da haksız olmayan bir ümitle Hegel’in panlojizminin tahtının sarsılmasını ve felsefe ile dinin esastan birleştirilmesini beklerler. Hegelci ‘sola’ karşı güçlü bir dengeleyici ağırlık oluşturması arzusunun canlı tutulduğu Berlin’e 1841’de çağırılması da bu beklenti sonucunda hayata geçer. Schelling, Berlin’e giderek tarihî bir misyonu yerine getirebileceğine inanmaktadır. Fakat ona karşı beslenen umutlara layık olmayı başaramaz. Eski karşıtlarının düşmanlığı onu bir gölge gibi burada da takip edince ve bu mücadelede hükümet tarafından yeterince desteklenmediğine kanaat getirince en sonunda akademik yaşamdan çekilir. 1854 yılında Ragaz’ta neredeyse tümüyle unutulmuş bir hâlde hayata gözlerini yumar.

Her ne kadar Schelling’in beş sistemi arasında geçişler tümüyle sergilenebilir olsa da ve aslında hiçbir yerde keskin bir kırılma yer almasa da onun öğretisi zoraki müdahaleler olmaksızın birliği olan bir yapıda sunulamaz. Bundan dolayı dönemlere bölümlenme abartılmamalıdır. Öte yandan böyle bir işlemde kaçınmak da mümkün değildir. Felsefesinin dönüşümleri Bilim Öğretisinin dönüşümleriyle kıyaslanabilir değildir. Fichte tekrar ve tekrar bir ve aynı problem

kümesini işlerken, Schelling her zaman yeni problem alanlarını görüş dairesi içine çeker. Geçirdiği dönüşümlerin her biri içerik bakımından araştırma doğrultusunun değiştirilmesi anlamına gelir. Böylece Schelling'in yarattığı, zamansal ve yöntemsel bakımdan çok farklı olan sistemler yine de belli dereceye kadar birbirleriyle birleştirilebilir. Bunlar tam da içerik açısından birbirlerini tamamlarlar ve açıkça birbirlerini böyle tamamlamaları için tasarlanmışlardır. Bazı pasajlarda Schelling açıkça bu noktaya parmak basmakla birlikte asıl, problemlerin birbirleriyle olan iç bağlantı ağı buna işaret eder. Bununla birlikte söz konusu olan, hiçbir şekilde yeni sistemin eski sistem üzerine dayanması da değildir. Schelling, gözünü sakınmadan artık ona uygun düşmeyen formülasyonları temelden değiştirir; daha önce iddia ettikleriyle çelişen noktaları hiç aldırmadan olduğu gibi bırakır; onları sarih olarak değiştirme zahmetini üstlenmez. Böylece Schelling'te fiilen, yeniden şekillendirme ve eskiyi devam ettiren yön el ele gider (sık sık aralarında organik bir bağ bulunmadan ve sadece nadiren kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılarak). Bu alaca karanlık ikili bağlam içinde bölümlenme yaptığımıza dikkat edilmelidir. Ne basitçe bir sistemin beş parçasına karşılık gelen ne de yalın olarak beş sisteme tekabül eden, yaygın sınıflandırmaya göre beş felsefi dönem şöyledir:

- i. Doğa felsefesi (1799'a kadar)
- ii. Transendental idealizm (1800 dolayları)
- iii. Özdeşlik felsefesi (1801-1804)
- iv. Özgürlük felsefesi (1809 dolayları)
- v. Din felsefesi odaklı sistem (yak. 1815'ten itibaren)

Schelling'in ilk yazıları sadece Bilim Öğretisinin açıklanması ve sağlamlaştırılması amacını güder. Fakat kısa süre sonra Bilim Öğretisinin evrensel bir düşünmeye yeterli olamadığı nokta kendini gösterir. Schelling onu bu noktada tamamlamaya çalışırken farkında olmadan onun ötesine geçer. Bu nokta doğa problemidir.

Kant'a göre doğa, anlama yetisinin kategorileri altında durur. Fichte'nin ilk Bilim Öğretisine göre doğa doğrudan Benin ürünüdür. Benin kendiliğinden etkinliği doğayı meydana getirir, ama bunu salt kendisi bakımından, etkinlik üzerine refleksiyonda bulunmadan yapar. Doğal varlığın bağımsızlık görüntüsü buradan kaynaklanır. Kant'a göre teleolojinin doğa nesnelere uygulanışı eleştirel açıdan başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Fichte ise gerçi temelde teleolojiyi reddetse de ona uygulamada geniş bir alan tanır, zira doğal olanın anlamını ahlaki olma ereğinin, bir erek olarak ahlaki olanın aracı olmakta bulur. Bu erek düşüncesi hiç kuşkusuz sadece bütün olarak doğayı ilgilendirir. Bu düşüncenin özelde tatbik edilişine Fichte sıcak bakmaz. Onun tüm ilgisi özgürlüğe dönüktür ve öyle de kalır. Eğer doğada bilinçli tinin reel ön koşulu tanınır ve aynı zamanda Kant'ın teleolojiyi araştırma yöntemi olmakla kısıtlayışı iptal edilirse, bu durum zorunlu olarak değişecektir. Schelling her ikisini de gerçekleştirir: Bir yandan doğada, gelişim aşamaları aynı zamanda doğa ürünlerinin aşamaları olan bilinçli bir zekânın yaratımını bulduğunu düşünür, bir yandan da o zekânın en yüksek aşaması ve son ereği bilinçli tindir, ki insan bunun taşıyıcısı olarak kendini bulur.

Tek bir kapalı aşamalar serisi âlemi olarak doğa, Leibniz'in monadolojisinin ana fikridir. Hem doğada bilinç dışı olarak yaratan tin/zihin tasavvuru hem de temsilin 'tamalgı' şeklinde karakterize edilen daha yüksek aşamasında nihayet bilinçli hâle gelen tin/zihin tasavvuru buradan doğmaktadır. Yine düzeneksellik/mekanizm ile ereğe uygun etkinlik arasındaki uzlaştırma da bundan dolayıdır, nitekim özelde, tek tek varolanlarda nedensel ve kör olay zinciri teleolojik toplu tasarım olarak Bütüne kendini uyarlar; onun düzeni içine katılır. Leibniz gibi, Schelling için de canlı doğa en önemli kalkış noktasıdır. Şu var ki, Schelling vardığı sonuçlar bakımından çok daha cesaretlidir. Fichte gibi sağın bilimlere tümüyle yabancı kalmayıp bilakis bazı özgül alanlarda ciddi bir konu bilgisi donanımına sahip olsa da ondan önce Fichte ve ondan sonra Hegel durumunda olduğu gibi, hatta spekülâtif açıdan sınır tanımayan Romantiklerden bile olumlu anlamda ayrışmayarak, modern doğa biliminin eleştirel tiniyle gerçek bir iç temas kuramaz. Doğuştan spekülâtif teolog olmak temkinli bir araştırmacı olmaya ağır basar. Heterojen fenomenler arasında hafif de olsa kulağına çalınan en küçük bir uyum tonu, her bulanık analogi bile onu en zoraki metafizik özdeşleştirmelere ayartır. Eğer kendi sistem düşüncesinin ileri sürülen toplu tasarımından 'çıkarsanabiliyor' ise, bir sav onun için kanıtlanmış sayılır. Fichte'den devraldığı diyalektik bu bakımdan en kuşkulu işlere koşulur. Diyalektik, madalyonun arka yüzüne bakıldığında iki yanı keskin bir bıçak gibidir, tehlikeli bir araçtır. Mekanik ışık teorisi karşısında Goethe'nin kuşkusu- nu paylaşan Schelling, doğa süreçlerinin teleolojik yorumu karşısında duran ve esaslı bir eleştiri girişiminde elde edilen Kantçı çekinceyi elinin tersiyle iter. Özel uygulama alanları söz konusu olduğunda iddialarının sağlamlığı için her ölçütü kaybeder, çünkü her tür yorumdan önce gelen olgular gereci onun için hiçbir zaman tamamen yorumdan arınmış bir hâlde bulunmaz.

Schelling'in doğa felsefesinin bu zayıflığını her şeyden önce göz önünde tutmak önemlidir. Tırmandığı spekülasyon yük-

seklği ve o yükseklikten bakıldığında Bütünün hiç de gölgede kalmayacak şekilde göz kamaştırıcı bir düşünce yapısı etkisi bırakması ancak bu varsayım altında doğru değerlendirilebilir. Temel düşünce son derece yalındır. Buna göre, doğada baştan sona bir örgütlenme vardır; örgütlenme ise üretici bir kuvvet olmaksızın düşünülemez. Böyle bir kuvvet de yine örgütleyici bir ilkeye ihtiyaç duyar. Bu ilke kör bir reel ilke olamaz. Yaratımlarında içerilen erekselliği ereğe uygun eyleyerek meydana getirmiş olmalıdır. O hâlde bu sadece tinsel/zihinsel bir ilke; bizim tinimiz dışında böyle bir şeye yetenekli olan bir tin olabilir. Öte yandan Benin dışında bir bilinci varsaymak mümkün olmadığından, doğada yaratan tin bilinçsiz bir tin olmak zorundadır. Burada hem Fichte'ye bağlandığı hem de ondan ayrıldığı nokta görülebilir. Bilim Öğretisi doğayı katıksız bir idealizmle Benin üretken hayal gücünden oldurur, öyle bir kuvvet ki, refleksiyonsuz, yani bilinçten yoksun yaratır. Schelling bu bilinçten yoksun yaratımı korur, fakat onu nesnel-reel olana aktarır, zira tinsel açıdan yaratıcı ilke ona göre Ben değildir, tersine Benin dışında konumlanır. Bu ilke Reel olanın bilinç dışı ilkesidir ve bu düzeye dek Schelling'in doğa felsefesi, Bilim Öğretisi ile kıyaslandığında, tamamen realisttir. Öte yandan bu ilke eşit ölçüde tinsel bir ilkedir de ve bu bakımdan yine bir 'ideal-ilke'dir. Ilke hem ideal hem reel-dir ve ona dayanan bakış açısı bu nedenle belli bir haklılıkla reel-idealizm olarak adlandırılabilir.

Schelling'in payına Fichte'ye özgü başka bir motif daha düşer. Fichte'ye göre Ben 'saf' tözsüz etkinliktir. Doğa felsefesi de bu türden bir şeye ihtiyaç duyar. Bilinçsiz tin başka bir taşıyıcı olmadan saf kuvvet olmak zorundadır; çünkü reel olan ilkin o tinle mevcut hâle gelip devamlılık kazanabilir. Başka deyişle, tekrar reel olana 'dayanarak' mevcut olan bir şey olamaz. Fichte ile arasında olan tüm fark da işte burada, kuvvetin Benin sınırları dışına taşınmasında yatar. Fichte geç dönem öğretilerinde giderek daha derinlere, Benin derinliklerine nüfuz eder ve bu yönde ilerleyerek sonunda Benin ötesine geçer. Farklı bir ifadeyle, Benin arkasına ula-

şır. Buna karşılık Schelling tam tersine dışarıya doğru, Benin ötesine, nesneler ve doğal varlık dünyasına uzanır ve o dünyada nesnel bir zemin üzerinde, Fichte'nin kendisinden hareket etmiş olduğu o aynı saf etkinlik ideal-ilkesini yeniden bulur. Fichte nasıl özgürlük öğretisinde istemeden önce var olan bir istemeye doğru ilerlediyse, aynı şekilde Schelling de doğa süreci öğretisinde öznenin dışında bir istemeye doğru itilir. Fichte ile Schelling arasındaki uzlaşmaz kavganın asıl kökü de burada bulunur. Yine, Schopenhauer'in istenç olarak dünya öğretisinin büsbütün Schelling tarafından öncelenmiş olması da aynı noktaya dayanır.

Schelling'in doğa felsefesi Birlik felsefesinin saf örneğidir. Metafizik temel düşünce bir özdeşlik fikridir: doğa ile tin arasında birlik, içimizdeki tin ile dışımızdaki doğa arasında öz bakımından eşitlik. Ne doğa Dışsal olanla, ne de tin İçsel olanla sınırlanabilir. Dışımızda aynı tin, içimizde de aynı doğa hüküm sürer. Bu öğreti öte yandan aynı zamanda doğa âleminin iç yanındaki birlik felsefesidir. Bu felsefeye göre, organik ve inorganik doğa temelden farklı ilkeleri olması bakımından iki ayrı doğa değildir. Schelling inorganik oluşumların mekanistik teorisini reddettiği gibi, organizmaların mekanistik teorisini de tam olarak yadsır. Fakat sadece bunlar değil, aynı zamanda organizmalarda özel bir yaşam kuvveti bulunduğu şeklindeki geleneksel vitalist teoriyi, canlı örgütlenmesi olmayan bir doğaya aykırı düşecek teoriyi de Schelling bir kenara atar. Bu ikisini de yadsımak zorundadır, çünkü ona göre bütün doğa hiç fark gözetmeden organize olmuş hâldedir. Canlı ve canlı olmayan doğanın Birliği olan bir fizikalist yaklaşımla açıklanması talebi öyleyse tam da yaşamın mekanikleştirilmesinin karşıtını oluşturmaktadır. Nitekim böyle bir yaklaşım da ne zaman bir teori olarak ortaya çıksa, kendisini aynı taleple duyurur. Bunun nedeni şudur: Mekanizma ve organizma Schelling'in gözünden bakıldığında hiçbir temel karşıtlık içermez. Fiziksel temel kuvvetler daha en başından yaşam ilkesini kendilerinde barındırırlar. Benzer olarak, insan gözünden bakıldığında

sabit olan türsel tipolojisi ile organizmaların çok şekilli çeşitlilikleri Schelling'e göre yaşamın bir yığın bağımsız forma kökensel dağılışı değildir, tersine bütün bu tipler kümesi boyunca, sonlu anlama yetisi için farklı yönlerde dağılmakta olan her şeyi bağlantılandıran ve birliğe sahip olan bir gelişim ilkesi hâkim olmak zorundadır. Evrensel bir tek atadan türleşme düşüncesi öngörülen bu Birliğin doğal sonucudur. Salt metafizik açıdan tasarlanan böyle bir atadan türleşmenin, aşağıya doğru inen bir çizgide 'soyoluşun' bilimsel bir iddiada bulunup bulunamayacağı başka bir konudur. Fakat şu olguyu göz ardı etmek mümkün değildir: O dönemin gelişim teorisi bir dizi isim yapmış araştırmacıda bu metafizik tasarıma sarılmış ve onun aracılığıyla en önemli keşiflerini yapmaya sevk edilmiştir.

Schelling kendi yüksekten uçan spekülasyonu için çağdaş bilimin kazanımlarından faydalanmasını bilir. Nitekim Galvani'nin keşifleri yeni elektrodinamiğin ilk adımlarını atmıştı. Volta'nın, Davy'nin, Oersted'in ve Faraday'ın bunu takip eden keşifleri de Schelling'i her yazısında kendi dinamik süreç teorisini gözden geçirip yeniden işlemeye götürdü. Kimya alanında ise Priestley ve Lavoisier eski filojiston öğretisini aşmışlar ve bunun yerine oksidasyon kavramını geçirmişlerdi. Biyoloji biliminde Haller ve Brown, uyarılabilirlik veya irkilebilirlik kavramıyla büyük önemi olan bir ilerleme kaydetmişlerdi. Kiehmeyer bu kavrama organik yaşamın diğer iki temel fonksiyonunu, duyarlılık ve metabolizmayı ekleyerek bir yaşam fonksiyonları teorisi oluşturdu: Hayvansal organizmada bu fonksiyonlar beraber bulunup onun canlılığını sağlıyorlardı. Bu üç temel fonksiyonun sınırları kaymakta olan ilişkisi şimdi bir aşamalı gidişe işaret ediyordu. Bu kademeli hiyerarşi bir gelişim çizgisi olarak, bütün bir organik âlem boyunca uzanmaktaydı. Schelling ise özel araştırmalardan alınan bu idelerin çeşitliliğini kendi teleolojik temel düşüncesinde toparlar ve doğa görünüşlerinin değişik tiplerini tek bir kökensel ilkenin gizilgüçleri, üst-kuvvetleri olarak bir araya getirmeye çabalar.

Bu amaca uygun olarak her Şeyden nce Şu soruyu sormak gerekir: Genel olarak kendi içinde homojen olan Birlikten farklılaŐmanın oulluğu nasıl türeyebilir? Bu ayrımlaşma salt kendisi olarak özdeşlikten doğamaz, tersine açıktır ki sadece bir bölünme momentinden, o özdeşliğin karşısına çıkan ve aynı zamanda onda mevcut olması gereken bir ayrılma ve yarımla uğrağından kaynaklanabilir. Böyle bir Şeyi ortaya koyup sergilemek için yalnızca, değişik doğa görünüŐlerindeki ortak yöne bakmak gerekir. Çünkü bu ortak taraf tartılmaŐsız ayrımcı bir ilke; baştan sona yayılan ikilik; bir karşıtlık ilkesidir. Schelling buna 'kutupluluk ilkesi' ismini verir. Bu noktada Schelling'in ğretisi Herakleitos izgisindedir. Karşıt çiftlerin arasındaki atılma hareket ettirici, farklılaŐtırıcı ve biimlendiricidir, tıpkı 'savaŐın' Şeylerin 'babası ve kralı' olarak niteleniŐinde olduğu gibi. Böylece nesne ve özne arasındaki düalist karşıtlık, tüm varolanlar lemini kaplar, zira onun bütün aŐamalarını birleştirir. Zıt olanların akılmaŐı, eş zamanlı varoluşu aŐkındır; özü bakımından tüm insan düŐünmesinin sınırları dıŐındadır. Daha nce Kant kuvvetlerin, çekme ve itmenin kapsayıcı kutuplaŐmasını ortaya sermiŐtir. Bu ikisinin etkileŐimi içinde maddi ve fiziksel olarak belirli olan ilkin vcoda gelir. Schelling de fiziğin değişik alanlarında benzer bir yaklaşım benimser. Ona göre, kutuplaşmanın prototipi mıknatıstır. Nitekim mıknatıs kutupların kendi içinde birbirine baėlanmıŐlıėı ve sıkı sıkıya korelasyon hlindeki ona has ikiliğiyle kendini gösterir. Bu iki ucun karşılıklı geriliminde manyetizmanın özü gizli olduğu gibi, aralarında karşılıklı çekim de egemendir. Doğanın mıknatısta açık Őeik kıldığı bu yasayı Schelling evrensel dünya yasası seviyesine yükseltir. Pozitif ve negatif elektrik durumunda bariz Şekilde, kimyada ise asit ve alkalilerin karşıt davranıŐlarında nispeten kolayca bu yasayı yeniden buluruz. Yaşam fenomeni bu Őemaya yle birebir uymaz. Fakat Schelling yine de metabolizma/rejenerasyon [beslenme, üreme, salgıların sekresyonu, büyüme ve çoğalma vb.] ve irkilebilirliğin [kas sisteminde uyarılma, so-

luma, kan dolaşımı, bazı otonom fonksiyonlar vb.] karşılıklı ilişkisinde, ayrıca bu ikisinin duyarlılık [duyu organları ve genel olarak özelleşmiş sinir sistemi] ile olan bağıntısında kuvvetlerin aynı düalizmini görür.

Fichte çelişkilerin, nerede ve nasıl ortaya çıkıyorlarsa, çözülmek zorunda olduklarını göstermiştir, çünkü bir üst sentez mecburen bilinçte kapsanıyor olmalıdır. Schelling bu diyalektik düşünceyi doğa alanına taşımıştır. Doğal olarak kutuplaşmanın tez ve antitezlerinin sentezi bilinçte aranamaz, bilakis böyle bir üst aşama doğanın birlik ilkesi olan bilinç dışı zekâda bulunur. Diyalektik, aklın ideal gelişimi olmayıp doğanın reel gelişimidir. Daha yüksek seviye, karmaşık ve ayrılmışmış oluşum mutlaka daha aşağı seviye oluşumların sentezidir. Bununla birlikte daha yüksek düzey oluşumda aynı zamanda yeni kutuplaşma formu altında yeni bir farklılaşma belirir. Doğanın gelişim süreci ilerleyen bir farklılaşma ilkesini takip eder. Bu ayrılmışmanın başlangıcında mutlak 'ayrısızlık' yer alır; söz konusu süreç aynı zamanda, Bütünün kökensel birlik eğiliminin belgelendiği, 'daha yüksek seviyenin ilerleyen üretimi' ilkesine de dayanır.

Bundan dolayı kuvvetlerin her çatışmasında tüm kutupluluğun sadece ikincil bir yarıma anlamına geldiği Birliği olan bir köken-kuvvet hüküm sürer. Bu kuvvet doğanın kendisiyle özdeşdir; bütün görüşlerin ve meydana gelen ürünlerin arkasındaki yaratıcı doğadır. Bu düşünce bir Bütün olarak doğanın özüne belirleyici ışığı düşürür; zira karşıtlığı her zaman yeniden bir üst-kuvvet düzeyine taşıyarak kendinden dışarıya iten ve kutuplu kuvvetlerin etkileşiminde taçlanan kökensel kuvvet, açıktır ki, sadece canlı bir kuvvet olabilir. Başka deyişle, bir Bütün olarak doğa bir canlıdır; içinde her şeyin karşılıklı olarak dengeye kavuştuğu ve telafi edildiği büyük bir organizmadır. Bu organizma her ne kadar sonlu anlama yetisinin bakışı için salt çatışmalı yapısıyla görünüşe gelse de bunun aksi geçerlidir. Bundan dolayı canlı bir organizma, yalnızca, bizim ruh olarak adlandırdığımız yaratıcı ve organize edici ilkeyle olanaklıdır. Eğer cisimsel dünya

Bütün olarak canlı bir organizma ise, bu durumda onda bir 'dünya ruhu' hüküm sürmelidir. Antik Çağ doğa spekülasyonunun bu temel kavramı tam olarak Schelling'in bilinç dışı tin düşüncesine karşılık gelir. Dünya ruhu Schelling'e göre doğrudan 'evrensel organizmanın açıklanması için yüksek fiziğin geliştirdiği hipotez'dir.

Mekanik dünya görüşü, dünya ruhu görünümünü altında kendiliğinden tersine döner. İnorganik doğa ürünleri birincil olan değildir, bilakis doğrudan organizasyon önce gelir. Yaşam ölü olanın canlandırılmasında vücuda gelmez, tersine ölü şey şimdiden yaşam sürecinin ürünüdür, yani onun taşlaşması, onun çözülerek sönüşüdür. Organizma tek tek doğal şeylerin özelliği ve varolma tarzı olmayıp, tam tersine evrensel organizmanın kısıtlanışları veya görüleme, algıya getirme tarzlarıdır. Şeyler o hâlde organizmanın ilkeleri değildir, organizma şeylerin ana ilkesidir. Doğada hayret uyandıran şey hiç de onda yaşamın nasıl meydana geldiği değildir. Mucizevi olan, doğada en başından saklı olan yaşamın, ilkin bitki ve hayvanda gün ışığına kavuşmak üzere, güya cansız olan o kadar oluşum aşamasını nasıl geçtiğidir. Aynı şekilde tinin muamması, onun hayvan yaşamında nasıl uyandığı değildir. Tersine asıl soru şudur: Tin nasıl olur da bütün bir ölü ve canlı doğa boyunca bilinçsizce ve âdeta uyuklayarak yol alır, öyle ki, yarattıkları arasında en âciz, en bağımlı olanında, insanoğlunda uyanıp bilinç kazanır ve onun ürünü olan dünyaya sanki ona yabancı bir varlıkmiş gibi bakakalır? Bilmecenin çözümü Schelling'e göre, doğadaki tinin tam da yaratan ama bunun üzerine refleksiyonda bulunmayan bilinç dışı tin olmasıdır. Ortaya çıkan doğal ürünlerin bütün aşamalı serisi, bu tinin aşağıdan yukarıya doğru özbilinç seviyesine basınçla yükselişinde çizdiği yoldan başka anlama gelmez. Tinin büründüğü çeşitli şaşırtıcı formlar sadece, bu son ereğe giden dolambaçlı yollardır. Çünkü bireysel Ben dışında dünyada hiçbir bilinç yoktur. Her şeye nüfuz eden ve biçimlendiren bilinç dışı zekâ kendi kendine ancak insanda varabilir; ancak onda kendi kendisini elde edebilir,

kendi-için olabilir. Dolayısıyla evren organizmasının eklemli bütününde bir toz zerresi olan insan yine de o organizmayı tamama erdiren ve taçlandıran ögedir, çünkü ancak onda tüm geri kalan ögelere anlam veren son erek hayat bulur.

Doğa felsefesinin özelde uygulanışı onun geniş ölçekli toplu tasarımına hiçbir şekilde uymaz. Bunun nedeni bir yanıla Schelling'in yönteminin iki tarafının da keskin bir bıçağa benzemesidir. En tartışmalı analogiler el çabukluğuyla konstrüksiyonun temel taşları hâline getirilir. Bir yanıla da Schelling'in teleolojik tasarımı bilimsel araştırmanın pozitif sonuçlarına muazzam mesafesidir. Bilimsel araştırmaların bünyesindeki noksanlar, kapalı bir sistemin kibri karşısında tatmin edici değildir. Doğa formlarındaki birliği olan gelişim sürecinin eklemlesi ve yapılanışı için Schelling'in çaba gösterdiği temelde iki düşünce katmanı vardır: 'Mutlağın üst-kuvvetlerinin' kademeli hiyerarşisi ve 'doğa kategorilerinin' sıradüzeni. Her ikisi de doğa araştırmalarına has alanlardan alınmıştır, ama öte yandan ikisinin de eşit ölçüde a priori anlaşılır ve Birlik düşüncesinden 'türetilebilir' bir sistem kurmaları gerekir. Bundan dolayı Schelling'in üst-kuvvetler düzeninin diyalektik üçleme formunu göstermesinde şaşılacak bir şey yoktur. Buna karşılık böyle bir üçlemeyi madde, ışık ve yaşamda bulmayı talep etmek, bu uygunsuz dilek Schelling'in ardılları için yadırgatıcıdır. Kategorilerin özelde dedüksiyonu, örneğin ağırlığın, kohezyonun, esnekliğin, maddenin toplama fazlarının, kimyasal özelliklerin dedüksiyonu daha da keyfi gelecektir. Aynı şekilde belli bir ağırlığı olan madde ile ağırlıksız madde arasındaki ayrım, ışık ve ısıнын karşılıklı engelleme ilişkisinden dedüksiyonu, elektirğin manyetizmaya indirgenişi ve buradan organizmadaki 'galvanizm'e daha öte ilerleyişin konutlanması, bütün bunlar günümüz okuyucusuna tuhaf gelecektir.

Canlı dünyanın yapılanışı ana hatları bakımından daha yerindedir. Metabolizma/çoğalma ve irkilebilirlik arasındaki ilişki aşağı düzey organizmalardan yüksek düzey organizmalara çıkarken değişiklik gösterir. En basit canlılar en

yüksek üreme oranını yakalarken, birey türün yaşamında yitip gider; onun geçici taşıyıcısından başka bir şey değildir. Organizasyonun, örgenleşmenin sıradüzeninde ne denli yukarı çıkılırsa, tekil canlıların yaşamı da o denli önemli hâle gelir ve türsel fonksiyon, saf üreme yeteneği seyrekleşir; uyarılabilirliği, hareketliliği, reaksiyon gösterme becerisi ve görece bağımsızlığı daha önemli olur ve farklılaşır. Canlı âlemin daha yüksek seviyelerinde, irkilebilirlik ile duyarlılık arasındaki ilerleyen ters orantı da aynı bağlamda yer alır: Duyu organlarının etkinliği giderek daha fazla zemin elde eder, en yüksek formlarda tamamen üstünlüğü kazanır ve bilince giden yolu açar.

Bu özel noktalar bilimselliğin tam ölçütlerine göre değerlendirilirse, verilecek yargı doğal olarak aleyhlerinde olur. Fakat onları temel düşüncelerinde alır ve geçerli oldukları noktaları tek tek sorgulamazsak, onlarda kalıcı olan bir şey bulmak, onlardan tüm doğa algısı için özsel bir şeyler kotarmak mümkün olur. Bu noktada Schelling'in Platoncu idealar öğretisine başvurması ve onunla bağlantılı olarak bu sayede oluşan, 'monadlar öğretisi, Platonculuk ve Spinozacılık arasındaki kendine özgü sentez' bilhassa önemlidir. Şeylerin tek ilkesi olarak yaratıcı doğanın birliğini Schelling, Spinoza'dan ödünç alır. Bu ilkenin ideallığı ve tinselliği idealizmin Kantçı-Fichteci temel doğrultusuna aittir. Schelling de bu yönün geliştirilmesine bütün düşünce dünyasıyla katılmıştır. Doğa formlarının sürekliliği ve onların gelişim çizgisinin iç teleolojisi Leibniz'in hediyesidir. Fakat bu sürekli çizginin eklemlenişi düşüncesi –empirik görünme tarzlarına göre değil ama iç ebedî form ilkelerine göre– Platon'un idealar öğretisinden alınmadır. Platon'un ideaları tinsel/zihinsel form ilkeleridir ve bununla birlikte aynı zamanda doğal şeylerin reel kaynak-suretleridir. Onlar görünüşlerin uçucu oyununda kalıcı olandır ve gene de bizatihi şeylere has tözsel oluşumlar değildir. İdealar en reel olandır, edimsel olanın hakiki özüdür ve yine de iç, tinsel bir bakışla idrak edilebilir. Onlar tüm deneyimden önce pekindir; varolanların

doğal apriorisidir. Schelling'in doğanın üst-kuvvetlerini ve gizilgüçlerini Platonik idealarda yeniden bulması gayet anlaşılırdır. Onlar Schelling'e göre, 'mutlağın ideleri'dir; bilinç dışı tinin kendini görülemesinin, öz-sezgisinin formları veya aşamalarıdır. Bu üst-kuvvetler Tanrının (Mutlağın) düşünceleridir ve hepsi Tanrı idesinde kapsanmıştır. Onların gerçek, halis varlığı Tanrıda iç içe varolmalarıdır. Doğada birbirleri dışında varolmaları, evreni çekip çeviren ve kuvvetler olarak hâkim olan bağıntıları onların asıl özü değildir, tersine sadece onların görünüşe gelme tarzlarıdır. Öte yandan bu görünüşe gelme tarzı nesneldir ve zorunludur, çünkü sadece onun aracılığıyla, ondan geçerek Tanrının tini insan Beninde öz-sezgi seviyesine ulaşır. O kuvvetler/idelerde tinsel-ideal kaynak, köken varlıklar nesnelleşir. Onlar 'sonsuz sonludaki nesnelleşmesinin' ebedî form tipleridir, kendinde-varolanın genel görünüş formlarıdır; zira bedensellik ve cisimsellik, tecessüm etme her bakımdan onlara dayanır. İdenin görünüşü cisme/bedene has olandır. Dünya bedeninin sistemi, görünür hâle gelmiş, sonlulukta bilinebilir olan idealar âleimidir. Süreğen ayrımlaşması içinde maddi evren, vücut bularak iyice belirginleşmiş ve 'gün ışığına çıkmış, kucaklayıcı idealar âleimidir'. Sonlu anlama yetisine, bilfiil olanın son özü olarak görünen madde bilakis en az hayata geçmiş olandır, nesneleşmenin en alt aşamasıdır, Platon'un varolmayanıdır. Kuşkusuz madde mutlak bir hiçlik değildir, tersine tüm pozitif biçimlenişin aynı zamanda gizilgücü ve koşulu olan, kendinde negatif gizilgüçtür. Şu var ki, bütün gizilgüçlerde olduğu gibi, sadece kısmi koşuldur. Şeylerin ortak zemini Tanrıdadır; Tanrının varolma tarzı da kendisine ait bilişte hayat bulur ve bu öz-tanıma ile öz-bilme nesneleşmenin/vücuda gelmenin aşamalar hiyerarşisinden geçerek insanın bilinçlenmiş tininde kendini gerçekler.

Schelling'in daha geç formülasyonlarında, bu baştan sona hüküm süren öz-tanıma motifi ile Mutlağın istenci motifi arasında bağ kurulur. Tanrının kendi kendini bilmesi aynı zamanda reel olanın formlarında ve derecelerinde sonsuz

tarzda yansıyan bir kendi kendini isteme ve kendi kendini meydana getirmedi. Bu kendini istemenin her formu öz-olumlamadır, tanrısal bir idedir, doğanın bir üst-kuvveti/gizilgücüdür. Her aşamada ilgili form ‘bilip tanıma istenci’dir. Bu istenç bir ‘bağ’ olarak idealar âleminin çeşitliliğini olduğu gibi, doğal ürünlerin çokluğunu da kuşatır. Doğanın yaratıları istencin hüküm sürmesinde ‘bağlanmış ve örülü olanlardır’. Doğada ortak olana, baştan başa kuşatana bakılırsa, doğanın ‘sarmalayan bağına’ bakılırsa; doğrudan Mutlak, doğanın hakiki öz-varlığından hiç de ayrı olmayan Mutlak temaşa edilir. Spinoza’nın mottosu olan *deus sive natura* [Tanrı ya da Doğa] sözü bu manada Schelling’in teleolojik panteizmi için de geçerlidir. Fakat hem naif hem de bilimsel anlama yetisi doğadaki bu tanrısal bağı görmekten çok uzaktır, çünkü her zaman içgörüsü yoluyla nesneye, ‘bağlı olana’ kenetlenmiştir. Evrende bağın doğrudan idrak edildiği nokta, bu bağ orada bağlı ve örülü olanın ‘tastamam çeperlerini kırıp ebedî özgürlük yurduna geri döndüğü için’, şudur: Bilip tanıyan Benin özbilinci. Bu özbilinç doğa bilgisinde de sıçrama noktasıdır, zira o aynı zamanda doğadaki Tüm ve Bir olan varlığın özbilincidir. Bu aşamada doğa felsefesi tekrar Bilim Öğretisinin kalkış noktasına geri döner.

Schelling’in doğa felsefesi yazıları daha geniş bir zaman aralığı boyunca yayılır. Bunlar arasında daha olgun bir yaklaşıma ulaşanlar ‘transendental idealizm’, özdeşlik felsefesi ve dinsel özgürlük felsefesiyle aynı zamana rastlar. Saf bir doğa felsefesi düşüncesinin kesin sınırı (en katıksız hâliyle 1799’a kadar uzanır), sistemin bu evreleri karşısında ne zamansal olarak ne de içerik olarak belirlenebilir. En son aktardığımız ifadeler söz konusu olduğunda bakış açısının gelişimini şimdiden öncelemiş olduk. Bunlar özdeşlik felsefesi yıllarına aittir, fakat konu ve sorunsal bakımından doğa felsefesinden hiçbir şekilde ayrılabilir değildirler. Onların temelinde yer alan bakış açısı dönüşümü ilkin bir sonraki aşamadan bakıldığında aydınlığa kavuşur, çünkü bu dönüşüm belli olduğu üzere, doğa felsefesinin çerçevesi dışında kalır.

3 TRANSCENDENTAL İDEALİZM

Doğa felsefesi Schelling'in adım adım, karış karış keşfettiği yeni bir felsefe kıtasıdır. Schelling büyük öncellerinin çeşitli düşünme çizgilerini değerlendirmeyi bilse de bunların sentezi ve işlenişi tümüyle onun eseridir. Bilinç felsefesinde durum farklıdır. Schelling'i bu konuda çalışmalarıyla önceleyenler idealizm içinde yer alan Kant, Reinhold ve Fichte'dir. O bu ön çalışmayı ustaca değerlendirmeyi bilir. Schelling açısından, doğa felsefesindeki ana düşünce yavaşça eserden esere gelişir, genişler, büyüyüp olgunlaşırken, tin felsefesinde kapalı sistem tek bir hamlede ve potada şekil alır. Tin felsefesi 1800'de yazılmış olan, hem içerik hem de biçimsel bakımdan eşit ölçüde tamamlanmış *Transcendental İdealizm Sistemi* başlıklı eserde hazır bulunur.

Doğa ve bilinç birbirleriyle en sıkı ilişki içinde dururlar. Öte yandan doğa problemi aracılığıyla bilinç problemi çözüme bağlanmış değildir, hatta ortaya bile atılmamıştır. Doğa felsefesi bilinç bağlamında yalnızca şu soruya yanıt verir: Doğa zekâyâ nasıl evrilir veya genel olarak bakıldığında evrende bilinç nasıl oluşabilir, başka deyişle asıl karakteristik kısıtlı varolma tarzları dışında doğa yaratıları tasavvur edilme seviyesine nasıl ulaşabilirler? Bu yoldan gidildiğinde sadece çıplak bilinç olgusuna ve bilincin bilinç dışı varlığa dâhil oluşuna, ona içeriden kenetlenişine değinilmiş olur, fakat bilincin özel bünyesi, onun içeride kalan muamma fenomenleri, bağlı olduğu koşullar arkada karanlığa gömülür. Bunun için soruyu tersine çevirmek gerekir: Zekâ doğaya nasıl varır; kendi içinde salt özne olan bilinç, tasarımlarının

kendisiyle uyuştuğu kendi dışındaki nesneye nasıl ulaşır? Nesnelerin bilgisiyle kastettiğimiz şey bu türden bir bağdaşmadır. Doğa felsefesi bilinçsiz doğanın ortasında yer alan bilinçli zekânın oluşumunu, onun kökensel ilkesinden anlaşılır kılmaya çalışırken, ‘transcendental idealizm’ tamamlayıcı bir ödevi üstlenir: Bilinçsiz doğa nesnesinin zekânın koşullarından türetilişini sergilemek. Başlangıçta birbirleriyle çelişiyor gibi görünebilen iki ödev de aslında sıkı sıkıya bağlaştıktır; karşılıklı olarak birbiriyle koşullu olmanın çözülemez birliğini tesis ederler. Schelling’in transcendental idealizmi, doğa felsefesinin zorunlu tamamlayıcı olmaktan başka bir şeyi amaçlamaz. Uygulamada probleminin büyüklüğü altında en sonunda ona çizilen tamamlayıcı disiplin olma sınırını aşsa bile, unutulmamalıdır ki, aynı şey doğa felsefesinin de başına gelir. İki sistem halkasının içeriden organik olarak kendi ötelere genişlemesi, Schelling açısından, bu ikisinin de ötesine geçerek onların birliğinin derinleşmiş bir şeklini bulmaya yönlendiren kaynak motif olur.

Fichte’nin bilinç teorisi iki halkalı olup teorik ve pratik bölümlerden ibarettir. Schelling bu eğilimin ötesine geçen önemli bir adım atarak üçüncü halka olan estetik bilinci ekler. Bilgi felsefesinin ve eylem felsefesinin yanında sanat felsefesi sahneye çıkar. Sistemin bağımsız ve ötekilerle aynı seviyede olan bir halkayla zenginleştirilmesi, derinde Schelling’in kendi sanatsal doğasında ve onun Romantikler çevresinden elde ettiği fikirler ile esinlerde kaynağını bulur. Bununla birlikte yeni problem sahasının transcendental idealizmin düşünce yapısına eklemelenmesi öyle doğal ve organiktir ki, Bilim Öğretisinde esasında neyin eksik olduğu ilkin onda hissedilir hâle gelir. Bilim Öğretisi kuruluşu bakımından iki belirleme türü tanır: öznenin nesne yoluyla belirlenimi ve nesnenin özne yoluyla belirlenimi. İlki bilgidir, ikincisi eylemdir. Schelling aynı düşünceyi yeni bir dile getirişle ele alır: Tasarımlar ya nesnenin eşlemleri, suretleridir ya da onun asıl örneği, modelidirler; ya suret olmaları bakımından

eşlem oluştururlar ya da emsal olmalarıyla dikte ederler. İlki bilmede, ikincisi eylemde gerçekleşir. Sonradan bir modele göre şekillendiren, eşlemleyen zekâ/zihin zorunlu, istemsiz etkinliktir; önceden kurucu ve model oluşturucu zekâ özgür, istemli, erek koyucu etkinliktir. Buna göre, teorik ve pratik zekâ temelde bir ve aynıdır, çünkü ikisi de aynı bilince aittir. Ortaya çıkan soru artık şudur: Zekâ hem kurucu hem eşlemleyici nasıl olabilir, nasıl olur da aynı anda kendini şeylere ve şeyleri kendine uyarlar? Aynı anda nasıl olur da özgür ve zorunludur? Bu sorunun çözümü sadece, ikisinin de temelinde yer alan özdeş bir üretken etkinliğin varsayılmasıyla mümkündür. Bu etkinlik ilkin bilmenin nesnesini, tıpkı istemenin nesnesi gibi yaratır; öyle bir meydana getirici etkinlik ki, doğanın bilinçsiz-ereksel etkinliğiyle örtüşür. Doğadaki bilinçsiz yaratıcı ilkeye bilinçte karşılık gelen şey ne bilme ne de istemedir, tersine yalnızca sanatsal yaratımdır. Doğanın üretken kuvveti ile öznenin üretken kuvveti temelde aynı yaratıcı tindir. Doğa nesnelerin reel dünyasını varlığa getirirken, sanat ideal dünyayı yaratır. Her ikisi de saf üretkendir. Kozmos yalnızca canlı bir organizma değildir, aynı zamanda birlik içinde, uyumla dokunmuş sanat eseridir; tinin kökensel, bilinçsiz şiiiridir. Sanat eseri bu türden bir mikrokozmostur, aynı tinin aynı açınımdır, şu farkla ki, bilinçli olarak yaratılan bir açınımdır. Bu nedenle kuşatıcı, kapsayıcı özdeşlik sadece sanatsal bilinçte doğrudan idrak edilebilirdir. Evrensel yöntemi veya 'felsefenin organonu'nu sağlayacak olan, sanat felsefesi olmak zorundadır. Estetik, felsefe sisteminin içine girer girmez, hemen ölçü veren ve egemen olan bir parça olur. Schelling'in düşüncesinde bu bakış açısıyla nitelendirilen evrenin 'estetik idealizm' olarak adlandırılması haksız değildir.

Bu felsefenin temel kavramı olarak Fichte'nin entelektüel sezgisi/görüsü benimsenir, fakat aynı zamanda karakteristik bir genişlemeye uğrar. Fichte onu sadece dedüksiyonun ilk çıkış noktasıyla, Benin öz-sezgisiyle ilişkilendirmişken,

Schelling bütün bir transendental bilgiye tatbik eder. Ona göre, entelektüel sezgi bilincin kendi asıl etkinliği üzerinde yaptığı tüm refleksiyona aracılık eden ‘iç duyudur’. Entelektüel sezgi Benin eylemlerinin ve meydana getirme şekillerinin bilince taşınmasının bütününü, üretici etkinliğin köküne geri çevrilmiş refleksiyonun bütününü ifade eder. Bir sanattır; tinsel organizmaya kendi ilkeleri bağlamında nüfuz edici bakıştır. Bilinç dışı zekânın kaynakta zorunlulukla ürettiğini bilinç ve özgürlükle yeniden üretir. Fakat tinsel bir sanat duyusudur; her bilince değil, yalnızca felsefi olarak donanımlı, güçlü bir felsefi sezisi olan bilince verilmiştir. Herkes entelektüel sezgiye yetenekli değildir, herkes felsefe yapamaz. Doğuştan filozof üst-kuvvete yükselmiş bilinçtir, tıpkı doğuştan sanatçıda olduğu gibi. Felsefe kökensel yaratıma ortak bir duyusu olan yeniden meydana getiriş; önceden kurucu olan edimin tasavvurda felsefi olarak sonradan modele uygun eşlemlenişi; kökensel olanın tekrar eden bir bilinçlenme yoluyla yeniden kazanılması, tek kelimeyle Platonik *anamnesis* tir.

Teorik bilinç kendi kendisine nesnelerin varlığına bağlanmış bir hâlde görünür. Nesnelerin verili olması sıkıca bilginin özüne aittir; bilginin koşuludur ve aynı zamanda onun kısıtlanışıdır. Eğer verili olma karakteri Benin işleyişinin kendisinden anlaşılacaksa, bu kısıtlanışın ideallliği ortaya konmak zorundadır. Fichte bu ideallliği Benin üzerine refleksiyon yapılmayan etkinliği yoluyla açıklamışken, Schelling bu düşünceyi tüm kapsamı ve erimi içinde alır, ama ona ‘bilinç dışı üretim’ terimiyle daha iyi bir karşılık bulur. Naif anlama yetisine Benin ondan bağımsız olan Ben-olmayan karşısında sınırı olarak görünen şey gerçekte sadece bilincin Ben içerisindeki sınırıdır. Özne bilince ait olan alandan ibaret değildir. Öznenin bilinç dışı edimler için bir uzam ayırması zorunludur; onda âdeta bilinç dışı bir arka alan var olmalıdır, öyle ki, tüm kendiliğinden etkinlik bu arka alanda kaynağını bulur ve meydana getirilişleri büsbütün bilinç

dışı olan ürünler bu alandan doğarlar. Tutarlı bir idealizmin icra edilebileceği tek temel koşul budur. Öte yandan bu arka alan felsefi refleksiyonda bulunan bilincin en azından ilkesel bağlamda erişimine açık olmalıdır; çünkü yalnızca, öznde bilinç dışı olanın keşfedilişi ve bilinçli hâle getirilmesi yoluyla nesnelerin Benin üretken etkinliğine geri götürülüşü, idealist teoriyi oluşturan indirgeme mümkündür.

Burada mecbur bırakan kesin bir zorunluluğun söz konusu olduğuna ikna olmak kolaydır. Bilinç nesnelerini dışarıdan verilmiş sayar ve onlardan etkilendiğine inanır. Idealizm tam da bu naif nesne bilincini, verili olma karakteriyle birlikte topluca fenomen olarak açıklamayı amaçlar. O hâlde karşıt savı ileri sürerek ilk adımı atamaz. Fakat idealizm yine de verili olanın görüntü, yanılsama olduğu ve gerçekte öznenin doğrudan nesnelerini meydana getirip ürettiği savı anlamına gelir. Bu savla o fenomenin birbirlerini ortadan kaldırmayacak şekilde uzlaştırılması nasıl olabilir? Açıktır ki, fenomen el değmeden olduğu gibi bırakılmalıdır, sav onda herhangi bir kaydırma ya da çarpıtma yapmamalıdır. Fenomen sadece açıklığa kavuşturmaya müsaittir. Bağlam bu görev açısından tek bir yolu açık tutar. Eğer özne nesnelerini bilerek üretiyorsa, onları besbelli sonradan verili sayamaz. Fakat nesneleri bilinç dışı olarak üretilmiş sayarsa durum değişir. Böylece özne nesnelerin öznel kökeninin farkında değildir. Kaynakları konusunda öznenin hiçbir sezgi sahibi olmadığı nesneler, tamamlanmış ürünler olarak karşısına çıkar. Bu durumda özne onları verili, hatta kendinde-varolan şeyler olarak addetmek mecburiyetindedir. Bilincin sınırı başkasına imkân vermez. Naif nesne bilinci öznde olup biten bir bilinçsiz üretime dayanır, ki bu üretimin yalnızca bitmiş ürünleri bilinç alanına girer ve böylece zorunlu olarak verilmişlik, nesnellik ve empirik realite görüntüsü uyandırır. Bu görüntü öte yandan, refleksiyon yoluyla çözündürülebilir. Nitekim refleksiyon salt kendisi bakımından bilinç dışı üretime yöneldiğinde ve onu sonradan bilinçli kıldığında,

nesneler aynı zorunlulukla Benin ürünleri olarak ifşa olur. Bu sayede de verilmişlik, nesnellik ve empirik realite idealist açıklamalarına kavuşmuş olurlar. Böylece ‘kısıtlanışın idealliği’ ispatlanmıştır. Gerçekten de, eğer kısıtlama reel olsaydı, tam anlamıyla birincil olan bir kendinde-varlıkta kök salmış olsaydı, felsefi refleksiyon onu ortadan kaldıramazdı.

Schelling’in bilinç öğretisinin teorik bölümünün yapılışını daha ileri aşamalarında, neredeyse tümüyle, Bilim Öğretisinden tanıdık olan motifleri yeniden gündeme getirir. Fichte gibi Schelling de içinde özbilincin kendi ‘tarihine’ sahip olduğu bir dizi aşamayı ayırt eder. Üç ana devir ve evreyi öne çıkarır. İlk evre kökensel duyumla başlar ve Benin zekâ seviyesine yükselişine kadar devam eder; ikincisi buradan başlayarak refleksiyona kadar ilerler ve üçüncüsü bu noktadan bayrağı devralarak pratik Benin başladığı istenç edimine kadar uzanır. Duyum hâlinde zekâ kendini bir Ben-olmayan ile sınırlı görür. Sınırlanış onun için dışarıdan gelen ‘etkide bulunuş/etkiye uğrama’ anlamına gelir; nesne ise ona kendinde-şey olarak görünür. Nesneyi ortaya çıkaran ‘üretken görü’ kendi yaratısı karşısında kaybolur. Naif, henüz refleksiyondan yoksun bilincin bilgileniş tarzı, Ben-görüsü olmayan saf ‘dünya-görüsüdür’. Görü etkinliğinin asıl özüne ilişkin hiçbir idraki yoktur. Bu bilgileniş tarzı ayrıca tüm realist-dogmatik felsefe pozisyonu için karakteristiktir. İkinci evrenin egemen momentu buna karşılık ‘öz-duygu’dur. İç duyum dış duyuma eklenir; kendi etkinliğine ilişkin bilinç devreye girer. Bu aşamada görü formları ve kategoriler ortaya serilebilir. Nesne bilincinin formlar dizisi bundan böyle zorunlu olarak doğa felsefesinin ana düğüm noktalarıyla (üst-kuvvetler, ideler) örtüşür. Doğa bilincin nesnesidir ve doğanın özü aynı zamanda Ben olan aynı zekâdır. Öznel zekâ bilgide, nesnel zekânın zorunlulukla üretmiş olduğunu bilinçle yeniden üretir. Spinoza’da şeylerin düzeni ile ideler düzeninin özdeş olması gibi, Schelling’te de nesnenin biçimlenişleri ile öznenin biçimlenişleri özdeştir, çünkü doğa ve

zekâ esasları bakımından aynı özdürler. Böylece, bilincin transendental yapılanışında maddenin ona ait aşamalarıyla dedüksiyonunun, mekanizmanın ve organizmanın dedüksiyonunun geri gelmesini sağlayan şey ve bu aşamalı hiyerarşinin zirvesinde Benin, kendine bakarak, organizmaya bağlı olduğunu görmesini sağlayan şey iç, sistematik bir zorunluluktur. Bütün bu aşamalar burada sadece zekânın görü tarzlarıdır. Benin bağlı olduğunu gördüğü organizma da bu türden bir görü tarzıdır. Zekânın kendi üretimi olarak derinden göremediği her şeyi onunla bağlantılandığı görü tarzı organizmadır. Bundan dolayı nesnelerin algılanışında bunların realitesi; zekâyâ, dış duyu organlarının, yani bedensel fonksiyonların dolayımından geçerek verilmiş görünür. Gerçekte organizmanın etkilenişi yoluyla koşullu olan nesnelerin tasarımı değildir, tersine yalnızca tasarım bilincidir; çünkü etkiye uğrama Benin zorunlu görü tarzında sadece bir momenttir. Schelling bu perspektiften bakarak uzay ve zamanın dedüksiyonunu olduğu gibi kategorilerin de dedüksiyonunu başarır. Aslına bakılırsa Schelling için, Kant'ın on iki kategorisinden geriye kalan şüphesiz sadece tek bir kategoridir: ilişki veya nedensellik kategorisi. Etkileşim ve töz ilişkinin momentleridir; nitelik ve nicelik tözün ilineklere ait momentlerdir; saf yeğlilik ve saf yayılım olarak uzay ve zaman bütün bunlardaki kategorik açıdan kuşatıcı yönlerdir. Modalite aşamaları ise daha geniş bir problem kompleksine aittir. Bu problem ağı genel olarak reel olanın idealist çözülüşünü ilgilendirir ve bilinç teorisi bütünü bakımından bu çözümü vermek zorundadır. Uzay, zaman ve nedensellik bu nedenle görünün içerik açısından yeterli kategorileridir.

Görünün üzerine yükseliş, görünün kendisine refleksiyonda bulunmasıyla olur. Zekâ, refleksiyon aracılığıyla, o ana kadar görüsünde kendini yitirmiş olduğu 'nesneden özgürleşir'. Refleksiyon nesneden soyutlanmayla başlar; ana unsuru kavram ve yargıdır. Kant'a göre özelleşmiş a priori

bilgi problemi bu ikisine odaklanmıştır. Eğer kavram nesneden soyutlama yoluyla oluşursa, bu durumda aposterioridir. Nesnelerin kendisi ilkin kavram yoluyla oluşursa, yalnızca kavram değil, aynı zamanda nesnedeki kavramsal olarak soyutlanabilir olan şey de aprioridir. Bundan dolayı Schelling transendental soyutlamayı empirik soyutlamadan ayırt eder; sadece ilki, genel olarak nesne olan her şeyin ötesine geçerek, kavramın gerçek özüne yönlendirir. Kant, kavramı saf anlama yetisi işlevi (kendiliğindenlik) olarak belirginleştirmiştir. Schelling'e göre bu yeterli değildir. Ona göre eylemin saf kendiliğindenliğine ayrıca eylem üzerine refleksiyon eklenir, yani eylemin kendisine ilişkin tasarım eklenir. Kavram Benin bilinç seviyesine yükseltilmiş eylemidir. Kavram yoluyla nesnelerdeki eş-türden olanın bakış altına getirilmesi salt dolaylı bir sonuçtur. Bunun sebebi şudur: Benin nesneleri üreten zorunlu eylemi kendi koşullu yasallığı altında idrak edilir. O hâlde kavramlar zekânın zorunlu eylemleridir ve bu bakımdan tamamen a prioridirler. Kavramları empirik soyutlama ürünleri olarak gören naif anlama yetisi gerçekte henüz hiçbir şekilde bilinç aşamasına yükselmemiştir. Kavram onda henüz bilinçsiz eylem olduğu için, anlama yetisi kavramın özünü göremez, zira tüm bilinçsiz olarak üretilmiş olan şey ona aposteriori idrak edilen olarak görünmek zorundadır. Kavram empirizmi bu aşamada kaçınılmazdır. Kavram ona özgü transendental özüne vâkıf olduğunda, anlama yetisinin a priorizme evrilmesi de kaçınılmazdır. İlkin bu kendi kendini idrak etme içinde kavram, nesnenin köklerinden uzanarak edimsel kavranışıdır. Schelling'in a priorizmi Kant'ın a priorizmini, Leibniz'e ait olan doğrultusunda sürdürerek uygular. Buna göre, tüm bilinç işlevleri saf apriori doğadadırlar, fakat hepsi de bilincin doğal anlama yetisi içinde apriorilikten mahrumdur. Tüm bilinç kendiliğinden üretkendir, ama tüm bilinç aynı zamanda kendiliğindenliğin edimi üzerinde refleksiyonda bulunmaz. Ancak bilinç bilfiil kendi kendiliğindenliğini bilip tanıdığına, ona

ait olan iç zorunluluğu da idrak eder. Bu zorunluk bir kez idrak edildiğinde zekâ aynı zamanda onunla karşıtlık içinde özgürlüğünü kavrayabilir. Bu adımla birlikte zekâ, pratik zekâyâ dönüşür.

Nesneden mutlak soyutlama aynı zamanda genel olarak bilgi alanının dışına yönlendirir. Bu soyutlama daha derinlere kök salar, yalnızca isteme ona yeteneklidir; yalnızca isteyen bilinçte tasarım nesnesini bilinçli olarak önceler ve onu bilerek kendi iç kendiliğinden şekillendirmesine göre belirler. Doğal nesnelerin evreni baştan sona bilinç dışı üretimden doğar. Fakat burada bilinçli üretim devreye girer. Onun yarattığı her şey ilk evrenin içinde ikinci bir evrendir; onunla aynı realiteye sahiptir ve bununla birlikte içeriği bakımından onunla karşıtlık içinde durur. Pratik bilinç ereğe göre etkindir; onun açısından erek olarak kavram, nesnenin asıl edimsel modeli ve ön-örneğidir. Nesnenin kendisi ise bir ödev olarak durur ve ilkin ‘gerçekleştirilmesi/reel alana aktarılması’ gerekir, başka deyişle, bilinçle üretilmesi zorunludur.

İstenç, eğer ilkesini kendi içinde taşıyorsa, ancak bu durumda özgür kendini-belirleme olabilir. Bununla birlikte, ahlaki talep istencin karşısına öncelikle Gerek olarak çıkar. Bu Gerek bir istemeden kaynaklanacak olsa bile, yine de en azından bireyin istemesinde köklerini bulmaz. Gerek, bireysel istencin karşısında bulunduğu ve onun aracılığıyla kendini belirlenmiş saydığı, Benin dışarısında yer alan bir güç, erk-tir. Bu belirlenmişliğin koşulu bireylerin ortaklaşp topluluk kurmasıdır; zekâ ve akıl en baştan bu topluluğa eklemlenir. Benin pratik özbilinci şimdiden yabancı zekâların istenç ve eylemiyle ilişkilidir; onların bağlantılar ağında ahlak dünyası bütün ideal talepleriyle birlikte daha şimdiden bilfiil (henüz ahlaki bakımdan mükemmel olmasa da) mevcuttur. Tüm edimsel istemenin ve çabalamanın başlangıçları bu nedenle tek tek insanların birbirlerinden yalıtılmış şahıslar olmaları olgusunda aranmamalıdır, tersine bu başlangıcın bu-

lunacağı yer insanlığın tarihsel olarak hâlihazırdaki akıntısı; şahısların ereğe yönelik faaliyetlerinin etkileşimidir. Bireyin ahlaki çabası bundan dolayı hiç de saf bir yeniden yaratma dönük değildir, bilakis yalnızca mevcut olanın yeniden örgütleniş ve işlenişine yöneliktir. Fiilî ve yaşayan istenç bu çabanın çıkış noktalarını önünde bulur. İstenç sadece kendi hedeflerini bu kalkış noktalarının ötesine yerleştirebilir; 'ideler', özgür tasarılar olarak. Transendental açıdan bakıldığında, 'eylemek' görünüm de özünü oluşturan aynı etkinliğin devam ettirilmesidir. İkisi de üretkendir, ama görü bilinç dışıyken eylem bilinçlidir. Bilinç dışı etkinliğin yaratıcı üretimi bıraktığı yerde, tam o aşamada eylem onu devralır. Dolayısıyla burada hiçbir kesinti yoktur, hiçbir çatışma, hiçbir temel seviye antinomi yoktur, söz konusu olan salt, etkinliğin kendi bilincine ulaşmak için öne doğru atılmasıdır.

Böylece sanki istenç özgürlüğü de şimdiden ispatlanmıştı. Oysa yukarıdaki ifadelerde anlatıldığı şekliyle istenç yalnızca doğa fenomenidir, tamamen zorunlu olarak eylemde bulunur, baştan aşağı dışarıdan belirlenmiştir. Ve uygulamada özgürlük bilincinin eşliğinde de olsa, böyle bir durum edimsel anlamda değil ama salt görünürde özgürlüktür. Eğer ahlaki istencin bütünü bu bilinçten ibaret olsaydı, hiçbir özgürlük olmazdı ve determinizm hiçbir kayıt ve kısıt tanımazdı. Eğer istenç özgürlüğü kaynak etkinliğin mutlak öz-belirleniminde aransaydı, ahlak yasası istencin mutlak ve tek belirleyeni olarak vazedilseydi, bu durumda da istenç özgürlüğü olanaksız hâle gelirdi. Bu türden bir istenç yeniden özgürlükte yoksun olurdu. Onda ahlak yasasının determinizmi hüküm sürer; yasaya uyup uymama konusunda seçim şansı olmazdı. Başka deyişle, onun için ahlak yasası buyruk değil, doğa yasası olurdu. Yasa istenç karşısında Gereğin ifadesi olarak durunca, istencin yasaya uygun ya da ona aykırı olarak hareket etme kararını verme imkânı bulunmak zorundadır. Özgürlük tam da bundan oluşur; ortadan kaldırılamaz bir 'keyfiyet', 'serbestlik' formu taşı-

mak, iradi olmak zorundadır. Mutlak ve doğal özgürlüğün arasına düşen bir yerdedir. Onun pozitif olarak ne olduğu idrak edilemez veya açıklanamaz. Onun hakkında söylenebilecek olan sadece şudur: Özgürlük doğa ve ahlak arasında yer alan bir geçiş halkası, öznenin en derin özünde kök salan muamma dolu bir ara halkadır. Özgürlük doğa yasası yoluyla bilinç dışı belirlenim ve ahlak yasası yoluyla bilinçli belirlenim arasında tek muallakta olan şeydir; her tür belirlenimin beri yanında durur. Sadece böyle karakteri olan bir şeye suç ve yararlılık, bir hizmette bulunmanın onuru atfedilebilir; en azından bu atfedişin kendisi özneye haksızlıkta bulunmak olmadığı ölçüde.

Schelling'in tarih felsefesi, onun bir çözüm değil ama sadece problemin açılması veren özgürlük kavramına kendine özgü tamamlayıcı bir ışık tutar. İnsanlık tarihi dünyanın gidişatında karşılaşılan öbür olaylar gibi teorik bir nesne değildir. Her ne kadar yasallık içerse de ondan ibaret değildir. İnsanlık tarihi kendi içinde beşerî kararların özgürlüğünü barındırır ve bunlar özgürlüğü doğal olaylardan ayırır. Doğa felsefesi nasıl evrendeki olay akışının birlik içindeki yönünü veya gelişimini bulup ortaya koymak zorunda ise, aynı şekilde tarih felsefesi de insanlığın yaşamındaki gelişimi veya ilerlemeyi sergilemek mecburiyetindedir. Şu hâlde, insanlık tarihinde hâkim bir ilerlemenin evrensel koşulu ne olabilir? Bu koşul insani özgürlükte aranamaz. Zira bu özgürlük keyfiyet, iradi bir serbestlik olması bakımından hem iyiye hem de kötüye doğru özgür olmaktır. Doğa yasası karakteri gündeme bile gelmez, çünkü o, ilerleme faktörü olarak özgürlüğü dışlar ve tarihin doğa sürecinden özgül farkını tarihten söküp atar. Eğer içerik bakımından en üst ölçüt olarak söz gelimi insanlığın evrensel bir dünya yurttaşlığı şeklinde örgütlenişinin oluşumu alınırsa, bu durumda böyle bir örgütleniş ne güvence altına alabilir? Bunun insani özgürlükten daha fazla, daha yüksek bir şey olması gerekir, dolayısıyla bizatihi özgürlük olamaz, tersine

ancak zorunluluk; bilinçli değil ama bilinç dışı yaratım olabilir. Fakat bu yaratım gene de doğadaki bilinç dışı yaratımla örtüşmez. Bu noktada Schelling beşerî yoldan güvenceye alınmamış bir moral dünya düzeni problemini de gündeme taşır ve Fichte'den daha radikal bir yolda karara varır. Buna göre, bireylerin özgür eylemlerinin ortasında egemen olan daha yüksek seviye bir bağlamı varsayar. Kader veya inayet olarak bu bağlam öyle bir yolda etkide bulunur ki, insani kararların tümünden bağımsız bir tarzda zorunluluk içinde, meydana gelmesi 'gereken' her neyse o ortaya çıkar. Burada bilinçsiz eylem kavramının öteki yüzü kendini gösterir. Beşerî isteme ve kılmanın anlamı, onun bilinçli ve özgür olarak ardından gittiği şeyden ibaret değildir. İnsan farkında olmadan, onda çabalayan ve etkide bulunan daha büyük bir güç vardır. İnsan onun elinde bilmeden canlı bir araçtır ve o gücün son ereği kişinin nüfuz alanının ötesinde, 'tüm eylemlerin mutlak sentezinde' yatar. Bu esasında bir çelişki değildir. Mutlakta zorunluluk ve özgürlük sadece çelişmemekle kalmaz, aynı zamanda düpedüz özdeştir. Yalnızca bir yön ve görünüm olarak sonlu bilinç onların karşıtlar biçiminde görünmesine neden olur. "Öznel açıdan, iç tezahür dikkate alındığında, biz eyleriz; fakat nesnel açıdan biz eylemde bulunmayız, tersine başka bir şey âdeta bizim aracılığıyla eyler." Tin ve doğayı, özne ve neseneyi saran bu aynı özdeşlik, özgürlük ve zorunluluğu da dünyanın oluş sürecinin birliği olan, geniş çaplı akışında birleştirir. Fakat söz konusu özdeşlik, bilinçli tinin hiçbir bilmeyele değil ama sadece inançla yanına yaklaşabildiği 'ebedî bilinç dışı' olandır. Dindar insanların inançlarının çağlar boyunca Tanrı olarak adlandıkları şeyle Mutlağın eşitlenişi son derece açık bir olgu olarak karşımıza çıkar. 'Tarihteki tanrı' ahlaki ilerlemenin güvencesidir. Tarih ileriye gören dirayetli insanlar için tanrının aşama aşama ilerleyen bir vahyi/açınımıdır, hatta onun varoluşunun canlı bir ispatıdır. Tarih; tanrının şair, insanın oyuncu olduğu bir tiyatro oyununa benzer, şu var ki, aynı

zamanda insan kendi serbest iradesi sayesinde ona ait rolün şiirinde ortak şair olur. Eylemi özgürdür, ama aynı zamanda birliği olan bir tin tarafından, onun bütün gaye ve işlerinin şiirini yazan bir tin tarafından belirlenir.

Bu tarih teorisinde anlaşılmaz kalan bir şey vardır ki o da Schelling'in, kendi özgürlük kavramını tarih teorisiyle nasıl tastamam birleştirebildiğine inandığıdır. Eğer ahlaki özgürlük bilincinin arkasında hâlâ yönlendirici, ona gizli kalan bir zorunluluk varsa ve bu zorunluluk onun kararlarının ötesinde olduğu gibi ayrıca onların içinde tanınmadan hüküm sürüyorsa, bu aynı kararlar hiç de bilfiil serbest bir iradenin edimleri olarak okunamazlar. Bundan dolayı 'tarihteki tanrı' her bakımdan insanın yazgısıdır. Schelling bu bakış açısını baştan aşağı reddetmiştir. Schelling açısından bakıldığında hem kadercilik hem de onun karşı eşi olarak, tanrının varlığını tarihten dışlayan, onu yaşamın bütününden kesip atan ateizm, asıl durumun bir çarpıtılışıdır. O, kaderciliği kendi tarih teorisinin tutarlı bir sonucu olarak görmez. Schelling bilakis özgürlük ve zorunluluğun özdeşliği söz konusu olduğunda, ahlaki olarak özgür ve dinî bakımdan baş eğmiş bir pozisyon benimsemeye gayret eder. Ona göre din ikisi içinde tümüyle kapsayıcı olandır. Özgürlük felsefesi de daha sonra bu noktaya kendini bağlar.

Bilincin transendental yapılanışında etik değil ama estetik, en yüksek seviyede yer alarak son sözü söyler. Özgürlüğün tezahürü sadece, 'görünüşe çıkma uğruna kendini bilinçli ve bilinç dışı yönlerle ayıran özdeş bir etkinlik yoluyla' kavranabilir. Doğa ereksel üretim olmaksızın ereğe uygun olan üründür, bu nedenle tüm yaratıları ve oluşumlarında bütünsel bir yapı arz eder. Buna karşılık insan 'ebedî kopuk parça'dır. Zira ya eylemi zorunludur ve o durumda özgür değildir ya da özgürdür ve sonrasında zorunlu ve yasal değildir. Sezginin daha yüksek seviye üst-kuvveti olarak sanat ikisini tekrar birliğe kaynaştıran şeydir. Onda özgürlük ve zorunluluk, bilinçli ve bilinç dışı etkinlik birleştirilmiştir ve

öyle bir şekilde ki, Ben kendi kendisini ikisinin özdeşliği olarak idrak eder. Sanat ürünü bir yandan doğanın ürününe, bir yandan da özgürlüğün ürününe sınır komşusudur. Fakat bu iki etkinlik türünün birleştirilmesi burada, doğadakinin tam tersi olan formu sergiler. Doğa bilinçsiz başlar ve bilinçle sonlanır, meydana getirişi ereksel olmasa da ortaya çıkardığı ürün öyledir. Oysa sanatsal sezgi, ‘bilinçle başlayıp bilinç dışı olanda veya nesnel olanda sona ermek zorundadır; Ben üretimi bakımından bilinçlidir, ürünü açısından bilinçsizdir’. Bir sanat eseri tükenmez bir hazinedir. Kapalı yetkinliği içinde sanatçının bilerek onun içine koyabildiği her şeyden çok daha fazlasını içerir. Fakat sanatçıda bilinç dışı yaratan yön nedir? Bu öyle bir şey olmalıdır ki, tarihte tanrılığın hâkimiyetinin bireyin serbest iradesi, seçme yetisi ile ilişkisi ne ise, o da sanatsal bilinçle benzer bir ilişki içinde durmalıdır; bir alınyazısı, kendine özgü bir kader. Schelling bu analojiyi takip ederek, Romantiklerin düşünsel uçuşlarına uygun bir metafizik sanatçı kavramını yaratır. Sanatçıda onun kendisinden daha büyük olan bir güç soluk alıp verir; bu güç onun çekip sürükler, onun aracılığıyla bir Sonsuzu, Ebedî olanı yaratır. Sanatçı sanki bir yazgının etkisindeymiş gibi bu gücün denetimi altına girer. Sanatçı, sıradan insanın sahip olmadığına sahiptir: ona ait içsel kadere. Bir yasa gibi kavranamaz olanın altında duran ve eserinin tamamlanışını ondan bir lütuf hediyesi olarak alan insan bilinci ‘deha’ gibi karanlık bir kavramla isimlendirdiğimiz bilinçtir. Onda iki doğa mevcuttur ve onlar arasındaki derin çözülmez çelişki-den tüm sanatsal bakış ve yaratım doğar. Öte yandan yaratılan eserde tüm çelişki ortadan kalkar, tüm huzursuzluk ve özlem yerini sonsuz uyum duygusuna bırakır. Eylemin nesnesi sonsuza dek tamamlanmadan kalır; sonsuz olduğu için hiçbir zaman bir bütünle sonlanıp sınırları kapanmaz. Sanat eseri de sonsuzdur, ama bir Bütün olarak hazırda bulunan kapalı bir sonsuzluktur; doğa ve özgürlüğün bir sentezidir. Hem seyirci hem de sanatçının kendisi için eser,

hiçbir sonlu kavrayışın geliştirmeye yetenekli olmadığı ‘bilinç dışı bir sonsuzluktur’. Tam da bundan dolayı her gerçek sanat eseri ‘sonsuz bir yorumlamaya müsaittir, ancak bu sonsuzluğun sanatçının kendisinde mi yurt edindiği, yoksa salt sanat eserinde mi bulunduğu yanıtı belirsiz bir sorudur’. Sanat eserinin dış ifadesi dinginliğin ve sessiz bir büyüklüğün anlatımıdır. Yaratanın ruhunda tetiklediği uyumu kendi içinde de barındırır. Sonsuzluk tüm bilinçle eş ölçümsüz olandır, ortak bir ölçüye vurulamaz. Fakat sanat eserinde bu eş ölçümsüz sonsuzun maharetle üstesinden gelinir ve somut-sezgisel bir nesnede sergilenir. Eser salt kendisi olarak sonludur, ama onu sanat eseri kılarak onda sunulup gün ışığına çıkan Sonsuzdur. Sonluda sunulmuş olan böyle bir Sonsuz, güzelliştir. Bu formül Romantizmin temel düşüncesidir; Romantiklerin en derin tefekkürleri bütün problemlerde, Sonsuzdaki sonlu mucizesine, bu mucizenin sanattaki görünümünün temaşasına yöneliktir. Schelling burada öyle bir noktaya temas eder ki, onda estetik salt bir sistem halkası olmaktan öteye genişler, evrensel bir imlem kazanır ve bütün felsefi düşünce için en yüksek sonlandırıcı aşama olarak kendini ispatlar.

Sanatsal üretimde uygulamada hayat bulan şey, özünde derinden anlaşılmadan kalsa bile, felsefenin sonsuza dek emeli olarak kalanın ta kendisidir: Burada Ben kendini meydana getirirken görür, bakışlarıyla bilinçli ve bilinç dışı etkinliğin içine nüfuz eder; bu etkinliğin kök kaynağı, gözesi ona ne kadar saklı kalırsa kalsın. Sanat bu nedenle filozof için en yüksek olandır, onun bütün uğraşlarının tamamen erişidir, “felsefenin tek ve ebedî organonudur ve aynı zamanda felsefenin belgelenişidir”. Doğanın aynı zamanda tin tarafından vücuda getirilmiş sanat eseri karşısında felsefe yapan tin, elindeki yetersiz araçlarla asla yaratan sanatçının bulunduğu zirveye tırmanamaz. Filozof dünyanın estetik bünyesini bütünü bakımından düşüncede yakalayabilse bile, onun özünü aramakla ve böylece aslında kendi kendini aramakla

hiç de kendini onda bulamaz. Kendini aradıkça kendinden kaçar. Hâlbuki sanatçı kendini filozofun aradığı konumda, yaratıcının konumunda bulur. Bu aşamada Schelling'in kendi doğa felsefesinin içine işlediği Platonik idea düşüncesi, daha derinde yatan yüzünü gösterir. Platon'un sanata layık görmediği şey, yani ezelî-ebedî kaynak suretlerin idrak edilişi, Schelling için tam da sanatın en iç özünü oluşturur. Dehanın yegâne işi kopyaları geçici varlıklar olan ebedî ide-leri saf bir şekilde temaşa etmek ve yeniden vermektir; kopyalamanın sınırları dışına çıkarak. Sanat, Platon'un sandığı gibi, taklit değildir, kopya suretlerin suretlerinin elde edilişi değildir, tersine tanrısal idenin kendisinin karşı resmidir; doğanın ardında kalan zayıf bir hayranlık değildir, tersine kendi üzerine bir yükseliş, kendini tamamlayıştır; başka hiçbir yerde katışıksız görünüşe gelmeyen öz-varlığına olduğu hâliyle saf bakıştır. Doğanın sanatın çizgisinden ayrıldığı noktalar onun beceriksizliği değil, üstünlüğüdür. Doğal yaratının yalnızca bir anda olduğu şeyi, sanat, zamanın dışına çıkararak ebedî bir şey olarak yakalar. Bu yolla sanat onu saf varlığında, 'kendi yaşamının ebediliğinde' görünmeye bırakır. Sanat doğanın asla olamadığını olarak idelerin asıl ve hakiki sunumu hâline gelir. Schelling sanat felsefesi derslerinde bu düşüncenin mitoloji alanı, kült ve dinlere özgü yaşam ve güzel sanatların bütün bir dizisi boyunca izini sürer. Böylece Romantizmin ve idealizmin mutlu bir sentezinden doğan yeni estetiğin kurucusu ve Hegel'in, Schopenhauer'in ve Alman İdealizminin sınırlarının çok ötesine geçerek, bir dizi başka geç dönem düşünürün ilk örneği olur.

4 ÖZDEŞLİK FELSEFESİ

Doğa felsefesinde ve ‘transendental idealizm sisteminde’ özdeşlik düşüncesi daha şimdiden öylesine belirgin şekilde içerilmiştir ki, onunla tümüyle yeni bir şey dile getirmek çok çok güçtür. İkisi de (doğa felsefesi ve transendental idealizm) bir sistemin, ilkeleri ortak olan karşıt ögeler çifti olarak düşünülmüştür. Oluşturdukları görünüş alanları birbiriyle en yakından bağlantılıdır ve benimsedikleri yöntemler ikisi arasındaki ilişkiyi adım adım örер. Bilinç dışı zekâ iki gelişim dizisinin de temelinde yer alır. Birinde bilincin oluşumu bilinç dışı tinin aşamalarından geliştirilir; ötekinde bilincin özel oluşumları onun kısmen bilinçli kısmen bilinç dışı işlevlerinden türetilir. İkisi arasındaki bağlamın ancak ikisinin kaynak zemininin ve onlardaki koşul serilerinin özdeş olmasıyla mümkün olduğu apaçıktır. Bu özdeşlik düşüncesi de Fichte’nin 1797’deki girişimi ve Bardili’nin mantığı dikkate alındığında artık Schelling’in bağımsız bir başarısı değildir. Yine de burada yeni denebilecek şey yalnızca, Schelling’in 1801’de yayımladığı *Felsefe Sistemimin Sunumu* isimli eserindeki birlik ilkesinin uygulanışı ya da özel sunum yöntemi değildir. Bu katkı daha ziyade yeni ele alınmakta olan, hatta ilk kez radikal olarak irdelenen, bakış açısındaki ana problemdir. Bu problemin çözülüp çözülemediği ve genel olarak ne ölçüde sistematik açıdan üstesinden gelindiği başka bir meseledir.

Doğa felsefesi realist, transendental felsefe ise idealist bir temel düşünce üzerine kuruludur. Gerçi doğanın ilkesi tinseldir ve bu ölçüde aynı zamanda ideal bir ilkedir, fakat sa-

dece bu düzeye dek böyledir, başka deyişle, bir bilinç ilkesi değildir. Doğal ürünlerin ve onların en üst-kuvveti bilincin meydana gelişi, bilinç dışı bir doğa kuvvetinin yasalarından fışkıran ve her bakımdan bilinçten ve onun içkin koşullarından bağımsız olarak işleyen reel bir süreçtir. Bu realizm Schelling'in doğa kavrayışının Fichte'nin doğa görüşü ile karşıt yönünü oluşturur ve Schelling her ne kadar idealizm için engel teşkil eden bu noktayı sayısız ustaca formülasyonla örtbas etmeye çalışsa da, bertaraf edilemez. Transendental felsefe söz konusu olduğu zaman Schelling, Fichte ile tamamen görüş birliği içindedir. Burada doğa, bütün 'reel' oluşumları ile birlikte, hiçbir ögesi arkada kalmadan, bilincin koşullarından türer, yani görünüş olma karakteri içinde tümüyle çözündürülür, saf sezgi ürünüdür vs. Bu bilinç koşullarının kendileri bilinçli olmasa ve bu bakımdan doğadaki bilinç dışı tıne her hâlükârda yakın olsalar bile, gene de öznelirler ve onlardan sonuç olarak türeyen doğa, görünüş olarak Benin bir ürünüdür. Bu aşamada en keskin idealizm çizgisinde yer alırız, nesnel idealizmin tümüyle sınırları dışında kalırız. Schelling'in bu duruş noktasını doğa felsefesinin realizmi ile birleştirebilmesi şuna işaret eder ki, onun için en başından beri asıl mesele hiç de idealizm ve realizm değildir, daha ziyade şimdiden bambaşka bir sistem tasarısı her bakımdan, taşıyıcı zeminde yer alır. Karşıt iki tarafın sunduğu versiyonlarda bu sistem yönü yeterince dile gelmez. 'Mutlak idealizm sistemi' bu sistemi açıklığa kavuşturma girişimidir. O, içerik açısından hiçbir yeni şey söylemeyi değil ama şu âna dek ayrı ve güya çelişki içinde duran yönleri sadece birleştirmeyi ister. Bundan dolayı burada açıklığa kavuşturulmaya çalışılan tek husus, ilkenin işlenip geliştirilmesi ve uygulamaya konuluşudur. "İdealizm ve realizmin ne olduğu, ayrıca onun ikisinden mümkün bir üçüncü öge olarak türeyen şeyin ne olduğu henüz kesin olarak çözüme bağlanmış değildir, bilakis bu konuda ilkin bir karar varılması gerekir." 'Özdeşlik' terimi öne çıkarılarak da bu mesele hal-

ledilmiş olmaz; bu özdeşlik ister düşünme ile varlık, özne ile nesne, ister Ben ile Ben-olmayan veya bilinçli ile bilinç dışı üretim arasında olsun. İdealist açıdan bakıldığında her ne kadar aynı olsa da, Benin her şey olduğunu söylemekle, her şeyin Bene özdeş olduğunu söylemek arasında fark vardır. Asıl sorun idealizmin net ve kesin anlamının ortaya konmasıdır. Şu noktalarda da özdeşlik ilişkisi kurmak mümkün değildir: Bende, aynı zamanda tüm Ben-olmayanda bulunan bir Özdeş mi gösterilir ya da Ben-olmayanda, aynı zamanda tüm Bende varsayılan bir Özdeş mi işaret edilir ya da bunların ikisinde gösterilemeyecek ama ikisinde de görünüşe gelen, onların ötesinde yer alan bir Özdeş mi söz konusudur? Sonuncu perspektif haklı olarak kendini bir yandan idealizm olarak bir yandan da realizm olarak sunacak ve yine de özünde ikisine de ait olmayacaktır.

Yeni pozisyon mutlak rasyonalizm olarak ifade edilir. Mutlak akıl dışında hiçbir şey yoktur, çünkü özne ve nesne dışında hiçbir şey yoktur. Öte yandan mutlak akılda ikisi de çözülemez şekilde birleştirilmiş ve karara bağlanmıştır. Mutlak akıl ‘öznel ve nesnel olanın bütüncül ayrımsızlığıdır’. Akıl, düşünenden soyutlama yapılır yapılmaz, öznel bir şey olmaya son verir. Ve düşünülen şey (nesne) yalnızca bir düşünen ile bağıntı içinde olanaklı olduğu için, mutlak akıl bu yoldan aynı zamanda nesnel bir şey olmaya da son verir. “Mutlak akıl öyleyse o soyutlama sayesinde hakiki bir Kendindeliğe dönüşür. Bu kendinde-olma öznel ve nesnelin ayrımsızlık noktasına denk gelir.”

Felsefenin duruş noktası bu aklın durduğu noktadır; ‘onun bilgisi kendinde olduğu şekliyle, yani akılda oldukları şekliyle, şeylerin bilgisidir’. Felsefe şeylerin öz-varlığına doğru yönelir. Bu öz de Mutlaktır; Mutlak ise akıldır. Akıl dışında hiçbir şey yoktur ve her şey ondadır. Akıl basitçe birdir ve basitçe kendi kendine eşittir. Onun en yüksek yasası özdeşlik ilkesidir. Akıl tüm varlığı içine aldığı için, özdeşlik de varlığın en yüksek yasasıdır. Bu ilke aynı zamanda

tek koşulsuz bilginin ifadesidir. Koşulsuz bilgi kanıtlanmaz; onun içeriğinin düşünülmesiyle doğruca varoluş kazanır. ‘Varolmak, olmak’ mutlak özdeşliğin özüne aittir. Akıl ise mutlak özdeşlik ile bir olduğuna göre varlık, aklın özüne aittir.

Önce kulağa soyut ve hiçbir şey söylemeyen kelimeler olarak gelen bu cümleler, sonuçları bakımından irdelendiklerinde, en geniş imleme sahip temeller olarak kendilerini gösterirler. Özdeş akıl, şayet her şeyi kapsayan ise, açıktır ki sonsuzdur. Öte yandan özdeş olması bakımından ayrıca ortadan kaldırılamazdır; dolayısıyla varolan her şey temelde özne ile nesnenin özdeşliği olmak zorundadır. Öyleyse ne bir öznenin kendinde-olması ne de bir nesnenin kendinde-olması mümkündür, ikisinin de varlığı her zaman kendi ötelерinde, özdeşliklerinde yer alır. Bu sebeple, kendinde irdelendiğinde, hiçbir şey sonlu değildir. Aklın konumlandığı yerden bakıldığında hiçbir sonluluk yoktur. Şeyleri sonlu olarak irdelemek onları akıl içinde, yani kendinde oldukları gibi irdelemek anlamına gelmez. Sonluluğun durduğu noktada özdeşlik ve bütünlükten dışarıya çıkmak anlamına gelir; kendinde ayrımsız olanın ayrımlaştığı konumu ifade eder. Bu duruş noktası nesnesinin kendi karşısında olduğunu saanan tüm bilincin konumu, doğal konumdur. Sonluluğun ve bilincin bu pozisyonunu Schelling doğrudan Mutlakın sonsuzluğundan çıkarsar. Mutlakta değişip dönüşmeden aynı, ebedî ve tamamlanmış kalan şey dünyada uçsuz bucaksız bir çeşitliliğe dağılır; zamansal olarak ilerleyen bir gelişim sürecine uzar. Bu çeşitliliği birlikten dışarıya, gün ışığına doğru iten nedir; ebedî olanı zamansallığa ve sürecin akın akın taşkınlığına adım atmaya sürükleyen nedir? Bu sorunun çözümünde Schelling, Plotinos’un izinden gider. Mutlak, akıldır; akıl ise bilgidir. Akıl dışında bilginin nesnesi olabilecek hiçbir şey olmadığı, tersine tüm nesne ve özne onda kapsandığı için akıl ancak öz-bilgi olabilir. Öz-varlığı bakımından her şey mutlak özdeşliğin kendisidir; ‘varlığın formu bakımın-

dan ise mutlak özdeşliğin bilinişidir'. Bu özdeşliğin özü sonsuz olduğu için, onun kendini bilişi de sonsuz olmak zorundadır. Buna karşılık akıl, kendi açısından, özne ve nesneyi sonsuz olarak vazetmedikçe, kendi kendini sonsuz olarak bilemez. Plotinos da *nous*'un kendi kendini bilmek için, bir düşünene ve düşünülene bölünmesi gerektiğini öğrettiğinde tam da bu anlamda hareket etmekteydi. Bu ikiye yarıma Plotinos için daha öte tüm südürun/taşmanın (*proodos*) kökeniydi. Şimdi soru şudur: Bu bölünmenin kendisi nasıl anlaşılmalıdır? Bu noktada Schelling yeni yollar açar.

Özne ve nesne karşıtlar olarak belirmek zorundadır. Kendilerinde oldukları hâliyle bunu başaramazlar, zira özdeşirler. Farklılaşmaları bu yüzden niteliksel olamaz. Birbirleri karşısında odak noktalarındaki dereceli kayış ve iç içe geçiş, özdeşliğin sınırları dışında aranmalıdır, öyle ki, bazen bir öge, bazen öteki öge ağır basar. Bundan dolayı ikisi arasında yalnızca 'nicel bir fark olanaklıdır'. Bu türden farklılaşmaların sonsuz aşamalı bir dizisi mümkündür ve sonlu şeylerin dünyası da bu diziden ibarettir. Tekil varlık ve şey 'bütünlüğünde dış yanında kalandır'. Özne ve nesnenin ayrımsızlığı, farklılaşmamış durumu bütünlüktür; bundan ötürü tüm tekillik, sonluluk, şeysellik ve onların tedricî aşamalanışı bütünlüğün ayrımlaşmasına dayanır. Ayrımlaşma Birden çeşitliliğe, kendinde-olmadan görünüşe, Mutlaktan dünyaya geçiştir. Bu geçişin mevcudiyetinde, görünüşün boş bir görüntü ve yanılsama olmamasında, basit bir yokluk olmayıp tersine Mutlağın aşamalanmış öz-bilgisinin zorunlu bir sonucu olmasında, bütün bunlarda, yeni özdeşlik düşüncesinin Parmenides'e ait olandan farkı yatmaktadır.

Özdeşlik biricik kendindeliktir; onun ortadan kaldırılışı olanaksızdır. Bundan dolayı da bütün ayrımlaşmada saklı kalmak zorundadır. Bu açıdan, sonlu bir varolanın salt öznel ya da salt nesnel olması imkânsızdır. Tüm varlık, özdeşlik yasası uyarınca özne-nesne formu taşır. Ayrımlaş-

ma şeylerin özüne dair değildir, tersine sadece onlardaki ‘varlığın büyüklüğünü’ ilgilendirir. Onlardaki ideal ve reel faktör birbirlerini tamamlayıcı ilişki içindedirler. Sonlu bir varlık içindeki yükselişleri ve düşüşleri ters orantılıdır. Şeyler dizisinde her varlık hem bütün diziyi hem de özdeşliği şimdiden varsayan sınırlı bir eleman ve eklemdir. Öznel ve nesnel olanın salt görece ağırlığı ve üstünlüğü sonluluk karakterini oluşturur. Özdeşlik sonlu olanda modifikasyona uğramıştır; her modus özdeşliğin bir varolma tarzıdır ve bu varolma tarzları nicel olarak ayırtlaştıkları için Mutlağın üst-kuvvetlerini tesis ederler. Dünya olarak adlandırdığımız şey bu üst-kuvvetler dizisidir. Tekil üst-kuvvet salt kendisi olarak, boş soyutlamadır; varolma modusunu sadece dizi içerisinde taşır. Aynı şekilde gerçek varoluşunu kendi içinde barındırmaz, ama ona, yeterli ifadesini tüm üst-kuvvetlerin bütüncül dizisinde bulan bütüncül/total özdeşlikte sahiptir. Üst-kuvvetlerin hepsi bundan dolayı eş zamanlı, ayrılmamış şekilde, iç içe ve bir arada vardır. Mutlak özdeşlik onların dizisi içinde öz-bilgi olarak gelişir, başka deyişle ‘sadece tüm üst-kuvvetler formunda mevcuttur’. Tekil varlığın sadece dünya bağlantıları bütünüünün zorunlu ögesi olarak kalıcılık taşımasının sebebi de budur. Tüm ilişkisellik, varlığın bütün bağlantı ağı, tüm yasal bağımlılık formları buradan kaynaklanır; onları ister doğa bilimsel bağlamda nedensellik zinciri olarak ister felsefi bağlamda dünyanın oluş sürecindeki teleolojisi olarak bakış altına getirelim. Tek tek her şey evrensel bir zincirlenişin bütünselliğine bağlıdır; her birine ait belirlilikler kendi içlerinde onu şimdiden kapsarlar. Tek tek her biri bu sayede, kendi üst-kuvvetinin modusuna göre, kendi tarzında sonsuzdur; her biri Bütünün temsilcisi, bütünselliğin ve dünyanın tüm enginliğini kucaklayan özdeşliğin sunumudur. Mutlak bütüncüllükten farklı olarak bu tekil varlıklarda sunulan bütüncüllük şüphesiz ‘görelidir’; onun ilişkiselliği tam da ayırtlaşma derecesiyle koşullu olma hâlinindedir.

Bununla öyle bir noktaya ulaşmış durumdayız ki, doğa felsefesine özgü realizm ile transendental felsefeye özgü idealizm arasındaki çatışma artık çözülebilir. Doğal bilinç açısından bakıldığında tek bir dünyanın ayrıştığı iki dünya, tinin iç dünyası ve uzaysal şey ve süreçlerin dış dünyası Descartes'tan beri felsefi sistematığın ana temasını oluşturur; onların ikiliği ister beden-ruh muammasında isterse bilgi ve istenç probleminde görülsün, bu değişmez. Vaktiyle Spinoza onların heterojenliğinde tözün birliği yoluyla bir köprü kurmaya çalışmıştı. Schelling de Mutlak düşüncesiyle benzer bir monizmi hedefler, fakat onun için iki dünya yüklemeler değil, tamamlayıcı üst-kuvvetler dizisidir. İkisi arasındaki bağlantı paralellik değil ama ağır basan ideal ve reel faktörleriyle ayrılaşmış özdeşliktir. Yine, Bütünün her iki dünyada aynı olan 'düzen ve bağlantısı' Schelling için 'matematikselsel tutarlılığın' amaçsız bağlılık zinciri olmayıp, Mutlağın öz-bilgisindeki amaca dönük gelişim ve basamaklanıştır. Üst-kuvvetler dizisindeki yükseliş ilkesi panteist-monist dünya tasavvurunda Leibniz'e özgü bir motiftir; bununla birlikte burada bütün gelişimin kendisine doğru çabaladığı şey basit olarak 'yetkinlik' değildir, tersine son tahlilde Mutlağın özbilincinden başkası olmayan, salt kendisi olarak bilinçtir. Maddede nesnelliğin en büyük ağırlığa sahip olduğu en aşağı seviye üst-kuvveti buluruz. Buna karşılık bilginin ve sanat eserinin güzelliğinin hakikatinde, öznelliğin en büyük ağırlığı ve üstünlüğüyle kendini gösterdiği en yüksek üst-kuvveti buluruz.

Eğer sistemin bu ana çizgileri topluca değerlendirilirse karşımıza Bütünün şöyle bir birlikli resmi çıkar. Ne Öznelin dünyası ne de Nesnelin dünyası herhangi bir şekilde yalıtık kalabilir; böyle olsaydı Bütünün dengesi bozulurdu. Oysa bu denge 'kendinde devamlılığı olan' tek şeydir; kendi gelişmişliği, belirtikliği içindeki mutlak ayrımsızlıktır. Üst-kuvvetlerin ideal ve reel, düşüncede ve gerçekte varolan dizisi bir yanda Öznelin ağır basması, öte yanda ise Nes-

nelin üstün gelmesi yoluyla birbirini zorunlu olarak öyle tamamlamalıdır ki, Bütünde ayrımsızlık bozulmadan kalsın. Bu sayede ayrılaşmış dünyanın bütüncüllüğünde özdeşlik korunmuş olur; söz konusu özdeşlik tek bir noktada değil ama Bütünde belirginleşir. Karşılıklı telafi devamlı şekilde, öge öge, eklem eklem iki dizi boyunca ilerler ve onları her aşamada kaynaştırır. Bu kapsayıcı ve nüfuz edici kaynaşma tekilde öyle olur ki, tüm ayrılaşmadaki kökensel özdeşlik sakınılmış olur. Dünya sisteminin bu temel formülü için Schelling şema olarak düz çizgi tasvirinden yararlanır. Bu çizginin orta noktasında mutlak ayrımsızlık ($A=A$) örtük olarak egemendir. Uçtaki kutuplara doğru yaklaştıkça Özne (A) ve Nesne (B) faktörün ağırlığı artar. Bu durum ise üzerlerine konan + işareti ile gösterilir.

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

Şema ayrımsızlık noktasının solunda ideal üst-kuvvetler dizisini $\overset{+}{A}=B$, sağında reel üst-kuvvetler dizisini $A=\overset{+}{B}$ içerir; bunlardan her defasında, denk düşenler birbirlerini nötr kılarak ayrımsızlaştırırlar. İdealizm ve realizm arasındaki karşıtlık, doğanın veya tinin yaratıları kendi başlarına alındıklarında, yani bütüncüllüğün dışında değerlendirildiklerinde, üst-kuvvet dizilerinin bu kutupsallığına karşılık gelir. Öte yandan bu karşıtlık, duruş noktasını ayrımsızlık noktasında seçen ve oradan iki diziyi bir arada topluca gören kişi için geçersizleşir ve anlamını yitirir. İki dizinin eş zamanlılığı 'mutlak özdeşliğin varlık formu'dur. Dizilerin bağlamı içinde ayrımsızlaştırılan ve ortadan kaldırılan şey tüm görünüşün düalist formunu oluşturan ve sanki her biri ayrıymış gibi varolan, kendileri bakımından öznellik ve nesnelliktir. Buna karşılık onlarda baştan sona saklı kalan ve tüm üst-

kuvvetlerin bütüncüllüğünde bütüncül olarak yeniden ortaya çıkarılan şey kendisi bakımından hiçbir zaman görünüşe çıkmayan, tek gerçekten kendi-için Varolandır; Özdeş veya Mutlağın kendisidir. Reel ve ideal üst-kuvvetlerin ayrı ayrı toplam ve kaplamaları hep beraber mutlak bir denge kurarlar, şöyle ki, Öznel ve Nesnelin kutupsal büyüklük durumları onlarda bütüncül olarak birbirlerini iptal ederek telafi ederler. Tüm üst-kuvvetlerin mutlak bütüncüllüğü bu nedenle mutlak özdeşliğin varlığıyla tamamen birdir. Fakat bu bütüncüllük tamamlanmış evrenden başkası olmadığı için –sadece kozmik evren değil aynı zamanda bilincin evreni, yani tüm Öznel ve Nesnelin çifte kaplamı–, Schelling’in kendini radikal olarak Spinozacılıktan ve taşma-südûr öğretisinden ayırmasını sağlayan şu temel ilke geçerli olmak zorundadır: “Mutlak özdeşlik evrenin nedeni değildir, tersine evrenin kendisidir; çünkü varolan her şey mutlak özdeşliğin kendisidir.” Bu dünya görüşü için vurgu evrim olarak evrim üzerine düşmediği gibi, örneğin Plotinos’ta gördüğümüz gibi Kaynağa geri dönüş üzerine de gelmez. Evrim özneliğin aksiyolojik [değersel] bakış açısı üzerinden dizinin bir tablosunu çizer. Dizinin yükselişinin öylesine etkisi altında olduğu için tek yanlı bir tablo ortaya çıkar. Tinden maddeye doğru tersine evrim de tek yanlı bir tablo sunacaktır; gerçekten de böyle bir evrim öznenin bakış açısından bakıldığında mecburen bir tür geriye kurgulama anlamına gelirdi. Özdeşlik felsefesi ilkesel bağlamda bu türden kısmî ikincil yönler karşısında kayıtsız davranır. Vurgu tersine tek başına ‘öznel ve nesnel arasındaki mükemmel nicel denge’ üzerine düşer; bu öyle bir dengedir ki, faktörlerden birinin ya da ötekinin ağır basması baştan sona telafi edilmiştir –şüphesiz Bütün olarak sistemde telafi edilmiştir– ve bundan dolayı üst-kuvvetler salt kendileri olarak kendinde-varlıktan yoksundurlar ve sadece görünüş formlarıdır. Bütün tam da parçalardan; bağlam, bağlam içinde yer alan halkalardan; özdeşlik kutupluluktan önce gelir. Aynı şekilde felsefi

sistemde, mutlak özdeşlik perspektifi doğa felsefesi ve transendental felsefe arasındaki karşıtlıktan önce gelir.

Schelling'in felsefi monizmini geri kalan tüm versiyonlarından ayıran şey burada her şeyin 'son tahlilde, en son zemininde' Bir olması değildir, aynı zamanda somut tekil varolma açısından da Bir olmasıdır. Özdeşliğin durduğu noktadan bakıldığında ideal bir karşı kutup olmadan hiçbir reel üst-kuvvet yoktur ve bunun tersi de doğrudur. Bu iki kutup arasında her seferinde aynı özdeşlik, hem ayrımsızlık noktasında hem de iki dizinin bütüncüllüğünde mevcut olan aynı özdeşlik vardır. Kuşkusuz bu geniş çaplı sistem tasarımı üzerine kesin bir söz söylemek ilkin onun uygulamasına bakılmasıyla mümkündür. Schelling böyle bir uygulama ve ayrıntılandırmayı yalnızca nesnel dizi için vermiştir. Özne dizinin gelişimi genel hatlarıyla 'transendental idealizm sisteminde' gözlenebilir. Ayrıca söz konusu sistem *Akademik Çalışma Yöntemi Üzerine Dersler* isimli eserdeki bir dizi işaret edici pasajla tamamlanabilir. Özdeşlik sistemi Schelling tarafından yepyeni bir felsefe olarak değil ama zaten geliştirilmiş olan doğa ve tin felsefelerinin evrensel temeli olarak tasarlanmıştır. Bu temelden yola çıkıldığında daha önceki tasarlarda karanlık kalan bazı yeni yönler de uygulamada aydınlanmaya başlar. Örneğin teorik bilincin 'devirlerinde' neden doğanın aşamalı hiyerarşisinin geri döndüğü; aynı şekilde sanatsal yaratımın nasıl da idelerin, bilinç dışı olarak kendilerini doğada sergileyen aynı idelerin sunuluşu olduğu; doğal varlığın realizmi ve üretken sezginin idealizminin nasıl dünya sürecinin birlikli düzenindeki bir ve aynı özne-nesne özdeşliğinin ayrılmaz iki yönü olduğu açıklık kazanır. Nitekim kendi payına o dünya süreci tek bir mutlak aklın ilerleyen öz-bilgisidir. *Bruno* olarak bilinen eserdeki araştırma bilhassa aydınlatıcıdır. Burada 'ebedî kavram ve idelerin' görünüşle ilişkisi, kaynak suret kimliğindeki doğanın veya meydana getirici doğanın şeylerin kopya varlığının özü oluşu ve karşıtların Mutlakın ayrımsızlığında örtüşmesi ele alınır.

Öte yandan bütün bunlarda tam bir saydamlığa erişememiş bir problem vardır ki, bu sorun doğrudan özdeşlik teorisinin en üst ilkesinde kapsanmıştır. Bu teori Mutlaktan ve ayrımsız olandan görelî ve ayrımlaşmış olana asıl geçişi kökten yadsır. Böyle bir geçiş olamaz, çünkü Mutlak evrenin zemini olmayıp, evrenin kendisidir. Diğer yandan bu eşitlik tersine çevirilemez; evren Mutlağın zenginliğini tüketemez, Mutlak da evrenden ibaret değildir. Dünya süreci öyleyse basitçe Mutlak değildir, tersine yalnızca onun ‘bilfiil hâlidir’, başka deyişle onun ilerleyen öz-bilgisidir. Özdeş özne-nesne, şayet her ikisinin nicel ayrımı koyulmadıysa, bilfiil değildir. Buna göre ayrımlaşma şimdiden Mutlağın edimselliğinin varsayımı, ön gereğidir. Zira dünya süreci ilerleyen bir ayrımsızlaşmada hayat bulur; fakat ayrımlaşmanın böyle ortadan kalkışı Öznel ve Nesnelin gerçekleşmiş nicel ayrımı ile koşulludur. O hâlde birincil olan, bilfiil, ikincil olanla; kendinde-varolan da görünüş tarzları ile mi koşullu olacaktır? Bu durumda doğa ve tin ikilikleri içinde mecburen Mutlağın zemini olurdu. Oysa tam tersine Mutlağın anlamı tam da doğa ve tinin birlik zemini olmaktır. Schelling bu bakımdan uygulamada doğayı zemin olarak niteler, buna karşılık onu Mutlağın varlığının zemini olarak görmez, bilakis yalnızca Mutlağın varlığının açınım/vahiy zemini olarak alır. Sorunun olanaklı bir çözümü de burada yer alır. Mutlağın öz-bilgisi onun varlığının açınımidir, ama aynı zamanda onun bilfiil hâlidir. Şöyle de denebilir: Mutlağın özü –veya aynı anlama gelecek şekilde Tanrı– akıldır. Akıl, onun özünde bulunan şeyi olmak için, yani özbilinç olmak için, kendini Öznel ve Nesnele ayrımlaştırmalıdır. Aklın özü, kendi-için-varlığı ilkin özbilinçte edimselleşir. Peki, Tanrının özbilinci evrenin neresindedir? Bu ancak kendini ona açındırdığı bir varlıkta olabilir. Böyle bir varlık da yine üst-kuvvetlerin öznel dizisine ait olabilir, çünkü sadece burada bilinç vardır. Bunun tam tersine, açınımın/vahyin nesnesi yalnızca nesnel diziye ait olabilir. Tanrının özbilinci öyleyse ancak nesnel ve öznel üst-kuvvetlerin karşı karşıya olmasın-

da bulunabilir. Ya da aynı anlama gelecek şekilde söylersek, Tanrının özbilinci insanın nesne bilincinden başkası değildir. Tanrı kendi başına alındığında, insan olmaksızın, bilinçsiz olurdu. Tanrı özbilincine bizde, bizim dünya bilincimizde sahiptir. Fakat Tanrının bilfiil mevcudiyeti onun özbilincinde bulunduğuna göre, onun bu bilfiil mevcudiyetinin (edimselliğinin, varoluşunun) zemini biz bilinçli öznelerde yer alır. Şüphesiz sadece bizde değildir, daha ziyade biz ve bizim evrende bilincine erdiğimiz şey arasındaki canlı ‘karşı karşıya olma’ hâlinedir. Evrenin bilinçlenmesi bu anlamda bilgi sürecidir.

Olanak ve edimsellik, *potentia* ve *actus* arasındaki tüm ayrım kendisi bakımından Mutlağa değil, sürece denk gelir. Dolayısıyla iki varlık modusu, tıpkı özne ve nesne gibi, Mutlakta birleştirilmiş ve ayrımsızlaştırılmış olmalıdır. Ve kapsayıcı olan şey, süreç değil ama bütün karşıtların Mutlakta çakışması olduğu için, tutarlı olarak ilerlenirse, daha ziyade Mutlak kendi kendisinin zemini, gerçek ‘*causa sui*’ olarak düşünülmelidir; aynı nedenle Mutlağın dünya sürecindeki edimselliği kendisi dışında değil ama kendi özünde aranmalıdır. Öte yandan bu öz-varlık olanakta tükenmediği ölçüde, onun edimselliğinin zemini olarak ayrımlaşma aynı şekilde onun özünde vazedilmiş olmalıdır. Özdeşlik felsefesinin asıl çekirdeğini –âdeta onun düşünsel derin katmanını– oluşturan şey de, edimsel ayrımsızlaşma uğruna, ayrımlaşmanın bu vazedilişidir: Bir’in, özbilinç, yani ona ait kendi-için-varlığı uğruna kendiliğinden öz-ikilenişi, kendini bölmesi.

Bu temel motif Schelling’in düşüncesini mutlak rasyonalizminin tepe noktasında Plotinos’un ve Fichte’nin düşüncesiyle birleştirir. Fakat bu ikisinde olduğu gibi Schelling’te de öyle bir İrrasyonel momenti vardır ki, kendi içinde yeni problemlerin ve yeni bir sistem kurma işinin tohumlarını barındırır.

5 ÖZGÜRLÜK FELSEFESİ

Fichte’de olduğu gibi Schelling’in düşüncesinde de yıllar içinde giderek daha öne çıkan bir dinsel yönelim izlenebilir. *Transendental İdealizm*’in son kesimlerinden başlayarak belirgin biçimde baş gösterir; *Bruno*’da ise doğa felsefesi büsbütün panteist-dinsel dünya görüşü tarafından taşınır ve 1804’te yayımlanan *Felsefe ve Din* başlıklı küçük eserde tanrı ve insan arasındaki ilişki tamamen ilgi odağı olur. Burada Schelling aynı nesneye sahip olan ama hem insan bilincinde hem de tarihte iyice araları açılan iki büyük tinsel alanı, inanç ve bilgi alanlarını birleştirme girişiminde bulunur. Eğer ortak problem yeterince derinden kavranırsa, bu birleştirme bir yarılmayla araları açılan çelişkilerin ötesinde mümkün olmak zorundadır, zira felsefe okullara bölünerek öğretisel hâle gelmeden önce ve din kamuya açık halk inancına dönüşerek mitoloji seviyesine inmeden önce eski çağların gizem dinlerinde iki alan şimdiden ayrılamaz bir birlik teşkil etmişlerdi. Görev bu kökensel birliği yeniden elde etmektir. Yeniden elde edilmelerini sağlayacak araç da özdeşlik felsefesidir. Tüm zorlukların merkez noktasında kötünün kökeni ve istenç özgürlüğünün özü sorusu yer almaktadır. ‘Tanrıdan kopuş ve düşüş’ fikri bu düşünce izleklerine egemendir. Bunların son çıkış noktasını Mutlağın kendini çiftlemesi motifi oluşturur. Bu çiftleme de kendi payına Mutlağın kendinden dışarıya çıkması, dışlaşması, taşması, bir bakıma Tanrının kendini açındırması yoluyla zorunlu hâle gelir. Mutlağın öyle bir karşı sureti vardır ki, bu kendini ‘öteki Mutlak’ olarak ideler dünyasına yayar; bu yayılış ve kat kat açılış ‘gerçek transendental teogonya’dır,

Tanrının dünyada oluş süreci veya gerçekleşmesidir. Burada özdeşlik düşüncesi şimdiden açık ve seçik olarak, kökensel olarak onda hiç de dikkat çekmeyen öteki yüzünü gözler önüne getirir. Özdeşlik düşüncesi kuruluşu itibarıyla Özne ve Nesnelin özdeşliğini ifade eder. Nitekim her şeyden önce teorik problem onu gerektirir ve bu özdeşlik fikri aynı zamanda pratik ve estetik olanın bazı temelleri için yeterli olabilecek durumdadır. Fakat bu sefer bambaşka boyutta yer almakta olan bir ikilik, bu kez de kökensel bir birlikle kuşatılması gereken çiftleniş baş gösterir. Bu yeni problemin üstesinden gelmek için ilkenin yeni bir versiyonuna ihtiyaç vardır. Özdeşlik felsefesi en son uzantılarıyla bu sorunun yakınına gelir; ama yalnızca şu çıkmaz noktasına kadar varır: Mutlak nasıl olur da bir yandan edimselleşmesinin koşulunu kendi dışında taşır ve bir yandan da hiçbir eksilme olmadan Mutlak, yani her şeyi kuşatıp kapsayan olarak, Bağımsız kalabilir? Bu açmazın çözümü henüz belirsizdir.

Burada sadece çekirdek seviyede kendisine işaret edilen ama henüz tüm yönleriyle ele alınmanın yakınından bile geçmeyen problem beş yıl sonra *İnsan Özgürlüğünün Özünü ve Onunla İlişkili Konular Üzerine Araştırmalar*'da kendini kökensel ahlaki-dinsel kötülük problemi olarak gösterir. İkinci, daha derinde yatan ve özne-nesne ikiliğinden esas bakımdan farklı olan metafizik türden düalizm kötülük probleminden kaynaklanır. Bu düalizm çok sayıda eski ve yeni sistemde çözüme bağlanmadan, devamlı bir çizgi oluşturur: İyinin ilkesi olarak Tanrı ve ona karşı olan kötülük ilkesi olarak düşman güç arasındaki düalizm. Şüphesiz salt dinsel bir konumdan bakıldığında bu karşıtlığı kısa yoldan bertaraf etmek mümkünmüş gibi görünür. Tanrının gerçekleşmesi olarak dünya için İyi, ebedî ve tek ilke olarak yeterli olacaktır. Fakat bu durumda insanın etik öz-varlığı ile ortadan kaldırılamaz bir çelişki içine düşülür. Çünkü bu öz-varlık insanda ancak o özgür bir varlık olduğu ölçüde bulunur. Buna karşılık özgürlük tam da iyiye ve kötüye aynı anda yetenekli olmak anlamına gelir. Sadece iyiye sarsılmaz şekilde bağlı olan istenç açıkça

bağımlı ve özgürlükten yoksun olurdu. İstenç ancak ve ancak İyi ve Kötü birbirine denk çatışmaya giren özerk güçler olarak onun karşısında durduğunda özgür olabilir.

Peki, eğer tüm kuvvet ve tüm yetenek Tanrıdan kaynaklanıyorsa özgürlük nasıl mevcut olabilir? Kötüye yetenekli olmanın da Tanrıdan kaynaklanması gerekecektir. Fakat bu durumda iyi ve kötü ilke düalizmi doğrudan Tanrının içine aktarılır. Bundan dolayı bu içe aktarımı hayata geçiren ve böylece Kötüyü İyiden doğurtan panteizm insan özgürlüğünün ilkesel seviyede ortadan kaldırılışı olarak anlaşılmıştır. Sonsuz bir güç her sonlu şeyi ortadan kaldırır. “Tek bir varlıktaki mutlak nedensellik tüm ötekilere geride yalnızca koşullu bir edilgenlik bırakır.” Spinoza’nın öğretisi de bu doğrultuda yorumlanmıştır. Schelling’in görüşüne göre burada doğru ve yanlış birbirine karışmış hâlde bulunur. Özgürlüğü imha eden Spinoza’nın panteizmi değildir, tersine onun mekanistik determinizmidir. Eğer panteizm realist-nedenselci bir dünya tasavvuruyla değil ama idealist bir dünya görüşü ile harmanlanırsa onda özgürlüğe yer açılır. Gerçek özgürlük kavramı genel olarak ilkin idealizm tarafından keşfedilmiştir ve şöyle bir kavrayışı ifade eder: Tüm varlığın ilkesi *varoluş, koşulsuzluk ve sonsuzluk* yüklemelerine sahip olan cansız bir töz değildir, bilakis yaratıcı canlı bir güçtür, başka deyişle bu ilke tinsel olan, ereğe uygun eyleyen, zekâ sahibi bir şeydir, kısaca istençtir. “Son ve en yüksek merci bakımından ele alındığında, İstemedi başka hiçbir varlık yoktur. İsteme kökensel varlıktır ve kökensel varlığın yüklemeleri gene sadece onun için geçerlidir: zeminsizlik, ebediyet, zamandan bağımsızlık, kendini olumlama. Felsefenin bütünü bu en yüksek ifadeyi bulmaya çabalar.”

İlk bakışta paradoks olarak gözüken şey bu perspektiften bakıldığında gayet kolay idrak edilir. Panteizm her yöne işleyen kapsayıcı bir bağımlılığı vazeder. Fakat her şeyin kendisine bağlı olduğu özdeşlik ilkesi yaratıcı bir güçtür, ölü bir verilmişlik değildir. İlkin bu özdeşlik ilkesi açısından bakıldığında bağımlılığın yeterli bir kavramı kazanılabilir:

Bağımlılık özerkliği, hatta özgürlüğü ortadan kaldırmaz. O, özü belirlemez ve sadece şunu vazeder: Bağımlı olan şey, her ne olursa olsun, ancak bağlı olduğu şeyin sonucu olarak var olabilir; bunun dışında onun ne olup olmadığını bildirmez.

O hâlde oluş bakımından bağımlı olan, varlık bakımından bağımsız olabilir. Örneğin organik birey böyledir, çünkü soy olarak üreme yoluyla başka bireylerden doğar ve yine de özünü hiçbir şekilde öteki bireylerin özünde önceden biçimlendirilmiş hâlde bulmaz, tersine kendisine has olan, sıkı sıkıya bireysel bir öze sahiptir.

İnsanın oğlu olan Kişinin bizzat insan olması nasıl saçma değilse, aynı şekilde Tanrı olanın doğurulmuş olması veya bunun tersine doğurulmuş olanın Tanrı olması da saçma değildir.

Bağımlı olan şey özerk olmasaydı işte bu asıl çelişkili olurdu. O zaman bağımlı şey olmadan bağımlılık, sonuçlanan olmadan sonuç, dolayısıyla fiili sonuç olmazdı. Bu da şu demektir ki, tüm sonuç kavramı kendi kendini ortadan kaldırırdı. Aynı şey başka bir şeyde (panteizme has ‘kavramda’) içerilmiş, kapsanmış, kavranmış olmak için de geçerlidir:

Başka bir şeyde kavranmış olan eğer bizzat canlı olmasaydı, bu durum, kavranmış olanın var olmadığı bir kavranmışlık anlamına gelirdi, yani hiçbir şey kavranmazdı... Tanrı ölümlerin değil, yaşayanların Tanrısıdır.

İlkin kavranmış olanın kavrayan, içeren karşısındaki bağımsızlığı kavramayı, boş bir totoloji olmayan ve bir hiçe indirgenmeyen gerçek bir ilişki kılar. Tanrının özünden türeme ve ‘sonuç olarak çıkma’ asla ve hiçbir şekilde mekanik tarzda, hatta Spinoza’nın istediği gibi (mekanik olanın basitleştirilmesi olarak) matematiksel tarzda kavranmamalıdır. O hâlde salt bir ortaya koyma veya etkide bulunma olarak

da anlaşılmamalıdır. Yine südür olarak da görülmemelidir, zira burada taşan şey kendisinden taşıdığı şeyle ebediyen aynı mahiyette kalacaktır:

Şeylerin Tanrıdan sonuçlanması Tanrının kendini ifşa ederek açındırmasıdır, kendine açınmasıdır. Fakat Tanrı ancak O'na benzeyen bir varlıklarda, özgür olan ve kendinden gelerek eyleyen varlıklarda özünü kendine açındırabilir. Bu varlıkların varlığı için Tanrıdan başka hiçbir zemin yoktur, öte yandan onlar da, Tanrı gibi, vardır.

Aynısı ruh ve ona ait düşünceler için de geçerlidir: Ruh, düşünceleri kendi içinde ortaya çıkarır, “fakat vücuda getirilmiş düşünce bağımsız bir güçtür, kendi başına etkilemeye devam eder, üstelik insan ruhuna öylesine kök salar ki, düşünce bizzat kendi doğasını alt eder ve kendine tabi kılar.” Özgürlüğün doğru bir şekilde anlaşılması tümüyle sonuçlanışın canlılığına bağlıdır, nitekim sonuçlanan kendi kökenini dışına filizlenerek ona karşı aşağıda yer alan değil yukarıda olan oluşumdur, öyle ki, kökeninin karşısına sonunda bağımsız bir merci olarak dikilir.

Türev bir mutlaklık veya tanrısallık kavramı kendi içinde o kadar az çelişki barındıran bir kavramdır ki, tüm felsefenin orta terimidir.

Doğaya karşılık gelen mutlaklık ve tanrısallık da bu türden bir mutlaklık veya tanrısallıktır. Aynı şey ahlaki bir varlık için de beklenmeye müsaittir. Tanrıdaki özgürlük ve içkinlik birbirleriyle salt dışsal olarak bağdaşmaz, tersine yalnızca özgür olan şey, özgür olduğu ölçüde, Tanrıdır. Buna karşılık özgür olmayan mecburen Tanrı dışında kalır.

Şu ana dek özgürlük kavramı biçimsel bakımdan hazırlanmıştır. Leibniz'in monadolojisinde de ön biçimi oluşturulmuştur. Özdeşlik felsefesi onu doğrudan içine alabilecek durumdadır. Bağımlılık-bağımsızlık düalizmi özdeşlik felsefe-

sinde, tıpkı ideal-reel düalizminde olduğu gibi, kökensel özdeşliğe çözümlenir. Fakat özdeşlik bu sayede içeriği bakımından belirlenmiş değildir, hatta edimsel olduğu bile gösterilmemiştir. Özgürlüğün reel ve canlı kavramı onun ‘iyiye ve kötüye yetenekli olmak’ anlamına gelmesidir. Böylece yukarıda değinmiş olduğumuz, daha derine inen İyi-Kötü metafizik düalizmi yeniden irdelemenin merkezine oturur. Bu problemin çözümünün en azından eşit ölçüde derine inerek sistemin temellerine uzanmasının gerekeceği aşîkârdır. Bundan dolayı Schelling, Leibniz’in *Teodise*’sindeki daha ileri uslamaları reddeder, zira bunlar mükemmel olmayanı mükemmel olan uğruna aklamaya çalışarak sadece yüzeye dokunurlar. Schelling ona has yeni bir yoldan zıt yönde ilerleyerek, özdeşlik felsefesi bağlamında kendi önüne koyup belirlediği örneğe göre hareket eder. A priori olarak şu söylenebilir: Düalizmler ancak özdeşlikler yoluyla aşılabılırler. Görünürde her şeyi paramparça eden ama yine de ‘Birlik’ olarak kendi Bir ve mutlak kökeni ile birlikte karşımızda duran İyi-Kötü çelişkisi bakımından yapılması gereken şey onu önceleyen özdeşliği göstermek ve ondan yola çıkarak, gene onun kendisi uğruna, karşıtlığı zorunlu olduğu şekliyle anlamaktır. Öte yandan Tanrı mutlak köken ve dünyanın kuşatıcı birliği olduğuna göre artık görev Kötünün kökenini Tanrının kendisinde göstermekten daha azı değildir ve üstelik bunu Tanrıdaki İyinin mutlaklığından feragat etmeden yapmak gerekir. Tanrıdan büsbütün bağımsız bir şey olamaz. O hâlde Kötü onun yanında kökensel bir ilke olamaz. Kötü ancak Tanrıdan bir düşüş ve yozlaşmayla meydana gelebilir. Fakat bu kopuşun sebebi nedir? Bu da yine ancak Tanrıda aranabilir. Bu durumda da tam olarak kökensel Kötünün kendisidir. Özgürlük yalnızca Tanrıda mümkündür; buna karşılık Kötü, özgürlüğün ön koşulu ise, sadece Tanrı dışında mümkündür. Bu çelişki ortadan kaldırılmaz ama ancak tanınıp çözüme bağlanması gerekir. Bu ise Tanrıda Tanrının kendisi olmayan bir momentin gösterilmesi yoluyla çözülebilir sadece. Peki, Tanrıda böyle bir şey nasıl düşünülebilir?

Schelling bu ikilemden çıkış yolunu bulmasını sağlayacak yönlendirici motifi doğrudan Jakob Böhme'nin mistik düşünce dünyasından ödünç alır. Varolan her şey bir varoluş zeminine sahip olmak zorundadır. Meydana gelmiş, varlığa getirilmiş tüm varlık ise varoluş zeminine kendi dışındaki bir şeyde sahiptir. Fakat Tanrı mutlak varlık olarak zeminine sadece kendi içinde sahiptir. Öte yandan bu zemin dosdoğru Tanrının kendisi olamaz, tersine *Tanrıdaki doğa* olabilir; ondan ayrılamaz olmakla birlikte yine de ondan farklılaşmış olan bir öz olabilir sadece. Her din felsefesi Tanrının kendi varoluşunun zeminine kendi içinde sahip olması gerektiğini ileri sürmekle birlikte, *causa sui* [kendinin nedeni] gibi şaşırtmacalı bir kavramın ötesine geçemez, bu nedenle de zemin ve varoluş arasında net bir ayrım yapamaz. Hata zamansal önceleme veya özün önceliği gibi alt düzey türev kavramların baskın çıkmasında yatar. Fakat öyle bir spekülasyon vardır ki, burada bu ikisi uygun düşmez.

Her şeyin kendisinden çıktığı döngüde kendisinden bir şey meydana gelenin yeniden o şeyden türemesi çelişki değildir. Burada hiçbir ilk ve son yoktur, çünkü her şey birbirini karşılıklı olarak varsayar; hiçbir şey başkası değildir ama başkası olmadan da mevcut değildir.

Bütün mahiyetlerin başlangıcında karşımızda, son ve mutlak bir karşılıklı koşullama hâli; tam bir karşılıklılık ve sistem karakteri taşıyan bir ilişki buluruz.

Tanrı basitçe kendi varoluşunun iç zeminine sahiptir ve 'Zemin' bu düzeye dek 'Varolmakta olan olarak Tanrıyı' önceler; öte yandan aynı şekilde Tanrı da zeminin önceleyendir, zira eğer Tanrı bilfiil varolmazsa zemin de varolamayacaktır.

Bundan dolayı Mutlak kendi içinde basit bir şey olamaz –bir düşünce ki, başka bir bağlamda, yani ondaki nesnel-

öznel ayrımsızlığında kendini ele verir– tüm ayrımlaşmanın zeminini kendi içinde barındırır ve kendi edimselliği de dâhil olmak üzere tüm edimsellik ayrımlaşmaya dayandığı, tüm varoluş da edimsellik olduğu için Mutlak kendi varoluşunun ayrıran zeminini kendi içinde bulundurmalıdır.

Bu anlamda bütün şeyler zeminlerine gerçi Tanrıda sahiptirler ama Tanrıdan farklı oldukları ölçüde bu zemin ‘Tanrıdaki Tanrı olmayan şeyde’ bulunur. Sonlu anlama yetisi bu zeminin neyden oluştuğunu bulmayı beklememelidir. Kendisine bunu anlaşılır kılmanın yolunu ancak eğretilmelerde bulmaya çalışabilir: Zemin ya “Bir’in kendini doğurup varlığa getirme özlemidir” ya “içinde hiçbir idrak yetisinin olmadığı karanlık istençtir”, başka deyişle “anlama yetisinin aslında istençteki istenç olmasıyla” kusurlu bir istençtir; veya “sezinleyen istençtir ki, onun bu yönü bizzat anlama yetisidir”; veya “zeminde ve temelde *henüz* kural-sız olandır”, zira Mutlağın tüm kendine açınışında zeminde yatar. Nitekim bu açınmada, yani varolan dünyada her şey kural, düzen ve formdur. Zeminin öz-varlığını, mahiyetini yalın olarak ortadan kaldırılamaz irrasyonelliği içinde tanırsak onun olabildiğince yakınına erişme fırsatını yakalamış oluruz. Öyle bir mahiyet ki, “Realitenin kavranamaz temelidir, hiçbir zaman çözülmeden arta kalandır, en büyük çabayla bile anlama yetisine çözümlenemez, tersine ebediyen zeminde kalır.” Bu ‘idraksiz ve anlama yetisinden yoksun olandan’ asıl anlamıyla anlama yetisi doğmuştur.

Kötü, bu irrasyonel zeminde kök salar. Yaratılmış bütün varlıklara bir karanlık ve bir aydınlık ilke baştan başa nüfuz eder. İlk ilke yoluyla Tanrıdan ayrı düşer, ikincisi ile ona kenetlenir. Fakat iki ilke de kendi paylarına özdeşlik ilkesiyle kuşatılmıştır.

Henüz tohum aşamasındayken, zeminde ön örneğini elde eden şey ile anlama yetisinde ön örneğini elde eden şey arasında kökensel bir özdeşlik bulunduğu için ve yaratım süreci, başlangıçta karanlık olan ilkenin iç başkalaşım veya

nurlandırma yoluyla ışığa evrilmesi olduğu için, doğası bakımından karanlık ilke tam da aynı zamanda ışığa nurlandırılan ilkedir ve ikisi de, sadece belli bir derecede bile olsa, her doğa-olarak-varolmada Birdir.

Öyleyse bu özdeşlik de her yöne işler ve aynı zamanda ayrımlaşmalar içinde basamaklanır; özne-nesne özdeşliğinde de gördüğümüz gibi. Söz konusu özdeşlik ayrıca kapsayıcıdır, hiçbir parçasında ortadan kaldırılamaz ve yine de hiçbir sonlu oluşumda tamama ermez. Çünkü onun tamamlanışı yalnızca Bütünde olur. Karanlık ilkeyi yaratılanın başına buyrukluğu olarak; düşkünlük, tutkunluk, arzu, kör irade olarak biliriz. Onun karşısında ise ‘anlama yetisinin’ evrensel istenci durur. Bu sonuncusu ilkinin kendi ölçülerine göre kullanarak kendi dairesine tabi kıldığında, bu, karanlığın aydınlığa yükselişi, ‘onların ikisinden müteşekkil tek Bir Bütündür’. Bu yükseliş doğada her yerde; aşağı seviye varlık aşamasının kendini daha yüksek olana biçimlendirdiği her yerde vuku bulur. “Karanlık ilkenin de tüm gücü insandadır ve ışığın da tüm kuvveti yine insandadır”; her iki kökensel gücün birbirinden apayrı olması, bir yarılmayla en uç noktalara uzanması, en derin uçurum ve en yüksek gökyüzü de insandadır. İnsan kendi varolma tarzında tüm olanakların ucu açık bir şekilde bir arada bulunduğu tek sonlu varlıktır. Ayrıca bu olanaklar, tıpkı karşıtların Bütün içindeki hâllerinde gördüğümüz gibi, insanda ayrımlaşmamıştır. Bu sayede insan Tanrının suretidir, özgürdür, tıpkı Tanrı gibi karşıtların tüm yelpazesine yeteneklidir; Tanrı sadece insanda dünyayı sevmiştir. Çünkü özgürlük, metafizik olarak anlaşıldığında, olanakların sıfır noktasındaki ayrımsızlığıdır. “İnsan *zemin-den* fışkırmaması (yaratılması) bakımından, Tanrı karşısında nispeten bağımsız bir ilkeyi kendinde barındırır”; bu düzeye dek Tanrıyla aynı varoluş zeminine sahiptir. “Fakat tam da bu ilkenin –bu nedenle zemini bakımından karanlık olmaya son vermeksizin– ışığa nurlanışı yoluyla onda daha yüksek bir ilke boy verir: Tin.” Sözü/Logosu (Birliği) doğanın içine

doğru dillendiren Tindir. Öte yandan Tin insanda kendini bilinç olarak, ruh olarak bulur. Tüm geri kalan şeylerde henüz geri tutulan Söz sadece insanda dile dökülür. Bu da demektir ki, burada Tanrı bilfiil varolmaktadır:

Ruh iki ilkenin canlı özdeşliği olduğu için Tindir ve tin Tanrıdadır. Eğer insan tininde özdeşlik Tanrıda olduğu gibi parçalanmaz ve çözülmez olsaydı hiçbir ayırım ortaya çıkmazdı, başka deyişle Tanrı Tin olarak belirgin hâle gelmezdi. Tanrıda parçalanmaz olan birlik insanda parçalanabilir olmak zorundadır; ve bu, İyi ve Kötünün olanağıdır.

Özgürlük sadece kuvvetlerin ayrıştığı, özdeşliğin farklılaştığı yerde olanaklıdır. İnsan istenci bir canlı kuvvetler demetini andırır. Dengenin her bozuluşu onda uyumsuzluk, iç bozulmuş ve ortadan kalkma demektir; çünkü bu durum yanlış bir birliği, ‘yanlış bir yaşamı’ beraberinde getirir. Baa-der de hastalığın özünü Kötüye benzeterek bu türden bir şey olarak yorumlamıştı. Ve tam da bu ‘tek doğru’ Kötü kavramında Kötünün özünün olumsuz olmadığı tersine olumlu olduğu, belirli bir reel güç olduğu açıklığa kavuşur. Kuvvetlerin ayrılması tek başına henüz uyumsuzluk değildir; ilkin onların yanlış birliği buna sebebiyet verir. Eğer birlik tümüyle ortadan kaldırılırsa, bu sayede çatışma da son bulur. Hastalık ölümle sonlandırılır. Kötü ne o ortadan kaldırma ne de bu ayrılmadır, tersine yanlış birlik ilkesinin egemenliğini ilan etmesidir: karanlık ve kaotik olanın ışık üzerinde hâkimiyet kurması, ilkelerin tersine çevrilişi. Kötü, karanlık ilkenin yükselişidir. Eğer o salt bir noksan, bir zaaf olsaydı, tüm yaratılmış varlıklar arasında sadece en mükemmelinin nasıl olup da Kötüye yetenekli olduğu sorusu yanıtlanmadan kalırdı. Şeytan da bu şekilde, en sınırlı varlık olarak değil ama en ‘sınır tanımayan’ yaratık olarak düşünülmüştü. Oysa ancak insan İyi ve Kötü arasındaki yol ayrımında durur; sadece onda ilkeleri birleştiren bağ zorunlu türden değildir. Bu nedenle Kötüye muktedir olmak insanın mükemmelliğine

hastır. Ama bu kudret bir zaafa değil ama bir güce muktedir olmaktır. Kötü; doğaya has değildir, hayvani veya insan altı bir şey değildir, tersine insana özgü ve şahsidir.

Kötü, İyi kadar reeldir; İyinin olanağı Kötünün edimselliğine bağlıdır. Bir güç kendini ancak karşısında açığa çıkarır; böylece ışık sadece karanlıkta, Tanrı yalnızca Kötüde kendini gösterir. Bundan dolayı yaratılanın kendine has başına buyruk iradesinin baş gösterip yükselişi reeldir, düşüncede değil ama gerçektir. Bu başına buyruklukta öyle bir şey vardır ki, insanı sadece moral düzlemde karar verme durumunda bırakmaz, ama aynı zamanda uyarır, yoldan çıkararak sınar, ‘kışkırtır’, tıpkı İyinin de Kötüyü kışkırtabilmesinin bir mecburiyet olması gibi. Karanlık istenç veya ‘Tanrıda bulunan doğadır ki’, o ‘eski doğa’ olarak ebediyen kendi kendine ulaşmaya çabalar, böylece de ışığa ve açınmaya yönelen istence karşı koyar. Birey, Ben ve onunla birlikte evrensel istencin pençesinden kendini kurtardığı tüm o başına buyrukluk, bütün bunlar karşı koymanın özel tarzından doğarlar. Küçük ölçekte tek tek insan yaşamlarında vuku bulan şey tekrar büyük ölçekte, tarihte geri döner. Doğa nasıl yukarıya doğru yükselen bir süreç ise, kendinde karanlık olan bir dünya açısından bilincin ışığı sonunda insanda bu süreçten geçerek nasıl belirdiyse, aynı şekilde tarih de bilincin Kötü yoluyla karartılışının İyinin birebir suretine ve egemenliğine nurlandırıldığı daha ileri bir süreçtir. Tarihin evreleri dünya devirlerinden oluşur. Bunların başlangıcında ne İyi ne de Kötünün olmadığı, yani özgürlüğün olmadığı kutlu bir karara varmamışlık hâli hüküm sürer. Tarihin son aşaması ise yeryüzünde ‘Tanrı krallığı’, tamamlanmış açınım ve vahiydir. İki sinin arasında kalan evreler insanlığın gelişimi; iki metafizik kaynak gücün doğru bir uzlaşmaya varmak uğruna verdiği muazzam mücadeledir. Bu ‘dünya devirleri’ fikrini Schelling yıllarca felsefenin merkezî görevi saymış ve temellendirici bir ana eserde hayata geçirmeyi istemiştir. Fakat bu fikir yine

de Schelling'in düşüncelerinin içeriden devam etmekte olan örgütlenişinde bir fragman olarak kalmıştır.

Kötüdeki şahsi momenti karakterize etmek ve aynı zamanda insanın suç momentini onun fiillerinde, sorumluluk alma ve temyiz kudretinde, onun cezai ehliyetinde ortaya koymak için Schelling, Kant'ın düşünülür karakter öğretisine başvurur. Eğer Kötü, insanın kendisine ait değilse, insandaki kötülüğün kötü fiilden sorumlu olduğunu söylemek yeterli olmayacaktır. Determinizm ve indeterminizm gibi uç teorilerin her ikisi de bu noktada başarısızlığa mahkûmdur, çünkü burada özgürlük ve zorunluluğun uzlaştırılması söz konusudur. Bu ikisi bir çelişki olarak süregeldikleri ölçüde problem çözüme bağlanamaz. Her tür dış nedensel etkinin dairesi dışına çıkartılmış ve tüm doğal belirlenim karşısında özgür kalan bir zorunluluk; içeriden, doğrudan eyleyen kişinin özünden fışkıran bir zorunluluk mevcut olmalıdır. Böyle bir zorunluluk tekrar evrensel bir varlıktan kaynaklanmamalı; zeminine sadece bu belirli insanın özünde sahip olmalıdır, kısacası sıkı sıkıya bireysel bir zorunluluk olmalıdır. Bu bireysel iç zorunluluk insanın 'düşünülür karakteri', 'temel istemesi', kendini vazetmesidir; empirik insanın bütün zamansal gelişimi boyunca zamanüstü olarak yayılan ebedî fiildir. Bu temel isteme kendisi bakımından bilinçli olamaz, tersine yalnızca kısmi olarak tek tek istenç edimlerinde bilinç alanına çıkar. Öte yandan bilinç pekâlâ onun mevcudiyetinin farkındadır ve tüm muhakemesini ve kararlarını onunla ilişkilendirir. İnsandaki karanlık ve şaşmaz özgürlük bilinci de burada kendini gösterir. Bu anlamda ilahi inayet veya doğuştan kötülük kavramı sakince doğru kabul edilebilir. Burada önemli olan şey arkada bir ilahi takdirin saklı olmadığıdır. Bu türden bir tanrısal öngörü bireyin her tür özgürlüğünü boşa çıkarırdı. Tersine yönlendirici saklı güç, düşünülür karakterin kendine has tarafıdır. Fichte'nin Kö-tüyü 'atalet' ile özdeşleştirmesinden farklı olarak, Schelling Kötünün etkin olduğunda kesin olarak ısrarcıdır. Aynı şe-

kilde Kant etiğinde evrensel pratik aklın sahip olduğu özerklik ile karşıtlık içinde, düşünülür öz-varlığın bireyselliğinin bilhassa altını çizer.

Düşünülür karakter ile birlikte Kötü ve İyinin zorunluluğu ortaya konmuştur. İkisi de olduklarından başkasını olamazlar. Özgürlük iradi denge demek değildir. Karakter salt kendisi bakımından değişemese bile, Kötüye belirlenim yanında İyiye belirlenimi de kendi içinde aynı anda taşır. Bundan ötürü her türlü yüz çevirme ve geriye dönüş her zaman mümkündür. Kötülük tanrısızlıktır, Tanrıdan kopup ayrı düşmedir; iyilik ise başına buyruk iradenin tanrısal istence bağlanışıdır. Ahlak en son temellerinde dindarlıktan başkası değildir.

Bu sayede teodise problemi de çözülebilir. Tanrı, ne Spinoza'nın düşündüğü gibi, salt doğadır ne de Fichte'nin sandığı gibi doğasız Tekliktir. Tanrı tek yanlı hiçbir panteizmde yitip gitmez. O, kişiliktir. Fakat buna hem doğa hem tin aittir. Ve Tanrı en yüksek seviyede bu ikisi olduğu için, 'en yüksek kişiliktir'. Zemin olarak 'Tanrıdaki doğa' ve kendine-açınma olarak onun belirtik varoluşu Tanrıdaki iki zorunlu momenti oluştururlar. Tanrıda, kişisel zorunluluktan başkası olamaz; doğa ve insan için de aynı şey geçerlidir. Doğada, anlama yetisinin ölçüsüne uymayan ve ebediyen irrasyonel kalan yön bundan dolaydır. İnsanın ahlaki özünde, onun özgürlüğünde de aynı durumla karşılaşırız. Fakat Tanrıda kişilik ve özgürlük sonsuzken, insanda kısıtlanır. İnsan bu kısıtlılığı Kötünün gücü, yaratılanların güçsüzlüğü, onun özündeki saf yaşamın engellenmesi olarak hisseder. Kötü, tıpkı zeminin Tanrının özüne ait olması gibi, dünyanın özüne ve mahiyetine aittir. Kuvvetlerin ayrışması olmadan reel bir dünyada hiçbir kendine kendini-açındırma, hiçbir bilinç, hiçbir insanlık, hiçbir kişilik ve kişisel Tanrı yoktur. Öte yandan –ve bu, dinsel mistisizmin derinde yatan öteki yüzüdür– Kötü yalıtık, kendi başına duran bir güç değil; İyiye tam olarak eşdeğer olan karşı uç değildir.

Kötü kendinden beslenerek kendi ayakları üzerinde durmaz, tersine bir parazit gibi İyinin kuvvetlerini emer. Kötü, bu kuvvetlerin ikincil düzeyde kendi karşıtlarına çarpıtılmasıdır. Nitekim tüm canlı güç temelde İyiye dönük kuvvettir. Dolayısıyla Kötü özerk bir karşı-güç değildir ve iki ilkenin dünyadaki savaşı en başından güçlerin denk olmadığı bir savaş; güçsüzlüğün tüm-güçlülüğe başkaldırısıdır. Kötünün iyiden devşirdiği kuvvet kendinde kötü değildir, en son zemininde İyiye aittir ve zorla elinden alınamaz. Nihayetinde eli mahkûm İyinin kaynaklarına geri döner. Bu yüzden Kötünün eline düşmüş dünyanın tüm altüst olmuşluğunda yine de mücadelenin İyinin lehine sonuçlanacağı kesindir. Dünya tarihi sürecindeki ahlaki dünya düzeni Kötünün doğrudan öz-varlığı ile güvence altına alınır.

Peki, Tanrıya dair bu son derece belirgin kişiselcilik ile özdeşlik felsefesi tarafından ortaya atılan ve özgürlük felsefesinin neticelenişinde kesinkes ileri sürülen panteizm nasıl uzlaştırılacaktır? ‘Tanrıdaki doğa’ kavramıyla bu sorunun üstesinden gelmek mümkün değildir. ‘Din ve felsefe’ üzerine yazıda hâlâ son sözü söyleyen ‘karşıtların örtüşmesi’ de eşit ölçüde yetersizdir. Schelling bu aşamada tekrar, daha önce doğa felsefesinde temel motifi sağlayan, Leibniz’in gelişim kavramına geri döner. Schelling gelişim kavramını bizzat Tanrının özüne aktararak bu kavrama ilk kez Leibniz’in ötesine geçen merkezî bir konum vermiş olur. Tanrının zamanda görünmekle birlikte kendinde zamanüstü teogonya olan bir öz-gelişimi vardır. Tanrı, tüm vahiy ve açınım aşamaları olan bir kökensel durumdadır; olduğu şeyi henüz örtük olarak olmaktadır, saklıdır. Buna karşıt olan şey ilkin tamamlanmış kendine-açınmadır; Tanrının tamlığa, mükemmeliyet ermişlik hâlidir; tüm şeylerin sonu ve ereği olmaktadır. Bu ikisi arasında onun açınım süreci hüküm sürer ki, bu, doğanın ve tinin oluş süreci ile özdeşdir. Çıkış noktası tam bir ayrışmamışlık ve ayrımsızlık içinde, karara bağlanmadan karşıtların beri yanındadır. Açınım sürecinde hâkim

olan şey karşıtların mücadelesidir, fakat hedef noktası farklılaşan karşıtların birliği ve uyumudur. Ayrımsızlık şeklindeki köken-durum tüm daha yüksek biçimlenişten, ayrıca kişilik karakterinden yoksundur; karşıtsız birlik Tüm-Bir'dir, tüm ve bir olmadır. Öte yandan bu birlik Bütün değildir. Bütün; gelişimi, edimselliği, karşıtların kavgasını ve aşılmalarını kapsar. Böylece Tanrı yalnızca tamamlanmışlık ve mükemmellik hâlinde eklemlenmiş Bütündür. Tanrının kişilik olarak özü de bundan oluşur. Panteizm ve teizm dünya görüşleri olarak haklılık payına sahiptir. Çünkü her ikisine de Tanrının reel bir öz-durumu, mahiyetinin belli bir yönü karşılık gelir. Fakat yüksek bir dünya görüşünün alt düzey bir bakış açısı karşısında durumu neyse, onlar arasında da benzer bir hiyerarşi vardır. Nitekim Tanrının bütün özü sadece belirtik ve edimsel tamamlanışında bulunur.

Kötü, bu temel konumlanışa uygun olarak yalnızca süreçtedir, salt gelişim içindedir, geçiş aşamasındadır; son amaç bakımından silinip gider ve iyiye nurlandırılarak güzelleştirilir. Fakat buna mukabil şu sorulabilir: Neden genel olarak sürece ve onunla birlikte Kötüye ihtiyaç vardır? Mükemmel olan neden en baştan var olmaz? Buna verilebilecek cevap tektir:

Çünkü Tanrı salt bir varlık değil, bir yaşamdır. Tüm yaşamın ise bir kaderi mevcut olup maruz kalmaya, edilgenliğe, ıstıraba ve oluşa tabidir. Tanrı bu oluşa da gönüllü olarak kendini tabi kılar, üstelik bunu ilkin kişisel olmak için karanlık ve aydınlık dünyayı ayırdığı andan itibaren yapar. Varlık kendine yalnızca oluş içinde duyarlıdır. Şüphesiz varlıkta oluş yoktur; bilakis oluşta bizzat varlık yeniden ebediyet olarak koyulur, fakat karşıtlık yoluyla gerçekleşerek tahakkuk etmede zorunlu olarak bir oluş vardır. İnsani açıdan maruz kalarak çile çeken bir Tanrı kavramı olmaksızın, kadim çağların tüm gizem kültürlerine ve manevi dinlerine ortak olan bu kavram olmaksızın bütün bir tarih anlaşılmazdır.

Tanrının yaşamı dünya sürecinde gerçekleşir. Yaradılışın evreleri Tanrının aşamalarıdır. ‘Yaradan kelamın, logosun’ karanlık ilke üzerinde zuhur etmesiyle birlikte ‘zeminde saklı olan’ yaşamın azade oluşu, onun gizlilikten edimselliğe geçişi devreye girer. “Logosun, sözün üzerinde Tin filizlenir ve gözlerini açar ve tin karanlık ve aydınlık dünyaları birleştirerek iki ilkeyi tahakkuk etmeye ve kişiliğe tabi kılan ilk öz-varlıktır.” Bu birliğe karşı zeminin tepkisi ortaya çıkar ve başlangıçtaki ikiliği ileri sürer; fakat bu tepkinin asıl neticesi her zaman daha yukarıya tırmanış ve İyi ile Kötünün nihai ayırt edilişidir.

Zeminin istenci, her şey yerine gelene kadar, her şey bilfiil olana kadar kendi özgürlüğü içinde kalmalıdır. Eğer erkenden tabi olursa, İyi ve Kötü, ikisi birden onda saklı kalır. Fakat İyi karanlıktan edimselliğe yükseltilmelidir ...Kötü ise ebediyen yokluğa defedilmek üzere, İyiden ayırt edilmelidir. Zira Yaradılışın son amacı şudur: Kendi-için olamayanın Tanrıdan bağımsız bir zemin olarak karanlıktan mevcudiyet seviyesine çıkarılarak kendi-için olması. Doğum ve ölümün zorunluluğu da buradan kaynaklanır.

Bu sayede mucizevi olan kendini gösterir: Tanrının yokluğa terk ettiği ideler tekrar yaşama ve varoluşa geri dönerler. Kötünün kök saldığı ‘zemin’ ise doğrudan kendini güç olarak; yukarıya, mükemmelliğe doğru iterek devindiren ve ayırt eden güç olarak ispatlar. Zeminin özgürlüğünden dünyadaki İyi ve kötüyü ayırt eden, yokluğa ait olanı yokluğa gönderen, yaşama ait olanı ise yaşama geri veren mahkeme doğar. Kötü İyiden ayırt edilmişse, Kötü olmaya son vermiş demektir. Kötünün dünyadaki nüfuz dairesi İyinin bilinç dışı ve suistimal edilen kuvveti sayesinde.

Kötü hayattayken henüz dış doğanın kuvvetlerinden yaratma girişiminde bulunmak için faydalanır ve Tanrının iyiliğinde dolaylı yoldan hâlâ bir payı vardır. Fakat ölürken iyi

olan her şeyden ayrılır ve geride istek olarak, bilfiil gerçekliğe duyduğu ebedî açlık ve susuzluk olarak kalır, ama artık bu gizillikten çıkıp dışarıya adım atacak kudreti yoktur.

Mükemmellik, kemale ermişlik içinde de varılacak menzil Kötünün yeniden tesis edilişi, tüm şeylerin yeniden getirilişi değildir; çünkü Kötü yalnızca bilfiil hâle yükseltildiğinde kötüdür. Gizillik (yokluk) derecesine indirgendiği ölçüde “Kötü her zaman olması gerektiği şeydir, tabandır, yere çalınmış olandır, tabi kılınmış olandır ve bu hâliyle ne kutsallıkla ne de Tanrı sevgisiyle çelişki içindedir.” Burada açınmaya son nokta konur; hemen mükemmellikle başlayarak süreci reddedenlerin ve Tanrının yaşamını inkâr edenlerin başlangıçta haksız yere talep ettikleri duruma ulaşılır. Bu son, “Kötünün İyiden dışarı atılması, onun tam bir gerçek-sizlik, kudretsizlik olarak ifşa edilişidir.” ‘Söz’, ikilik sürdüğü ölçüde, zeminde egemendir; Yaradılışın tüm dönemleri boyunca bu şartlar hâkimdir, ta ki Son, Erek devreye girene ve mükemmellik zuhur edene kadar. İkilik ortadan kaldırılınca, Kötü İyiden ayrılmak suretiyle imha edilince, Söz zeminden doğup dışarıya çıkar ve kendini ve reel olanı tine güdümlü kılar. Tin tanrısal bilinç olarak artık iki ilkede yaşar. Fakat tin de henüz en yüksek olan değildir; “O, yalnızca tindir veya sevginin nefesidir. Sevgi ise en yüksek olandır. Sevgi; zemin ve Varolmakta Olan (ayrılmış hâliyle) mevcut olmadan önce orada olandır, ama henüz sevgi olarak var değildir.”

Bu en yüksek olan ne olarak var idi? Soru başka bir soru ile çakışır: Özün zemin olması bakımından ve varolması bakımından ikiye ayrılması neye hizmet eder? “Zira ya her ikisi için hiçbir ortak nokta yoktur, ki bu durumda mutlak düalizmden yana tavır olmak zorundayızdır ya da böyle bir ortak nokta vardır ve bu durumda ikisi de son tahlilde tekrar üst üste gelip çakışırlar.” İki seçenek de eşit ölçüde geçersizdir. Schelling için sorunun çözümü, ‘tek Bir öz-varlığın’

nasıl idrak edildiğinde gizlidir. Bu öz-varlık tüm ikiliğin ardında, ‘mutlak ayrımsızlığın’ öz-varlığıdır. Öte yandan bu, karşıtların onda hâlâ varlığını devam ettirdiği veya mevcut olduğu anlamına gelmez. Böyle bir şeyin olması için karşıtların Birden önce olmuş olmaları ve onun dairesi içine girmeleri gerekirdi. Burada söz konusu olan tek Bir öz-varlık ve mahiyet, her bakımdan karşıtlardan *önce* gelir, yani ‘tüm zemin ve tüm varolmakta olanlardan önce gelir’. O, zeminin arkasındaki köken-zemindir veya daha ziyade bir ‘zemin-sizliktir’. Onun özdeşlik olduğunu söylemek de hatalı olacaktır; o daha çok yalnızca karşıtların ayrımsızlığıdır. Özdeşlikte karşıtlar gene de birbirlerine eş değer olarak koyulurlar; oysa ayrımsızlıkta vazedildikleri bile söylenemez. Zemin-siz-olma “kendine özgü, tüm karşıtlıktan ayrılmış öz-varlıktır; onda bütün karşıtlar kırıldığı için o, söz konusu karşıtların yokluğundan başka bir şey değildir ve onun yüklemsizlik dışında hiçbir yüklemi yoktur, ama bu yüzden bir hiçlik veya olmayacak-şey de değildir.” İki ilke (ideal ve reel, aydınlık ve karanlık) hiçbir zaman karşıtlar olarak zemin-siz-olmaya yüklenemezler, fakat bu nedenle “karşıt-olmayanlar olarak, yani ayrıklık hâlinde [‘ya A, ya B’ gibi ayrık seçenekler hâlinde] her biri kendi başına” yüklenebilirler. Bu yoldan ikilik vazedilmiş olur. “Zemin-siz-olmada bu durumun önüne geçebilecek hiçbir şey yoktur.” Ayrımsızlığın iki ilkeye karşı durumu kayıtsız kalma formundadır. Bu sayede kayıtsızlık olarak ayrımsızlıktan doğrudan –özdeşlikten asla türeyemeyecek olan şey– ikilik türer, ondan âdeta ikileniş patlak verir. O hâlde aynı zamanda zeminin ve varolmakta-olanların tek Bir öz-varlığı olabilecek yegâne şey salt kendisi bakımından göz önüne alınan Mutlak, Zemin-siz-olmadır.

Zemin-siz-olmanın böyle bir Birlik mahiyetini, Bir öz-varlığı kabul edebileceği tek form onun “eşit ölçüde ebedî olan iki başlangıca ayrışmasıdır: ikisini aynı anda olması anlamında değil ama onların her birinde aynı tarzda varolması, yani her birinde Bütün olması veya kendine özgü

bir Mahiyet/öz-varlık olması anlamında.” Fakat onun özü ayrışmada, birbiri dışına dağılma hâlinde tükenmez; bölünmüş olanda şimdi ebedî bir eğilim belirlemek zorundadır: Başlangıçta olduğu gibi Bir olmak. “Zeminsiz-olma öte yandan ikisi de eşit ölçüde ebedî olan başlangıçlara şundan dolayı bölünür: Zeminsiz-olma olarak zeminsizlikte ‘İki’ aynı zamanda veya Bir-olan-şey olarak var olamadığı için, söz konusu İki, sevgi yoluyla Bir/Tek olabilmelidir. Bu demektir ki, zeminsiz-olma, yaşamanın ve sevmenin olması için, kişisel varoluşun olması için bölünür. Zira sevgi ne ayrımsızlıktadır ne de varolmak için birleşmeye ihtiyaç duyan zıtlıkların birleşmiş olduğu yerdedir, tersine sevginin gizemi öyledir ki, o her biri tek başına varolabilir olsa bile gene de başkası olmadan varolmayanları, öteki olmadan varolamayanları birleştirir. Zeminsiz-olmada nasıl ikilik ortaya çıktıysa, aynı şekilde sevgi de ortaya çıkar. Aşk/sevgi varolmakta-olanları (ideal olanları) varoluşun zemini ile birleştirir.” Aşk her şeydeki her şeydir. O, zeminsiz-olmadan gelerek dünya sürecine baştan sona nüfuz eder ve tamamen erdiğinde süreç de tamamlanmıştır. Bu noktada itiraz edilerek, İyi-Kötü düalizminin, kendisinden ikiliğin asla çıkmayacağı tek bir ilkeye tekrar kaydırıldığı söylenebilir. Buna verilebilecek yanıt, “Bir öz-varlığın iki etkileme tarzı içinde kendini bilfiil iki öze ayırdığı; bunlardan birinde salt varoluş zemini, diğerinde salt öz bulunduğu (dolayısıyla sadece ideal olduğu); dahası Tin olması bakımından sadece Tanrının iki ilkenin mutlak özdeşliği olduğu, fakat Tanrının böyle olması için iki ilkenin onun kişiliğine tabi olması gerektiğidir, zira ancak bu şart altında ve bu sayede Tanrı mutlak özdeşlik olmaktadır.” Burada öyleyse İyi ile Kötü arasında bir özdeşlik ileri sürülmemiştir, çünkü İyi ve Kötü ne bir ikilik ne de kökensel bir karşıtlıktır. Bunun için iki bağımsız özün karşı karşıya gelmesi gerekirdi. “Fakat Kötü öz değildir, tersine düzen bozucu bir ‘öz-olmamadır’. Kendinde değil ama sadece karşıtlık içinde realite taşır.” Düalist bütün sistemlerin

hatası, İyi ve Kötüyü kökensel karşıtlar olarak almalarıdır; bu durumda Tanrının dünyayı yaratımının sebep olduğu zarar telafi edecek, hasarı onaracak şekilde İyinin sonradan elde ettiği hiçbir zafer mümkün olmayacaktır. Ayrıca Tanrının hiçbir aklanışı da söz konusu olmayacaktır. Hâlbuki Kötü, yaratılış sürecinin kendisinde imha edilmenin ellerine düşmek, yok edilişin içine sürüklenmek zorundadır; hatta en baştan yokoluşun kucağında olmak zorundadır. Öte yandan Kötü daha derinde yatan bir karşıtlığın türevi olarak alınıp dünyadaki etkin ikilik İyi ve Kötü arasında değil de Zemin ve Öz arasında olursa durum değişir. Zeminin süreç içinde yitip gitmesine gerek yoktur; o, Kötü değildir, tersine sadece, kendinde karanlık olan ilkedir. Fakat böyle bir ilke ışığa boğularak nurlandırılabilir ve güzellik içinde ışıyabilir.

Bütün bir araştırmanın çözümü için uğraştığı özgürlük problemi, dışarıdan bakıldığında, sebep olduğu metafizik soruların derinliği ve ağırlığı altında ezilerek neredeyse kaybedilmiş bir mevzi hâline gelmiş gibidir. Fakat işin aslı böyle değildir. Bilakis kazanılmış olan mevzi uygulamada özgürlük problemi için de geniş bir manzara ve tablo sunar. Bu tablonun olağanüstülüğü teodize probleminin sunduğu tablonun muazzamlığının gerisinde kalmaz. Özgürlük Kötüyü, kökensel olmasa bile, etkin bir güç olarak İyinin yanına koyar, çünkü özgürlük İyi *ve* Kötüye aynı anda yetenekli olmak demektir. Kötü ayrıca ‘Tanrıdaki doğayı’ karanlık bir zemin olarak, ideal özün veya varoluşun yanında varsayar. Burada sadece özgürlüğü ele alınan insan, artık bu sayede dünyanın yaradılışında belirli bir yer elde eder, doğa ile tin arasında merkezî bir konuma oturur. İnsan doğa ile tini birleştirmesi ve onlardan köklenmesi bakımından, iki dünyanın açıkta duran bütün olanaklarını kuşatıp içine alan tek özgür varlıktır. Doğa felsefesi bile daha önce, insanın doğanın anlamı ve tamamlanışı olduğunu dile getiriyordu. Fakat insan bundan daha fazlasıdır, aynı zamanda doğanın

kendi üzerine, kendi ötesine yükselişidir; karanlık ilkenin ışıkla boğularak nurlandırılması ve güzelliikle ısıtılmasıdır.

Bütün doğal varlıklar kendileri bakımından ‘salt zeminde yer alan bir varlığa’ sahiplerdir; Tanrı bakımından salt çevresel, çeperde duran varlıklardır.

Sadece insan Tanrıdadır ve bu Tanrıda-olmaklığı ile özgürlüğe yeteneklidir. Sadece insan bir merkez-varlığıdır; bu nedenle de onun merkezde, merkez noktasında durması gerekir. Onda bütün şeyler varlığa getirilmiştir; beri yandan Tanrı da yalnızca İnsan yoluyla doğayı kabul eder ve yalnızca İnsan aracılığıyla doğanın kendisiyle bağını kurar. Doğa ilk veya Eski Ahittir, zira şeyler hâlâ merkez noktanın dışına düşerler ve bu nedenle Yasa altında dururlar. İnsan Yeni Ahitin başlangıcıdır ve Tanrı, aracı olarak insan yoluyla – insan tam da Tanrıyla birleşmiş olduğu için– son ayrılma- dan sonra doğayı da kabul eder ve kendinin kılar. İnsan o hâlde doğanın kurtarıcısıdır ve doğanın bütün ön örnekleri bu kurtarıcıyı hedefleri olarak alırlar. İnsanda yerine gelen Söz doğada henüz karanlık, peygambervari (bu anlamda tam dile gelmemiş) bir yapıdadır. Doğada henüz tefsir edilmemiş olan ve ilkin İnsan yoluyla açıklığa kavuşacak olan ön manaların kaynağı da budur.

İnsanın Gizemi onun özgürlüğüdür. Özgürlük insanı dünyanın merkezine yerleştirir. Özgürlük yoluyla insan; doğa ve tini, reel ve ideali, karanlık ve aydınlığı birleştirir. Özgürlük yalnızca, iki âlemin çarpıştığı, iki ayrı belirleme tarzının birbiriyle kapıştığı yerededir. O zaman özgürlük, karanlık ve aşağıda yer alan şey üzerinde daha yüksek ve güçlü olanın gücüdür. Öte yandan karanlık âlem içinde ışıklı âlemi temsil eden ve onun zafere taşıyan özgür varlıktır. İnsan doğa varlığı olmakla özgür değildir; insan bir tin varlığı olmakla da özgür değildir; tersine ikisinin arasında, ortada yer alarak, onların hiçbirinde yitip gitmeden ikisinden de pay alarak özgürdür.

1804 yılında din felsefesinin başlangıçlarıyla beraber, Schelling'in düşüncesinde, özdeşlik felsefesinde serimlenen saf akıl sistemi idealinden kopuş yavaş yavaş gerçekleşir. O zamana kadar gelen felsefi muhakemelerinde egemen olan rasyonalizm giderek olumsuz bir ışık altına düşer ve tam felsefi hakikatin başka bir yerde, insan aklının sınırları dışında aranması gerektiği düşüncesi öne çıkar. Şu var ki, tüm çağların dinî düşüncesi doğrudan bu arayış içinde yürümüştür. Buna göre, insan varoluşunun en son soruları hakkında yegâne hakikatin öyle bir deneyimde yattığını düşünülmüştür ki, bu tecrübe esnasında tüm düşünme ve bilmenin ötesine uzanılır; tüm şeylerin son mahiyetlerinin dolaysız bir kendini takdim edişine, yani vahye/açınımına varılır. Eğer vahiy gerçekten de dindar gönül ve düşüncesinin olduğunu düşündüğü şey ise, o zaman şeylerin söz konusu son öz-varlığı ve mahiyetini olumlu surette idrak etmek üzere, felsefe önünde tek mevcut olanak açılır, zira aklın tüm çabası da hiçbir muğlaklığa yer bırakmadan o son mahiyete dönüktür, ancak onun edimsel doğası ona ebediyen kapalı kalmaktadır.

Schelling böylece uzun yıllar süren inzivasının huzuru ve sessizliği içinde yavaş yavaş öyle bir kanı seviyesine ulaşır ki, önceki düşünce dünyası tamamen altüst olur ve yeniden değerlendirilir. Zirvesini özdeşlik felsefesinin teşkil ettiği olan rasyonel felsefe Schelling için salt 'negatif bir felsefedir', her ne kadar zorunlu olsa da nihai sözü söylemez. Onun eksiklerinin giderilişi ve tamamlanışı ilk kez onun karşı eşi olan vahiy felsefesiyle olur. İlk vahiy felsefesi bilfiil 'pozitif felsefedir'. Onun belgelenişini verecek olan şey pozitif dinin

sunduğu kayıtlardır. Felsefenin bütünü o hâlde negatif ve pozitif felsefeden oluşan çifte bir sistemdir.

Böyle bir temayüle uygun olarak, pozitif ve kurulu dine biçilen bu yüksek pay Schelling açısından hiçbir suretle sadece Hristiyanlık ile sınırlı değildir. Schelling'e göre Hristiyanlık yalnızca en yüksek ve sonlandırıcı olan dinî tezahürdür. Vahiy/açınma ise en saf hâliyle tüm dinlerde; hem tek tanrılı hem de çok tanrılı dinlerde bulunmaktadır. Dinler tarihi Tanrının ilerleyen bir açınımından başkası değildir. Bundan dolayı Hristiyanlık öncesi halkların zengin mitolojisi serbest bir hayal gücünün veya kof batıl inanışların ürünü değildir, tersine öyle bir içeriğe sahiptir ki, çeşitli tezahür formları içinde tarihsel olarak dönüşüm geçirerek temelde birliğini korur. Bu içerik aynı zamanda hakiki olan dinin sahip olduğu muhtevanın aynısını ifade eder. Açınmanın ve vahyin tükenmez içeriğinin ifade ettiği şey dışında başka hiçbir içerik yoktur. Dolayısıyla 'pozitif felsefenin' önündeki tarihî görev dinsel bilincin mitolojik ifade ve şekillenişlerini de pozitif muhtevası bakımından değerlendirmektir. Söz konusu olan şey, mitosun rasyonalist, alegorik veya benzer minvallerde yorumlanması değildir. Mitolojik muhakeme şekilleri ve söylemleri, tefsire ihtiyaç duymazlar, kendilerinden başka hiçbir şeyle açıklanabilir değildirler, tersine az ya da çok karanlık bir tarzda temaşa edilen içeriğin, tek bir içeriğin yorumlanışlarıdır. Sadece bu içerikle ilişki kurmaya müsaittirler. Başka her türlü ilişkilendirme onların özüne dışsaldır, yapaydır, en başından yanlış anlamaya mahkûmdur. Yabancı bir doğası olan her tür fikrin mitosa taşınması onun asıl anlamının kirletilmesi ve tahrifidir. Doğa felsefesi nasıl tüm evrene yayılan tek bir evrensel yaşamın nabız atışını öğretiyorsa, aynı şekilde din felsefesi de tanrısal bir vahyin tüm doğa dinlerine işlediğini ve mitolojinin her öğesinin kendi yerinde doğru olduğunu, ama 'hakikat'ın kendisi bakımından sadece bütün bir gelişim sürecinde gün ışığına çıktığını öğretir. Buna uygun olarak pozitif felsefenin görevi, bir 'mitoloji felsefesi' ve dar anlamıyla 'vahiy felsefesi' olmak üzere ikiye ayrılacak zorundadır. Bu iki halka, Schelling öldükten

sonra yayımlanan ve onun geç dönem düşünüşüne ışık tutan büyük ders dizilerinin ana kesimlerini oluşturur.

Bu eser inanç ve bilmeyi içerik bakımından eksiksiz bir şekilde birleştirme gibi büyük ölçekli bir girişimde bulunur. Bunun için de duruş noktası gereği bir çifte varsayım yapar: Bir yandan Yeni Ahit'teki yazıların içerdiği şekliyle 'vahiy dini Hristiyanlık', İsa'nın insana dönüşmesinde tarihî bir olgu kimliğini elde eden dinî kaynak-olgunun saf bir anlamıdır, bir yandan da aklın bilimsel hakikati, araştırmalar esnasında öyle sonuçlara götürür ki, bunlar tam da bu açılanmış/vahyolunmuş dinde, kendi muammalarının ve meçhul sorularının çözümlerini bulurlar. İkinci varsayım açısından bakıldığında, temel motifi dinsel olan özgürlük felsefesi şimdiden o yönde hareket etmiştir. Şüphesiz bu sırada Hristiyanlığın çekirdeğini oluşturan, selamete ve kurtuluşa erme motifi tümüyle göz ardı edilir. Buna mukabil ilk varsayım, açıkça, Schelling'in kendi erken dönem görüşleriyle köprüleri attığına işaret eder. Schelling, Tübingen İlahiyat Vakfı'nda yaptığı ilk din felsefesi girişimlerinde, kutsal kitap tefsirinde tarihsel-eleştirel yöntem kullanılmasından yana kesin bir tavır alıyordu ve *Akademik Çalışma yöntemi Üzerine Dersler* başlıklı eserinde (1802/3) ilahiyat bilimine rehberlik etmek üzere, bu bağlama oturan bir yol çizmeye çalışıyordu. O ilk çıkış noktasında yer alan fikirlerin üzerinden on yıllar geçmişti. Kutsal Kitap eleştirisi bilim olarak artık ortaya çıkmış ve teolojik ilginin merkezine yerleşmişti. Yeni yönün öncü kafası olan D. F. Strauss doğrudan, genç Schelling'in o uyarıcı ve tetikleyici fikirlerine başvurmuştu. Şimdi yaşlanmakta olan Schelling tüm bunlara yabancıdır, hepsini topluca yadsır, hatta küçümseyici bir edayla bir yana fırlatır. Bunun sonucunda, Schelling'in bir dönem dört gözle beklenen vahiy felsefesi yayımlandığında hiçbir tesir bırakmaz. Bu felsefe bir insan ömrü kadar, bir nesil kadar geç sahneye çıkmıştır, herhangi bir etki göstermeden üzeri çoktan tozlanmıştır.

Negatif ve pozitif felsefe, akıl ve vahiy aynı içeriğe sahiptir. İlk felsefe kendisinde, salt zorunlu varlık formlarını, evrensel (ne)liği, özü ortaya serer; ikincisi ise o mahiyetin

edimselliğini, 'oradallığını', çıplak varoluşunu gösterir. İlki, olmazsa olmaz koşulu negatif olarak belirtirken; ikincisi pozitif yaradılış eylemini dile getirir. Veya Leibniz'e özgü bir ifadeyle söyleyecek olursak, negatif felsefe rasyonel bir bakışın erişimine açık olan Olanığı verir; pozitif felsefe ise rasyonaliteden vazgeçerek, bir uyuşma/bağdaşma ilkesi¹ olan yeter zemini/nedeni ortaya koyar.

Rasyonel felsefenin teması üst-kuvvetler öğretisidir. Bu öğreti diyalektiğin üçlü adımında devinir. Üç kaynak üst-kuvvetin arasındaki ilişki sırasıyla negatif, pozitif ve pozitif-negatiftir (-A, +A, ±A) veya varolabilme, varolması zorunlu olma, varolması gerekme veya olanak, zorunluluk ve erek. Platonik ifadelerle dayanarak Schelling onları belirsiz, belirli ve kendi kendini belirleyen olarak niteler; Aristoteles'in terminolojisini kullanarak maddi neden, fail neden ve ereksel neden olarak adlandırır. Hegel'e uygun olarak, kendi-içinde-olma, kendi-dışında-olma ve kendi-yanında-olma (kendi kendisine gücü yeten, kendini kendi gücü altında tutan) tabirlerini benimser.

Schelling'in hem rasyonel hem de mitolojik ve açılmış bilgide yeniden bulduğu üst-kuvvetler bunlardan oluşur. Fakat onların da üzerinde yer alan bir Birlik vardır. Aristoteles bu birliği *ti en einai* [öz, mahiyet] veya *eidos* [form] kavramında, Platon *idea* veya *logos* kavramında bakış altına getirir. Birlik üst-kuvvetlerin birbiri dışına dağılmasından önce yer alır, fakat sonlu zihin ve tinin gözünden saklı kalır. Şayet bu tin mutlak kendini-vazediş, Fichte'nin 'kaynak-eylem'i ise, bu birlik yine de genel olarak tinin özünü oluşturur. Bu bakımdan tin, Tanrıya eştir. Onun Tanrıdan ayrılışı ve ikilenişi Tanrıyla özdeşleşmesine değil ama onun karşısına çıkışına, ilk günah yoluyla Düşüşe dayanır. Prometheus mitos bu düşüşü Tanrı-karşıtlığının kökeni olarak gösterir. Burada tetiklenen sürecin hedefi tam da bu ikileniş ve yarılmanın ortadan kaldırılışıdır. İnsanın Beni

¹ *Principium convenientiae*: İki şey (A ve B) üçüncü bir şey (C) ile yüklemeleri bakımından uyuşuyorsa, o iki şey (A ve B) kendi aralarında da uyuşma içindedir. (Çev.)

kendini öz-erek olarak benimser. Bu onun kökünde yer alan aldanışıdır. Şeylerin kademeli hiyerarşisinin anlamı; şeylerin düşünülür düzeni olarak Türün, bireyin evrensel bir yasa ya güdümlü olmasını talep etmesidir. Bu yasa devlette bilfiil güç olur ve o kopup ayrılma fiilinin karşına dikilir. İnsan, yeniden, bireysel istencinin olumsuzlamış olduğu birey-üstü, tarihsel olarak hâkim aklın dairesi içine girer. Bundan dolayı devlet, Rousseau'nun arzusuna aykırı olarak, ardıl bir sözleşmenin ürünü değildir, tersine düşünülür düzenin bireyleri önceleyen formudur. Aynı şey genel olarak toplum, erdem, ahlak için de geçerlidir. Tarih felsefesi bu düşünceyi reel gelişiminin zamansal evreleri boyunca izler.

Öte yandan devlet, tekil Ben durumunda da olduğu gibi, öz-erek değildir. O, Beni kendi üzerine yükselten tinsel birliğin zorunlu formudur yalnızca. Ben devlette Tanrıya giden yolu arar. O, bu bir ve aynı yolu sanatta, bilimde ve dinde arar. Aklın bu yol üzerinde ilerlerken erişeceği en yüksek şey Benin kendini yadsıyışıdır. Ben bu yadsıma sırasında kendini Tanrının istencine tabi kılar, zira bilir ki, Tanrı dünya-üstü olması bakımından yaşamın en yüksek iyisi, amacı ve anlamıdır. Tanrının ifade ettiği Birlik üst-kuvvetlerin ötesinde yer alır. Akıl kendini aşarak tersine bir dönüş gerçekleştirerek sınırlı varlık formlarından yüz çevirir. O, bireysel Benin özlem ve sevgisini 'her şeydeki her şey' olan Kişiliğe yönlendirir. Bu özlem ve sevgi soyut bir yasa değildir, böyle bir yasa işlevi görmesi amacıyla da varolmazlar. Yasa ancak şeyleri şeylere bağlayabilir, kişiliği ise sadece bir kişilik sevebilir. Tüm akıl biliminin kendisine işaret ettiği pozitif 'felsefi din' kişisel Tanrının dinidir; bu öyle bir tektanrıcılıktır ki, henüz kendi sırrına nüfuz edici bir bakışla bakamayan ve mitolojik olarak eli kolu bağlı olan tüm dinsel bilincin bile gözlerinin önünde capcanlı durur.

Böylelikle bir mitoloji felsefesi için gereken temel elde edilmiştir. Bu felsefe tüm dinin kaynak formunun tektanrıcılık olduğu varsayımından hareket eder. Fakat hakiki tektanrıcılık kişilerin Tanrıdaki çoğulluğunu dışlamaz. Tüm varolanlar Tanrının tecellisi olduğu için, varolanların üç üst-kuvveti

onda kapsanmış olmalıdır. Üçleme idesi de bu zorunluluğa dayanmaktadır. Schelling üçlemeyi yalnızca Hristiyanlıkta gözlemez, aynı zamanda Hindistan'da 'Trimurti' kavramında ve başka halkların çok sayıda mitolojik kaynak motiflerinde bulur. Tüm çoktanrıcılığın olanağı insan zihninin uydurduğu aşırı incelikli fantezilerin ürünü olmadığı, bilakis ebedî dinsel hakikatin bir formu olduğu ölçüde, aynı zorunluluğa dayanır. Eğer Tanrı dünyanın gidişatı içinde tam da olduğu hâliyle tecelli etseydi, hiçbir dinsel çeşitlilik mevcut olmayacağı gibi, aynı zamanda genel olarak Tanrıdan farklı olan hiçbir dünya da olmazdı. Böyle bir dünyanın olanağı büsbütün, 'tanrısal bir tasavvur sanatı' üzerine kuruludur. Tanrı 'mucizevi bir Tanrıdır', onun yolları insan aklının takip ettiği yollar değildir. Tanrı, dünyada birbirlerine evrilmekte olan üst-kuvvetlerin geriliminde görünüşe gelir. Bununla birlikte bu evrilme, onun tüm hakikatinin açınımı olmasa bile yine de açınımıdır. Dinler tarihi, dünya tarihi gibi, bu gerilim ve evrilme ile doludur. Fakat çokluktaki birliğin tanınmadığı yerde bile, örneğin çoktanrılı mitolojide, aynı tanrısal üst-kuvvetler dizisini buluruz. Bu kuvvetler serisi dinsel bilince görünür; onların yükselen bir çizgi üzerinde bilinçlenişi ve çok yönlü yorumlanışı reel Teogonya sürecini oluşturur.

Schelling bu programa uygun olarak üç üst-kuvvet arasındaki temel ilişkiyi Antik halkların mitolojilerinde ispatlamayı dener, örneğin Mısır'ın tanrılar serisinde Typhon, Osiris ve Horos; Pers mitolojisinde Ehrimen, Hürmüz ve Mithras; Hint mitolojisinde Brahma, Şiva ve Vişnu. Bu düşünce için en zengin kaynağı tanrı soyları dizisi ile Yunan mitolojisi sunar. Fakat Schelling en büyük ilgiyi gizem kültlerine gösterir; bunların ebedî teması yüksek düzey bir tanrısallığın alt düzey bir tanrısallıkla mücadelesi, bu mücadele sırasında bir süreliğine yenilmesi, ıstırapı ve ölümüdür; sonunda da nihai olarak karşı gücün üstesinden gelmesi ve yeniden dirilişi anlatılır. Osiris, Mithras ve Dionysos aynı motifin farklı versiyonlarıdır. Bunların en derin şeklini Schelling, Eleusis Gizemlerinde bulduğunu düşünür. Burada Dionysos üçlü bir form altında görünür: Zagreus, Bakkhos ve İakkhos. İlk formu altında,

Persephone'yi kaçıran ve bundan dolayı Demeter'in öfkesini üzerine çeken, yer altı dünyasının Hades'idir; Bakkhos olarak Zeus ve Semele'nin oğludur, yeryüzünün hâkimidir; İakkhos olarak Demeter'in oğludur, geleceğin kurtarıcısı ve hâkimidir. Karnında geleceğe ait olanı taşıyan dişi tanrılık Demeter'de henüz eski Tanrı'ya ait olan vardır, yani Persephone; nitekim bu Tanrı onu Demeter'den koparıp çalar. Bu yüzden Demeter'in uzlaşması ve barışması gizem kültlerinin ana temasını oluşturur. Bu İakkhos'un doğumuyla gerçekleşir. Schelling, Persephone'nin düşüşünde insanın ilk günah sebebiyle düşüşünü görür; en kaynaktan çıkarak öyle bir tesadüf eden olay ki, tam bir özgürlük içinde ama yine de önüne geçilemez bir kader olarak yaşanır. Özgürlüğün gücü haklı infiali ve öfkeyi, Nemesis'i çağırır. Özgür kişinin aklını başından alarak gözlerinin kamaştıran şey Gücün kendisidir. Ve bu göz kamaşmasında yatan kaynak gaflet ve aldanış (*apate*) kişinin kabahatinden doğan talihsizliğin asıl yaratıcısıdır. Gizemlerin daha başka içeriğinde, kendi üzerine çektiği alın yazısının laneti altında tanrının ıstırabını, onun ölümünü, ölümden sonraki soyunun hayatını ve gençleşmiş, daha yüksek bir form altında tekrar hayata dönüşünü okuruz. Persephone'de tekrar Kore olarak dirilir. Geri dönen Dionysos'ta 'ölümsüzlük' ve 'gelecek dini' biçimindeki çifte gizem saklıdır. İkisi de gizemlerdeki en karanlık ve görünürde en bulanık olan motifle ilgilidir: Tanrının birbirini takip eden üç şeklinin veya kişiliğinin aynı adı taşıması ve temeli bakımından fiilen bir ve aynı tanrılık olması. Söz konusu mitolojik olaylardaki fenalığın aşılması sadece aynı güç kaynağı ile, Düşüşün de sebebi olan aynı güç odağı ile mümkündür.

Mitoloji; kusurlu, parçalı, üzeri örtülü bir açınmadır. Hristiyanlık 'paganlığın hakikati'dir, saf açınma ve vahiydir. Vahiy felsefesi bu nedenle Hristiyanlık felsefesidir. Mitoloji felsefesinde merkezî konumu işgal eden nasıl mitik tanrısalıklar ve onların Kötüyü İyi yoluyla aşması ise, aynı şekilde vahiy felsefesinde de odak noktasında sadece, aracı ve kurtarıcı olarak Mesih İsa'nın kişiliği yer alır. Onun esası bakımından neredeyse tek teması kristolojidir [İsa'nın bilgisi];

satanoloji [deccal ve şeytanın bilgisi] ise teodise problemi bağlamında salt bir eki oluşturur. Nasıl tek bir Tanrıda üst-kuvvetler üçlemesi (bunlardan yalnızca biri 'Tanrının oğluna' karşılık gelmek üzere) geri dönüyorsa, benzer olarak Oğulda da üçleme bir daha geri döner. Onun ebedî özü zaman-üstü bir ilke mahiyetindedir, tezahür formu ise tarihsel bir kişiliğe aittir. Buna uygun olarak Schelling Oğulda, Tanrının tanrısasal ön-varoluşunu, tanrısasal olanın dışına düşen kişiliğini ve görünür dünyada insanlaşmasını ayırt eder. Markos, Luka ve Yuhanna incillerinde sunulan tablo da bu duruma uygun düşer, şu farkla ki, Schelling ilkini Petrus'a, ikincisini Pavlos'a yükleyebileceğini düşünür. Kristolojinin ağırlık noktası, ona göre, İsa'nın dünya-öncesinde mevcut olan tanrısasal Kişi olarak ön-varoluşu öğretisidir. Yine dördüncü incilin önsözünde bu öğreti birkaç vurucu cümleyle ifade edilir. İsa'nın gizemi tüm dinin gizemidir. Başlangıçta Tanrıyla Bir olan Sözün ondan ayrılarak ortaya çıkması ve ete kemiğe bürünmesinde bu öğretinin gerçek mahiyeti gözler önüne serilir. Bütün bunların anlamı kurtuluşa erilmesidir: Düşüşün tek olanaklı karşı ucu. Mesih'in kendini feda ve kurban etme eylemi özgürdür, tıpkı insanın günahkârlığının özgürce olması gibi. İsa, Tanrının doğası bakımından taşıdığı yüceliği ve ihtişamı umursamaz. Tanrının eşi olmak İsa için ganimet bilinmesi gereken bir şey değildir. Bilakis İsa alçakgönüllülükle boyun eğerek tevazu gösterir ve çilesinde, ölümünde ve bunları aşmasında vekâlet anahtarını, insanlığa vekil olmayı elde eder.

Kurtuluşa ermenin anlamı yeniden Kötü problemine giden yolu açar. *Vahiy Felsefesi*'nde (1809) bu probleme dair kavrayışı satanoloji olarak geri döner. Şeytan ne Tanrının bir yaratısıdır ne de ona eşdeğer bir kaynak ilkedir, tersine yaradılışı şimdiden varsayan 'oluşmuş bir ilkedir', çünkü tümüyle yaradılışa direnç göstererek var olur. Onda ilk üst-kuvvet, belirsiz varlık, kısıtlanmamış olanak negatif yüzüyle kendini gösterir: yokluk olarak, olumsuzlayıcı ilke olarak. Şeytanın dünyaya düşman olmasının, yalanın ve aldatmanın babası olma karakterinin sebebi de budur. Onun 'gücünde', ikinci üst-kuvvet olarak Yaradılışın orta yerinde, yaradılışıyla aşılması gereken

o ilk üst-kuvvetten bir parça kalır. Kötünün aşağı çeken ve gerileten şiddeti buradan kaynaklanır. Bu şiddet, insan özgürlüğü üzerine yazının da belirttiği gibi, özerk bir güç değildir, tersine İyinin aşırılmış gücüdür. Nihai zaferin İyinin ellerinin arasından kayıp gitmesi dolayısıyla mümkün değildir. Kötü yalnızca istemesi bakımından kötüdür, bilfiil eylemi bakımından değil. Kendisi bakımından Kötüyü hiç kimse yaratamaz; şeytan bile yaratamaz, zira aşırılmış gücün kendine özgü bir yasası vardır. Uyumsuzluk ve çelişkiyi tesis eden, nifak tohumları eken şeytan eşit ölçüde İyinin yaratılmasında da faildir. Şeytan insan yaşamının hiç sönmeyen ateşleyicisi ve devindiricisidir, insanlık tarihinin uykuya dalmasını engelleyen dinginliksizliğin ilkesidir. Yaradılışın düşmanı olduğu için eşit ölçüde Yaradılışın aracıdır. Ve 'şeytanın felsefi ilkesi' şöyle ifade edilebilir: Kötüyü isterken iyiyi yaratmaktan kaçınmamak. Şeytan dur durak tanımadan Kötüyü yaratmaya gözünü dikmişken çıkan netice, gönülsüzce ve hayal kırıklığıyla içine düştüğü bir ironi olarak kendini gösterir. Yaratışı öylesine trajikomiktir ki, şeytan özü bakımından insanın yoldan çıkarıcısı ve aldaticısı olmaktan ziyade ebediyen nafile yere çabalayarak bizzat kendini yoldan çıkarır ve aldatır.

İkincil ve negatif dünya ilkesi olarak şeytan, birincil ve pozitif ilke olarak Logos'un karşısında yer alır. Şeytan bu düşmanlıkta en baştan yenilen taraftır. O, Logos'un topuğuna saldırabilir ama Logos'un onun kafasını ezmesine engel olamaz. İsa'nın kurtuluşa erdirmesi zorunlu olarak ıstırap ve ölümün bir eseridir, çünkü şeytan dünya üzerinde reel bir güçtür. Tanrının uzlaşması sadece, Logos'un bulunduğu yüksekliklerden aşağıya inmesi ile, etin lanetine batması ve eti aşmasıyla vuku bulur. İsa'nın çilesi ve ölümü, tutarlı bir rasyonalizmin Gizem karşısındaki yetersizliği ile ondan anladığı ve buyurduğu şey değildir; tanrısal adaletsizlik ve güçsüzlüğün işi değildir. Zira İsa ve Baba Birdir, şeytan ise Tanrının yaratmasına içkin olan 'oluşmuş' ilkedir. Dünyanın şeytandan kurtulması ve selamete kavuşması dünyanın ikinci Yaradılışıdır, onun Yeniden Yaradılışıdır. Dünyanın kendisine göre yaratıldığı Logos dünyada yok olup gitmelidir ki, onda tekrar dirilebilsin.

KAYNAKÇA VE İLERİ OKUMALAR

1. Kronolojik Olarak Alman İdealizminin Temel Eserleri

- 1781 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, I. Ausg.
1783 Kant, *Prolegomena*.
1785 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
1785 Jakobi, *Über die Lehre des Spinoza*.
1786/87 Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*.
1787 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, II. Ausg.
1787 Jakobi, *David Hume über den Glauben*.
1788 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*.
1789 Reinhold, *Neue Theorie des Vorstellungsvermögens*.
1790 Kant, *Kritik der Urteilskraft*.
1790 Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*.
1792 Schulze, *Änesidemus*.
1792 Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*.
1793 Kant, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*.
1793 Maimon, *Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie*.
1794 Maimon, *Versuch einer neuen Logik*.
1794 Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.
1795 Fichte, *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*.
1795 Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*.
1795 Schelling, *Vom Ich als dem Prinzip der Philosophie*.
1796 Beck, *Einzig möglicher Standpunkt*.
1796 Fichte, *Grundlage des Naturrechts*.
1796 Schelling, *Philosophische Briefe über Dogm. und Kritizismus*.
1797 Maimon, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*.
1797 Fichte, *Zwei Einleitungen in die Wissenschaftslehre*.
1797 Bardili, *Briefe über den Ursprung der Metaphysik*.
1797 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*.
1798 Fichte, *System der Sittenlehre*.
1798 Schelling, *Von der Weltseele*.
1799 Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*.

- 1799 Schlegel, *Fragmente im Athenäum*.
1799 Schleiermacher, *Reden über die Religion*.
1800 Bardili, *Grundriß der ersten Logik*.
1800 Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*.
1800 Fichte, *Bestimmung des Menschen*.
1800 Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*.
1800 Schleiermacher, *Monologen*.
1801 Jakobi, *Über das Unternehmen des Kritizismus*.
1801 Schelling, *Darstellung meines Systems*.
1801 Hegel, *Differenz des Fichtesehen und Schellingschen Systems*.
1802 Schelling, *Bruno*.
1803 Schleiermacher, *Kritik der bisherigen Sittenlehre*.
1803 Fries, *Reinhold, Fichte und Schelling*.
1803 Krause, *Grundlage des Naturrechts*.
1803 Krause, *Grundriß der historischen Logik*.
1804 Krause, *Bardilis und Reinholds Briefwechsel*.
1804 Schelling, *Philosophie und Religion*.
1804 Fries, *System der Philosophie als evidenter Wissenschaft*.
1804 Krause, *Entwurf des Systems der Philosophie*.
1805 Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*.
1806 Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*.
1806 Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*.
1806 Schelling, *Verhältnis des Idealen und Realen in der Natur*.
1806 Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik* (I. Bd.).
1807 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*.
1807 Fries, *Neue Kritik der reinen Vernunft*.
1808 Fichte, *Reden an die deutsche Nation*.
1808 Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie*.
1809 Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*.
1810 Krause, *System der Sittenlehre*.
1811 Krause, *Das Urbild der Menschheit*.
1812-16 Hegel, *Wissenschaft der Logik*.
1813 Schopenhauer, *Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde*.
1816 Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*.
1817 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.
1819 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*.
1820 Fries, *Handbuch der psychologischen Anthropologie*.
1821 Hegel, *Rechtsphilosophie*.
1824-25 Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*.
1828 Schlegel, *Philosophie des Lebens*.
1828 Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*.

- 1828 Herbart, *Allgemeine Metaphysik* (I. Bd.).
 1829 Krause, *Grundwahrheiten der Wissenschaft*.
 1833-34 Hegel, *Wissenschaft der Logik*. II. Ausg.
 1836 Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*.
 1837 Schopenhauer, *Über die Freiheit des menschlichen Willens*.
 1839 Schopenhauer, *Über die Grundlagen der Moral*.
 1841 Schelling, *Berliner Antrittsvorlesung*.
 1851 Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*.

2. Alman Idealizmi Üzerine Genel Eserler

- J. H. Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*.
 2. Aufl., Sulzbach 1841.
 H. M. Chalybäus, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*. 5. Aufl. Dresden 1860.
 C. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin 1837-38.
 ———, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*. Berlin 1843.
 K. Biedermann, *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit*. Leipzig 1842.
 C. Schaarschmidt, *Der Entwicklungsgang der neueren Spekulation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte*. Bonn 1857.
 C. Fortlage, *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig 1852.
 Joh. Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie*. Bd. III. Leipzig 1853.
 ———, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Bd. II. Philosophie der Neuzeit. 4. Aufl. bearbeitet von Benno Erdmann. Berlin 1896.
 H. Ritter, *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußeren Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*. Bd. II. Göttingen 1859.
 G. H. Kirchner, *Die spekulativen Systeme seit Kant und die philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Leipzig 1860.
 Fr. Harms, *Die Philosophie seit Kant*. Berlin 1876.
 ———, *Die Philosophie in ihrer Geschichte*, Bd. II. *Geschichte der Logik*. Berlin 1881.

Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*. Bd. VI: Fichte und seine Vorgänger. Bd. VII: Schelling.

Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Bd. II. Leipzig 1900.

A. Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten usw.* 2. Aufl. 1895.

E. Fuchs, *Vom Werden dreier Denker. Was wollen Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer, Entwicklung*. Tübingen 1904.

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

M. Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*. Bd. II. München 1912.

E. v. Sydow, *Kritischer Kantkommentar, zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings und Hegels*. Halle 1913.

Aug. Messer, *Geschichte der Philosophie vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. Leipzig 1913.

F. Medicus, *Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie* (in: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Bd. I, Heft 3/4). 1919,

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

R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*. Bd. I: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Tübingen 1921.

3. Schelling

Fr. Koppen, *Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drei verwandten Briefen von F. H. Jakobi*. Hamburg 1803.

F. Berg, *Sextus oder über die absolute Erkenntnis von Schelling*. Würzburg 1804.

Marheineke, *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*. Berlin 1843.

Al. Schmidt, *Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie*. Berlin 1843.

C. Rosenkranz, *Schelling (Vorlesungen)*. Danzig 1843.

M. J. Schleiden, *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft*. Leipzig 1844.

- Böck, *Über Schellings Verhältnis zu Leibniz* (Berliner Akademie der Wissenschaften 1855).
- Joh. Eduard Erdmann, *Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie*. Halle 1857.
- Ad. Plank, *Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie*. Erlangen 1858.
- Hub. Beckers, *Historisch kritische Erläuterungen zu Schellings Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kants Ideal der reinen Vernunft*. München 1858.
- , *Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik, ein Beitrag zum tieferen Verständnis der Potenzen- und Prinzipienlehre Schellings* (Abhandl. der Münchener Akademie, Bd. IX). 1863.
- , *Über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schellings* (Abhandl. der Münchener Akademie, Bd. X). 1865.
- , *Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhang ihrer Entwicklung dargestellt* (Abhandl. der Münchener Akademie, Bd. XI). 1866.
- L. Noack, *Schelling und die Philosophie der Romantik*. Berlin 1859.
- J. H. Fichte, *Über den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus mit Bezug auf Schellings Werke* (Venn. Schriften Bd. I). 1869.
- Eduard v. Hartmann, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin 1869.
- , *Schellings philosophisches System*. Leipzig 1897.
- W. Dilthey (Pseudonym: Hoffner), *Aus F. W. J. Schellings Leben* (Westermanns Monatshefte XXXVII). 1874—75.
- J. Klaiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*. Stuttgart 1877.
- R. Köber, *Die Grundprinzipien der Schellingschen Naturphilosophie*. Berlin 1881.
- R. Gebel, *Schellings Theorie vom Ich des All-Einen und deren Widerlegung*. Dissertation. Leipzig 1885.
- K. Groos, *Die reine Vernunftwissenschaft, systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*. Heidelberg 1889.
- A. v. Schmidt, *Die Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten*. (Philosoph. Jahrb. Bd. XIV.) 1901.

- G. Mayer, *Das Verhältnis der Entwicklungstheorie in Schellings Naturphilosophie zum Darwinismus*. Progr. Görlitz 1906.
- M. Adam, *Schellings Kunstphilosophie, die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Ästhetik*. Leipzig 1907.
- G. Mehlis, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom Standpunkte der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung*. Heidelberg 1907.
- M. Schroter, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings, entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. Dissertation. Jena 1908.
- Bened. Croce, *Dal primo al secondo Schelling*, Critica, 1909.
- Fr. Munk, *Einheit und Duplizität im Aufbau von Schellings System des transzendentalen Idealismus*. Dissertation. Gießen 1910.
- W. Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795-1802, ein problemgeschichtlicher Versuch*. Heidelberg 1911.
- E. Schertel, *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit*. Dissertation. Jena 1911.
- Otto Braun, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810*. Leipzig 1906.
- , *Hinauf zum Idealismus Schellingstudien*. Leipzig 1908.
- , *Schelling* (in: 'Große Denker', herausgeg. von Aster, Bd.II). Leipzig 1911.
- , *Die Schellingforschung der Gegenwart* (Geisteswissenschaften Bd. I). 1913—14.

Dizin

A

açınma 77
ahlak yasası 45, 46
akıl 54, 55, 62, 89
anlama yetisi 28, 35, 43, 71; ~nin kategorileri 24
a priorizm 43
Aristoteles 88
aşk 82
atalet 75
ateizm 20, 48
A. W. Schlegel 19

B

Baader 73
Bakkhos 90, 91
Bardili 16, 17, 52
Ben 24, 26, 27, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 53, 54, 89
beşerî isteme 47
bilgi 4, 43, 44, 55, 57, 58, 63, 64
Bilim Öğretisinin 15, 18, 20, 22, 24, 26, 35, 37
bilinç 19, 20, 25, 26, 30, 31, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 58, 61, 62, 73, 75, 76, 79, 80; ~ dışı tin 31, 34; ~ dışı zekâ 52
bilinçsiz tin 26
bilme 16
Bir 63, 71
birlik 27, 32, 69, 81, 88, 89; ~ felsefesi 27
biyoloji 28
Brown 28
Bütün 72

C

Caroline 19

Ç

çoktanrıcılık 90

D

Davy 28
deha 49
Descartes 58
Determinizm 75
D. F. Strauss 87
din 21, 23, 64; 77
dindar insanlar 47; ~ felsefesi 16, 21, 70, 85, 86, 87
dinler tarihi 86, 90
Dionysos 90, 91
diyalektik 25, 30
doğa 16, 18, 20, 21, 23, 24, 26, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 46, 48, 49, 52, 74, 83, 84, 86; ~ felsefesi 15, 16, 18, 19, 21, 26, 27, 35, 52, 61, 64, 83, 86; ~ kategorilerinin sıradüzeni 32; ~ yasası 45, 46
düalizm 65
dünya 57; ~ devirleri 74; ~ ruhu 31

E

ebedî kavram ve ideler 61
erdem 89
estetik 37, 38, 48, 50, 65; ~ bilinç 37; ~ idealizm 38
evren 32, 34, 60, 62
evrim 60

F

Faraday 28
felsefe 4, 18, 19, 20, 21, 39, 52, 54, 64
Fichte 15, 16, 17, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 30, 36, 37, 38, 39, 41, 47, 52, 53, 63, 64, 75, 76, 88
fizik 29, 31

- G
Galvani 28
galvanizm 32
gelişim 77
Gerek 44
Goethe 19, 25
- H
hakikat 86
Haller 28
hastalık 73
Hegel 16, 17, 18, 20, 22, 25, 51, 88
Herakleitos 29
hiçlik 34, 81
Hölderlin 18
Hristiyan dogmatizmi 17
Hristiyanlık 86, 87, 91
- I
İakkhos 90, 91
iç duyum 41
ideal 33; ~ öğretisi 33
idealizm 20, 23, 26, 35, 36, 37, 38, 40, 52, 53, 54, 58, 59, 61, 64, 66
idler 41, 45, 64, 79
inanç 16, 64, 87
inayet 47, 75
insanlık tarihi 46
İsa 87, 91, 92, 93; ~'nın çilesi ve ölü-
mü 93
istenç 44, 45, 66; ~ olarak dünya 27
İyi 65, 66, 69, 73, 74, 79, 82, 83, 91
- J
Jakob Böhme 70
- K
kader 47
Kant 24, 29, 36, 42, 43, 75, 76
kategoriler 32
kavram 43
kaynak-eylem 88
kendinde-şey 15, 41
Kielmeyer 28
kimya 28
kişilik 89
kişiselcilik 77
koşulsuz bilgi 55
kozmos 38
- kötü 66, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 92, 93
kötülük problemi 65
kutupluluk ilkesi 29
- L
Lavoisier 28
Leibniz 17, 25, 33, 43, 58, 68, 69, 77, 88
- M
madde 32, 34
manyetizma 29
matematik 18
mekanik dünya görüşü 31
metafizik 25, 28, 49, 65, 69, 72, 74, 83
mistisizm 17
Mithras 90
mitoloji 22, 51, 64, 85, 86, 89, 91
modalite 42
monadlar öğretisi 33
Mutlak 32, 34, 47, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 71; ~ın istenci 34; ~ın özü 62; ~ın üst-kuvvetlerinin kademeli hiyerarşisi 32; ~ akıl 54
- N
nedensellik 42, 57, 66
negatif: ~ felsefe 88; ~ idealizm 53
nesne: ~nin biçimlenişleri ile öznenin biçimlenişleri 41; ~ ve özne arasındaki düalist karşıtlık 29
- O
Oersted 28
Organizma 31
Osiris 90
- Ö
ölümsüzlük 91
özbilinç 31, 35, 62, 63
özdeşlik 16, 20, 21, 27, 35, 38, 47, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 77, 81, 82, 85
özgürlük 15, 27, 35, 45, 46, 47, 48, 65, 66, 68, 72, 75, 76, 77, 83, 84, 87, 91

özne 39, 56; ~-nesne ikiliği 65
öz-sezgi 34
öz-tanıma 34

P

panlojizm 22
panteizm 66, 77, 78
Platon 17, 33, 34, 51, 88
Platonculuk 33
Plotinos 17, 55, 56, 60, 63
Priestley 28
Prometheus 88

R

rasyonalizm 93
realizm 53, 54, 58, 59
reel-idealizm 26
refleksiyon 39, 40, 41, 42, 43
Reinhold 17, 36
Romantikler 19, 37, 49, 50
Romantizme 16
Romantizmin 50, 51
Rousseau 89

S

sanat 21, 38, 49, 50, 51
sanatçı 49, 51; ~ eseri 38, 49; ~ felsefesi 16, 37, 38, 51
Schlegel Kardeşler 19
Schopenhauer 27, 51
sevgi 80
sezgi 48
sonlu 50
sonluluk 55
sonsuz 50, 66
sonsuzluk 50, 66
Söz 80
Spinoza 17, 33, 35, 41, 58, 66, 67, 76
Spinozacılık 33
suç 46, 75

Ş

Şeytan 73, 92, 93

T

taklit 51
tamalgi 25
Tanrı 34, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 86, 89, 91, 92, 93; ~ sevgisi 80
tanrısal adaletsizlik 93
tarih 20, 46, 48, 74, 78, 89
tarihteki tanrı 48
tektanrıcılık 89
teleolojik panteizm 35
tin 31, 36, 47, 72, 73, 79, 80, 82; ~den maddeye doğru tersine evrim 60
toplum 89
transendental: ~ felsefe 53; ~ idealizm 35, 37, 52, 61

Ü

üretken görü 41
üst-kuvvetler 57, 58; ~ düzeni 32

V

vahiy felsefesi 91
varlık 15, 27, 54, 55, 56, 57, 59, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 78, 81, 82, 87, 89, 92
varoluş 55, 66, 70, 71, 72, 82
Volta 28

Y

yaşam 29, 31
Yunan mitolojisi 90

Z

Zagreus 90
zekâ 16, 31, 36, 38, 41, 42, 44, 52, 66
zeminiz-olma 81, 82
zorunluluk 15