

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HEGEL'İN ERKEN DÖNEM ESERLERİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FEHMI ÜNSALAN

ANABİLİMDALI: FELSEFE

KOCAELİ, 2007

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HEGEL'İN ERKEN DÖNEM ESERLERİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FEHMİ ÜNSALAN

ANABİLİM DALI: FELSEFE

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ, 2007

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HEGEL'İN ERKEN DÖNEM ESERLERİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FEHİMİ ÜNSALAN

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÖNETİM KURULU KARARI TARİH VE SAYI: 4/7/2007 - 2007/18


PROF. DR.
SİNAN ÖZBEK


YRD. DOÇ. DR.
AYHAN ÇİTİL


YRD. DOÇ. DR.
DENİZ KANIT

KOCAELİ, 2007

ÖZET

Bir bütün olarak Hegel'i kavramak birçok yanıyla sorunludur. Bu sorun Hegel'in, felsefe sisteminden ayrı bir noktada konumlandırılabilcek bazı çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Buna rağmen Hegel'in erken dönem yazılarındaki motiflerin, filozofun felsefe sistemini önceleyen kurucu ilksel öğeler olarak ele alınması gerekir. Bu öncel kurucu motifler Hegel sisteminde açıklanabilir ve görünürdür. Bu çalışmada Hegel'in erken dönem çalışmaları olan "Erken Dönem Teoloji Yazıları" ve "Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım" başlıklı metinler üzerinden söz konusu öncü kurucu motifler tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından bu motiflerin Hegel sistemi dâhilinde geçirdiği dönüşüm eleştirel bir incelemeye tabi tutulacaktır.

ABSTRACT

To comprehend Hegel's thought as a whole is difficult as a consequence of some crucial writings which could be located to the outside of his system in many respects. Nevertheless some motives in early writings should be regarded as constitutive elements which are the predecessor of his philosophical system. This will be a historical survey on relatively most important earlier works like "Early Theological Writings" and "The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy." Main aim is to identify the basic motives that are dominant in these works. Subsequently the problem of the perception of these motives in the context of Hegelian system will be considered in a critical perspective.

ÖNSÖZ

Hegel'in erken dönem metinleri üzerine bir çalışma yapma fikri, yüksek lisansa başladığım ilk dönemlerde ortaya çıktı. Özellikle Hegel ve Marx felsefeleri arasındaki ilişki üzerine odaklanan Lukacs okumalarının etkisinde gelişti. Zaman içinde Lukacs'ın görüşlerine mesafeli yaklaşılmaya başlamam mevcut metnin temel eğilimini ortaya çıkarmış oldu.

Çalışmada Hegel'in erken dönem düşüncelerinin Hegel diyalektiğine doğru ne şekilde evrildiğini ortaya koymaktan ziyade, diyalektik yöntem açısından kategorik öneme sahip bütünsellik ve yaşamı gibi belli kavramları izlemeyi uygun gördüm. Bunun nedeni söz konusu kavramları bir bütün olarak diyalektiği doğru kavramanın dolaylı aracı olarak görmenin sağlıklı olmadığını düşünmemdir. Öyle ki salt bütün kategorisine odaklanmak parçaların gerçek anlamını ortaya koymayı engelleyebilir. Bu anlamda son bölümde kavramların dönüşümünü vurgulamaya çalışırken dile getirdiklerim, Hegel sisteminin bütüncül bir eleştirisi olarak anlaşılmamalıdır.

Konu ile ilgili birçok önemli metne ilk elden ulaşabilmem benim için büyük bir şans oldu. Ancak yine de devasa bir Almanca külliyattan ziyade sadece İngilizce metinleri okuyabilmiş olmam bu çalışmanın en büyük eksikliğidir.

Modernizmin temel sorularının gün geçtikçe daha da kaçınılmaz bir şekilde yeniden karşımıza çıktığı bir dönemde, modernizmin temel düşünsel kaynaklarından biri olan Hegel felsefesi üzerine yapılacak güncel okumaların özellikle Hegel düşüncesi ile Marksizm arasındaki ilişki açısından farklı açılımlara olanak sağlayacağını düşünmekteyim. Bu çalışma sırasında benden hiçbir yardımını esirgemeyen Sayın Hocam Sinan Özbek'e çok teşekkür ederim.

Izmit, 2007

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
I. GİRİŞ.....	1
II. ON DOKUZUNCU YÜZYIL BAŞINDA ALMANYA VE ALMAN İDEALİZMİ	
II.1 On Sekizinci Yüzyılda Almanya	4
II.2 Alman İdealizmi.....	7
II.3 Alman İdealizmi ve Genç Hegel	13
III. HEGEL'İN ERKEN DÖNEM TEOLÖJİ YAZILARI	
III.1 Bir Teoloji Öğrencisi Olarak Hegel	18
III.2 Hristiyan Dininin Pozitifliği	19
III.2.a Hristiyanlığın Pozitif Bir Din Haline Gelmesi	21
III.2.b Kant'ın Ahlak Anlayışı ve Rasyonel Din.....	24
III.2.c Din ve Devlet İlişkisi.....	26
III.2.d Yunan Dini	26
III.2.e Halkdini, Halktini.....	29
III.3 Hristiyanlığın Tini ve Kaderi	31
III.3.a. Frankfurt Dönemi.....	31
III.3.b Yahudiliğin Tini.....	33
III.3.c Aşk ve Yaşam Kavramları	36
III.3.d Hristiyanlığın Kaderi	38
III.4 Bir Sistem Fragmanı'na Doğru.....	41
III. FICHTE VE SCHELLING'İN FELSEFE SİSTEMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	
III.1 Hegel'in Jena Dönemi ve Bu Dönemde Schelling ile İlişkisi.....	47
III.2 Temel Kavramlar ve Argümanlar	49
III.3 Çağdaş Felsefe Üzerine.....	52
III.4 Fichte'nin Sisteminin Sergilenmesi	55
III.4.a Wissenschaftslehre	56
III.4.b Aşkınsal Ben Kavramı	60
III.4.c Ben'in Kökensel Sezgisi	63
III.4.d Ben, Ben-olmayan Diyalektiği.....	66

III.4.e Özgürlük ve Ahlak	67
III.4.f Hegel'in Fichte Eleştirisi	70
III.5 Schelling'in Felsefe İlkesinin Fichte'nin Felsefe İlkesi ile Karşılaştırılması	
III.5.a Transandantal Felsefe	75
III.5.b Doğa Felsefesi	79
III.5.c Özdeşlik Sistem	82
III.5.d Hegel'in Schelling Eleştirisi	84
IV. SONUÇ	89
V. KAYNAKLAR	98
ÖZGEÇMİŞ	108

GİRİŞ

Hegel felsefesi üzerine yürütölen tartışmalarda odak noktasını haklı olarak "Tinin Fenomenolojisi" oluşturmaktadır. Gerçekten de Hegel'in felsefe sistemi açık bir şekilde ilk kez olarak bu metinde dile getirilir. Ancak "Tin in Fenomenolojisi" öncesi çalışmalara bakıldığında belli açılardan farklı ve bir o kadar da göz ardı edilen bir Hegel ile karşılaşılır. Bu çalışmada amaç bir bütün olarak Hegel'i kavrama yolunda, filozofun erken dönem çalışmaları üzerine tarihsel bir inceleme gerçekleştirmeye ve sistem öncesinde kaleme aldığı metinlerin düşünsel gelişimi üzerindeki etkilerini kavramaya çalışmaktır.

Hegel'in erken dönem çalışmaları, Wilhelm Dilthey'in konu üzerine çalışmaya başlaması ardından öğrencisi olan Herman Nohl'un ve Hegel uzmanı Rozenkranz'ın söz konusu eserleri derlemesi ile önem kazanmıştır. Erken dönem çalışmaların en önemlileri "Erken Dönem Teoloji Yazıları"¹ başlığı altında ele alınabilecek makaleler ve "Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım" başlıklı çalışmadır.

¹ Bu çalışmada temel olarak T. M. Knox'un 1948 yılında yaptığı İngilizce çeviri göz önünde bulundurulacaktır. Her ne kadar Kaufmann tarafından farklı metinlerde farklı açılardan eleştirilse de (bkz. Walter Kaufmann, "Genç Hegel ve Din," *Hegel Üzerine Yorumlar 1* (İstanbul: İdea Yayınları, 1997), Kaufmann, *İnsanı Anlamak I*, 174.) Knox'un çevirisindeki erken dönem metinleri bu çalışma açısından uygun bir çizgiyi yansıtmaktadır.

"Erken Dönem Teoloji Yazıları", "Hristiyan Dininin Pozitifliği" ve "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" başlıklı iki makaleden meydana gelir. Bu iki makale farklı iki dönemde, farklı koşullar altında kaleme alınmışlardır. Hegel'in din üzerine olan görüşlerinin bu iki makale arasındaki değişimini görmek, genç filozofun temel düşünsel kaygılarını kavramak açısından oldukça önemlidir.

Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım" başlıklı çalışma ise Hegel'in Jena döneminde etkisinde olduğu Schelling felsefesinin bir yansımasıdır. Hegel bu çalışmada Fichte'yi eleştirirken Schelling yanlısı bir tavır alır. Özellikle "Erken Dönem Teoloji Yazıları"nda ortaya çıkan belli kavramların bu metin içinde etkin olarak kendini gösteriyor olması önemlidir. Hegel felsefesinin temel argümanlarının erken dönem metinlerde kaleme alınmış olduğu söylenebilir. Bu anlamda erken dönem çalışmalarda ortaya çıkan belli kavramlar, kendilerini felsefe sisteminde aktif bir şekilde sunarlar. Ancak söz konusu kavramların sistem içinde geçirdikleri değişim, kavramların erken dönemde ortaya çıkmasına neden olan koşullara yabancılaşmalarını sağlamış, bir anlamda içlerini boşaltmasına neden olmuştur.

On dokuzuncu yüzyıl başında Almanya'nın içinde bulunduğu koşullar ve bu koşullar etkisinde gelişen Alman İdealizmi, Hegel'in erken dönem metinlerinin temel motivi olarak kendini göstermektedir. Özellikle "Erken dönem Teoloji yazıları"nda, Hegel'in Alman İdealizmi ile kurduğu doğrudan ilişkiyi görmek mümkündür. Bu anlamda öncelikle on dokuzuncu yüzyılın eşiğinde Almanya'nın durumunu incelemek yerinde olacaktır.

ON DOKUZUNCU YÜZYIL BAŞINDA ALMANYA VE ALMAN İDEALİZMİ

II. 1 On Sekizinci Yüzyılda Almanya

Hegel Alman Anayasası üzerine 1800 yılında yazdığı makalesinin açılışında on sekizinci yüzyılın son on yılındaki Alman Devleti için "bundan böyle bir devlet değildir" yorumunu yapar.² Gerçekten de Hegel'in erken dönem düşünceleri, çürümekte olan bir Alman Devleti'nde ortaya çıkmıştır. Öyle ki, Avrupa'nın bu atılım çağında Almanya, askeri kurumlar dışında hiç bir alanda bütünleşmeyi başaramamış, her biri yüzünü başka tarafa dönmüş birçok feodal beylikten oluşmaktadır.

Fransa ve İngiltere gibi Avrupa'nın büyük devletlerinde endüstriyel kapitalist gelişime uygun şekilde kendini dönüştüren bir siyasal yapı söz konusu iken; Almanya, siyasal yapısının çürümüşlüğü dolayısıyla başarısız bir modernleşme örneği olarak kendini göstermektedir: "Fransa'nın 1789'da muzaffer bir burjuvazi yarattığı noktada, Almanya, devlet iktidarını kendisi için fethetmekten aciz, bu yüzden parlamenter demokrasiye ve liberal kapitalizme açıkça düşmanlık besleyen "sanayi öncesi" seçkinlerle uzlaşmaya yatkın, görünüşle miskin ve zayıf bir burjuvazi yaratmıştır".³

Her ne kadar Alman tarihindeki sosyal, politik ve ideolojik olguların etkili olduğu gerçeği yadsınamaz olsa da, kapitalizme geçişte geç kalınması on sekizinci yüzyıl Almanya'sına temel karakteristiğini veren şeydir. Lukacs'in deyişiyle, "Genel bir görüş olarak şunu dile getirmek mümkündür: Alman halkının yazgısı, trajedisi, çağdaş kentsoylu gelişim çizgisine çok geç

² G. W. F. Hegel, "The German Constitution," *Hegel's Political Writings* içinde. (Oxford Clarendon Press, 1964), 143.

³ Colin Mooers, *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 126.

girmesinde yatar.⁴ Belli başlı Avrupa halklarının ulus devlet haline geldiği, buna bağlı olarak ulusal bir ekonomi ve kültür geliştirdiği bu dönemde Almanya, ortaçağdan modern çağa geçişle ilişkili tüm sefaletini korumaktaydı. Çağdaştırılmış bir feodalizm, tamamen feodal olan bir parçalanmanın yerini alarak sınıfsal mücadelelerin yönünü değiştirmiş, sınıf mücadelelerinden kazançlı çıkan taraf olan prensler ise bu bölünmüşlüğü daha da sağlamlaştırmıştı.

Söz konusu geçiş sürecinde kapitalist Avrupa pazarında Almanya için bu bölünmüşlüğü yarattığı sorunlar daha da arttı. Açıkça çevresindeki İspanya, Fransa, İngiltere gibi ulus devletler ve İsveç, Habsburg Hanedanlığı gibi güçler ülkenin kaderini belirler hale geldiler. Bu güçlerin politik piyonu olan Almanya'nın aynı zamanda elverişli bir sömürü nesnesi de olması, aktörlerin bölünmüşlüğü destekler politikalar gütmesine neden oldu. Burada söz konusu sömürünün çift taraflı olarak ele alınması gerekir. Öyle ki bir yandan ulus devletler tarafından sömürülmekte olan Alman beylikleri diğer yandan kendilerine model olarak aldıkları sömürücü ülkelere benzemek ve onları tatmin etmek adına halkı acımasız şekilde sömürmek yoluna gitmeyi tercih ettiler. Böyle bir ortamda zengin bir burjuva sınıfı ve ona uygun bir devrimci işçi sınıfı gelişemedi.

Feodal bölgeler burjuva sınıfının güçsüzlüğü etkisinde mutlakiyete doğru keskin bir dönüşü gerçekleştirdiler. Söz konusu dönüş köylü üzerindeki baskının daha da artmasına neden oldu: "Kent çıkışlı burjuvazinin kırsal alandaki köylü müttefikleriyle birlikte gerçekleştirdiği devrimci bir başkaldırı söz konusu olmadığı için, Almanya'nın kaydettiği gelişme siyasal alanda otoriter yönetime yatkın "sanayi öncesi" seçkinlerin egemen olmayı sürdürdüğü "tutucu bir modernleşme" örneğiydi".⁵ Ralf Dahrendorf'a göre on altıncı yüzyıldan itibaren gözlemlenebilecek sınıf mücadeleleri Almanya'da

⁴ Georgy Lukacs, *Akın Yıkımı*, çev. Ayşe Tekşen Kapkın (İstanbul: Payel Yayınları, 2006), 41.

⁵ Barrington Moore, *Social Origin of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1968), 433, 52. Ayrıca bkz. Richard J. Evans, "The Myth of Germany's Missing Revolution," *New Left Review*, no. 149 (1985).

batıda olduğundan tümüyle farklı bir özellik taşımaktaydı. Öyle ki, Almanya'da sınıf mücadeleleri ulusal bilinci güçlendirmek yerine daha da zayıflatır bir nitelikteydi: "Toplumda özgürlüğün kurulmasına direnen pek çok eğilim bulunduğu içindir ki Almanya nasyonalist diktatörlüğe giden bir yola girebildi ya da belki de girmek zorunda kaldı (...) Almanya'da ne yurttaşlar toplumu anlamında ne de özgüvene sahip bir burjuvazinin egemen olduğu bir toplum anlamında modern bir toplumdaki söz edilemez".⁶

Halk kitleleri batıdaki ulus devletlerdekilere göre kendilerini geliştirmekte zorlandılar. Bunun temel nedenleri öncelikle maddiydi. Ama aynı zamanda Alman gelişiminin belli ideolojik özelliklerince de belirleniyorlardı. Alman prensliklerinde eleştirel bir tutum alma şansı kısıtlı, hükümdara bağlılık daha somut ve fazlaydı.

Avrupa'daki herhangi bir yerde olduğu gibi burada da feodalizmin çöküşü, burjuvazinin politik güç mücadelesinin bilindik geçiş biçimi haline gelen (Fransa örneğindeki gibi) bürokratikleşme şeklindedir. Marx ve Engels'e göre, on dokuzuncu yüzyıl Alman devletine benzersiz niteliğini veren şey, burjuvazinin siyasal geri kalmışlığı ile feodal aristokrasinin süregelen hegemonyasını oluşturduğu bir çatışmanın bürokrasiye evrimidir. Marx, Engels'e yazdığı bir mektupta Prusya mutlakçılığını şu sözlerle tanımlar: "Küçük hırsızlıklar, rüşvet, düpedüz menfaat, mirası kapmak için el altından çevirilen işler vs. Bütün bu adice işler; Prusya tarihinin gelip dayandığı yer budur".⁷

Almanya'nın bu koşullar altında geri kalmışlığını anlamak hiç de zor değildir. Ancak ilginç olan Almanya'da bu süreçte varlığını sürdüren düşünsel eğilimlerin geri kalmışlığı yüceltmiş olmasıdır. Engels "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" adlı çalışmasında Almanya'daki düşünsel atmosferin devrimci bir itki barındıramayacağı düşüncesini şöyle özetler:

⁶ Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* (New York: Anchor Press, 1969). Aktaran; Mooers, *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*, 217.

⁷ Aktaran; Mooers, *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*, 128.

"Tıpkı on sekizinci yüzyılda Fransa'da olduğu gibi, on dokuzuncu yüzyılda Almanya'da da felsefedeki devrim siyasal çöküşü de hazırladı. Ama ne büyük farklılık bu ikisi arasındaki! Fransızlar bütün resmi bilime karşı, kiliseye karşı, hatta sık sık devlete karşı, açık savaşımlar halindeydiler, yapıtları sınırların ötesinde, Hollanda'da İngiltere'de basılıyor, kendileri ikide-bir Bastille'de hapsedilme tehdidi altında bulunuyorlardı. Almanlarda ise, tersine, gençliğin hocaları, devlet tarafından atanan profesörlerdi, yapıtları öğretim kitapları olarak tanınıyordu ve bütün gelişmeyi taçlandıran sistem, Hegel'in felsefesi Prusya Krallığı'nın devlet felsefesi katına yükselmışti".⁶ Tüm bu betimlenen koşullar İngiltere'de kendini gösteren ampirizm ve Fransa'da kendini gösteren toplum merkezli düşünceye rağmen Almanya'da neden tutucu ve idealist bir felsefi eğilimin ortaya çıkmış olduğunu açıklamaktadır.

II. 2 Alman İdealizmi

Hegel düşüncesinin temel argümanları Alman İdealizm akımının temel tartışmaları ve eğilimleri içinde olgunlaşmıştır. Karl Ameriks'e göre Alman İdealizmi, Antik Yunan'ın altın çağları ile kıyaslanabilecek özelliklere sahiptir; Kant sonrasında felsefeyi yeni bir yola sokan Alman İdealizmi olmuştur. Alman İdealizmi temel olarak Kant, Antik Yunan Düşüncesi ve Fransız Devrimi etkisinde gelişen bir akımdır. Bunun yanı sıra özellikle Spinoza'nın akım üzerindeki etkisi yadsınamaz. Copleston'un tabiriyle bir roket gibi yükselişe geçtiğinde⁹ merkezi Jena olan akımın, Berlin'e taşınması ile birlikte parlak günleri sona ererek on dokuzuncu yüzyıl Alman milliyetçiliği'nin teorik zeminine dönüşmüştür.

On dokuzuncu yüzyılın eşiğinde toplumsal dönüşümler felsefi düşünüşü oldukça derinden etkilemekteydi. Fransız Devrimi somut özgürlük ideallerini ileri sürmeye başlamıştı ve Fransız düşünürler bu ideallerin somut dilinden seslerini duyurmaya çalışmaktaydı. On sekizinci yüzyıl Alman politik

⁶ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1992), 10-11.

⁹ Frederick Copleston, *Alman İdealizmi*, çev. Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), 12.

bilinçliliği de Fransa ve Fransız aydınlanmasına bir bağlılık şeklinde kendini gösterir. Bağlılık, özellikle on dokuzuncu yüzyıl eşiğinde bir hayranlığa dönüşür. Herder, "Ideen" adlı eserinde şöyle der: "[B]enim sosim Alman tahtında bile oturmakta olan ve kullandığım barbarca dili anlamayan Fransızların (görüşlerini) dile getirmede çok zayıftır".¹⁰ Kendi politik başarısızlıklarını Fransa'ya öykünerek aşmaya çalışan düşünürler ve yazarlar özellikle, Rhein çevresindekiler, Rousseau'ya özel bir ilgi duymaktadırlar. Goethe'nin: "Rousseau gerçekten de bizim duygularımıza tercüman oldu" cümlesi, etkinin ne denli köklü olduğunu ortaya koyar.¹¹

Aynı dönemde İngiliz ampirizmi güçlü bir ivme kazanmıştır. Herbert Marcuse İngiliz düşüncesini şöyle özetlemeyi uygun bulur: "(İngiliz ampiristleri) aklın tek bir kavram ya da yasasının bile evrensellik hakkı ileri süremeyeceğini, aklın birliği inancının alışkanlıktan başka bir şey olmadığını ve aklın olgulara sarılabileceğini; ama hiçbir zaman onları yönetemeyeceğini ileri sürmüşlerdi".¹²

Almanya bu iki düşünsel eğilimin etkisi altında farklı bir yapı olarak karşımıza çıkar. On sekizinci yüzyıl sonunda her ne kadar Almanya'da akademik dünya hâlâ Aydınlanma geleneğini açık bir şekilde sürdürmekte ise de, akademi dışında farklı bir hareketlenme olduğu ortadadır. Fransa'da meydana gelen siyasi gelişmeler Almanya'yı da etkilemektedir; ancak Alman düşünürleri bu gelişmelerin sadece düşünsel yansımaları ile uğraşmaktadırlar. Alman düşünürleri akla uygun bir toplum kurmak için somut tarihsel çaba harcamak yerine düşünceleri felsefi düzlerne aktarıyor ve akıl kavramını geliştirme çabalarıyla birleştiriyorlardı. İngiliz ampirizminin ileri sürdükleri ise Alman idealistlerine göre yaşam üzerine bir düzen getirmeye yönelik tüm çabaları tehlikeye düşürüyordu. Bu anlamda Alman İdealistleri modern bilimin ortaya çıkardığı ancak klasik felsefenin kendini geri çekilmek zorunda bulunduğu bu yeni alana müdahale etmeyi amaçlıyordu.

¹⁰ George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 77.

¹¹ A.g.e., 75.

¹² Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: 2000), 20.

Alman felsefesini yukarıda dile getirilen bu yola sokan açıkça Kant olmuştur. Gerek yazıları, gerek arkadaşlıkları ile Alman idealist düşüncesini kuran hiç kuşkusuz ki odur. Kant düşüncesi, çağının iki temel ama karşıt düşüncesini birleştirme çabası olarak da okunabilir. Bunlardan biri, sunduğu deterministik dünya tasarımı ile Newton fiziğidir. Her ne kadar Newton fiziği hareketin doğası hakkında tutarlı ve yadsınamaz bilgiler sunuyor olsa da fizik dünyadan felsefenin üç temel tartışma başlığı olan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüğü dışlamaktadır. Buna karşılık çağının en etkili toplum kuramcısı Rousseau, kişinin özgür ve eşit olduğunu ileri sürmektedir. Kant eleştirel felsefesi bu iki düşünce arasındaki çelişkinin üstesinden, argümanları teorik ve pratik içerikleri bağlamında ele alarak gelmiştir.

Kant ve sonrasında, tüm Alman idealistleri teorik aklın, pratik akıl ile bağlanması konusunda hem fikirdir. Marcuse'a göre Kant'ın aşkınsal bilinci çözümlemesi ile "Weltbürgerreich" istemesi arasında, Fichte'nin "saf Ben" kavramı ile bütünsel olarak birleştirilip yönetilen toplumu (der Geschlossene Handelsstaat) kurması arasında ve Hegel'in tin düşüncesi ile ortak bireysel çıkarların birliği ve böylece tinin olgunlaşması olarak ele aldığı devlet arasında zorunlu bir geçiş vardır.¹³

Alman idealistlerine göre olaylar, onların insan deneyimi ile ilişkisi üzerinden anlaşılabilir. Örnek olarak Hegel akıl ile sadece kişinin anlama yetisini kastetmiyordu; nesnel toplumsal dünyanın bir özelliği olarak dünyanın anlaşılabilirlik koşullarını kastediyordu: "[Hegel] için anlama bir süreklilikti ve akıl da daha açık olmanın üst seviyelerine ait bir süreçti. Bu sürekliliğin kendisi tarihin kendisidir".¹⁴

Alman Idealizmi, akademi dışında özellikle edebiyat ile sıkı bir ilişki içinde yükselişe geçmişti. Belki de en belirgin özelliği ampirik fenomenlerin şiirsel kavranışıdır. Şurası açıktır ki Alman idealistleri kendi çağları için

¹³ A.g.e., 24.

¹⁴ J. Glenn Gray, "Hegel's Hellenic Ideal," *Philosophy of Hegel*, der. H. S. Harris (New York: Garland Publishing Inc., 1941), VII.

uğraşıyorlardı: ama gelecek için yaşıyorlardı. Geleceği dünün ilhamı ile kurmaya çalışıyorlardı. Dün ile kastedilen Winckelmann ve Herder, ardından Goethe ve Schiller ve en nihayetinde Hölderlin tarafından ele alınan Hellenizmden başka birşey değildir.¹⁵

Burada Herder ve Schiller'in Alman İdealizmi üzerindeki etkisinden özellikle bahsetmek gerekir. Herder, her ne kadar çok önemsenmese de, Alman İdealizmi'nin ilk büyük figürü olarak dikkat çeker. Herder hocası Kant'ın düşüncelerine karşı çıkmaya çalışmış ancak görüşleri Goethe, Hegel ve Schopenhauer tarafından alay konusu edilmiştir. Kauffmann'a göre ilginç olan Herder'in alay konusu olan görüşlerinin Alman İdealizmi açısından önemli köşe taşları olmalarıdır. Herder'in Goethe üstündeki etkisi de tartışılmazdır. Ayrıca Charles Taylor'ın "Hegel" isimli kitabında da dile getirdiği gibi Hegel, Herder'den çok etkilenmiştir.¹⁶ Schiller düşüncesine bakarak ise Alman İdealizmi'nin belki de en genel özelliğini ortaya koymak; yani Alman İdealizmi'nin Kant ile Goethe'nin içinde eriyen bir düşünce olduğunu görmek mümkündür. Kaufmann'ın aktarımıyla Almanya'da Schiller'in hem Kant'a göndermede bulunmayı sürdüren türde bir Kantçı olduğu; hem de estetik denemelerinde 1790'larda yakın dostu olmuş Goethe ile anlaşmaya çalıştığı bilinir. Eşit ölçüde açık olarak görülmemiş olan ise, Schiller'in sorununun bir bakıma Schelling, Hegel, Schopenhauer tarafından paylaşıldığıdır.¹⁷

Aydınlatma döneminde İngiltere, Fransa ve Almanya'da ortaya çıkan ve "Philhellenizm Hareketi"¹⁸ adı verilen düşünce akımı Alman İdealistleri'nin ve çağdaşlarının Antik Yunan düşüncesine olan ilgilerini açıklamak açısından önemlidir. Gerçekten de Alman İdealistleri açıkça eleştirmeden kabul ettikleri Hellenizm'in etkisi altındadırlar.

¹⁵ A.g.e., 18.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Walter Kaufmann, *İnsanı Anlamak I*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1997), 63, 66.

¹⁷ A.g.e., 72.

¹⁸ Kavram Türkçe'ye "Helenseverlik" olarak çevrilmiştir.

Philhellenizm Hareketi'nin en büyük savı Avrupa kültürünün temel kaynağının Antik Yunan olduğu ön kabulüdür. Öyle ki bu kabule dayanarak meydana getirilmiş ve gerçekte pek de örtüşmeyen ideal Antik Yunan tasvirleri bugün bile kendini hissettirmektedir.¹⁹ Dupre'ye göre Alman Idealistleri ilk olarak "sonlu ve sonsuzun birliği" düşüncesinin gerçekleştiği yeri Hristiyanlık değil Klasik Antikite olarak görmüştür. Antik insan evren ile kendini kutsal bir bütünlüğün parçası olarak ele aldığı yakın bir ilişki içinde yaşamaktadır. Lukacs "Roman Kuramı" adlı çalışmasında bunu şöyle dile getirir: "Yunanlılar soruları değil sadece cevapları; bulmacaları değil çözümleri; kaosu değil biçimleri biliyorlardı (...) Yunanlılar'dan her bahsettiğimizde felsefe tarihini estetikle; psikolojiyi metafizikle karıştırırız ve Yunan biçimleri ile kendi çağımız arasında bir bağ kurarız".²⁰

Bu koşullar altında, ateşli Alman gençlerinin gözleri geçmişe ve özellikle de insanların akılsal yetileri ile toplumsal ve politik yaşamları arasında birliği egemen kılmış olduğu varsayılan Antik Yunan dünyasına çevrilmiştir. J. Glen Gray bu konuda şöyle der: "Alman Idealistlerinin felsefe sistemleri için felsefi mitolojiler yakıştırması yapılabilir. Bu sistemler bilimsel birer formülasyon olmaları açısından değil; birer sanat eseri oldukları için doğrudurlar. Bize Dante'nin "İlahi Komedi"sinin sunduğu gibi doğrular sunarlar".²¹

Lukacs'a göre özellikle on dokuzuncu yüzyıl eşiğinde doğa düşüncesindeki büyük krizin toplumsal krizle yan yana gelişmesi bir rastlantı değildir. Esas olarak, özellikle Basso sonrası, kimya ve biyoloji alanlarında bir dizi yeni görüşün keşfiyle birlikte, metafiziksel düşüncenin eleştirisi giderek daha sağlam biçimde öne çıkmaya başlamıştır. Alman Idealistlerine göre on

¹⁹ Bu konu üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Martin Bernal, *Kara Athena: Eski Yunan Uydu-macası Nasıl İmal Edildi?*, çev. Özcan Buze (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998), Stathis Gourgouris, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece* (Stanford: Stanford University Press, 1996), Marchand Suzanne, *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany 1750-1970* (Princeton University Press, 1996).

²⁰ Georgy Lukacs, *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, çev. Anna Bostock (Whitstable, Kent: The Merlin Press 1998), 29, 30.

²¹ Gray, "Hegel's Hellenic Ideal," VIII.

yedi ve on sekizinci yüzyıllarda fizik ve astronominin başarılarını borçlu oldukları geometri ve mekaniğe dayalı olan düşüncenin bütünsel olarak doğayı kavrama konusunda yetersiz olduğu açıkça ortadadır: "Doğa felsefesindeki krizin bu büyümesi yalnızca kavram oluşturma sorunları ile sınırlı değildi. Burada da tarihsel düşünme biçimi geçerli olmaya başlıyordu. Bu noktada özellikle Kant ve Laplace'ın astronomi kuramları, jeoloji ve paleontolojinin keşfi, evrim kuramının tartışılmaya başlanması oldukça etkiliydi".²²

Araştırmalar, yapı ve organizma kavramlarının detaylı olarak tartışılmasını sağladı. Organizma, bütün ile parçaların karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri ve ancak birbirleriyle olan ilişkileri bakımından ele alındıkları zaman kavranmaları mümkün olan yapılar olarak ele alınıyordu. Organik varlık kavramı özellikle Goethe ve Schelling'in düşüncelerinde önemli rol oynuyordu. Başka bir deyişle bu düşünürler doğa olaylarının tek başlarına değil, bir bütün içinde yer alan gerçekler olarak anlaşılabilceğini kabul ediyorlardı. Romantikler ve özellikle öznellik vurgusunu yitirmeyen felsefi tutumlar bu dönemde en tutarlı şekilde diyalektik düşüncenin önemli ilkelerinden birini; yani bütünsellik (totality) ilkesini kabul etmiş ve uygulamışlardı.²³ Erken dönem yazılarından itibaren Hegel felsefesinde de varlığın organik tarzda düşünülmesi, bütünsellik ilkesinin temel bir ilke olarak ele alınmasına ve uygulanmasına yol açmıştır. Ayrıca diyalektik düşüncenin Alman İdealizmi açısından oldukça önemli olduğu açıksa da, bilinçli bir diyalektik tavrın geliştiğini söylemek mümkün değildir.

Tüm bunların yanı sıra, 18. yüzyıl sonlarında Almanya'da Spinoza düşüncesine olan aşırı ilgi de dile getirilmeye değerdir. Öyle ki Alman İdealizmi'nin kökeninde Spinoza düşüncesinin olduğunu söylemek hiç de abartılı olmaz. Richard Kroner, Alman İdealizmi'ni rasyonelliğinden arındırılmış, Kant'ın yanı sıra "Fırtına ve Atılım"ın etkisinde bir "Spinozacılık"

²² Lukacs, *Akılın Yıkımı*, 132.

²³ Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997), 93, 94.

olarak tanımlar.²⁴ Spinoza'ya göre Tanrı şeylerin geçici nedeni değil, içkin nedenidir. Tanrının meydana gelirdiği şeylerin özü varlığı kuşatmaz. Tanrı yalnızca şeylerin değil özünün de nedenidir.²⁵ Bu yanıyla Alman İdealizmi'nin bütünsellik anlayışının kökeni Spinoza olarak görülebilir.

II. 3 Alman İdealizmi ve Genç Hegel

Hegel de çağdaşları gibi modern uygarlığı karakterize etmek için kullandığı değerleri Yunan kültüründen türetmiştir. Stuttgart Lisesi'nde iken yazılmış ve Rosenkranz tarafından -derlenmiş "Yunanlıların ve Romalılar'ın Dinleri Üzerine" ve "Antik Şiirlerdeki Bazı Karakteristik Farklılıklar" adlı çalışmalarında bile Antik Yunan etkisi Hegel üzerinde kendini hissettirir. Bu konu ile ilgili olarak Gray, Theodor Haering'in "Hegel: sein Wollen und sein Werk" adlı çalışmasına gönderme yaparak, erken döneminde Hegel için en önemli figürlerden birinin Schiller olduğunu söyler.²⁶ Schiller tıpkı idealize ettiği Yunanlılar gibi hayatın doğallık içinde bütünleşmesi düşüncesine kendisini adanmıştır. Ayrıca Hegel'in yakın arkadaşı Hölderlin'in Antik Yunan saplantısının üstünde etkili olduğu da önemli bir neden olarak görülmelidir.

Hegel'in entelektüel hayatının erken dönemleri felsefeden ziyade toplumsal aydınlanma ve toplumsal eğitim üzerinedir. Özellikle Stuttgart'daki lise eğitiminden sonraki manastır öğrenciliği sırasında, Fransız Devrimi çok büyük bir yankı uyandırmıştır. Öğrenciler arasında meydana gelen gruplaşmalarda Hegel yurtseverler tarafında durmaktadır. Ayrıca bu grubun içinde iyi bir konuşmacıdır.²⁷ Oysa ki Hegel hiçbir zaman iyi bir konuşmacı olmamıştır. Bu konuda öğrencilerinin tanıklıklarına başvurmak yeterlidir.²⁸ Harris buradaki çelişkinin nedenini bazı mantıksal geçişlerin zorunluluğunu

²⁴ Richard Kroner, "Hegel's Philosophical Development," *Early Theological Writings* (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996), 3.

²⁵ Benedictus Baruch Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Yayınları, 2004), 55, 58.

²⁶ Gray, "Hegel's Hellenic Ideal."

²⁷ H. S. Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," *The Cambridge Companion to Hegel*, der. Frederick C. Beiser (United States of America: Cambridge University Press, 1993), 26.

²⁸ Örnek olarak bkz. Peter Singer, *Hegel, Fast Masters* (Guernsey, Channel Islands: The Guernsey Press Co. Ltd, 1983), 7.

açıklama arzusunu dizginleyemediği zamanlarda patlak veren bir etkili ve güzel anlatım gücüne bağlar. Hegel'in kendi kelimeleriyle devrimin "görkemli şafak"ı, dilini tamamıyla serbest bırakmasını sağlamıştır. Hegel olgunluk dönemi çalışmalarında her ne kadar devrimi eleştirse de, ölene kadar Bastille gününü kutlamıştır.²⁹

Harris'e göre bu dönemdeki devrim sempatizanlıkları, Hegel ile Schelling arasındaki arkadaşlığın temel nedenidir.³⁰ Her ne kadar aynı devrimsel idealleri paylaşıyorlar da Hegel, Hölderlin ve Schelling'den farklı olarak erken dönem yazılarında insanlara yaşama ilhamı vermenin yollarını aramaktadır. Özellikle dinin insan hayatı üzerindeki ve toplumsal yaşamdaki rolü üzerine çalışmalar yapmaktadır. Bu noktada birçok Hegel yorumcusunun ortak fikri Kant'ın din düşüncesinin, ayrıca Rousseau'nun kültür eleştirisi ve toplum teorisinin Hegel üzerinde büyük etkisi olduğu yönündedir: "Hegel felsefesi bir yanıyla somut insan deneyiminin en evrensel yanlarının yanı sıra sanatsal yanı sembolik olarak ele alan bir sistemdir; diğer yanıyla ise bunlara bağlı olarak veya bunlardan bağımsız metafiziksel ve mantıksal bir yapıdır".³¹

Erken dönem çalışmalarını şekillendirenler arasına Aydınlanmayı, Kant'ın din anlayışını ve Fichte'nin düşüncelerini katmak gerekmektedir. Ayrıca Spinoza düşüncesinin Hegel'i ne kadar derinden etkilediği de ortadadır. Biraz daha detaya inilecek olursa; Hegel'in Spinoza ile olan ilişkisini Jacobi üzerinden kavramak gerektiği açıkça görülür. Hegel ve Hölderlin tahmini olarak 1790 yılında Jacobi'nin "Spinoza üzerine Mektuplar"ını beraberce okumaya başlamışlardır. Hegel'in Spinoza ile ilişkisi de bu tarihte başlamıştır. Hegel bu dönemde aynı zamanda Herder'in "Tanrı" isimli kitabını okumuştur. Herder'in rasyonel zorunluluk ile rasyonel özgürlüğün özdeşliği fikri Hegel'in Jacobi okumalarında Hölderlin'den farklı olarak etkilenmesine neden olmuştur. Harris'a göre şu da açıktır ki;

²⁹ Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807."

³⁰ A.g.e., 27.

³¹ George Plimpton Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," *Philosophy* 2, no. 4 (1910): 69. Rolf Peter Horstmann, "Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)," *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Cd-Rom), der. Edward Craig (London: Routledge, 1998).

Jacobi'nin "doğal inancın (dinin) sonlu aklın karşılaştığı kaçınılmaz çelişkiler için tek cevap olduğu" doktrini ile karşılaşması, Hegel düşüncesi boyunca etkisi gösterir.³²

Söz konusu döneme ait el yazmaları ve metinler özellikle Wilhelm Dilthey'in, Hegel'in erken dönem yazıları üzerine durmaya başlamasıyla gün ışığına çıkmıştır. Bunların görece en önemli olanları³³, Dilthey'in öğrencilerinden biri olan Herman Nohl tarafından 1907 yılında derlenmiş ve "Erken Dönem Teoloji Yazıları" olarak adlandırılmış bir çalışma içinde toplanmıştır. Erken Dönem Teoloji yazıları yayınlandığı yıl olan 1907'den 1930'ların sonuna kadar Almanya'da çok ilgi görmüş, Hegel'in yeniden yorumlanmasını sağlamıştır. Öyle ki önemli Hegel yorumcularından Theodor Haering, 1938'de Hegel'in gelişiminin tarihi üzerine yazdığı iki ciltlik kitapta "Tinin Fenomenolojisi"ne gelene kadar 1300 sayfayı gerekli görmüştür.³⁴

Çalışma, filozofun 1790 sonrasında kaleme aldığı bir dizi metni kapsar. İki ana makale ve iki ek metinden meydana gelir. Makalelerin ilki olan "Hristiyan Dininin Pozitifliği" Genç Hegel'in Kantçı bir perspektiften ele aldığı pozitif Hristiyanlık eleştirisinin genel hatlarını çizer. İkinci makale olan "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" adlı makale ise bu görüşlerini daha tutarlı bir felsefi bakışla revize eder. Bu uzun ve dağınık makaleler genç bir romantiğin Hristiyanlığa karşı cesur çıkışı olarak da görülebilir. Din tartışmasının zemini genel olarak Hegel'in güncel ilgilidir.³⁵ Hegel'in erken dönem yapıtlarında rastlanan en büyük özellik filozofun somut varlığa verdiği önemdir.³⁶

³² Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," 28.

³³ Hegel'in erken döneminde, hatta ilse de iken, yazdığı yazılar toplu eserlerinin arasında bulunur. Erken dönem çalışmaları üzerine İngilizce olarak yayınlanmış iki önemli çalışma bulunmaktadır. Laurence Dickey, *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit* (New York: Cambridge University Press, 1987). ve H. S. Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

³⁴ Kautmann, *İnsanı Anlamak I*, 171.

³⁵ Özellikle Herder'in metinlerine ilgi duyan Hegel aklın duygular tarafından, düşüncenin içgörü tarafından ve tartışmanın da heves üzerinden ele alınması gerektiğini öğrenmişti. Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 3. Hegel Tübingen'de okurken arkadaşları olan Schelling ve Hölderlin'den etkilenerek, derslerden ziyade Yunan düşüncesiyle – özellikle Platonculuk ve politikadan – hoşlanmaktadır. Aynı zamanda bu metinler yazıldığı dönemde

Bu döneme ait diğer önemli çalışma ise "Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım" adlı çalışmadır. Hegel, Fichte ve Schelling'in felsefelerini detaylı bir şekilde incelediği bu çalışmayı Jena'da Üniversitesi'ndeysen kaleme almıştır. İlgisinin sistematik şekilde felsefi bir yöne kaymasını sağlaması açısından önemlidir.

Hegel, siyasal, dinsel ve ahlaki alanlar üzerinde durarak, Aydınlanma Çağı'nın soyut ve tümel akılçılığına karşı çıkar. Nitekim Hegel'e göre ahlak, Kant'ın sandığı gibi bütün tarihsel içerikten sıyrılmış soyut formel bir ilke değildir. Ahlak, bir topluluğun yaşama biçimleri içinde gelişen ve somutlaşan davranıştır.

Erken dönem metinleri filozofun tarihsel ve diyalektik bakışının oluşumu açısından oldukça önemli düşünsel çıkışlar barındırır. Bununla birlikte yapıtlarda, dikkatle incelenecek olursa, daha sonra diyalektik düşünce biçiminde dile getirilecek olan bir görüşün gelişmemiş biçimde kendini gösterdiği fark edilir.³⁷ Adams'a göre Hegel'in erken dönem eserleri için olgun Hegel'in mantığının Genç Hegel tarafından daha somut ve açık bir şekilde dile getirdiği söylenebilir: "Erken dönem metinlerde dile getirilen düşünce gerçek düşüncedir, daha sonraki sistemin içeriğidir".³⁸

Yaşarken bu yazıların çoğu her ne kadar yayınlanmamış olsa da bir tarih filozofu olan Hegel'i incelerken göz ardı edilmeleri felsefesinin temel sorununu ve kullandığı kavramların evrimini görmeyi olanaksızlaştır. Kaufmann'ın ifadesiyle: "Hiç kuşkusuz birçok inceleme herhangi bir tarihsel

Hegel'in sıkı bir destekçisi olduğu Protestanlığa ve Antik Yunan toplumuna olan ilgisini de yansıtır.

³⁶ Adorno 'Negatif Diyalektik' adlı eserinde şöyle der: 'Genç Hegel'den bu yana felsefe maddi varoluşun sorunlarına ne kadar kaydıgını bastırabilecek durumda değildir'. Theodor Adorno, *Negative Dialectics (Elektronik Kitap)*, çev. Dennis Redmond (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001), Part III. Models. Meditations on Metaphysics, 4.

³⁷ Hegel'in erken dönem metinlerinde diyalektik göndermeler olduğu konusunda yorumcuların çoğu hemfikirler. Marcuse bu konuda şöyle der: "Diyalektik Hegel'in olgusal bir çelişkiler yapısıdır görüşünden geliştirdi. Erken dönem din yazılarında henüz diyalektik Tanrı bilimsel bir çerçeveye kapatıyordu, ama daha brada bile diyalektik çözümlemenin felsefi başlangıçlarını izlemek olanaklıdır". Marcuse, *Us ve Devrim*, 39.

³⁸ Adams, 'The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings,' 68.

yaklaşımın uzağından geçerek doğrudan doğruya İngiliz yazınında dikkat odağı olan 'Mantık Bilimi'ne ya da daha haklı olarak, adım adım yalnızca Almanya'da değil ama bütün Kıta'da araştırmacıların gözdesi olan 'Fenomenoloji'ye dalmışlardır. Ama böylece Hegel'in eksiksiz olarak açınmış felsefesi ile karşı karşıya kaldığımız zaman, Hegel'in sürekli olarak bize başlangıç yapmanın güçlüğüne anımsattığını görürüz".³⁹

³⁹ Kaufmann, "Genç Hegel ve Din," 47.

III

HEGEL'İN ERKEN DÖNEM TEOLOJİ YAZILARI

III.1 Bir Teoloji Öğrencisi Olarak Hegel

On sekiz yaşında Stuttgart Lisesi'ni bitirdikten sonra, babasının isteği ile Tübingen'deki teoloji okuluna giren Hegel, tutucu bir ailede yetişmiş olmasına rağmen din ile gerçek anlamda ilişki kurmaya ancak bu okulda başlar. Tübingen günlerinde dahi Hegel'in dine bakışının eleştirel olduğu görülebilir. Öyle ki eğer babasının zorlaması olmasa teoloji okumak yerine hukuk okumak istediğini her fırsatta dile getirmektedir.⁴⁰

Tübingen süreci Hegel açısından önemli bir süreçtir. Zira bu süreçte oda arkadaşları olan Hölderlin ve Schelling, Hegel'in entelektüel gelişimini olumlu yönde etkilemiştir. Özellikle Hölderlin ile ilişkisi Antik Yunan düşüncesi üzerine derinleşmesini sağlamış, üzerine eğitim aldığı Hristiyanlığa karşı eleştirel bir bakış geliştirmesine neden olmuştur.

Okulda sevilen bir öğrenci olan Hegel için arkadaşları "Yaşlı Adam" benzetmesini yaparlar. Genellikle bunun nedeni olarak Hegel'in çalışmasının olgun bir bilim adamının çalışmasına benziyor olması gösterilmektedir. Ancak arkadaşları tarafından Hegel'in bir düşünürden farklı olarak bir "Collectenmacher" olarak görüldüğünü de vurgulamak gerekir. Başka deyişle zamanını özgün düşünceler üretmeye çalışmakla değil, diğer düşünürlerin çalışmaları üzerine odaklanmakla geçirmek Hegel'in bu dönemdeki genel tavrıdır.⁴¹

Hegel'in Tübingen dönemi, ayrıca Fransız İhtilali'nin Almanya'da büyük yankılar uyandırdığı bir dönemdir. Öğrenciler her türlü baskıya rağmen devrimin yarattığı coşkuyu dışa vurmaktan çekinmiyorlardı. Kendilerine

⁴⁰ Dickey, *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit*, Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*.

⁴¹ Dickey, *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit*, 142.

"Yurtseverler" adını takan devrim yanlıları gizlice Voltaire ve Rousseau okuyor, Fransız gazetelerinden gelişmeleri takip ediyorlardı. Hegel'in aralarında bulunduğu bu grup, genç Schelling'in Almanca'ya çevirdiği "Marseillaise"i ve diğer devrim şiirlerini okuyor, devrim şarkıları söylüyorlardı. Meşhur "Özgürlük Ağacı" olayı ve ardından alınan sert tedbirler bu süreci açıklamak için yeterlidir.⁴²

Son olarak şunu söylemek gerekir ki Hegel Tübingen döneminde Hegel, Kant ve Lessing'in rasyonelliğinin ve Aydınlanma Düşüncesi'nin yoğun etkisi altındadır. Din anlayışı Kant'ın düşüncelerine çok yakındır. Öyle ki Kant'ın ahlak yasasına uygun olarak İsa'nın yaşamını betimleyen bir metin kaleme almıştır.⁴³ Bu noktada Kant'ın din anlayışından kısaca söz etmek yerinde olacaktır: "Kant'a göre; tarihsel bir inanç olarak genel ve ikna edici bir argüman getirmeyen vahiy inancına dayanılarak; yani insanların doğal gereksinimlerinden dolayı, en yüksek akıl kavramları ve bunların yanında herhangi bir tecrübenin onayı olmaksızın, duygulara dayalı herhangi bir kilise inancını, yine bir kilisenin kurulması için kullanmak, sonuç olarak kiliselerin gerçekliğinin en önemli özelliği olan genel geçerlilik iddiasından vazgeçilmesine neden olur. Böyle bir ampirik inançla (bu ampirik inanç rastantısal olarak elimize geçmiştir), bir ahlak inancının temelini birleştirmek için elimizde olan vahyin bir yorumu gereklidir. Bu yorum, salt akıl dininin genel geçer pratik kurallarıyla örtüşen bir anlam bulmak içindir. Çünkü kilise inancının teorik yanı, bütün insan yükümlülüklerinin Tanrısal buyruk (ki bu Tanrısal buyruklar her dinin temel öğesidir) olarak yerine getirilmesine hizmet ediyorsa, bizi ahlaki olarak ilgilendirmez".⁴⁴

⁴² Kelly, *Idealism, Politics and History*, 63. Hegel ve Arkadaşları 1791'de Tübingen'in dışında Fransız Devrimi'ni kutlamak için bir özgürlük ağacı dikmek ve bu sırada Devrim şarkıları söylemek suçuyla okuldaki atılma tehlikesi ile karşı karşıya kaldılar. Okul yönetimi özellikle Hölderlin hakkında ciddi tedbirler alma kararı aldı.

⁴³ Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 70, Kaufmann, *İnsanı Anlamak I*, 173.

⁴⁴ Sinan Özbek, "Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlak Sistemi ve Kilise Kavramı" *Cogito*, no. 8-7 (1996): 500.

III.2 Hristiyan Dininin Pozitifliği

Hegel "Hristiyan Dininin Pozitifliği" başlıklı çalışmasını 1795 yılında Bern'de özel öğretmenlik yaptığı sırada kaleme alır. Bu çalışma özellikle gençlik döneminde Hegel'in dine olan yoğun ilgisini ve bu ilginin içinde yaşadığı tarihsel, toplumsal koşulların etkisinde nasıl kişiselleştiğini sunması açısından önemlidir. Özetle, Hristiyanlığın İsa'dan sonra nasıl olup da pozitif bir din haline geldiğini tarihsel olarak açıklamaya çalışır. Ardından gerçek Hristiyanlığın nasıl olması gerektiği üzerine düşüncelerini ortaya koyar.

"Hristiyan Dininin Pozitifliği" Hegel'in Hristiyanlığın on dokuzuncu yüzyıldaki algılanışını betimlemesi ile başlar. Hristiyan aleminde yüzyıllardan beri süre giden bir gelenek dahilinde düşünürler genellikle o veya şu mezhebe yakın durarak, bir şekilde söz konusu Hristiyanlık tartışmasına dahil olmaktadır. Herkes kendi inandığı sistemi kusursuz olarak görmekte ve tüm diğer düşünürlerin de sadece bu sistemi tasavvur etmesini istemektedirler. Hegel'e göre söz konusu karmaşa ortamında kimsenin önerisi de gerçekten Hristiyanlığın nasıl olması gerektiği sorusunu barındırmamaktadır. Bu sebepten dolayı öncelikli olarak tüm sistemlerin altında yatan özü çıkarmak, İsa'nın gerçek öğretisini yeniden diriltmek bir zorunluluktur.⁴⁵ Hristiyanlık üzerine bir inceleme, öncelikli olarak mezheplerin hangi başlıklar altında incelenmesini belirlemeyi gerektirir. Hegel'e göre temelde iki tür mezhep vardır. Bunlardan ilki felsefi olanlardır. Bu tür mezhepler için önemli olan insan varlıkları bağlamında hangi özün veya Tanrı düşüncesinin daha değerli olduğudur. Diğer tür mezhepler ise pozitif mezhepler adı altında ele alınabilir. Bu mezhepler kesin olarak akla ve etik ilkelere dayanmayan, göstergeleri içinde doğduğu ulusal imgelemde bulunabilecek mezheplerdir. Bu noktada bir parantez açarak söz konusu iki tip mezhebe, Hegel'in bir öneri olarak ele aldığı üçüncü tür bir mezhebi de ekleyebiliriz. Hegel bu üçüncü türü şöyle tanımlar: "İnancın pozitif ilkesini ve ödevin bilgisini Tanrının isteğine yerleştiren, onu kutsal olarak ele alan ve

⁴⁵ G. W. F. Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," *Early Theological Writings*, ed. Richard Kroner (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996), 67.

onu inancın ilkesi yapan; ama aynı zamanda pozitif öğretilerin veya uygulamaların değil de; ahlakın buyruklarının dinde özsel olduğunu kabul eden bir eğilim". Burada kastedilen eğilim açıkça "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" metninde dile getirilen din anlayışının bir prototipidir.⁴⁵

III.2.a Hristiyanlığın Pozitif Bir Din Haline Gelmesi

Hegel'in ilk erken dönem düşüncesinde "dinin kitaplardan ve dogmalardan; anılardan ve ahlaki kurallardan öğrenilemez olduğu" ön kabulü yatar. Mevcut haliyle Hristiyanlık ise pozitif bir karaktere bürünmüştür. Pozitif Hristiyanlık ile Hegel genel geçer yasalar üzerinden yükselen ve tartışmaya kapalı bir dogmalar yığını haline gelmiş Hristiyanlığı kastetmektedir. Metnin gözden geçirilmiş halinde Hegel bir pozitif dinin nasıl olduğunu şöyle tanımlar: "Pozitif din doğal din ile çelişir; çünkü birçok pozitif din olmasına rağmen insanın doğası bir ve tek olduğundan sadece bir doğal din vardır".⁴⁷

Hristiyanlık özünde kesinlikle pozitif bir din olamaz. Çünkü Hristiyanlığın tek özü, tüm gerçek dinlerde olduğu gibi, insan ahlaklılığıdır. Diğer tüm doktrinler onu çoğaltmak için vardır.⁴⁸ İsa'nın pozitif bir din yarattığını söylemek de olanaksızdır. İsa hayatı boyunca bu düşüncenin kendisi ile savaşımıştır. Sunduğu Hristiyanlık herhangi bir otoriteye dayanan değerlerin değil; insanın kendi varlığından saçılan özgür değerlerin üzerinde durmaktadır.⁴⁹ Ayrıca İsa tarafından önerilen, ahlaki yasalar da dahil olmak üzere, herhangi bir şeyin pozitif bir karakteri olduğunu söylemek insan doğasının büyüklüğü ile de çelişir. Açıkça görülebilir ki Hegel'in buradaki çıkışı Kantçı bir çıkıştır. Kant'ın din anlayışı, bu erken dönem düşüncelerin temel dayanak noktası konumundadır.

"Hristiyan Dininin Pozitifliği" metnindeki temel soru şudur: "Nasıl olmuştur da Hristiyanlık ahlak yasaları da dahil olmak üzere pozitif bir hale

⁴⁵ A.g.e., 75.

⁴⁷ A.g.e., 167, Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 3.

⁴⁸ Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," 68.

⁴⁹ A.g.e., 71.

gelmiştir?"⁵⁰ Hegel'e göre Hristiyanlığın pozitif bir hale gelmesi kuşkusuz İsa'nın öğretilerinin sonrakiler tarafından yanlış anlaşıldığını gösterir. Çünkü İsa'nın öğretisi kayıtsız ve tarafsız bir biçimde Tanrının istemine ve ahlak yasasına itaati barındırır. Bu itaati Tanrının iyiliği ve kurtuluş umudu için gerekli varsayar. Hristiyanlık bu yanıyla evrensel bir temele dayanır. Ama bu öğretiyi kayıtsız şartsız İsa'nın otoritesine indirgeyenler ve onun ağzından çıkanları yasa olarak kabul edenler dinin pozitif bir karaktere bürünmesini sağlayanlardır. Başka bir deyişle pozitif element açıkça öğretilerden türemiştir. İsa'nın öğretisini yayma girişiminde bulunanlar onun düşüncelerinden ziyade eylemlerini kendilerine rehber aldıkları için, din zaman içinde özünden uzaklaşmıştır. Artık ahlaki doktrinler akla uygun olma yönünü yitirmiş, İsa tarafından yönetilir hale gelmiştir.⁵¹ Kendi zorunluluklarının gerçek ölçütlerini tamamiyle kaybetmişlerdir. Hegel'e göre bu uzaklaşmanın nasıl meydana geldiğini ve Hristiyanlığın pozitif hale gelmesinin nedenlerini görmek, kilisenin, daha kesin bir şekilde dogmanın tarihinin incelenmesini zorunlu kılar.

Buradan açıkça görülebilir ki tarihsel inceleme genç Hegel için merkezi bir role sahiptir. Dinin, ortaya çıktığı tarihsel koşullar ile ilişkisi ve dinin içinde bulunduğu toplum ile olan ilişkisi Hegel için temel bir öneme sahiptir. Bu gibi bir tarihsel inceleme yoluna girme nedenini, Sokrates ile İsa'nın öğretilerini tarihsel-toplumsal olarak ele aldığı aşağıdaki örnek üzerinden açıklamaya çalışır: "Eğer Sokrates felsefesi ve İsa'nın öğretileri arasında bir karşılaştırma mümkün ise" der Hegel; "sadece iki tarafın öğrencilerinin arasındaki farka bakarak Hristiyanlığın neden pozitif bir karakteri olduğunu ve Sokrates felsefesinin neden Antik Yunan dışında bir yerde doğmasının mümkün olmadığını anlayabiliriz".⁵² Öncelikle İsa'nın öğrencileri tüm diğer ilgilerini ve her demokratik yurttaş için doğal olan politik rollerini bir kenara bırakmışlar, içinde bulundukları nesnel koşullardan uzaklaşarak sadece İsa'nın kendisi ile ilgilenmişlerdir. Bu gibi yaşamdan kopuk bir duruş, zaman içinde dinin pozitif

⁵⁰ A.g.e., 73.

⁵¹ A.g.e., 85.

⁵² A.g.e., 81.

bir hal almasını sağlamıştır. Buna karşılık demokratik toplumun birer parçası olan Sokrates'in arkadaşları, güçlerini özgürlüklerinin ve yaşadıkları toplumsal yapının bilincinde olarak farklı yönlerde geliştirmişlerdir.⁵³ Başka bir deyişle Hegel'e göre dinin pozitif bir hale gelmesinin altında, tarihsel süreç içinde toplumsal yapıdaki söz konusu değişme yatmaktadır. Antik Yunan toplumunun politik idealleri ileriki bir döneme denk gelen Hristiyanlığın ortaya çıkması sürecinde yerini farklı toplum ve birey anlayışına bırakmıştır.

Hegel'e göre Hristiyanlığın pozitifleşmesinin bir nedeni de onun Yahudi toplumunda ortaya çıkmasıdır. İsa bir Yahudi'dir ve öğretilerini Yahudi toplumuna uygun olarak sunmuştur. Yahudiler ise inançları gereği boyun eğme ve köle olma yapısına sahiptirler.⁵⁴ Hegel'e göre Hristiyanlığın temel problemi olan dogmatizmin en önemli kaynağı budur. Ayrıca İsa'nın hayatını kaybetmesinin nedeni de Museviliğin katı dinsel yapısıdır. İsa çağının insanların hastalığından kendini kurtarmış bir kişi olarak dini ve değerleri tekrar ele almış, onları ahlaklılığa, özgürlüğe dönüştürmek için çaba harcamıştır. Burada Hegel ilginç bir açılım yapar: Dinin, erken dönemlerinde Yahudi topluluğu içinde kazanmaya başladığı pozitif içerik küçük bir toplumsal örgütlenme içinde kabul edilebilir nitelikler sunuyor olsa da; Hristiyanlığın yayılmaya başlaması ile dinin işlemez bir hale gelmeye başlamasının nedeni de bu içeriğin kendisidir. Buradan çıkarılacak sonuç küçük topluluklarda kabul edilebilir olan her şeyin büyük bir devlet açısından kabul edilebilir olamadığıdır. İsa öğretisini küçük Yahudi toplumunun içinde dile getirmiştir; ama "Hristiyanların sayısının artması ve sonunda bir devletin tüm yurttaşlarını kapsamaya başlaması, topluluğun küçük olduğunda kimseye zararı olmayan kurallar ve kurumların aslında hiçbir zaman var olamayacak politik ve sivil yükümlülükler haline gelmesini"⁵⁵ sağlamıştır. Hegel bu duruma örnek olarak malların ortak sahipliği ve eşitlik düşüncesini verir. Küçük bir toplumda tüm malların ortak kullanımı düşüncesi mümkün iken; bir devlet yapısı içinde bu düşünce aniden yok olur. Bunun yanı sıra

⁵³ A.g.e., 82.

⁵⁴ A.g.e., 69.

⁵⁵ A.g.e., 87.

Hristiyanlığın erken dönemlerinde kölenin efendisi ile kardeş olduğu inancı, söz konusu bir devlet olunca artık mümkün olmayan bir düşünce haline gelir. Örnek olarak: "İlk Hristiyanlar yılda bir kere, bir grup fakirin ayaklarını yıkardı. Bu, şeyleri olduğu gibi bırakan ve aynı zamanda anlamından çok şey yitirmiş bir komediden başka bir şey değildir. Çünkü bizim sosyal yaşamımızda ayak yıkamak Yahudi toplumundaki anlamını artık yitirmiştir".⁵⁶ Hegel'in temel olarak bu metinde vurgulamaya çalıştığı şey tarihsel ve toplumsal koşulların dinin otantikliği açısından oldukça önemli olduğudur. Bu anlamda Hristiyanlığın pozitif bir karaktere bürünmesinin bir nedeni de dinin kendisini tamamiyle hayatın bütünselliğinden soyutlaması ve içinde bulunduğu toplumsal yapıya kendini uydurmaktan uzak, dışsal bir kurum haline gelmesidir. Bunun sonucunda din ve ahlak birbirinden kesin bir şekilde ayrılmış, ahlak dinin dogmalarının kontrolü altına girmiştir. Hegel'e göre, toplumun var olan değerleri ile bütünleşemeyen pozitif Hristiyanlık çağının ihtiyaçlarına cevap veremez.

III.2.b Kant'ın Ahlak Anlayışı ve Rasyonel Din

Daha önce de dile getirildiği gibi genç Hegel'in pozitif Hristiyanlığa alternatif olarak sunduğu şey, Kant'ın ahlak anlayışı ile sıkı bir ilişki içindedir. Hegel erken dönem eserlerinde Kant'ın ahlaki akılcılığına oldukça önem vermektedir. Şurası açıktır ki Hegel, Kant'ın eleştirel felsefesinin yarattığı devrimi anladığı andan itibaren Kantçı bir düşünür olmuştur. Her ne kadar Kant'ın birçok görüşü ile tartışsa da bu eğilimini ölene kadar sürdürmüştür. Bu konuda Kroner şöyle bir yorum yapar: "Hegel diyalektik metodunu Kant'ın Birinci Kritik'teki 'aşkınsal diyalektik' bölümünü okumadan asla meydana getiremezdi".⁵⁷ Kaufmann Kroner'in bu düşüncesi ile karşılık içinde Hegel'in Kant ile ilişkisini Birinci Kritik'ten ziyade "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" makalesi üzerinden kurmak gerektiğini ileri sürer. Ona göre Kant'ın dinsel görüşlerinden tatmin olmaması Hegel'i erken dönem teoloji yazılarını

⁵⁶ A.g.e., 89.

⁵⁷ Bkz Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 5.

oluşturmaya itmiştir.⁵⁸ Her ne olursa olsun Kant'ın ahlaki akılçılığına verdiği önem, Hegel'in tarihsel olan ve bu yüzden saf bir şekilde dinsel olmayan 'pozitif dini' reddetmesinden dolayıdır. Koşulsuz buyruk (kategorik imperativ) Hegel'e göre İsa'nın öğretisinin bir özetidir.

Hegel'i Kant felsefesinde en çok etkileyen şeylerden biri ahlaki özerklik (otonomi) kavramıdır. Öyle ki, Kant dine, insanın özerk bilincine ve ahlaki akla dayalı üçüncü bir alternatif getirmektedir. Söz konusu özerklik kavrayışı kişinin kendi yasasını istemesi üzerine kurulu olup, istemin doğasına dışsal olan tüm heteronomileri ahlaki olmayan kabul eder ve reddeder. Bu yanıyla Kant'ın görüşleri pozitif din kavramının karşısında bir noktada konumlanmaktadır. Ayrıca Alman İdealizmi etkisinde yeniden gündeme gelen "polis" idesi söz konusu olduğunda özerklik, radikal olarak kişinin rasyonel doğasını mutlak ahlaki norm olarak dikkate alarak ve böylece ahlaki olan ile uyumlu olmayan tüm belirlenimleri ayırıştırarak, insanın ahlaki gelişiminde bir ileri adım gibi gözükmemektedir. Burada bir noktaya dikkat etmek gerekir: Her ne kadar Hegel'in erken din anlayışının Kant'a yakın olmasının nedeninin burada aranması mümkünse de Kant'ın özerklik ilkesi Hegel'in ileride dile getirecek olduğu "halkdini"nin (volksreligion) prensipleriyle birebir uyumlu değildir. Ancak her ne olursa olsun Kant'ın din anlayışının Hristiyanlığa ve Yunan dinine bir alternatif oluşturup oluşturamayacağı Hegel'in ilk erken dönem yazılarında cevap aradığı temel sorulardan biridir.

Hegel'e göre akıl, ahlaki, zorunlu ve evrensel olarak geçerli yasalar kurmaktadır. Nadir olarak teologlar tarafından reddedilen, aklın bu gibi yasaları kurabilecek güce sahip olduğu düşüncesi çağında neredeyse evrensel olarak kabul edilen bir düşüncedir. Kant bunlara "nesnel yasalar" der.⁵⁹ Hegel, bu yasaların öznel bir hale getirilerek, maksimlere dönüştürülmesi için bir takım güdülere ihtiyaç olduğunu savunur; yani, Kant'ın görüşlerini her ne kadar doğru kabul etse de eksik bulur. Hegel'e göre bu güdülerin başında devlet bulunmaktadır. Bir devlet insanların ahlaki yaşamını

⁵⁸ Kaufmann, *İnsanı Anlamak I*, 173.

⁵⁹ Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," 144. Burada nesnellik ile anlama yetisinin nesnelliği kastedilmektedir.

destekler, onlara yol gösterir. Bunu ise ancak din ile işbirliği içinde yapabilir: "Devlet yurttaşlarına onların güveni üzerinden sadece mevcut kurumlara boyun eğme hakkı verir. Ama öncelikle bu güven hayata geçirilmelidir. Din bunu gerçekleştirmenin en iyi yoludur".⁶⁰

III.2.c Din ve Devlet İlişkisi

Hegel siyasal formları bir halkın yaşama koşullarına sıkı sıkıya bağlı şeyler olarak görmektedir. Ahlaki olarak yetkin bir toplum din ve devletin de bu amaç etrafında bütünleşmesi ile mümkündür. Ne din, ne de devlet gerekli ahlaki yetkinliği tek başına sağlayacak niteliklere sahiptir. Din, ahlaki buyrukları kullanarak yurttaşların istemlerini yönlendirir. Bu da yurttaşların sivil yasalara boyun eğmesini kolaylaştırır. Din ve devlet arasındaki ilişki bu yönüyle zorunlu bir ilişkidir. Hegel, devletin ve dinin birlikte savaşması gereken düşmanları sıralarken, ilk sırada sivil mahkemelerin yetki alanının dışında bulunan kötü alışkanlıklar ve istismarları sayar. Bu istismarlar aynı zamanda ahlaki olmayan düşüncelerdir.⁶¹ Dinin devlet ile bütünleşmesi toplumsal yaşamın akla dayalı, ahlaki yasalar üzerinden kurulmasını mümkün kılar. Bu, beraberinde özgürlüğü getirir.

Din ve devletin bütünleşmesi yaşamsal koşullarla uyum içinde olmalarıyla mümkündür. Hegel'e göre din ancak güncel olanla ilişki içindeyse canlı kalma şansına sahiptir. Din yaşayan bir güç olmalıdır. Ulusun gerçek yaşamında, alışkanlıklarında, düşüncelerinde, eylemlerinde, bayramlarında, kalplerinde ve istemlerinde parıldamalıdır: "Din popüler olmalıdır; keşişsel değil. Bir kilise ile ilgili değil; bir bütün olarak ulusla ilgili olmalıdır. Sınırları tek tek özel kişileri kapsamamalı; cumhuriyetin politik bir kurumu olmalıdır".⁶²

⁶⁰ A.g.e., 98.

⁶¹ A.g.e., 101.

⁶² Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 3.

III.2.d Yunan Dini

Hegel'e göre din tıpkı Yunanlıların dininde olduğu gibi duygulara ve doğal duygulara hitap etmelidir. Skolastik olmamalı, güzellik duygusunu barındırmalıdır. Bu noktada Hegel'in Yunan dinine karşı duyduğu derin ilgiyi dile getirmek gerekir. Daha on sekiz yaşında Stuttgart Lisesi'nde öğrenciyken yazdığı "Yunanlıların ve Romalıların Dini Üzerine" başlıklı çalışmasında Hegel'in Yunan dinine olan derin hayranlığını görmek mümkündür. Bu makalede şöyle yazar: "Yunan bilgeleri Tanrısallığın her insana kendi mutluluğuna yetecek derecede amaç ve güç bahsettiğini ve şeylerin dünyasını gerçek mutluluğun bilgelik ve insan iyiliğinden elde edilebileceği bir şekilde tasarladığını düşünüyorlardı".⁶³ Marcuse'a göre Hegel'in erken dönem teoloji yazılarında dinsel sorunlara ilişkin tartışmaya sık sık politik bir ilgi karışmaktadır: "Hegel eski kent-devletlerini göklere çıkaran bir yazı yazdı ve bu kimi noktalarda giderek Tanrı bilim öğrencisinin erken Hristiyanlık üzerine kaleme almış olduğu o yüceltilmiş betimlemeyi bile gölgede bıraktı".⁶⁴ Ayrıca Marcuse, Hegel'in Antik Yunan toplumuna olan bu açık ilgisini şu şekilde yorumlar: "Hegel ateşli bir istekle eski cumhuriyetlerde tüm ekin alanlarının dirimli birliğini üretmiş, sürdürmüş ve tüm ulusal güçlerin özgür gelişimlerini ortaya çıkarmış olan gücü yeniden yakalamaya çabaladı".⁶⁵ Marcuse'un sözünü ettiği bu birleştirici güç, bireysel ve ortaklaşa çıkar arasındaki uyumdur. Hegel'e göre tüm çatışmaların içinde eridiği bu bütünlük Antik Yunan cumhuriyetlerinde geçerlidir ve bütünün özgürlüğünün güvencesini bu oluşturmaktadır. Bu uyumun zamanla yitilmesi çelişkilerin ortadan kaldırılamamasını ve düzenin bozulmasını beraberinde getirmiştir. Artık doğa insana karşı koyulmuş ve olgusalılık idea'dan yabancılaşmıştır. Bilinç varoluş ile karşıtlık içinde durmaktadır. Tüm bu karşıtlıklar sonunda özne ve nesne arasındaki çatışmanın genel biçimi altında toparlanır.

Hegel ile arkadaşları Schelling ve Hölderlin'in polis idealini paylaşmak açısından bir ortaklıkları bulunmaktadır. Ama daha başından beri belli

⁶³ A.g.e., 1.

⁶⁴ Marcuse, *Üs ve Devrim*, 35.

⁶⁵ A.g.e.

ayrımları da es geçmemek gerekir. Açık bir şekilde Hölderlin için Antik devlet, içinde bulunduğu çağı unutturan bir hayaldir. Buna karşılık Schelling düşüncesi Fichte'nin etkisinde dünyayı yenileme güdüsü ile dolu olmasına rağmen, siyasetten Hölderlin kadar bile yardım almamaktadır. Hatta Hölderlin'in oldukça yüzeysel olan Almanya'daki politik reform düşüncesi ile bile ilgilenmemektedir.⁶⁶ Schelling Yunan devletini sadece sonlu ve sonsuzu uzlaştıran güzellik ve uyum düşüncesi olarak görmektedir.

Hegel'e göre Yunan dininin insancılığına karşılık Hristiyanlık merkezci bir yapıya sahiptir. Ayrıca Yunan dini pozitif tarihsel karakterinin dışında ahlaki özgürlük ve özerklik kavramlarıyla Hristiyanlıktan daha uyumludur. Yunan dininde statüler yoktur. Dogmalar ahlaki kurallar kilise ve teoloji yoktur. Yunan dini tüm bu pozitif kurumlara ihtiyaç duymamaktadır.⁶⁷ Ruhun cennetinde, yani Antik Yunan'da, ahlak yasası akıl ve doğa ile bir uyum içinde insanların ruhlarında yaşamaktadır. Tıpkı yaşamın doğa ile bütünlüklü bir harmoni içinde yaşandığı gibi.⁶⁸

Özgür yurttaşlar olarak Yunanlılar yalnız kendilerinin koyduğu yasalara boyun eğmişlerdi. Onlar ahlakı ne bir yerlerden öğrenmiş ne de düşünmüşlerdi. Eylemleri aracılığıyla kesin olan ahlaki maksimleri ortaya koymuşlardı. Hegel'e göre toplumda, özel yaşamda olduğu gibi, herkes kendi koyduğu ahlaki yasalarıyla yaşayan özgür birer insandı. Devletin, sitenin, görünmez ama bir o kadar yüce varlığı yurttaş için son gerçeklikti. Yunanlı bu gerçekliği gündelik yaşamın gerçekliklerinde bildirilmiş olarak bulmaktaydı.⁶⁹ Yunan dinindeki ve kültüründeki bu olgunluğun nedeni kastedilen bütünlüğün sağlanmasından kaynaklanmaktaydı.

İnsan aklının kendine ait alanları vardır ve bu alanlar bilimsel olarak Kant tarafından birbirinden ayrılmıştır. Avrupalıların Kant yardımıyla pratik yaşamdaki bu ayrımın bilincine varmaları yüzyıllar almış olmasına rağmen

⁶⁶ Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807."

⁶⁷ Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 7.

⁶⁸ A.g.ö.

⁶⁹ Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," 146.

Yunanlılar bu noktaya doğrudan gelmişlerdir. Çünkü ilke olarak aklın öznel ahlaki ilkelerini nesnel kurallarmış gibi benimsemeyen her dinde bu ayrımın farkına varmak mümkündür.⁷⁰ Hristiyan kilisesi Yunan dinine ait olan bu öznel öğeleri alıp, tamamıyla nesnel kurallar haline getirmiş, Antik Yunan toplumunda karşımıza çıkan bu din ile toplumsal yaşam arasındaki bütünlüğü parçalayarak dinin pozitif bir kılıfa bürünmesine neden olmuştur. Hegel'e göre kilise sistemindeki temel yanlış başta akıl olmak üzere insana ait olan tüm yeteneklerin görmezden gelinmesidir. Kilisenin akli görmezden gelmesiyle artık insanı hor gören bu sistemin ayakta kalması mümkün gözükmemektedir. Başka bir deyişle Hegel'in "Hristiyanlığın Pozitifliği" makalesinde Hellenizm ideası ile Kantçı etik düşüncenin erdemi, Hristiyanlık karşıtı bir biçimde birleşir.

III.2.e Halkdini, Halktini

Din ile devlet arasında olması gereken zorunlu bütünlük Hegel'i "halkdini" (volksreligion) kavramına götürür. Bu kavram "Hristiyan Dininin Pozitifliği" metninin kilit kavramıdır. Hegel'e göre din, halkdini olduğu zaman güçlüdür. Aksi takdirde dışsaldır ve baskıcıdır. Söz konusu tartışma bağlamında Hegel için halkdini ile bağlantılı olarak Yunan dini ve polis kavramı açıkça öne çıkar. Hegel için polis, ilksel olarak halktini (volkgeist) şekillendiren kültürel yapıdır.

Hegel'in halktini kavramı Montesquieu'nun "Esprit general" düşüncesi ile benzerlikler taşır. Alman düşüncesinde ilk olarak Lessing "Yasaların Ruhu"ndaki tezleri dinlerin tarihine uygular. Ardından Herder halktini temasını tarihsel araştırmasının merkezine koyar. Hegel'in halktini kavramının kökeninde açıkça Herder bulunmaktadır: "Herder'in etkisi altında Hegel'in "volkgeist" in örgütlemeci bir görüşünü edindiğini biliyoruz. Gerçekte Herder, aynı zamanda karmaşık ama etkin bir bireysellik olan bir halkın ruh karakteri üzerine çok durdu. Oysa Montesquieu'nun bir ulusun genel ruhunu oluşturan çoğul öğelerin başarabileceğinden daha çok bütünselliğe doğru çaba

⁷⁰ A.g.e., 143

gösterdiği biliniyor".⁷¹ "Esprit general" yani bir ulusun genel ruhu, doğal, teknik, ekonomik ve kültürel koşulların tümünün bir sonucudur. Gizemsel ya da metafiziksel bir kendilik olarak düşünülemez; daha çok bir ulusun tarihsel gelişimini belirleyen bütün doğal, pratik, ekonomik, ahlaksal ve anlaksal koşulları temsil eder. Bu yanıylı Lukacs'a göre Hegel ile Montesquieu arasında metodolojik akrabalıktan başka bir şey olmadığı açıktır. Ancak bu görüşün çok sınırlayıcı olduğu ortadadır. Hegel'in anladığı şekliyle bir halkın ruhu, "Esprit general" ile önemli oranda benzerlik gösterir. Her ikisi de sonuç olarak kabul edilen canlı birer bütünselliktir ve içeriği araya koyarak birbirinden ayrı olanları bütünleştirmeye çalışırlar.

Antikite ahlaki büyüklüğünü güçlü toplum duygusundan kazanmaktadır. Halkdini kavramı da romantik eğilimlerden farklı olarak insan aklının sınırları dahilinde işler. Hegel'e göre her özgür toplum kendisini özgürleştiren, esaretten kurtaran veya devleti kuran kendi kahramanlarına sahiptir. Ulusal imgelem aracılığıyla bu kahramanca davranışlar bayramlarda ifadelerini bulurlar. Her ne kadar bazı toplumlar kahramanları birbirlerinden devşirmiş olsalar da (Örnek olarak Mısırlılar, Romalılar ve Yunanlılar) güncel olanın içinde asimile olarak topluma uygun hale getirilmişlerdir. Bu gibi yerlerde din, güncel geleneği birleştirme ve koruma işlevine sahiptir.⁷² İşin özünde Hegel açık bir şekilde Roma Katolik Kilisesi'ne saldırmaktadır. Zaten örneklerini de oradan alır. Hegel'e göre pozitif Hristiyanlık, yani Katoliklik, birçok toplum gibi Alman toplumuna da uygun bir din değildir. Eski Alman imgeleminin bugün ile ilişkilendirebilecek hiçbir yanı yoktur: "[Katoliklik yüzünden] biz kendi topraklarımızda serpilmiş veya tarihimizle bağlantılı olan dinsel imgelem gücünden ve politik teşbih gücünden tamamıyla yoksunuz. Tek sahip olduğumuz, sıradan insanların arasında dolaşan ve batıl olana teslim olmuş bir imgelemdir".⁷³

⁷¹ Guy Planty Bonjour, "Montesquieu'ye Göre Bir Ulusun Genel Ruhu ve Hegelci Volkgeist," *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, der. Husen Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 14.

⁷² Hegel'den özetleyen Gray, "Hegel's Hellenic Ideal."

⁷³ Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," 147.

Hegel Katolikliğin karşısına Alman Protestanlığı'nı koyar. Artık Almanların içinde kaybettikleri ruhu geri kazanmalarını sağlayacak bir din olarak Protestanlık vardır. Hegel Protestanlığı şöyle tanımlar: "(...) temel anlamıyla Protestan, inancın değiştirilemez varsayılan değerlerine kendini teslim etmeyen; aynı zamanda inancı üzerinde var olan tüm otoriteleri ve kutsal haklarıyla çelişen tüm düzenlemeleri her daim protesto eden kişi veya kilisedir".⁷⁴ Kimi yorumculara göre Hegel'in Protestanlık ile kurduğu ilişki önemlidir. Örneğin Harris'e göre "Hristiyanlığın Pozitifliği" makalesi Hegel'i sekte ve otoriter Protestan Kilisesi'nin genetik kavranışına doğru yönlendirilmiştir. Aynı şekilde Kroner'e göre Protestan Kilisesi Hegel tarafından saf ahlaki din için taze bir girişim olarak anlaşılmaktadır. Bu yorumların aksine Hegel, metnin ilerleyen kısımlarında mevcut Protestan inancını da açık bir dille eleştirir. Çünkü Protestanlık da her ne kadar Katolikliği eleştirse de, pozitif eğilimler taşır. Buna örnek olarak bazı Protestan topluluklardaki "onaylama ayini" adı verilen bir ayinden bahseder. Onaylama ayinine katılan genç Protestanlar belli bir yaşa gelince gönüllü olarak kilisenin üyesi olmayı kabul ederler. Buradaki şey her ne kadar ilk bakışta akıl ile yapılmış özgür seçim gibi gözükse de aslında kilise çocuğun kendi inancından başka şeyler ile karşılaşmaması için elinden geleni yapmıştır.⁷⁵ Bu düpedüz özgür istemi öldüren, pozitif bir tavidir.

"Hristiyanlığın Pozitifliği" metni Hegel düşüncesinde derin izler bırakan Antik Yunan ve Kant düşüncelerinin benimsenmesi ve harmanlanması çabası olarak da görülebilir. Alman İdealizmi'nin bu baskın iki düşünceye olan ilgisi açık bir şekilde Hegel'in metninde cisimleşir. Ancak şurası da bir gerçektir ki Hegel'in bu çalışmadaki temel tavrı özellikle Kant düşüncesini benimsemekten öteye gidememektedir. Metinde kendini gösteren birtakım öznel kıvılcımların olgunlaşması Frankfurt döneminde kaleme aldığı çalışmalara kadar sürecektir.

⁷⁴ A.g.e., 128.

⁷⁵ A.g.e., 108.

III.3 Hristiyanlığın Tini ve Kaderi

III.3.a. Frankfurt Dönemi

Kant'ın yarattığı devrimin yeni bir çağın başlangıcını sunduğu yadsınamaz bir gerçektir. Hegel için de Kantçı özerk ahlaki aklın nesnelliği, pozitif yasanın sıradan nesnelliğinin yerine konmalıdır.⁷⁶ "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" (*Der Geist Des Christentums und Sein Schicksal*) başlıklı metinde Hegel'in teoloji tartışmasının yineleyerek sorduğu soru bir yanda birey ve öte yanda bundan böyle onun gizliliklerini doyuramayan ve üstelik yurttaşların etkin politik ilgilerinin dışına düşmüş 'yabancılaşmış' bir kurum olarak var olan devlet arasındaki gerçek ilişkinin ne olduğudur.⁷⁷ "Hristiyanlığın Pozitifliği" metninden de anlaşılacağı gibi erken dönem çalışmalarında Hegel'in din anlayışı hâlâ aklın bağlayıcılığından kendini kurtaramamıştır. Hegel Kant'ın saf ahlak dininin olanağını araştırmanın yanı sıra Antik Yunan ve Alman İdealizmi'nin etkisinde yeni açılımlar yaratmanın çabasıdadır. Öyle ki halkdini kavramı insanların yaşamından ayrı düşünölemeyecek bir fenomen olarak toplumsallığa ciddi bir gönderme yapmaktaydı. Halkdini, insanların zamanla değişen ilgilerinin içine işleyerek, politik ve ahlaki eylemlerini, güdülerini belirliyordu. Gray'a göre insanların tarihlerinin, dinlerinin ve politik özgürlüklerinin mevcut aşaması Hegel'e göre halk dininden ayrı bir şekilde düşünölemez.⁷⁸

1796 yılında Hegel'in Bern'den Frankfurt'a taşınması kişisel tarihi açısından önemli bir dönüşüme yol açtı: Hegel, Kant'a olan ilgisini özellikle İsviçre'de kaldığı dönemde geliştirmişti. Yakın arkadaşı olan Hölderlin'in etkisinden kurtulup Aydınlanma düşüncesinin temel metinlerini okumaya başlamıştı. Bunların başında Spinoza'nın *Tractatus Theologico Politicus*'u ve Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* gelir. Özellikle *Tractatus Theologico Politicus*'un devlet ve din üzerinde dile getirdikleri üzerinde etkisi tartışılmaz şekilde ortadadır. Öyle ki farklı bir şekilde Spinoza devletin ve dinin

⁷⁶ Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," 31.

⁷⁷ Marcuse, *Us vs. Devim*, 39.

⁷⁸ Gray, "Hegel's Hellenic Ideal," 23.

çıkarlarının özdeşliğini ve neyin yasal olup neyin olmadığına karar verme yetkisinin her iki alanda da egemen güce bırakılmasının gerektiğini dile getirmektedir: "[E]gemenin işlevi yalnızca kamusal huzur ve devletin güvenliği için neyin gerekli olduğuna karar vermek ve buna göre emirler vermektir (...) başka bir deyişle Tanrıya nasıl ibadet etmemiz gerektiğine karar vermek egemenin ayrıca görevidir. Şimdi açıkça anlayabiliriz ki, egemen, dinin ve daha fazlasının yorumlayıcısıdır (...) bir kimsenin dindarlığı kamusal huzur ile uyum içerisinde değilse ya da kişi egemenin yönetmeliklerine açıkça uymuyorsa Tanrıya doğrudan itaat söz konusu değildir".⁷⁸ Frankfurt'ta Hölderlin ile yeniden bir araya gelmesi Antik Yunan düşüncesi ile yeni bir bağ kurmasına neden olmuştur.

"Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" adlı metin 1798-99 yılları arasında Frankfurt'ta yazılmıştır. Şurası açıktır ki "Hristiyanlığın Pozitifliği" metninden "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi"ne doğru olan evrimle, radikal bir evrilmedir. Erken çalışmasında Hegel, açık bir şekilde Hristiyanlık karşıtı bir dini savunurken; "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" adlı çalışmasında İsa'nın mesajını anlamının yolunun Yunan tininin, Yahudi dininin ve Kant'ın akılçılığının bütünleşmesinden geçtiğini savunmaktadır. Hegel'e göre Yunan tininin ruhu güzelliştir. Kant felsefesinin amacı ise ahlaklılıktır. Buradan Hegel mutlak gerçekliğin ahlaki güzellik olduğu sonucuna ulaşır ve Hristiyanlığın özünde aşk olduğunu dile getirir.⁸⁰ Ayrıca bu metinde inanç kavramı ilk metinde ele alınan aksine basitçe ahlaki kategorilere indirgenemeyecek olan, dinin temel bir bileşeni olarak betimlenir. Kroner'e göre, birincinin yazarı olarak Hegel; Mendessohn, Lessing, Sulzer ve Kant'ın açık etkisinde iken; ikinci metnin yazarı olan Hegel daha çok Jacobi, Herder, Schleiermacher, Fichte, Schelling ve Hölderlin'in etkisi altında olarak ele alınmalıdır.⁸¹

⁷⁸ Benedictus Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*, çev. R. H. M. Elwes (New York: Dover Publications Inc., 1951), 249. 50.

⁸⁰ G. W. F. Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," *Early Theological Writings*, der. Richard Kroner (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996), 213.

⁸¹ Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 8.

III.3.b Yahudiliğin Tini

Hegel bu çalışmaya öncelikle Yahudi tini olarak gördüğü şeyin ağır bir eleştirisi ile başlar. Yahudiler için Tanrı efendi; insan ise köledir. Kapalı bir din yaşayarak ve Tanrılarını diğer insanlardan kıskanarak kendilerini üstün görmüşlerdir. Musevilik Yunan dininin güzelliği karşısında çirkinliği temsil eder. "Hegel'e göre Yahudi toplumunun trajedisi bir Yunan trajedisi değildir" der Gray, "insanda ne acıma ne de korku uyandırabilir. Çünkü ikisi de güzel varlığın zorunlu bozulmasının kaderinden doğarlar (...) Yahudiler'in kaderi doğanın yolundan ayrılan, yabancı varlıklara kolayca sarılan ve onların etkisinde insan doğasında kutsal olan her şeyi öldürmeye ve yok etmeye zorlanan Machbet'in kaderidir".⁶² Hegel'e göre İbrahim sert bir şekilde her şeye zıt olan bu kendini koruyan karakterin bir prototipidir.⁶³ Bu cümlelere dayanarak Hegel'in ırkçı bir eğilime sahip olduğu öne sürülebilir. Gerçekten de Hegel'in buradaki görüşleri ile "Hukuk Felsefesinin Prensipleri"nde öne sürdüğü Yahudilerin eşit özgür yurttaşlar olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan görüşleri arasında ciddi uyumsuzluk olduğu açıktır. Hegel'in bu metinde Yahudi toplumu ve dini eleştirisi üzerinden varmaya çalıştığı nokta açıkça ve "Hristiyanlığın Pozitifliği" metni ile karşıt bir şekilde Kant ahlakının eleştirisidir.

"Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" metninde Kantçı olmayan iki figür dikkat çeker. Bunlardan biri duygusal doğanın kabulü; diğeri ise dinin somutluğuna ve ötesinde toplumsal yanlarına olan ilgidir. İbrahim ve Musa pozitif bir din, yani otoritenin ve yasanın hakim olduğu bir din, miras bırakmışlardır. Kant (ve Fichte) ise sadece pozitif Hristiyanlığın bu gelenekten miras aldığı kutsal otorite ve sonlu duyumu içselleştirmişlerdir. Hegel'e göre bu iki tavır arasında

⁶² Gray, "Hegel's Hellenic Ideal," 29. Hegel ve ırkçılık konusunda daha detaylı bilgi için McCahey ve Bernasconi arasındaki tartışmaya bakılabilir. Robert Bernasconi, "Hegel's Racism: A Reply to McCahey," *Radical Philosophy*, no. 119 (2003); Robert Bernasconi, "Will the Real Kant Please Stand Up: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy," *Radical Philosophy*, no. 117 (2003); Joseph McCahey, "Hegel's Racism?: A Response to Bernasconi," *Radical Philosophy*, no. 119 (2003). Ayrıca Bkz. Sinan Özbek, "Engels'in Tarihsiz Halklar Kavramı Üzerine," *Felsefologos*, no. 25-26 (2005): 13.

⁶³ Hegel, "The Spirit of Christianity and Its Fate," 183, 89.

özünde hiçbir farklılık yoktur. Kant'ın yasa ve ödev üzerine olan direktmesi inancın bütünselliğini akla indirgeyerek parçalar. Hegel bunu bir efendi-köle ilişkisine benzetir.⁸⁴ Daha açık bir ifade ile insanın içinde bu gibi bir bölünme onu kendisi tarafından koyulmuş bir yasanın kölesi haline getirir. Kant'ın akılçılığına karşı bu baskın karşıtlık Hegel'in Kantçı ahlak dinini belirli bir uyarılama ile kabul etmesine neden olmuştur. Yukarıda da dile getirildiği gibi en başından beri Hegel açısından ahlak, Kant'ın öne sürdüğünün aksine, bütün tarihsel içerikten sıyrılmış soyut formel bir ilke değildir. Ahlak, daha doğrusu etik, bir topluluğun yaşama biçimleri içinde gelişen ve somutlaşan davranıştır.⁸⁵ Bu noktada Hegel'in ahlak ve etik arasında bir ayrım yaptığını öne süren yorumlar vardır. Her ne kadar Dupre için erken dönem yazılarında Hegel'in terminolojisinde etik ve ahlak daha birbirinden ayrılmamış olsa da; aslında ayrım açıkça ortadadır. Kaufmann, Dupre'nin bu görüşü paralelinde Hegel'in kendisine tartışma konusu edindiği etiğin (Sittlichkeit) sosyal gönderimlere sahip olduğunu ve açıkça bireysel olarak nitelediği ahlaki (moralität) dışladığını ileri sürer.

Hegel'in, dinin Kant'ın kavradığı akıl ve ahlaktan daha öte gönderimlere sahip olduğunu düşünmeye başlaması, Hristiyanlığı gerçek bir halkdini olmaktan alıkoyan ve onu dışsal pozitif otoriter bir biçime sokan şeyler üzerine tekrardan çalışmaya başlamasının nedenidir. Dilthey'e göre Hegel ile Kant arasındaki ilişkinin bu şekilde gerilmesi çok önemlidir. Hegel, Kant'ın din içinde en önemli unsurun ahlak olduğu savını kabul eder. Fakat bu metinden itibaren Kant düşüncesini akıl ve duygu ikiliği yaratması açısından eleştirir.⁸⁶ Her ne kadar Kant bu içsel ahlaklılığa felsefi bir ifade kazandırmış olsa da Hegel bunun tek yanlı ve tamamlanmamış olduğunu söyler. Yani bu yeni öğretiyasa olarak yasanın içini boşaltır."⁸⁷

⁸⁴ A.g.e., 213.

⁸⁵ Louis Dupre, *The Philosophical Foundations of Marxism* (Harcourt, brace & World Inc., 1966), 5. Kaufmann, "Genç Hegel ve Din," 72.

⁸⁶ Gray, "Hegel's Hellenic Ideal," 23.

⁸⁷ Kröner, "Hegel's Philosophical Development," 10.

Tartışmanın merkezi olan İsa bölümünde Hegel, açık bir dille Kant karşıtı bu ahlak anlayışının savunmasına geçer. Kant düşüncesinin problemleri yanını kastederek şöyle der: "(...) yasanın ötesinde yükselen İsa'nın tini görünürdür ve doğrudan yasalara saldırır".⁸⁸ Böyle bir ahlaklılık, tinin ortadan kaldırılması gereken bir momentine denk düşer ve "Dağdaki Vaaz"da İsa, kendini doğrudan doğruya yasaya karşı dönmüş gösterir. Yani Hegel'e göre İsa'nın vaazları yasalara saygı göstermeyi öğretmez; aksine yasaların evrensellik adı altında içlerinin ne kadar boş olduğunu gösterirler. Peki evrensel soyut ahlaki aşmanın imkânı nedir? Hegel'e göre Yahudiler, yalnızlığı dinsel bir kader olarak kabul ederek, dinin pozitif karakteri tarafından güçlü bir şekilde ortaya konulan yasallığın üstesinden gelmişlerdir. Yani kader inancı onların dinsel olana inançlarının pekişmesini, somutlaşmasını sağlamıştır. Yahudiliğin dinsel yasallığın sınırını, onun kaderini kabul ederek aşması gibi, İsa'nın dini olan Hristiyanlık da saf ahlaklılıktan, insanın kendi kaderini severek aşmasını sağlar. Çünkü bir ahlaki zorunluluk insan özgürlüğünün en yüksek ifadesi olarak ele alınamaz. Tanrıyı sevmek kişinin kendisini sonsuzun evrensel yaşamı içine erimiş bir şekilde, sınırlar olmadan sevmesidir. İsa için Tanrı insanda yaşayan "aşktır". İsa'nın bu şekilde tanımlanan dini, hem Yahudi dininin yasacılığını tanır hem de Kant'ın ahlakını.

III.3.c Aşk ve Yaşam Kavramları

Bu noktada aşk kavramının Hegel felsefesindeki anlamını belirtmek gerekir. Hegel'e göre aşk, aklın etkisinde meydana gelen tüm duyguların genel adıdır. Aşk ampirik niteliğin temel ilkesidir ve akıl ile özdeş olan bir yanı vardır. Erken dönem çalışmalarında akıl Hegel için açıkça "buyruğun ilkesi"; din ise inancın ilkesi anlamına gelmektedir. Din aklın kendini destekleyen tüm güdülerini kullanır. Böylece insanın eğilimleri akıl ile uyumlu hale gelir ve aklın zorunluluk barındıran yanı ortadan kaybolur. Başka bir deyişle akıl ve din "aşk" altında bütünleşirler.

⁸⁸ Hegel, "The Spirit of Christianity and Its Fate," 212

Hegel Hristiyanlığı aşk ile açıklayarak daha önce birbirini dışlayan pozitiflik ile ahlaki otonomiye birleştirmeyi başarır. Aşk ile kastedilen arınmış, kendine olan bir aşk değil; aşık olunan bir diğeri içinde adanmışlık ile kendini kaybeden aşktır: "Hegel'e göre İsa sonsuz bilinçliliğin tüm pozitif veya bölünmüş yapısına rağmen yeni bir yaşam yaratmak için çabaladı. Karşıtlığa karşı koydu. Onun aşkı efendi olma arzusu anlamında kendine olan bir aşk değildi. Aksine tüm yaşam ve tüm yaşamın babası olan Tanrının bütünlüğü anlamında bir aşktı".⁸⁸

Hegel'in Hristiyanlık ve aşk düşüncesi arasında kurduğu ilişki yaşamın tüm farklılıklarının üstesinden gelir ve insanın özgün bütünlüğünü kurar. Her ne kadar Hegel, aşk kavramı ile ilk elden bir çıkarım yapmış olsa da Harris'e göre kavramın kökeninde Kant felsefesi bulunmaktadır: "Hegel'in Kant çalışmaları şu fikirleri kabul etmesini sağlamıştır. Aşk eylem için gerekli olan patolojik güdüdür ve ampirizm ilkelerin meydana getirilmesinde herhangi bir değere sahip değildir".⁸⁹ Harris, Hegel'in aşk kavramının kökenine ilişkin yaptığı bu tespiti dayanarak kavramın eleştiriye açık olduğunu öne sürer. Öyle ki, Hristiyanlık evrensel aşkın ve kardeşliğin dini ise ve bu anlamda ilkeleri zaten "evrensel akla" dayanıyorsa, yani aşk ilkesi sadece görünen şey; akıl ise onun arkasında yer alan gerçeklik ise, o zaman hayali yürek ve duyarlılığa ihtiyaç yoktur.⁹⁰ Hegel'in aşk kavramının temelinde, Kant düşüncesi olduğunu ileri sürmek sorunludur. Öyle ki Hegel'in Kant sonrası Alman İdealizmi ile ilişkisi göz önüne alındığında aşk kavramının kökeni Kant düşüncesinden ziyade, özellikle akli olmayana, yani ruhani olana, yaptıkları göndermeler bakımından Schiller ve tabii ki Goethe'de gözükmektedir. Her ne kadar Kroner ve çevresi Alman İdealizmi'nin kökenini Kant'a indirgemiş olsa da; özellikle Goethe'nin etkisini azımsamak yanlış olur. Bu noktada Fichte'in Goethe'ye 21 Haziran 1794'te yazdığı bir mektuptan yapılacak alıntı belki de Alman İdealizmi'ni bir cümle ile özetler: "Soyut refleksiyonun

⁸⁸ J. B. Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System* (New York: Macmillan, 1901), 12. Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," 33.

⁸⁹ Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," 28.

⁹⁰ A.g.e., 29.

sonuçları, duygunun en saf haldeki tinselliğine uyum göstermede başarısız olduğu sürece, felsefe amacına ulaşmış olmayacak. Ben, sizi, insanlığın ulaşmış olduğu noktada, o duyguların bir temsilcisi olarak görüyorum (ve hep de öyle gördüm). Felsefe size dönmekle doğru bir şey yapıyor. Sizin hisleriniz felsefe için birer mihenk taşı görevi görüyor".⁵²

Özetle, Hegel'e göre İsa'nın yapmaya çalıştığı şey, ahlakı ortadan kaldırmaktan ziyade, yasaya boyun eğme güdüsü yerine aşk güdüsünü geçirmektir. Böylece ahlakı Kant'ın yasacı biçiminden kurtarmış olacaktır. Şurası açıktır ki Hegel, birlik anlayışına olan ilgisi ile tam bir romantiktir. Romantikler ayrımların altında bir birlik yattığını iddia ediyorlardı. Onlara göre her şey birdi ve tüm farklılıklar geçici idi.⁵³ Hegel için romantiklerin çoğundan farklı olarak tüm şeylerin birliği mistik veya imgelem ile ilgili değil; anlama ve akıl ile ilgiliydi. Gerçek güzel, entelektüel olarak sunulmuş olmalı.⁵⁴ Bu birliğe "yaşam" adını veriyordu. Hegel yaşamı tin olarak, daha açık bir deyişle, var oluşun her şeyi kucaklayan karşıtlıklarını kavramaya ve onları denetlemeye yetenekli bir varlık olarak düşünüyordu.⁵⁵ Buna göre yaşam akıldan öte bir şeydi. Öyle ki, bütün olarak yaşamı aklın kategorilerinin soyut kavramları ile yeterli derecede ifade etmek mümkün değildi. Sadece evrensel olan, her zaman soyuttu ve hiçbir zaman yaşayanı, somut olanı yargılayabilecek, onun doğasını ifade edebilecek konumda değildi. Evrensel olan her zaman ve her yerde özgün olana, somut ilgilere, duygulara ve aşka düşmandı.⁵⁶

III.3.d Hristiyanlığın Kaderi

Eğer evrensel olana koşulsuzca boyun eğilirse, yasa kendisini çiğneyen bir etkinliğe karşı matematiksel bir zorunluluğa göre tepki verecektir; yani başka bir deyişle sistemi rahatsız eden şeye mekanik bir tepki verilecektir. Yasa en üst kategori olduğu sürece, burada kişiye kaçacak hiçbir nokta kalmaz. Kişi

⁵² J. G. Fichte, "Goethe'ye Mektup (21 Haziran 1794)," *Alman Idealizmi - I Fichte*, der. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 339.

⁵³ Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 15.

⁵⁴ Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 196.

⁵⁵ Marcuse, *Us ve Devrim*, 40.

⁵⁶ Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 89.

yasa altında yok olmaya mahkûmdur, insan asla başkalarına kefaret edemez, İsa'nın yaptığı gibi başkalarının günahlarını telafi edemez. Evrensel yasanın ışığından bakınca her insan ayrı bir atomdur. Yalnız bir bireydir. Fakat Hegel'e göre Yunan tragedyalarında durum böyle değildir. Bir suçun cezası evrensel yasanın değil de kaderin bir eylemi olarak gerçekleşir. Sonsuza kadar bir emsal olarak durmaz. O, sadece suçu işleyene ait olan, ona özgü olan bir cezadır. Kişi kadar gerçek ve somuttur. Evrensel yaşamın bireysel olanla birleşmesidir. Günahın, yaralanmanın, cezanın ve uzlaşmanın tüm süreci bütünsel yaşam ile birlikte ilerler. Bunun nedeni, söz konusu olanın yaşamın dışsal bir şey ile ilişkisi olmadığıdır. Başka bir deyişle kişinin işlediği suç sadece onun hatası olmakla kalmaz; aynı zamanda evrensel yaşamda bir yaraya yol açar. Çünkü yaşam bir bütündür ve suç bütünsel olan yaşama zarar verir. Hiçbir bireyin yaşamı "yaşam"dan ayrı değildir. Bir bütün olarak yaşam kutsaldır ve Tanrıdan gelir.⁹⁷ İyileşmenin, yani yaşamın kendine ait olmayışı, yani suçu ortadan kaldırabilmesi ancak ve ancak "aşk" ile mümkündür. Sadece aşk aracılığıyla kader ile uzlaşılır.⁹⁸

Hegel'in bu metinde bütüne yaptığı vurgunun ne kadar belirgin olduğu apaçık ortadadır. Burada bütün ile anlatılmak istenen bireşimsel bir yapı biçimi değildir. Organik bir yapı biçimidir. Öyle ki parçalar bütünü meydana getirirken parçaların var olmalarının olanağı da bütünün kendisindedir. Marcuse, Hegel'in yaşamın bütünselliği düşüncesi konusunda şöyle der: "[Hegel'de] her dirimli birey (...) yaşam bütünü'nün bir belirşidir, başka bir deyişle, yaşamın tüm özünü ya da gizliliklerini taşır".⁹⁹ Hegel'in burada dile getirdiği bütünsellik anlayışı açık bir şekilde Schelling'in doğa felsefesindeki organizma görüşünden esinlenmiştir.

Hegel'in çelişkilerin birleşmesi olarak sunduğu ilk kavramın yaşam kavramı olması gerçekten de dikkat çekicidir. Tekil yaşam, sonsuz olan yaşam ağacının bir dalıdır; bütünü'nün her parçası aynı zamanda bütündür,

⁹⁷ Hegel, "The Spirit of Christianity and Its Fate," 280.

⁹⁸ Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," 90, 92. Hegel, "The Spirit of Christianity and Its Fate," 224, 30.

⁹⁹ Marcuse, *Us ve Devrim*, 40.

yaşamdır.¹⁰⁰ Yaşamı tüm başka varlık kiplerinden ayırt eden şey, kendi belirlenimleriyle ve bir bütün olarak dünya ile benzersiz ilişkisidir. Copleston'a göre genç Hegel hiç kuşkusuz ki ahlaksal savaşımları tanır; ama ideali ahlakın bir yasaya boyun eğme sorunu olmaya son vermesi ve kendisi sonsuz Tanrısal yaşamın parçası olan bir yaşamın kendiliğinden anlatımı haline gelmesidir.¹⁰¹

İsa'nın amaçları, tıpkı "Hristiyan Dininin Pozitifliği" metninde öne sürdüğü gibi, içinde bulunduğu toplum tarafından devam ettirilememiştir. Aşkta da ruhta da mutlak uzlaşma meydana gelememiştir. Sonuçta İsa'nın ölümünden sonra takipçileri, sadece İsa'nın söylediklerini önemseyerek Hristiyanlığın özündeki "aşk"ı kaybetmişlerdir. Kendini günah dolu aşksız dünyadan ayırık olarak ele alma eğiliminde olan Hristiyan kilisesi, kurucusunun mesajının, yani evrensel aşk kavramının, oldukça dışında bir yol olarak pozitif bir din haline gelmiştir. Bu aynı zamanda Hristiyanlığın trajik kaderiyle ilgilidir. Hegel sonlu ile sonsuz arasındaki uzlaşmanın artık sadece Hristiyanlık tarafından sağlanamayacağını düşünmektedir: "Kilisenin ve devletin, inancın ve yaşamın, dindarlığın ve erdemin, ruhsal ve dünyasal etkinliğin kendi tarafından asla bir birliğin içinde çözülemeyecek olması, Hristiyanlık dininin kaderidir".¹⁰²

Kroner, Hegel'in tutumunu mistik bir tutum olarak açıklama yolunu seçer. Burada mistik ile Kroner, Adams'ın görüşlerine gönderme yapıyor gibi gözükmemektedir. Adams'a göre Hegel'in mistisizmi sosyal bir mistisizmdir. Burada değerler dolaysız olarak bireyin kendi duyguları tarafından fark edilir. Mistik olarak paylaştığı yaşam ise gerçek tarihsel bir dönemin somut yaşamıdır. Gerçek geisttir.¹⁰³ Kaufmann'a göre ise önceki çalışmada Kant'ın

¹⁰⁰ Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 258.

¹⁰¹ Frederick Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2003), 13.

¹⁰² Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 196.

¹⁰³ Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 73.

ahlakını İsa'nın sözlerine koyan Hegel şimdi İsa'yı Goethe'nin Iphigena'sı tarafından temsil edilen etiğin (Sittlichkeit) peygamberi yapar.¹⁰⁴

Hristiyanlık açıkça Antik halkdininin ortaya koyduğu olanaklılıklara yakın etik olanaklılıklara gereksinim duymaktadır. Çünkü halkdininin ihtiyaç duyduğu ulusal ruh sadece edimsel çaba ile meydana gelmez; bunun yanı sıra kendisini güdüleyecek politik koşulları da göz önünde bulundurmak zorundadır. Özellikle Fransız İhtilali örneği gerçekçi politikanın etik ideal açısından önemini bir kez daha ortaya koymuştur. Toplumun güncel somut kurumları, halkdininin özgür bir ifadesi olarak, Kant'ın ve Aydınlanmanın akılcılığının fazla farkında olmadığı bir öneme sahiptir. Başka bir deyişle gerçek bir halkdini, sadece evrensel yasaya; bireyin, ya da toplumun, salt kendisine bağlı değildir. Aynı zamanda sosyal koşulları vardır. Bu yanılla din de belli bir toplumsal örgütün toplumsal ilgilerinin bağlayıcısıdır; din, tarihsel toplumsal bilinçliliğin bir ifadesidir. Bu noktada Hegel yeniden Antik Yunan dinine döner ve onun ulusal yaşam ve dinsel inancın bir birliği olduğunu öne sürer. Yunan etiğinin ve Hristiyan ahlaklılığının yeni bir sentezi için girişimde bulunmak şarttır.

Hegel'in Yunan dininin Hristiyanlığa dönüşmesi mevzusunda verdiği nihai karar şudur: Yunan ve Roma dini sadece özgür insanların dini olabilecek bir yapıya sahiptir. Zamanla özgürlüklerin kaybolmasıyla bu dinler gücünü ve toplumsal uygunluğunu kaybetmiştir. Hegel'e göre özgürlüğün kaybolmasının nedenleri temelde politik (örneğin savaşlar) ve ekonomiktir (örneğin aristokratların zenginlik ve lüks isteğinin artması). Bu nedenler özgürlük ve toplumsal yaşamın keyfi ortaklıklarının tamamıyla ortadan kalkmasına neden olmuştur. Tüm eylemlilik, tüm amaçlar artık bireylere ait hale gelmiştir. Bu noktadan sonra artık hiçbir eylem bütünlüğün yararına değildir. Her ne kadar akıl bir yerlerde mutlak, bağımsız ve pratik olanı bulma umudundan vazgeçemese de; Yunan toplumsal kurumlarının dağılmasından sonra artık Yunan dini ve Tanrıları toplumunun ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmişlerdir. Çünkü Tanrılar toplumsal değerlerin ve kurumların imgesel,

¹⁰⁴ Kaufmann, "Genç Hegel ve Din."

sembollerini olarak değerler ve kurumlar yıkılınca işe yaramaz bir hale gelmişlerdir. İşte böyle bir süreçte yeni bir din kendini insanlara bildirmiştir. O da kendini insanların ihtiyaçlarının biçimleyemeyeceği bir katılıkta sunmuştur: Hali hazırda varlığı sürdüren bu din, pozitif Hristiyanlık dinidir ve çekim merkezi aşkın ve ayırık olan bir şeydir. Ayrıca tamamıyla sosyal değer ve deneyimlerin dışındadır.¹⁰⁵

"Hristiyanlığın Pozitifliği" metnine kıyasla bu çalışma Kant'ın ahlak anlayışını belirli uyarlamalarla kabul edip onu din kurgusunun "etik" dayanağı haline getirmeye çabalamıştır. Kavramlar ile organik tarzda kurduğu ilişki de ayrıca önemlidir. Düşüncenin merkezindeki kavramlar olan aşk ve yaşam kavramları bütünsellik anlayışına dayanır. Bu bütün kavrayışı ışığında Kroner'e göre Hegel "Hristiyanlık aşkı" adı verilebilecek oldukça yeni ve özgün bir etik ve spekülâtif Tanrı kavramı ortaya atmıştır.¹⁰⁶

III.4 Bir Sistem Fragmanı'na Doğru

"Hristiyanlığın Pozitifliği" ve "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" makalelerinin dışında Nohl derlemesinin içinde kısa da olsa değinilmesi gereken iki ek metin daha bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla "Aşk" ve "Sistem Fragmanı" başlıklı metinlerdir. Diyalektik sisteminin en önemli kategorilerinden biri olan yaşam kategorisi kendini açıkça bu metinlerde ortaya koyar. "Aşk" başlıklı kısa metindeki en önemli vurgulardan biri görellik kavramına yapılan vurgudur. Hegel'e göre hiçbir şey koşulsuz değildir. Kendi kökünü kendisinde taşımaz. Bir şey sadece başka bir şey ile ilişki içinde vardır. Aşk ile kavranan yaşam bütün olarak kavranan yaşamdır¹⁰⁷ ve gerçek birlik, ya da başka bir deyişle aşk, sadece yaşayan şeyler arasında bulunur. Tüm farklılıkları dışlar. Bu yanı sıra gerçek olan, anlama (understanding) ya da akıl tarafından kavranamaz. Çünkü akıl keskin bir şekilde varlıkları ayrımlara tabi kılar.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Hegel, "The Spirit of Christianity and Its Fate," 221, 24.

¹⁰⁶ Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 10.

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel, "Love," *Early Theological Writings*, der. Richard Kroner (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996), 305.

¹⁰⁸ A.g.e., 304.

"Sistem Fragmanı" adlı çalışmada ise bütün-parça, sonlu-sonsuz arasındaki ilişki tartışılır. Hegel'e göre bütün ile parça arasında ilişki aslında bir paradoks yaratır ve bu paradoksun felsefe ile aşılması olanaksızdır. Çünkü parça ve bütün, sonlu ve sonsuz arasındaki ayrımı yadsıma adına girişilen kavramsal çabaların hepsi eninde sonunda birinin ya da diğerinin yadsınmasına zorunlu olarak ihtiyaç duyar.¹⁰⁸ Hegel'in bu görüşü ortaya atarken de Schelling düşüncesinin etkisi altında olduğu yadsınamaz şekilde açıktır. Öyle ki, Schelling mutlak özdeşlik hakkında yapılacak araştırmayı mutlak özdeşliğin kendisinden giderek yapmanın imkânsız olduğunu; bu yüzden zorunlu olarak tartışmayı ya özdeşliğin transandantal ben tarafına; ya da doğa tarafına indirgemenin gerektiğini ileri sürer. Hegel burada felsefenin sınırlarını çizer: Felsefe parça-bütün, sonlu-sonsuz arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılması için neye ihtiyaç olduğunu bildirir.¹⁰⁹ Karşıtlıklar arasındaki ilişki sorunu felsefe ile çözülebilecek bir sorun değildir, çünkü felsefe bu işi tamamlayabilecek bir donanımdan yoksundur. Bu sorun daha ileri bir bilinç biçimi olarak kavranan dinsel bilinci gerektirmektedir ve ancak dinsel deneyimde çözülebilir.

Adams, Nohl derlemesine dayanarak¹¹ Hegel'in, Kant'ın evrensel ahlaklılığını aşan yaşam deneyiminde üç aşama varsaydığını dile getirir. Bunlar sırasıyla manevi yaratılış (inner disposititon; *Gesinnung*), aşk ve dindir. Bu üç aşama tek bir deneyimin gelişimini temsil eder ve diyalektik bir süreçtir. Manevi yaratılış denen şey arzu ve ahlak yasasını bir araya getiren şeydir. Ama sınırlı bir şey olduğundan, aşka dönüşmediği sürece evrensel ve kalıcı bir hale gelemmez. Manevi yaratılışın aşka dönüşmüş olması da süreci tamamlamaz, çünkü aşk hâlâ din değildir. Bu üçlü ilişki başka bir şekilde sırasıyla insan ile yasa, insan ile insan ve insan ile Tanrı olarak dile getirilebilir. Ancak bu üçüncü ilişki din tarafından aşıldığı zaman son

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, "Fragment of a System (1800)," *Early Theological Writings*, der. Richard Kroner (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1986), 310.

¹⁰⁹ A.g.e., 313.

¹¹ Adams'ın burada ele aldığı pasaj Kroner'in İngilizce çevirisinde yer almaz. Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 94, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Transandantal İdealizmin İkesi," *Felsefe Tartışmaları*, no. 14 (1983).

aşamaya gelmiş olur. Saf özel aşk ayrı ayrı insanların sınırlarını aşmadığında ve saf nesnel gerçek bir hale gelmediğinde din olmayı başaramaz. Bu yüzden İsa'nın son yemeğinde anlatılmak istenen şey kaba bir dinsel ritüelden ziyade, bir aşk ziyafetidir.¹¹²

Dinin özünü kuran şey, tüm yaşamı ve aşkı da barındıran kusursuz bütünlüğün mistik ve imgesel kavranışıdır; "Aşk kutsal bir ruhtur. Ama din değildir. Din haline gelebilmek için nesnel bir form kazanması gerekir". Öznel bir duyum evrensel olan bir şey ile kaynaşmalıdır ve böylece kendisine tapılacak önemli varlık kazanacaktır. Nesnel ile öznel olanın bütünleşmesi ihtiyacı, tüm bunları imgelem üzerinden bir güzel şeyde, bir kutsal şeyde yani Tanrıda bütünleştirme ihtiyacı dinin itici gücüdür.¹¹³ "Sistem Fragmanı" metnine bakarak ve Schelling ile yazışmalarında bu metinlere yaptığı göndermelere bağlı olarak Nohl ve Dilthey bu notların Hegel sisteminin bir taslağını meydana getirdiğini savunurlar. Ama açıktır ki söz konusu notlar sistemin taslağı olabilecek kadar "sistemli" olma kaygısı ile kaleme alınmamışlardır.

Erken dönem teoloji yazıları, Adams'a göre Hegel'in "Tin'in Fenomenolojisi" öncesinde kaleme aldığı en önemli çalışmalardır. Ayrıca "Tin'in Fenomenoloji"sini önceleyen düşünsel eğilimler barındırırlar.¹¹⁴ Copleston'a göre bu metinlerde Hegel'in ilgisi hali hazırda yitik bir birliğin yeniden geri kazanılmasına ve yabancılaşma temalarına yönelmiştir.¹¹⁵ Yabancılaşma vurgusunu Marcuse'un yorumlarında da görmek mümkündür. Ayrıca bununla bağlantılı olarak Hegel'in söz konusu erken dönem çalışmalarında çağdaşı düşünürlerde bulunmayan bir nesnellik ve pratik olana yatkınlık bulunması da oldukça önemlidir. Hegel açıkça siyasal, dinsel ve ahlaki alanlar üzerinde durarak, Aydınlanma Çağı'nın soyut ve tümel akılcılığına karşı çıkar. Yukarıda dile getirildiği gibi Hegel, dini içinden çıktığı hayat koşullarına bağlı olarak değişen bir ruhsal yaşantı formu; siyasal

¹¹² Hegel, "Love."

¹¹³ Hegel, "Fragment of a System (1800)," 316, 17.

¹¹⁴ Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 80.

¹¹⁵ Copleston, *Hegel*, 13.

formları ise bir halkın yaşama koşullarına sıkıdan sıkıya bağlı bir şeyler olarak görmektedir.¹¹⁶

Birçok yorumcuya göre henüz teolojik bir çerçeveye kapatıyor olmasına rağmen erken dönem teoloji yazılarında Hegel'in diyalektik çözümlernesinin felsefi başlangıçlarını izlemek olanaklıdır. Bu açıkça şuna işaret etmektedir: Diyalektik, Hegel tarafından ilk keşfedildiğinde mantığın bir hareketinden ziyade yaşamın hareketi olarak ele alınmıştır. Hegel'in evrensel yaşam bağlamında bu hareketi açıkça diyalektik doğanın bir hareketidir. Adams'a göre Hegel'in erken dönem eserleri için olgun Hegel'in mantığının genç Hegel tarafından daha somut ve açık bir şekilde dile getirdiği de söylenebilir: "Erken dönem metinlerde dile getirilen düşünce gerçek düşüncedir, daha sonraki sistemin içeriğidir".¹¹⁷ Gelecekte Hegel'in kuracağı diyalektik sistemin ana hatları bu metinlerdeki tartışmalarla meydana getirilir.

Metinlerde ideal bir Yunan dini ve kültürünün bütünlük ve kusursuzluk istemindeki Alman Idealizmi'ne etkisi de açıkça ortadadır. Tin kavramı ilk olarak bu metinde kendini gösterir. Tin burada rasyonel ve özerk olan yaşamın birliği anlamına gelmektedir. Parçalanmış ve izole edilmiş kişiliğin sınırlarının aşıldığı, spontan ve imgesel bir dini yaşam tarafından sembolize edilen şeydir.¹¹⁸ Yaşam, sosyal olgular ile somut olarak doludur. Hegel her ne kadar tini Yunan dini ve kültürü üzerinden sunuyor olsa da tinin spontanlığı vurgusu belirleyici etkindir. Bütünselliği sağlayan bu spontanlığın kendisidir. Öyle ki Hegel, Antik Yunan tinini mutlak olarak kabul etmenin bu anlamda bütünlüğü parçalayacağını farkındadır. İkinci olarak ise, bireylerin günahlarını yorumlamada sapılan yol, Yunan dininin ötesinde bir gönderime sahiptir. Açıkçası bu inancın kavramı Yunan tragedyelerinden alınmıştır; fakat resmedilen yaşam Yunan yaşam tarzı değil, Hristiyan yaşam tarzıdır.

¹¹⁶ Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 95.

¹¹⁷ Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 68.

¹¹⁸ A.g.e., 80.

Hegel burada diyalektik olarak adlandırılabilir ruhu olan bir deneyim, bir yaşam keşfetmiştir.¹¹⁹

Hegel hiçbir zaman Kantçı görüşlerinden tamamen sıyrılma iddiasında değildir. Onun asıl amacı hayatın somutluğu ile saf aklın formel buyrukları arasında olduğunu varsaydığı özdeşliği kurmaktır. Böylece halkdininin karakteristiği olan aşk, akıl ile bütünleşmeyi başaracaktır. Kant'a karşı kendi bağımsız düşüncesini bu romantik tavırla ortaya koymaya çalışır. Başka bir ifade ile bunu Kant'ın düşüncesi içindeki mantıksal ve metafiziksel zorlukları ortaya koyarak değil; Kant'ın kategorilerinin tamamen uyumsuz olduğu dinsel bir deneyimi keşfederek yapmaya çalışır. Ahlak yasasının, erdemin ve aklın temelinde yaşamda gerçek bir bütünlük kurmak mümkün değildir. Bu bütünlük soyut kalır ve büyümekte olan toplumun çıkarları ile çelişir. Bu gibi bir bütünlük saf düşüncenin ürünü olacağından sadece kavramda kalacak ve bireşimsel olacaktır. Organik yaşamı akıldan daha yüksek bir şey bir arada tutar ve onu önemli kılar. Rasyonel açıklamanın sınırlarının ötesindedir. Hiçbir saf yetenek ve soyut evrensel onu kavrayamaz. O, kavramın olumlayabileceği bir birlik değildir. Bu yanıyla Hegel'in Alman Klasizmi ile ilişkisi kelimenin tam anlamıyla özseldir. "Arkadaşı Hölderlin eski Yunanistan özlemi ile sararıp solarken, Hegel Goethe'de geçmişte hayran olduğu şeyin şimdideki bir anlatımını buldu" der Kaufmann.¹²⁰

Gerçekten de şurası açıktır ki Goethe, Hegel'i Kant'tan kurtarmış ve ona daha yüksek bir insan anlayışını sunmuştur. Goethe'nin ışığında kişiselleştirdiği din düşüncesi belki de kendini en özgün kıldığı noktada Hegel'in dine olan ilgisini daha sistemli bir dünya sorgulamasına doğru yönlendirmiştir: "Başlangıçta Hegel'in yanıtı Tanrıbilimsel öğrencisinin yanıtıydı. Hristiyanlığı dünyada temel bir işleve, insana yeni bir mutlak merkez ve yaşama bir son hedef verme işleviyle yüklü olarak yorumluyordu. Bununla birlikte, Hegel İncil'in bildirilmiş gerçekliğinin dünyanın genişleyen toplumsal ve politik olgusalılıklarına uygun düşmediğini görebiliyordu, çünkü

¹¹⁹ A.g.e.: 93

¹²⁰ Kaufmann, "Genç Hegel ve Din," 72.

İncil ötsel olarak tekilliği içinde toplumsal ve politik bağlamından soyutlanmış bireye sesleniyordu; ötsel amacı toplumu ya da devleti değil ama bireyi kurtarmaktı. Öyleyse sorunu çözebilecek olan din değildi ve özgürlük ve birliğı yeniden kurmanın ilkelerini ortaya koyabilecek olan ise Tanrıbilim olamazdı. Bir sonuç olarak, Hegel'in ilgisi Tanrıbilimsel soru ve kavramlardan yavaş yavaş uzaklaşıyor, felsefi düzleme kayıyordu".¹²¹

¹²¹ Marcuse, *Us ve Devrim*, 38.

IV

FICHTE VE SCHELLING'İN FELSEFE SİSTEMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

IV.1 Hegel'in Jena Dönemi ve Bu Dönemde Schelling ile İlişkisi

Hegel İsviçre'de özel öğretmenlik yaptığı dönemden beri eski oda arkadaşı Schelling'in çalışmalarını yakından takip etmekteydi. Schelling, Hegel'den beş yaş küçük olmasına rağmen başarılı kariyerinde emin adımlarla yürümekteydi. Fichte'nin bir ardılı olarak ve ondan beslenerek temel argümanlarını geliştirmekteydi. 1798 ağustosunda Jena Üniversitesinde profesörlük kürsüsü kazandı. Jena'da ders vermeye başladığında özellikle doğayı mekanik bir süreçten ziyade yaratıcı kutsal bir güç olarak ele aldığı için ilgi çekiyordu. Hegel babasının ölümünden bir süre sonra, daha kesin bir şekilde 1800 yılının kasım ayında, Schelling'e artık akademik bir kariyere karar verdiğini ve ondan yardım istediğini bildiren bir mektup yazdı. Schelling kısa bir süre sonra cevap olarak üniversitede ders vermesini sağlayacak bir referans mektubu yolladı ve onu Jena'ya çağırdı. Hegel Frankfurt'taki işinden ayrılıp Jena'ya taşındı.

On dokuzuncu yüzyılın başında Jena'nın Almanya'da düşüncenin başkenti olduğunu söylemek yanlış olmaz. Öyle ki bu dönemde Jena'da bulunanların, Schlegel, Schelling, Schiller, Hölderlin, Goethe ve tabii ki Fichte olmak üzere, ilk akla gelenleri bile şehrin entelektüel atmosferi hakkında gerekli bilgiyi vermektedir. Hegel, Jena'ya geldiği ilk dönemde politika üzerine çalışmalar yapmaya başladı. Ancak Schelling'in ısrarları ile kısa süre sonra felsefe çalışmalarına ağırlık verme kararı aldı. "Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım" (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie) adlı çalışmasını kamuoyuna bu tarihsel süreç içerisinde sundu. Çalışma Schelling ile birlikte çıkardıkları "Kritische Journal der Philosophie" adlı dergide 1801 yılında yayınladı. Çalışmanın ardından Hegel, Jena çevresinde bir felsefeci olarak kabul

görmeye başladı. Dupre'ye göre Hegel kendisini Schelling'in Ortodoks bir takipçisi olarak görerek Fichte'yi eleştirirken onun kavramlarını kullanmaktadır.¹²²

Hegel ve Schelling arasındaki düşünsel ayrım temel olarak şu şekilde dile getirilebilir: Hegel için mutlak olan "tin" kavramı ile tanımlanırken iken Schelling için mutlak "doğa ve tinin özdeşliği" şeklinde kavranmaktadır. Buna göre Hegel'in düşünceleri "Fenomenoloji" ardından farklılaşıyor gibi görünmektedir. Fakat daha detaylı bir inceleme ile Hegel'in on sekiz yaşından beri kaleme aldığı tüm metinlerde kendi düşüncesini oluşturma yolunda emin adımlarla ilerlemekte olduğunu görmek mümkündür.¹²³ "Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım" çalışması da her ne kadar Schelling'in düşüncelerinin bir tasviri gibi gözükse de özünde Hegel'in kendi bakış açısını barındırmaktadır ve dönem itibarıyla düşüncesi halihazırda Schelling'in düşüncesinden açıkça farklı bir noktadadır. Öncelikle birlikte geçirdikleri Tübingen yıllarından beri Schelling "duyum ve estetik güzellik"ten etkilenirken, Hegel "tinsel bir dünya ve ruhun açmazları" ile ilgilenmektedir. Schelling doğa üzerine spekülatif düşünce üretmekte iken Hegel Tanrı ve din üzerine düşünmeyi uygun buluyordu. Hegel ve Schelling arasındaki ilişki için Kroner şu yorumda bulunur: "Hegel ve Schelling arasında (varolan) ayrım ilk başta fazla görünür değildi. Yavaşça ve kendinden emin bir şekilde Hegel farklı düşündüğü noktaları vurgulamaya başladı (...) (Hegel'in) Felsefe sistemi Zeus'un kafasından zırhıyla doğan Athena'ya benzetilemez; sistem muazzam doğum sancılarının ardından sonra ortaya çıkmıştır".¹²⁴

¹²² Dupre, *The Philosophical Foundations of Marxism*, 14.

¹²³ H. S. Harris, "Introduction to the Difference Essay" *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1977), 3.

¹²⁴ Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 22.

IV.2 Temel Kavramlar ve Argümanlar

Çalışma Schelling ve Hegel arasındaki felsefi tartışmaların bir ürünüdür. Yazılış aşamasında Hegel, Schelling'le tasarıyı uzun uzadıya tartışır.¹²⁵ Her ne kadar bu dönemde dahi Jena çevresinde Hegel Schelling'in bir takipçisi hatta öğrencisi olarak görülse de aralarında temel birtakım farklar bulunmaktadır. Öncelikle Hegel Fichte'ye karşı Schelling'e göre daha ılımlıdır. Bunun temel nedeni muhtemelen Frankfurt'ta Hölderlin ile bulunduğu sırada Fichte üzerine gerçekleştirdiği çalışmalarıdır. Öyle ki Hölderlin 1795 yılında yazdığı felsefi fragmanlarda özdeşlik felsefesinin temel argümanlarını ortaya koymayı başarmış ve bunun da Fichte düşüncesi ile ilişki içinde gerçekleştirmiştir. Hegel daha sonraki çalışmalarında Hölderlin'i "inatla Fichteci" olan biri olarak tanımlar.¹²⁶

Peki Hegel'in Schelling'e bu kadar yakın durmasının temel nedeni ne olabilir? Bu soruyla ilgili mümkün olan en tutarlı cevap Hegel'in erken dönem teoloji yazılarında geliştirdiği argümanlara uyumlu bir felsefi perspektifi Schelling'in özdeşlik felsefesinin veriyor olmasıdır. Kant'ın eleştirel idealizminin ve Fichte'nin Wissenschaftslehre'sinin ortalığı kasıp kavurmakta olduğu bu dönemde Hegel bu iki düşünceyi de yeterli bulmuyordu. Öncelikle Kant'ın dualistik ve Fichte'nin monistik düşüncesi Hegel'in Antik Yunan, İsa ve Fransız İhtilali'nden etkilenererek oluşturmaya başladığı düşünceleri açıklamakta yeterli değildi. Bu noktada Schelling'in felsefesi Hegel'in temel düşüncelerini barındıran harmonik bir yapı kurmasını olanaklı kılabilen bir zemin veriyordu. Hatırlanacağı gibi "Sistem Fragmanı" olarak adlandırılan notlarında Hegel, özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişki sorununun felsefe ile çözülebilecek bir sorun olmadığını, çünkü felsefenin bu işi tamamlayabilecek bir donanımdan yoksun olduğunu dile getiriyordu. Bu sorun daha ileri bir bilinç biçimi olarak kavradığı dinsel bilinci gerektirmekteydi ve ancak dinsel deneyimde çözülebilirdi. Tam da bu

¹²⁵ Eyüp Ali Kılıçaslan, "Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu," *Alman Idealizmi - I Fichte*, der. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 488.

¹²⁶ G. W. F. Hegel, "Letter 187 (to Sinclair [October 1810])," *Hoffmeister* (1810). Aktaran; Harns, "Introduction to the Difference Essay," 3.

noktada Schelling "Ben" ve "Mutlak"ın yani Tanrının özdeş olduğunu kanıtlamaya çalışarak Fichte ile Spinoza'yı yan yana getiriyordu.¹²⁷ Bu da Hegel'e üzerinde hareket etmenin olanaklı olduğu bir zemin sağlıyordu.¹²⁸

Her ne kadar Hegel özdeşlik felsefesinin sıkı bir savunucusu gibi gözükse de aslında metin Fichte'yi eleştirdiği kadar Schelling'i de eleştirmektedir. Harris aşağıdaki pasajı Hegel'in tarih felsefesi üzerine derslerinden aktarır: "Bu noktada Schelling felsefesi adı verilen şey hakkında detaylı bir tartışma sunmak mümkün değildir (...) çünkü Schelling'in düşüncesi halihazırda tüm detaylarıyla tamamlanmış bilimsel bir bütün değildir. Bundan ziyade birbiri ile uyuşmayan genel parçalardan meydana gelir ... Schelling'in felsefesi hâlâ meyvelerini vermemiş, gelişmekte olan bir süreç olarak kavranmalıdır".¹²⁹

Hegel'in "Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Ayrım" çalışması aynı zamanda daha önceki din odaklı düşüncesine yabancı olan kavramların da devreye girdiği bir zemindir. Özellikle reflektif ve spekülatif düşünce ayrımı üzerinde dile getirilenler üzerinde durmayı gerektirir. Öncelikle şunu dile getirmek gerekir ki refleksiyon ve spekülasyon kavramları epistemoloji ve ontoloji kavramları ile benzer anlamlar taşımaktadırlar. Ancak aynı anlama geldiğini söylemek mümkün değildir. Walter Cerf'e göre spekülasyon kavramı dönem düşüncesinde sadece Spinoza ve Hegel felsefelerini tanımlamak için kullanılabilecek bir kavramdır. Hegel için bu dönemde spekülasyon Tanrı, doğa, ve öz-bilinçlilik (veya akıl) arasındaki ilişkinin gerçek doğasını görebilmenin yoludur. Spekülatif felsefe ise özdeşlik felsefesi ve onun Tanrı doğa ve öz-bilinçlilik üzerine olan entelektüel görüşüdür. Daha açık bir şekilde; Hegel'e göre Schelling'in sunduğu şekliyle, yani Tanrı, doğa ve öz-bilinçliliğin içsel birliği aracılığıyla felsefe spekülatif bir hal almıştır. Bu felsefenin iki temel organik parçası

¹²⁷ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Benim Felsefe Sistemiminin Tasviri (1801)," *Kuram Eylem Birliği Olarak Sanat, Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kabaalçı Yayınevi, 1995), 296, 99.

¹²⁸ Cerf'in bu konudaki yorumu da ilginç. Ona göre eğer Hegel Schelling ile kişisel olarak tanışmamış olsaydı asla Schelling düşüncesinin bir takipçisi olmazdı.

¹²⁹ Harris, "Introduction to the Difference Essay," 7.

vardır. Bunlardan biri öz-bilinçliliğin ortaya çıkışını serimleyen doğa; diğeri ise Tanrının kendinin bilincine varmasını serimleyen transandantal felsefedir¹²⁰ Hegel tarafından spekülatif felsefenin karşısına koyulan felsefe biçimi ise reflektif felsefedir. Burada reflektif felsefe ile anlatılmak istenen Kant'ın birinci ve üçüncü kritiklerinde kullandığı reflektif ve refleksiyon kavramları ile dolaylı olarak ilişkili olan bir şeydir. Kant'ın kavramlarıyla açıklamak gerekirse reflektif felsefe düşüncenin, daha doğrusu anlağın (verstand), spekülatif felsefe ise aklın (vernunft) felsefesidir. Aklın felsefesi ile kastedilen Kant'ın sonlu insan düşüncesi tarafından geçilemez sınırlarının ardındakiler hakkında konuşabilen felsefedir. Cerf, reflektif ve spekülatif felsefe arasındaki ayrımın farklı felsefe akımları arasındaki ayrım olarak anlaşılmasını doğru olmayacağına dikkat çeker. Gerçekten de Hegel'e göre Locke'tan itibaren İngiliz emprizmi ve Spinoza dışındaki tüm kıta felsefesi reflektif felsefelerdir. Aynı şekilde Aydınlanma düşüncesi tamamıyla reflektif zeminde kurulmuştur. Reflektif felsefenin belki de en iyi tanımı şudur: "[A]rgümanlara, kanıtlara ve mantığın araçlarına dayanmak reflektif felsefenin tipik bir özelliğidir. Reflektif felsefe soyut evrensel kavramlar arasında varsaydığı karşıtıklarda, sonlu-sonsuz; özne-nesne; evrensel-kişisel; özgürlük-zorunluluk; rastlantısalılık-ereksellik gibi, ısrar eder. Bütünün gerçek kavramsal görünüşünü sunmak yerine entelektüel bulmacaları çözmeye çalışır.¹²¹

Spekülatif felsefenin reflektif felsefe ile ilişkisine bakıldığında görülecek temel şey şu olacaktır: Reflektif felsefe etkinliği bir noktaya gelip kendini tıpkı Kant'ın saf aklın diyalektiğinde ortaya koyduğu çözülmez antinomilere ulaştığında ilerlemenin noktasına gelip tıkanması gibi tıkadıktan sonra spekülatif bir felsefeye dönüşebilir. Yani spekülatif felsefe reflektif felsefe ile karşıtlaşma olmaksızın kendini ortaya koyamaz. Ama buradaki karşıtlaşma sonsuzu sonludan, özneyi nesneden, özgürlüğü zorunluluktan ayıran reflektif karşıtıklardan farklı olarak reflektif felsefeyi spekülatif felsefeden ayıran bir karşıtıktır. Hegel'in deyimiyile felsefi bir karşıtlık değildir; felsefe ile ilgili bir

¹²⁰ Walter Cerf, "Speculative Philosophy," *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1977), xlii.

¹²¹ A.g.e., xvii.

karşıtlıktır.¹³² Cerf, bu karşıtlığı ikinci seviyede bir karşıtlık olarak tanımlar: "Hegel bunu spekülâtif felsefeyi reflektif felsefenin kendileri ile gurur duyduğu birinci seviyedeki karşıtlıkların üstesinden gelme görevini gerçekleştirdiği bir reflektif felsefi karşıtlık olarak adlandırmalıdır".¹³³ Bu, Hegel'in reflektif-spekülâtif felsefeler arasında kurduğu ilişkinin olumlu tarafı olarak nitelenebilir ve tarihsel, en azından bir yanıyla tarihsel, bir etkinlik olarak ele alınabilir.

Hegel'in bu çalışması aynı zamanda kavramsal olduğu kadar biçimsel olarak da okurunu zorlayan, kafasını karıştıran bir yapıya sahiptir. Cerf'in bu konudaki sitemi haklı bir sitemdir; "[B]u konuda bir şekilde bu çalışmada ana kuralın şu olduğunu söyleyen eleştirmenlerle uzlaşma eğilimdeyim: bir cümle dilbilgisel yapı bakımından ne kadar karmaşıksa ve anlarnı ne kadar kapalı ise cümle o kadar spekülâtiftir".¹³⁴ Bu durumu gösteren en iyi örnek reflektif karşıtlıklar olarak ele alınan özne ve nesnenin özdeşlik felsefesindeki garip tanımlar üzerinden Schelling'in de yardımıyla dilbilgisel olarak üstesinden "öznel özne olan nesne" ve "nesnel özne olan nesne" olarak üstesinden gelme çabasıdır. Hegel özne olan nesne ile transandantal felsefe ile tartışırken, nesnel özne olan nesne ile ise doğa felsefesi ile tartışır. Bunların yanı sıra kavramaların kullanılışı o kadar esnektir ki bazen özne sonsuz iken bazen de nesne sonsuzdur. Cerf'e bunu sadece reflektif felsefenin ilkelerini hor gören bir felsefi etkinlik gerçekleştirebilir. Yani spekülâtif felsefe gerçekten de garip bir mantıkla reflektif felsefenin saldırılarını onlarla tartışarak değil; saldırıların reflektif olduğunu söyleyerek alt eder!

IV.3 Çağdaş Felsefe Üzerine

"Fichte ve Schelling'in Felsefe Sistemlerinin Karşılaştırılması" adlı çalışmasının ilk bölümünde Hegel felsefenin temel prensipleri, ön kabulleri ve felsefenin ne olduğu üzerine genel bir tartışma gerçekleştirir. Çalışmaya bu şekilde bir giriş yapmaya gerek duymasının nedeni söz konusu ön kabullerin ve temel prensiplerin hali hazırda felsefenin girişini tıkamakta olduğunu

¹³² G. W. F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, çev. Walter Cerf H. S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1977), 87.

¹³³ Cerf, "Speculative Philosophy," xx.

¹³⁴ A.g.e.

düşünmesidir.¹³⁵ Aynı zamanda böyle bir giriş bölümü yazarak felsefenin neliği üzerine kendi düşüncelerini üstü kapalı bir şekilde dile getirme amacındadır.

Şurası açıktır ki nasıl her canlı türü kendi çağının görünüşüne sahipse; felsefe de kendi çağının etkisindedir ve bundan kaçamaz. Her felsefi sistem, tarihsel bir yapıdır. Bu anlamda "geçmişin yükünü omuzlarında taşıyan" felsefenin temel görevi tarihin kendisine sunduğu karşıtlıkları ortadan kaldırmaktır. Hegel'e göre bu karşıtlık temel olarak Tanrı (the about self) ve doğa (totality of the objective reality) arasındaki karşıtlığın birer görüntüsüdür. Çağının felsefesi de bu karşıtlıkları aşip bütüne ulaşma çabasında olarak görülebilir. Ancak ulaşılacak istenen bütünlüğün bilginin tutarlılığı anlamında bir bütünlükten öte olmadığı da ortadadır. Sadece bilgelik ve tutarlılık peşinde olan hiçbir felsefi çabada karşıtlığın içsel bütünlüğünü harekete geçirebilecek bir güç bulunmaz. Ayrıca şunu da görmek gerekir ki çağın felsefesinde birey fosilleşmiş bir haldedir ve artık yaşama atılma eyleminde bulunmamaktadır. Böyle bir zeminde tarafsızlık kolayca kendi kusursuz özgürlüğünü yeniden kurar.¹³⁶ Bu bağlamda felsefe aklın bir etkinliğidir ve eğer mutlak olan gibi akıl da sonsuz ise ki aslında Hegel böyle olduğunu ileri sürmektedir, kendisi tarafından tanınan bir şey olarak akıl, kendisine yöneltilen problemleri çözmek için gerekli olan o tek felsefeyi de üretebilme yeterliliğine sahip olmalıdır.¹³⁷ Çünkü felsefe aklın kendini bilmesi ve sadece kendisi üzerine olanla uğraşması demektir.

Bu noktada aşağıdaki sorunun cevabı verilmelidir: Kişisel felsefi bakışlar¹³⁸, öyle ki kişisel felsefi bakışlar açısından felsefe dipsiz bir kuyudur, böyle bir zeminde nasıl açıklanabilir? Başka bir deyişle, nasıl olur da akli olan bireysel bir bakış olabilir. Hegel'e yukarıdaki düşünce tamamıyla reflektif felsefe etkinliğinin bir çelişkisidir. Ayrıca reflektif düşüncenin kişisel bakış açılarını karşıt olarak kavrama geleneği farklı felsefi düşüncelerin birbirini

¹³⁵ Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, 83.

¹³⁶ A.g.e., 85.

¹³⁷ A.g.e., 87.

¹³⁸ İngilizce çevinde kullanılan "idiosyncrasy" kavramına karşılık kullanılmaktadır.

dışlamasını ve aralarındaki ilişkiselliği görmezden gelmesini de sağlamaktadır. Buna karşılık sorun sanılanın aksine felsefenin özünden değil; sistemin biçiminden kaynaklanmaktadır.¹³⁹ Eğer akıl sonlu olan bu düşüncelerden yani bireysel olanlardan kendini kurtarmak ve mutlak olanı yeniden inşa etmek için, kendini spekülasyona yükseltecek olursa, sınırlamaların ve bireysel özelliklerin zeminsizliğinde kendine ait bir zemine, ilişkisellik zeminine, basmayı başarabilecektir. Böylece akıl farklı çağların felsefelerini birbirinden ayrı düşünceler olarak görme yanılgısından kendini kurtarmış olacaktır. Aralarındaki ilişkiselliğin kavranması aynı zamanda sahip oldukları özgünlüklerinde de ortaya çıkmasını sağlayarak felsefi bakışların özdeşliğini de görünür kılacaktır. Çünkü her felsefe kendi içinde tamamlanmıştır ve otantik bir sanat eseri gibi bütünselliğini kendi içinde taşır. Bu sayede gelecek bir zamanın spekülatif aklı kendi ruhunu geçmişin ruhunda; kendi bedenini geçmişin bedeninde, tıpkı Shakespeare'in Sofokles'i kendisi için bir ruh kardeşi olarak görmesi gibi kavrayabilir.¹⁴⁰

Hegel'e göre birliğin gücü insanların yaşamından silindiğinde, karşıtlar yaşamsal bağlantılarını kaybettiğinde ve kendi başlarına birer ilerleme ve bağımsızlık kazandığında felsefenin gerekliliği ortaya çıkar. Hegel'in bu bakış açısından gereklilik özünde rastlantısaldır.¹⁴¹ Peki felsefenin görevi nedir? Öncelikle şunu kabul etmek gerekir ki karşıtları ortadan kaldırmak mutlak olanın kendini nesnel bir bütünlük olarak sunması ile mümkün olacaktır: "Sonlu olanı sonsuz olan içinde yaşam olarak koymak"; içinde bulunulan çağ için felsefenin görevi tam da budur.

Burada görülmektedir ki sonlu olan ile sonsuz olan ayrımı temel bir ayrım olarak kabul edilmektedir. Başka bir deyişle ve yukarı da aktarılmaya çalışıldığı gibi, Hegel çağının sorularını felsefenin gerekliliği ile özdeş olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre felsefenin gerekliliği mevcut felsefi zeminde öne çıkan ve "mutlak ön kabul" olarak ele alınabilecek olana

¹³⁹ Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, 87.

¹⁴⁰ A.g.e., 88

¹⁴¹ A.g.e., 91.

indirgenebilirdir. Yine başka bir ifade ile yeniden kavramlar, tartışmalar üretmeye gerek yoktur. Çağın ruhu ve aklı, halihazırda kendini kavramlar ve tartışmalar üzerinden sunmuştur. Ancak sorun şuradadır: Felsefenin gerekliliği mutlak ilk ilke olarak dile getirildiğinde, refleksiyon edimin doğası gereği sorunlu bir durum ortaya çıkmaktadır.¹⁴² Öyle ki felsefenin amacı mutlak olanı akla uygun olarak koymaktır ve reflektif faaliyetin sınırlayıcı doğası dahilinde bu etkinlik bir çelişki yaratmaktadır. Çünkü akıl reflektif bir biçimde koyulmaya çalışıldığında karşıtı tarafından sınırlanmış olacağı için mutlak ortadan kaldırılır. Ancak bu durum reflektif düşünce ile mutlak arasında bir ilişkinin bulunmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Felsefi refleksiyon çelişki açısından bir arabulucudur. Aynı zamanda kendini karşıtlaşmış nesnel ve öznel bütünlükleri sağlayan olarak sunar.

Hegel'e göre felsefi düşüncede mutlak olan kendini bilinç için refleksiyon yoluyla kurar. Ardından bütüne dair farkındalıklardan hareketle nesnel bir bütünlük tasarımı sunar. Bu bütünde her parça aynı zamanda bir bütünlüktür. Çünkü yeri mutlak olan ile ilişkisi içinde belirlenir. Ancak bu bütünlükler zorunlu olarak sınırlıdır. Bu bakımda kendi sınırlılığı dahilinde her parça kusurludur. Anlamı ve önemi sırf bütün ile uyumu tutarlılığı dahilindedir.

Kendilerinde tekil bütünsellik olarak bulunan bu kavramalar ve tekil farkındalıkların sundukları, bilimsel bilgi olarak ele alınamazlar. Çünkü kendi doğrulamalarını ancak sınırlı ve görelî bir özdeşlikte bulurlar. Kendilerini ne bilinçte düzenlenmiş bilişlerin bir bütünü'nün zorunlu parçaları olarak sunabilirler, ne de mutlak özdeşliği tanıyan bir spekülasyon, yani mutlak olan ile bir ilişkiye sahip olan olarak sunabilirler.¹⁴³ Her ne kadar sıradan bilinç kendini refleksiyonda ifade ediyor olsa da refleksiyon onun mutlak bütünlük ile ilişkisini açıklayamaz. Bütünlük açıklanmamış bir şekilde durur.¹⁴⁴ Bilginin bir bütünselliği olarak felsefe de refleksiyon tarafından üretilir. Fakat kavramların organik bütünlüğü olan bir sistem haline spekülasyon aracılığı ile

¹⁴² A.g.e., 94

¹⁴³ A.g.e., 98.

¹⁴⁴ A.g.e., 99.

gelir. En yüksek yasası biliş değil akıldır. Bilişin buradaki görevi koyulan karşıtları, onların sınırlarını ve zeminlerini açıklamaktır. Akıl ise bu karşıtlıkları birleştirir. İşte bu noktada aklın faaliyetini refleksiyon ile gerçekleştirmesi olanaksızdır. Çünkü refleksiyon tarafından koyulan önerme sınırlı ve koşulludur. Kendini kurmak için başka bir önermeye ihtiyaç duyar ve bu süreç kendini sonsuza kadar tekrarlayan bir süreçtir. Bilişin reflektif felsefesi aklın spekülâtif felsefesi tarafından aşılma durumundadır.¹⁴⁵ Aynı şekilde refleksiyon tarafından kurulmuş karşıtların sentezi tamamlanma ihtiyacı duyar. Yani görü için olanaklı hale gelmek ister. Spekülâtif bilgi bu noktada devreye girer. Spekülasyon refleksiyon ve görünün bir sentezidir.¹⁴⁶

IV.4 Fichte'nin Sisteminin Sergilenmesi

IV.4.a Wissenschaftslehre

Söz konusu Alman idealistleri olduğunda temelde hepsi için ortak olan üç ilkedен söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki tüm Alman Idealistlerinin Kant'ın aklın birliği ilkesine dayanan felsefesinin çağının en önemli düşünsel devrimi olduğunda hem fikir olmasıdır. İkinci olarak Alman Idealistlerinin hepsi de Kant'ın dualistik bir zeminde konumlandığı felsefesinin birlik düşüncesi ile uyuşmakta yeterli olmadığını, üçüncü olarak ise Kant'ın dualizminden kaçınmak için monistik bir bakış açısına yani idealist bir ilkeye sığınmak gerektiğini düşünmekteledir.¹⁴⁷

Fichte on dokuzuncu yüzyıl felsefesi açısından epistemoloji ve etik alanında farklı bir perspektif sunması bakımından önemlidir. Lukacs'a göre bu yeni yaklaşımın en ayırt edici özelliği "Ben" in Fichte'nin mutlak varlık

¹⁴⁵ A.g.e., 103. Hegel çok bilindik yargısını burada dile getirir: Hiçbir felsefi düşünce Spinoza gibi felsefeye bir tanımla başlama gafetine düşmemelidir.

¹⁴⁶ A.g.e., 111.

¹⁴⁷ Rolf Peter Horstmann, "The Early Philosophy of Fichte and Schelling," *The Cambridge Companion to German Idealism*, der. Karl Ameriks (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 117.

(sein) adını verdiği şey aracılığıyla bilişsel, ahlaki, hukuki gerçekliklerin tek temeli olarak sunulmasıdır.¹⁴⁸

Fichte, Kant'ın felsefesinin çekim gücünün pratik felsefesinde yattığını düşünmekteydi ve Kant'ın insan özgürlüğünü doğanın dışında olan öznellikle temellendirilmesini, kendi felsefesi düşünceleri için başlangıç noktası olabilecek bir ilke olarak kabul etmişti. Temel amacı Kant'ın eleştirel felsefesini "Wissenschaftslehre" (Bilim Öğretisi) adını verdiği bir sisteme dönüştürmektir. Bu amaçla 1794'ten 1812'ye kadar Wissenschaftslehre'yi güncellemeyi sürdürdü.¹⁴⁹ 1797'de Wissenschaftslehre'ye yazdığı girişte felsefesinin amacını deneyimin kuruluşunu açıklamak olarak gördüğünü söylüyor¹⁵⁰ olsa da; Fichte'nin felsefe sisteminin temel amacının özgürlük ve zorunluluğu birleştirmek olduğunu söylemek daha gerçekçi ve açıklayıcı bir cevap olacaktır. Başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, özgür istemin ve ahlaki sorumluluğun, nesnel dünyanın bir parçası olarak nasıl düşünülebileceği sorusu Fichte'nin temel sorusudur.

Fichte felsefeyi ilk dönemlerinden beri açık kavramlara dayanmadan muğlak bir şekilde gerçekleşmekte olan bir etkinlik¹⁵¹ olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda tasarımların nesnel geçerliliği konusu üzerinde kuşkucular tarafından özellikle durulmuş olmasına rağmen aslında felsefeyi derin uykusundan uyandıranlar Hume ve Kant olmuştur. Kant bir felsefi sistem oluşturmamış olsa da; bir sistem açısından ön hazırlık araştırmaları olarak nitelenebilecek eleştirilerini yazmıştır. Özellikle "Saf Aklın Eleştirisi"nde söyledikleri sistematik bir tarzda kavrandığında durumun önemi daha iyi

¹⁴⁸ Lukacs, *Aklın Yıkımı*.

¹⁴⁹ Türker Armaner, "Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu." *Yeditepe'de Felsefe: Felsefe Tarihi Sorunları* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları, 2002), 118.

¹⁵⁰ J. G. Fichte, "First Introduction to Wissenschaftslehre (1797)," *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*, der Daniel Breazeale (Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1994), 9.

¹⁵¹ J. G. Fichte, "Transandantal Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre - Nova Methodo) [1796/99]," *Atman İdealizmi - I Fichte*, der Eyüp Ali Kılıçaslan Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 227.

anlaşılır. Kant'ın ifade ettiği şekliyle sorulması gereken temel soru şudur: "Sentetik yargılar a-priori olarak nasıl mümkündürler?"¹⁵²

Bu soruya Kant'ın cevabı her ne kadar tutarlı ve tatmin edici olsa da Fichte kendince temel sorunu şöyle özetler: Kant'ın düşüncesinde akıl tasarımlar üretirken belirli bir zorunluluk içinde ve birtakım yasalara göre hareket eder ve bu zorunluluk ve yasalar aracılığıyla ortaya çıkan şeyler nesnel geçerliliğe sahiptirler Bu noktada transandantal girişiminin zorunlu bir sonucu olarak da görülebilecek olan Kant'ın kendinde-şey kavramının yarattığı bir belirsizlik durumu Fichte'nin gözünden kaçmaz. Öyle ki Kant "Saf Aklın Eleştirisi" adlı çalışmasının "Transandantal Diyalektik" bölümüne giriş yaparken kendinde şeylerdeki bir dizi koşulların çarçabuk postula edilmesi ve bunun aklın transandantal bir ilkesi olarak ele alınmasının yanlış olduğunu söyler.¹⁵³ Farklı olarak "Anlağın Saf Kavramlarının Çıkarsanması" bölümünde ise "kendinde şeyler"in duyusal temsiller (sensible representations) olduğunu ileri sürer.¹⁵⁴ Daha açık bir ifade ile Kant "kendinde şey"i bazı yerlerde transandantal obje ile eşitler; bazı yerlerde ise transandantal objeden ayırır.¹⁵⁵ Aslında bu muğlaklık şu anlama gelmektedir: Kant, özneye doğrudan ilişkisi gösterilemeyen kendinde şeylerle açıkça ilgilenmez.

Fichte için bu belirsizlik kabul edilemez bir şeydir. Ayrıca Kant'ın tamalgı üzerine söyledikleri Fichte'ye göre "Özne tasarımların kendisine ait olduğunu nasıl kavrar?" sorusuna da cevap veremez. Fichte'nin yorumuna göre Kant'ın kategorileri, nesneler üzerine edindiğimiz düşüncelerin mantıksal yasalarını sıralamakla sınırlı kalmış, dolaysız olması gereken "Ben"

¹⁵² Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (1783), çev. Yusuf Ömek İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 25.

¹⁵³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer, *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (United States of America: Cambridge University Press, 1998), 393.

¹⁵⁴ A.g.e., 231.

¹⁵⁵ Bkz. Deriz Kanit, "Saf Aklın Kritisinde 'Kendinde Şey' Kavramı," *Felsefelogos* 10, no. 30-31 (2006).

bilincini dolaylı bir varlık olarak açıklamış ve "Ben" in hangi zorunlulukla nesneleri açıkladığı sorusunu soramamıştır.¹⁶⁹

Kant'ın bu tutumu kuşkusuz ki felsefeyi belirli bir alanda sınırlayarak temel birtakım soruları dışarı atmaktadır. Fichte'ye göre Kant felsefesinde insan zihninin tüm eyleme biçimleri olduğu kadar, bunları yöneten yasalar da sistematik bir biçimde oluşturulmamış, yalnızca deneyimden elde edilmiştir. Sonuç olarak Kant felsefesi bakımından insan zihninin zorunlu eyleme biçimlerini yöneten yasalar listesinin eksiksiz olup olmadığından (çünkü Kant bunları kanıtlamamıştır); söz konusu yasalarının geçerliliklerinin nereye kadar uzandığından ve insan zihninin en dikkate değer ifadeleri olan düşünme, isteme, haz ve acıyı hissetme gibi ifadelerin bir ilk ilkeye kadar geri götürülüp götürülemeyeceğinden emin olunamaz.¹⁷⁰ Tüm bunların yanı sıra tasarımlarımızın nesnel geçerliliği olup olmadığı ya da bunun nasıl olanaklı olduğunu kanıtlama görevi de Kant tarafından yerine getirilmemiştir: "Kant felsefesini dedüksiyon aracılığıyla değil; yalnızca indüksiyon aracılığıyla kanıtlar".¹⁷¹ Felsefi bir tutarlılık dahilinde reddedilemeyecek kadar kuvvetli olan eleştiri felsefesini öne sürmüş olsa da, Kant düşüncesi, yukarıdaki kuşkulara olanak tanımaktadır. Fichte kendi felsefi projesi olan Wissenschaftslehre'nin sonuçlarının Kant'ın felsefesinin sonuçlarıyla aynı olduğunu ileri sürer; ancak bu sonuçların oluşturulma şekilleri ondan oldukça farklıdır. Kant, insan düşüncesinin yasalarını sıkı bir bilimsel yöntemle türetmez. Wissenschaftslehre'nin yapmakla yükümlü olduğu budur. Çünkü bilim kuşku kaldırmaz olma zorunluluğundadır. Fichte'nin deyişiyle "Kantçı sistem, insan aklının yasalarını varsayar ama Wissenschaftslehre bu yasaları kanıtlar".¹⁷²

İşte bu zeminde ve Alman İdealizmi'nin açtığı yolda Fichte'nin pratik hedefi "kuşkuları gidermek ve aynen daha önce aklın içgüdüleriyle kendi bilincine inandığı gibi, iyi sebepler temelinde kendi bilincine güvенеbilecek

¹⁶⁹ Armaner, "Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu," 118.

¹⁷⁰ Fichte, "Transandental Felsefenin Temelleri," 228.

¹⁷¹ A.g.e., 229.

¹⁷² A.g.e.

şekilde, insanı kendiyle uyumlu hale getirmektir".¹⁶⁰ Bu anlamda "bilgelik sevgisi" olarak felsefeyi de "bilim öğretisi" olarak değiştirmeyi önerir. Çünkü felsefe bir meraktan, bir sevgiden öte bir bilimdir ya da en azından bir bilim olmalıdır. Daha açık bir ifade ile felsefe her birinin mantıksal bir düzen içinde bütün meydana getirdikleri önermeler kümesi olarak kavranmalıdır. Bilgelik sevgisi olarak tanımlanan bir felsefeye karşı olmak ve felsefeyi tüm bilimlerin kurucu bilimi olarak kavramak Fichte'nin Hegel'e bıraktığı önemli bir mirastır. Hegel'de "Tinin Fenomenolojisi"nde bilgelik sevgisi olarak kavranan felsefenin işe yaramazlığına vurgu yapmış; artık felsefenin bu şekilde ele alınamayacağını söylemiştir.¹⁶¹

IV.4.b Aşkınsal Ben Kavramı

Amaç, ironik bir şekilde, tüm insani bilginin ilk, mutlak ve koşulsuz temel ilkesini keşfetmektir. Başka bir deyişle, temel bilim olan felsefenin olanağını keşfetmektir. Öyle ki felsefenin temel önermesi olarak kabul edilen şeyin açık bir biçimde doğru olması gerekir: "Tüm başka önermeler ondan türemiş olmakla ancak dolaylı bir pekinlik taşımalı, oysa o dolaysızca pekin olmalıdır".¹⁶² Bu noktada Fichte reflektif soyutlama yöntemini devreye sokar. İlk adım özetle şöyle olacaktır: "Şimdilik bu, belki de edim diye hesaba katabileceğimiz şey üzerine bir refleksiyonu ve de ona gerçekten ait olmayan tüm şeylerden bir soyutlama yapmayı zorunlu kılar. Bizim bu refleksiyonda ilerleyiş sürecimiz şu şekildedir; herhangi bir empirik bilinç olgusu korunur ve onun empirik belirlenimlerinden her birini peş peşe ondan ayırt ederiz, ta ki daha fazla ayırt edilecek ve soyutlanacak hiçbir şey kalmayana kadar".¹⁶³ Burada betimlenen yöntemin açıkça Descartes'ın kartezyen yöntemi ile benzerlikler taşıdığı ortadadır. Ancak Descartes'ın "Yöntem Üzerine Konuşma" adlı çalışmasında dile getirdiği fenomenolojik, psikolojik

¹⁶⁰ Şöyle der Fichte: "Bu pratik hedefe, Kant felsefesince tamamen ulaşılmıştır (...) Ne var ki bizim belirlenimimiz/yazgımız, bununla tatmin olmaz. Tam ve sistematik kavramaya yazgılanmışız." A.g.e., 230.

¹⁶¹ Fichte, "First Introduction to Wissenschaftslehre," 8, G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford University Press: Oxford, 1977).

¹⁶² Copleston, *Alman Idealizmi*, 48.

¹⁶³ J. G. Fichte, "Tüm Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri," *Alman Idealizmi - I Fichte*, der. Eyüp Ali Kırıncaslan Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 200.

indirgemenin aksine, Fichte mantıksal bir önerme üzerinden gerekli soyutlama etkinliğini sürdürmeyi daha uygun bulur. Kendini Kant'ın ardılı olarak gören birinin başka bir şansı olduğu söylenemez. Öncelikle kesin olarak kabul edilmiş bir önerme olarak "A, A'dır" önermesini alır. Bu önerme herkes tarafından tamamen kesin ve apaçık olarak kavranmaktadır. Eğer birisi bu kesinlik için kanıt isteyecek olursa böyle bir kanıt vermeye girişmeyecek olduğunu en baştan dile getirir. Çünkü yukarıdaki önermenin kendinde kesinliğinde ısrar ederken A'nın varolduğunu ortaya koymadığını öne sürer. "A, A'dır" önermesi hiçbir şekilde A'nın varolduğuna ya da "bir A vardır"a eşit değildir. Burada önermenin içeriği değil, sadece onun formu göz önüne alınmaktadır. Fichte özellikle koşulsuz (unconditionally, schlechthin) olarak bir kabulden söz eder. Önermenin mutlak olarak kesin olduğunun iddia etmekle ortaya koyulan şey sadece iki A arasında varolan zorunlu bir bağlantıdır. Fichte bu zorunlu bağlantıya başlangıç ifadesi olarak X der. Peki bu X yargısının olanağı nedir? Buradaki X en azından "Ben"dedir (ego) ve "Ben" yoluyla koyulmuştur: "Önermede yargıyı oluşturan bu Ego'dur ve o, bir yasa olarak X'e göre gerçekten yargı oluşturur; bu nedenle X ya da yasa, Ego'ya verili olmalıdır".¹⁶⁴ Böylece A'nın edimsel olarak koyulup (posit; setzen) koyulmadığını ya da nasıl koyulduğunu bilmesek de A'nın ilk koyuluşu ve A'nın mutlak bir ileri sürülüşü arasındaki bağlantıyı X belirttiğinden en azından bağlantı koyulduğu sürece A'nın "Ben"de ve "Ben" yoluyla koyulması zorunludur. Fichte'ye göre X yalnızca bir A ile ilişkisinde olanaklıdır. X gerçekten "Ben"de sunulmuştur ve böylece X onunla ilişkili olduğu sürece, A da "Ben"de sunulmalıdır.

Yukarıdaki önermede X hem öznenin mantıksal konumunda olan A ile; hem de yüklem olan A ile ilişkilidir. Böylece yukarıdaki önerme şöyle de ifade edilebilir: "Eğer A, Ego'da koyulursa, o zaman A o surette koyulmuş olarak vardır".¹⁶⁵ Fichte'nin buradan ulaşmak istediği şey şudur: X sayesinde "Ben", A'nın yargı oluşturan "Ben" için mutlak olarak varolduğunu ve onun varoluşunun yalın olarak bu "Ben"de koyulduğunu ileri sürer. Böylece, mutlak

¹⁶⁴ A.g.e., 202.

¹⁶⁵ A.g.e.

olarak koyulan X de, "Ben=Ben" ya da "Ben, Ben'im" şeklinde ifade edilebilir. Bu işlem sayesinde, "Ben varım" önermesine ulaşılmış olunur (ya da daha doğrusu varsayılır).

Fichte bu noktada önemli bir ayrıntıya dikkat çeker. "Ben Ben'im" önermesi, "A, A'dır" önermesinden bütünüyle farklı bir anlama sahiptir. Öyle ki ikinci önerme, A, A'dır önermesi, yalnızca belirli bir koşul altında içeriğe sahipken "Ben, Ben'im" önermesi, koşulsuz ve mutlak olarak geçerlidir. Çünkü X önermesine sadece form olarak değil aynı zamanda içerikte de geçerli olmak üzere eşittir: "Ben, koşullu olarak değil; kendine eşit [öz-eşitlik] olan yüklem ile mutlak olarak koyulur; böylece o gerçekten [varoluş anlamında] koyulur ve önerme "Ben varım" diye de ifade edilebilir".¹⁵⁶ Buradan çıkan sonuç empirik bilincin tüm olgularını açıklamanın temelinde, olguların "Ben"deki her koyuluştan önce, "Ben"deki kendisi yoluyla koyulması zorunluluğudur.

Fichte'ye göre Ego'nun kendisini kendisi yoluyla koyuşu, onun saf etkinliğidir. Öz-bilincine varamayan ben, ben olma edimini gösteremediğinden aslında yoktur. "Ego varolur ve kendi varoluşunu kendi yalın varolması yoluyla koyar. O aynı anda [hem] fail/eyleyen [hem de] eylemin ürünüdür; etkindir ve etkinliğin sonucu olan [etkinliğin beraberinde getirdiği] şeydir ... Wissenschaftslehre'den kaçınılmaz olarak görüneceği gibi "ben varım" sadece olanaklı tek şeyi, bir edimi ifade eder".¹⁵⁷ Başka bir deyişle ilk "Ben" ve ikinci "Ben" mutlak bir biçimde eşit olarak var sayılır. Öz-bilinç olmadan özne nedir sorusuna Fichte'nin cevabı ise şudur: Ego, yalnızca kendisinin bilincinde olduğu sürece varolur. Eğer Ego, yalnızca kendisini koyduğu sürece var ise, böylece o koyan şey için yalnızca varolur ve varolan şey için koyar: "Ben yalnızca kendim için varolurum, fakat kendim

¹⁵⁶ A.g.e., 204

¹⁵⁷ A.g.e.

için zorunluyum".¹⁶⁸ Bu soru özne olan Ego ile mutlak öznenin refleksiyonunun nesnesi olan Ego'nun karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

Fichte'de Ego yalnızca refleksiyon etkinliği aracılığıyla oluşur. Bu etkinlikle meşgulken, kendini gözleyerek kişi dolaysızca onun bilincine varır, bir başka deyişle, kişi kendisini kendini-koyan olarak koyar. "Ben" kendini nesnelleştirmeye, yani onu bir bilinç nesnesine çevirmeye ne denli çabalarsa çabalasın geriye her zaman nesnelleşmeyi aşan ve tüm nesnelleştirilebilirliğin koşulu ve bilincin birliğinin koşulu olan bir "Ben" kalır. Bu saf ya da aşkınsal "Ben", felsefenin ilk ilkesidir. Fichte'ye göre "Ben", sisteminin eleştirel olarak yaslandığı Kant ontolojisinde eksik olduğu için Kant felsefesi bir zeminden yoksun kalmıştır. Bu saptamandan yola çıkarak öne sürdüğü idealizm-dogmatizm karşıtlığında Fichte kendi felsefesini ilk Kant'ın felsefesini ise ikinci alana yerleştirir.¹⁶⁹

IV.4.c Ben'in Kökensel Sezgisi

"Aşkınsal Ben" ilkesine ulaşmak Fichte'ye göre "Ben" in kökensel sezgisi ile mümkündür. Çünkü "Aşkınsal Ben" in sadece anlıksal bir sezgisine sahip olunabilir. Sezgi ile anlatılmak istenen saf bir "Ben" in bilincin içersindeki etkinlik olarak fark edilmesidir. Aksine sezgi sadece bazıların sahip olabildiği gizemsel bir deneyim değildir. Tüm bilince varma durumlarına anlıksal sezgi eşlik eder ve bu dolaysız öz-bilinç önceden varsayılmadan süreci anlamak olanaklı değildir: "Bir adım atmam, elimi ayırırsamam tüm öz-bilinçteki bileşen bir öğedir. Bir adım atmam, elimi ya da ayağımı devindirmem, ancak sezgi yoluyla ki eylemi yerine getirdiğimi bilirim ... kendisine etkinlik yükleyen herkes bu sezgiye başvurur. Yaşamın temeli ondadır ve onsuz o ölümdür".¹⁷⁰ Yukarıda da dile getirildiği gibi "Saf Ben" bir isteğin nesnelleştirilebilmesi gibi bir bilinç nesnesine dönüştürülemez. İçebakış yoluyla bir isteği, bir imgeyi ve bir "Saf Ben" i görmekte olduğunu söylemek saçma olacaktır. Çünkü her nesnelleştirme edimi "Saf Ben" i ön

¹⁶⁸ A.g.e., 206

¹⁶⁹ Armaner, "Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu," 115.

¹⁷⁰ Copleston, *Alman İdealizmi*.

gerektirir. Buna karşılık öz-bilinç anlıksal sezginin öncelediği zihnin kendine-geri dönme etkinliğidir. Başka bir deyişle saf refleksiyondur.

İlk bakışta Fichte anlıksal sezginin olanaklı olduğunu söyleyerek Kant ile çelişiyor gibi görünür. "Yargı Yetisinin Eleştirisi"nde söz konusu sezginin olanağını "İnsan Anlağının Bizim İçin Doğa Ereğinin Kavramını Olanaklı Kılan Özgünlüğü Üzerine" başlıklı bölümde şu cümlelerle tartışmaktadır: "(...) Anlağımız bir kavramlar yetisidir, e.d. gidimli bir anlaktır ki ona doğada verilebilen ve onun kavramları altına getirilebilen tikellerin ne kadar değişik türlerde olabilecekleri onun için kuşkusuz olumsal olmalıdır. Ama bilgiye sezgi de ait olduğu için, ve sezginin tam kendindenliği gibi bir yeti duyarlıktan ayrı ve ondan bütünüyle bağımsız bir bilgi yetisi olacağı dolayısıyla en evrensel imlemde bir anlak olacağı için, sezgisel bir anlak düşünebiliriz ki evrenselden tikele ve böylece tekile kavramlar yoluyla gitmez, ve onun için doğanın kendi ürünlerinde tikel yasalara göre anlak ile anlaşmasının o olumsallığı ile karşılaşılmayacaktır; ve anlağımız için doğanın çoklusunu bilginin birliğine indirgemeyi öylesine güçleştiren şey bu olumsallıktır; bir iş ki, bizim anlağımız onu ancak doğa ayırmaçlarının kavramlar yetimiz ile o çok olumsal olan ve sezgisel bir anlağın ise hiç gereksinmediği anlaşması yoluyla yerine getirebilir".¹⁷¹ Daha açık bir şekilde Kant insanın anlıksal sezgi yetisine sahip olduğunu yadsıdığı zaman deneyimi aşan tinsel bir töz ya da kendilik olarak değil; bilincin içerisinde olan ve kendini düşünceye bildiren bir etkinlik olarak sezgiyi kastetmektedir.¹⁷² Fichte Kant'ın yalnızca bilincin birliğinin mantıksal bir koşulu olarak kavradığı aşkınsal "Ben'i bir sezgi nesnesine dönüştürmektedir. Ama Fichte Kant ile arasında varsayılan çelişmenin gerçekte yalnızca sözel olduğunda diretir. Kant'ın entelektüel görünüm olanağını reddetmesi ve bunun üzerinden duysal olmayan nesnelerin bir farkındalığını reddetmesi öznenin kendini teorik olarak anlayan özne; yani transandantal görü doktrinini ve pratik olarak ahlaki sorumluluk doktrini ile uyumsuz bir durum yaratmaktadır. Dahası Kant'ın saf tamalgı öğretisinin her

¹⁷¹ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2006), 292.

¹⁷² Şahabettin Yalçın, "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci," *Felsefe Dünyası*, no. 39 (2004).

ne olursa olsun anıksal sezginin bir ipucunu veriyor olması olgusunun yanı sıra koşulsuz buyruğun bilincinde olduğumuzu öne sürerek Kant'ın aslında bu sezgiden söz etmekte olduğunu ve onu kabul etmiş olduğunu gösterileceğimizi ileri sürer.

Aslında burada tartışmayı daha anlaşılır kılmanın yolu Fichte'nin Alman İdealizmi ile olan ilişkisini ortaya koymaktan geçer. Öyle ki söz konusu Ben kavramı Kant ve Fichte tarafından aynı anlamda kullanılmamıştır. Fichte 1810-11 kışında verdiği dersler sırasında *Wissenschaftslehre*'ye karşı yöneltilmiş eleştirilere cevap verirken "Ben" ile bireysel sonlu "kendi"den bahsetmediğini dile getirmiştir: "İnsanlar genel olarak bilim kuramını bireye; söz gelimi bütün bir özdeksel dünyanın üretimi gibi hiç kuşkusuz ona yüklenemeyecek etkileri yüklüyor olarak anladılar ... [b]ütünüyle yanılmışlardır. Görüngüsel bireyleri de kapsamak üzere tüm görüngülerin yaratıcısı olan şey birey değil ama tek bir dolaysız tinsel yaşamdır".¹⁷³ Buradaki alıntıda yaşam sözcüğünün "Ben" yerine kullanıldığı açıkça ortadadır. Fichte'nin "Ben"i zaman içinde Kant'ın düşüncesinden uzaklaşarak kendine idealizm içinde bir yer bulmaya çalıştığı aşıkârdır. Açıktır ki Fichte Alman İdealizmi'nin etkisinde kendisine erek edindiği bütünselliğe Kant felsefesi üzerinden giderek ulaşamayacağını kendisi de kavramıştır. Çünkü sonlu "Kendi"yi de kapsamak üzere bilince zemin olan sonsuz etkinliğin kendisini bir "Ben" ya da özne olarak betimlemek uygun değildir. Dolayısıyla "Ben" bireysel sonlu "Kendi" değil ama sonsuz bir etkinlik olarak ele alınmalıdır. Burada Fichte'nin "Ben" ile anlatmak istediği şey aslında Di Giovanni'nin de doğru tespit ettiği gibi Spinoza'nın tözüne benzer bir anlam taşımaktadır. Çünkü ikisi de bir sistem inşa etmede kurucu refleksiyon işlevi görürler.¹⁷⁴ Ama şurası da açıktır ki Fichte'nin sistemi Spinoza'nın sistemi gibi mutlak kurulumunda spekülâtif bir dönüşüm geçirmemiştir. Özgürlüğü ahlaki inanca uygun eyleme olarak tanımlayarak Kant tarafında kalmayı yeğlemiştir.

¹⁷³ Aktaran Copleston, *Alman İdealizmi*, 55.

¹⁷⁴ George Di Giovanni, "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection," *Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 437.

IV.4.d Ben, Ben-olmayan Diyalektiği

Saf Ben'in kendini ileri sürmesi, koyması, sağlanıyor olsa da "Ben" in kökensel kendiliğinden etkinliği temelde bilinçli değildir. Fichte felsefesinin ikinci temel önermesi olan "Ben-olmayan" bu anlamda "Ben" ile karşıtlaşır biçimdedir. Bu karşıtlaşma hiç kuşkusuz "Ben" in kendisi tarafından yapılmalıdır; yoksa söz konusu karşıtlık safkan bir idealizme muhtaçtır. "Ben", karşıt bir "Ben-olmayan" aracılığıyla belirtmeksizin oluşanı kavrayamaz. Dikkat edilmesi gereken nokta Fichte'nin "Ben" ve "Ben-olmayan" ayrımı ile kastettiği şeyin birbirlerinden bağımsız varlıkların ikiliği olmadığıdır. Aksine kastedilen sınırsız etkinlik olarak düşünülen mutlak "Ben" in kendi içerisinde sonlu "Ben" i ve sonsuz "Ben-olmayan" ı üretmedikçe hiçbir bilincin söz konusu olamayacağıdır. "Ben-olmayan" belirli bir nesne ya da sonlu nesneler kümesi olmaktan çok, genel olarak nesnellik olması anlamında sonsuzdur ve bu sonsuz "Ben-olmayan" "Ben" in içerisinde "Ben" e karşıt olarak koyulur. Bilinç "Ben" i ve de "Ben-olmayan" ı kapsayan bir birliktir.

Fichte'ye göre "Ben-olmayan" ın ayırt edici özelliği varlıktır, diğer bir deyişle bir olumsuzlama olmasıdır. Çünkü "Ben-olmayan" kökensel bir kavram değil; etkinlikten türetilen olumsuz bir kavramdır.¹⁷⁶ Kişi kendini etkin bir biçimde düşünmeye her geçişinde kavramların her biri bu edimden bağımsız gibi görünür. Bu geçişte yer alan eyleme "etkinlik" denir ve yalnızca bunu taklit eden ideal etkinliğin karşıtıdır. "Ben" in tüm etkinliği, böylece bu iki çeşit etkinlik arasında bölünür. Nesnel olanın nasıl öznel olabildiği ve bir varlığın nasıl olup da bir tasarım nesnesi olduğu. Bu durum nesnel olan ile öznel olanın tümüyle ayrılmadığı; fakat tümüyle bir olduğu noktayı bulamayan biri tarafından hiçbir zaman açıklanamaz.

Fichte sistemini üç temel ilkedен yola çıkarak kurar: Bilinci temel edimi olarak "Ben" in kuruluşu; yani özdeşlik, "Ben" ile karşıtlık oluşturacak başka bir varlık olarak "Ben-olmayan" ın "Ben" tarafından koyulması; yani karşıtlık, kendi içine kapanan ve "özne olarak ussal varlık" ı oluşturan bir etkinlik olarak

¹⁷⁶ Fichte, "Transandental Felsefenin Temelleri," 213.

"Ben" ve "Ben-olmayan"ın birliği; yani "Mutlak Ben" ilkesidir.¹⁷⁶ Bu üç temel ilkeden yola çıkarak Fichte, Kant'ın dualistik bakışını kırdığını ve Ben'in kurucu ya da koyucu rolünü kuşkuculardan farklı bir epistemolojik zeminden ortaya koyduğunu iddia eder.

Kant felsefesinin Fichte üzerindeki gölgesi hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır ancak Kantçı başlangıç noktasından uzaklaşması ve "Saf Ben"ın insan bilinci üzerine düşünme yoluyla varılmış bir kavram olarak kendini dünyada belirten mutlak varlık olması, gerçekte bilincin olguları üzerine verdiği dersleri de kapsayan geç felsefesinde tuttuğu yoldur.¹⁷⁷ Fichte'nin Wissenschaftslehre üzerine ikinci dönem çalışmalarında, yani "Nova Methodo" ve "Wissenschaftslehre'ye Giriş"ın ikinci baskısında, yukarıda betimlenen "Ben'in kendini koyma" eylemini soyutlayıcı refleksiyyonun yerine entelektüel görü (intellektuelle anschauung) kavramı ile açıklamayı tercih eder. Nasıl soyutlayıcı refleksiyyon özdeşlik ilkesinden hareketle Ben'e ulaşmak için kullanılıyorsa entelektüel görü aynı işlemi düşünen Ben'in düşünen kendisini düşünmesi ile gerçekleştirir: "(E)ntelektüel görü onu gerçekleştirirken ve gerçekleştirdiğimde gerçekleştirdiğim dolaysız bilinçliliktir. Bir şeyi yaptığım için onu bilmenin benim için mümkün olması dolayısıyladır".¹⁷⁸

IV.4.e Özgürlük ve Ahlak

Söz konusu Fichte'nin özgürlük ve ahlak üzerine dile getirdikleri olduğuunda açıkça görülür ki Mutlak-Ben düşüncesi sönümlenir ve ampirik bir "Ben" düşüncesi yine öne çıkar. Fichte'ye göre "Ben"deki özne ve nesnenin bu mutlak özdeşliği, ancak dolayım yoluyla gün ışığına çıkarılabilir. Çünkü edimsel bilincin parçası olarak dolaysızca bulunamaz: "Edimsel bilincin

¹⁷⁶ Armaner, "Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu,'" 116.

¹⁷⁷ Lukacs, *Akılın Yıkımı*.

¹⁷⁸ J. G. Fichte, "Second Introduction to Wissenschaftslehre" *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*, der. Daniel Breazeale (Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1994), 45. Bu konuyla ilgili Copleston Fichte'den bir alıntı yapar: "Baylar duvarı düşünün (...) baylar duvarı düşüneni düşünün" Copleston, *Aiman Idealizm*, 51.

gerçekleşmesiyle öz-bilinç olmamıza rağmen, her zaman için keskin bir ikiye bölünmeye/yanılmaya sahibizdir".¹⁷⁹ Özgürlük ediminde "Ben" in kendisi nesnel olur, etkin bir bilinç oluşur ve bu andan itibaren, bilincin nesnesi olan her şey bu başlangıç noktasına bağlanır. Bu sebepten dolayı özgürlük, tüm varlığın ve tüm bilincin nihai zemini ve ilk koşuludur.

Fichte'ye göre özgür bir eylem, yalnızca eylemin özgürce kurulmuş bir kavramı tarafından yönlendirildiği takdirde mümkündür. Her eylemden önce özgür zihin, eylemin olasılıklarıyla tanışık olmalıdır. Böyle bir tanışıklık, tüm eylemlere önsel olarak, tam da bir dürtü olmasından dolayı "Ben" in iç etkinliğinin sınırladığı bir dürtünün varlığını "Ben" içinde varsayarak açıklanabilir: " "Ben" in koymadığı hiçbir şey ona ait olmadığından "Ben" in bu sınırlamayı da koyması gerekir ve bu şekilde koyulan kökensel bir sınırlamaya da "his" denir. Çoklusunun mevcut olması gerekir ve bu hisler çokluğu, yalnızca hislerin genel sistemi aracılığıyla-ki kökensel olarak mevcut olana bir sistemdir".¹⁸⁰ "Ben" in bir sezgisi, zorunlu olarak "Ben-olmayan" in bir sezgisiyle bağılantılıdır ve yalnızca "Ben" aracılığıyla "Ben-olmayan" bir sezgi meydana gelir. Ancak "Ben" in bu sezgisini açıklamak için kişinin (Ben' in) hislerinin durumunda bir değişikliği, yani "Ben" in kendisinin "Ben-olmayan" in sezgisinde sınırlı olduğunu (kendi sınırlı koşulunun bir sınırlamasını) varsayması gerekir. Bu değişiklikten, ideal etkinliğin bu özel sınırlamasının bir hissi ve daha sonra da bu ideal etkinlik ile aynı türden bir sezgi ortaya çıkar. Her özgürlük "Ben" e aittir ve yalnızca özgürlük aracılığıyla "Ben" in sezgisi, "Ben" in bir sezgisi olur. Fichte bu noktada özgürlük ile ahlak arasındaki zorunlu ilişkiye dikkati çeker. Yasanın bilincinde kendiliğinden-etkinliğin ve özgürlüğün sezgisi temellenmiştir. Ancak "Ben" in kendisini ayımsaması ahihsal yasanın açtığı alanda gerçekleşir. Eğer "Ben" kendini bu yolda ayırıyorsa zorunlu olarak kendini kendiliğinden-etkin olarak ayırmsar. "Ben", bölünmez bir şey olarak etkin olandır ve nesne üzerinde edimde olan bu şey şüphesiz bendeki bu nesnel olan, gerçek güçtür. Bütün bunlar bağlamında

¹⁷⁹ J. G. Fichte, "Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi," *Alman İdealizmi - I Fichte*, der. Eyüp Ali Kılıçaslan Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 277.

¹⁸⁰ Fichte, "Transandental Felsefenin Temelleri," 216.

"Ben"nin etkinliği öznel olandan yola çıkarak ve nesnel olan üzerindeki yalın bir kavramın nedenselliği olarak belirlenir. Mutlak etkinlik, dolaysızca ve mutlak olarak bana ait olan bir yüklemidir ve nedensellik kavram yoluyla bilincin yasaları tarafından zorunlu kılınan bu etkinliğin olanaklı tek bildirimidir. Bu ikinci bildiriminde mutlak etkinlik, özgürlük olarak da adlandırılacaktır.

Açıkça görülebilir ki özgürlük öz-etkinliğin duyusal tasarımıdır ve anlığa sahip olan "Ben"nin nesnenin belirlenmişliği ile karşıtlığı yoluyla, ikincisini kendimizle ilişkilendirdiğimiz sürece ortaya çıkar: " Ben kendimi, kendi kavramın yoluyla –ki bu kavram daha sonra bir amaç kavramı diye adlandırılır, açıkladığım sürece ancak özgür olarak koyarım".¹²¹ Bu etkinlik, etkinliğin yalnızca birlikli bir özne ve nesne olarak düşünebileceği, bilincin yasaları yoluyla görünürdür. "Ben"nin dışındaki bir şey üzerinde iğerilen tüm şeyler sadece bu dolayım la mümkündürler ve bu nedenle de kendileri görünüştürler: "Sadece saf anlamında hakikat, benim kendimi belirlemem/öz-belirlenimimdir".¹²² "Ben"nin özgürlüğü asla mutlak ve sınırsız değildir. Zaten özgürlük sadece sınırlı ve sonlu olarak kavranabilecek bir şeydir ve doğal zorunluluk bağlamında olanaklı ve mümkündür. Bu yüzden asla mutlak olarak kabul edilemez. Diğer taraftan özgür öznenin kendi özgürlüğünü mutlak olarak koyması gibi, yani herhangi bir neden olmaksızın koyması gibi, özgürlük de kendini belirlenmiş ve sınırlanmış bir şey olarak tanımlamaz. Fichte'ye göre insan için en son erek bilmek değil; eylemde bulunmaktır. Dolayısıyla insanın kendini bilmesi değil özgür olan özünü gerçekleştirmesi asıl amaçtır. Özgürlük insana verilmiş bir durum değil onun gerçekleştirmekle yükümlü olduğu bir ödevidir. İnsan üstüne düşen bu görevi yerine getirdikçe özgürleşir. Fichte'ye göre bir eylemin doğru ya da eğri olduğunun ölçütünü insanın kendisinde özgürlük yasasını taşıdığına olan inançtır. Bunun da en

¹²¹ Fichte, "Ahlak Öğretisi Sistemi," 282.

¹²² A.g.e., 285

inandırıcı kanıtı viedandır. Özgürlük bir haktır ve öznenin bu hakkı reddetme hakkı yoktur. Özgürlüğü reddetmek, ussal olanı reddetmektir.¹⁸³

Fichte ahlak tartışmasına teorik ve pratik felsefeyi birbirinden ayırır: "İlkin, sanki öznel olan nesnel olanın sonucuymuş, sanki birincisi kendisini ikincisine uydurmuş gibidir. Bu görüş, "bilgi" ya da "bilis" olarak adlandırılır. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek, teorik felsefenin işidir (...) İkinci olarak, sanki nesnel olan öznel olanın, varlık bir kavramın (bir amaç kavramının) sonucu gibidir. Bu görüş ahlaki etkinliğin görüşüdür. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek, pratik felsefenin işidir".¹⁸⁴ Etik ya da pratik felsefe saf aklın kuralları tarafından belirlenen isteme ve eylemenin belirleyici yönlerini araştırır. Dünyanın rasyonel varlıklar tarafından nasıl kurulması gerektiğini, ideal bir şey olarak nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar. Bu yüzden ahlak verilmiş hatta bilinçliliğin zorunlu yasaları tarafından inşa edilmiş bir şey olarak ele alınmaz aksine bilinçli olarak kendi amaçlarını meydana getirmek ve tamamlamak çabasındaki özgür eyleyen bir öznenin meydana getirdiği şey olarak kavranır. Başka bir deyişle Kant'ın koşulsuz buyruğu da Fichte'nin sisteminde "Saf isteme"den türetilen "ampirik Dünyadaki İsteme"ye dönüşür.¹⁸⁵ Saf isteme duyulur dünyada karşımıza ahlak yasası olarak çıkar. Özne ahlak yasasına uygun eylemde bulunur; bu yasa özgürlüğün mutlak koşuludur. Benlik ilkesi insanın ahlaki doğasının zemindir. Kant'ın koşulsuz buyruğu pratik felsefenin bakış açısından dünya, ödevlerin duyulur kıldığı maddeden başka bir şey değildir. Diğer taraftan da yukarıda detaylıca ele alındığı gibi transandantal felsefe tarafından dünya sadece bu şekilde ele alınamaz. Bu yüzden Wissenschaftslehre'yi etik idealizmin bütüncül bir sistemi olarak kavramak yanlış olacaktır.

IV.4.f Hegel'in Fichte Eleştirisi

Daha önce de dile getirildiği gibi Hegel görünenin aksine Fichte'ye çok derin bir saygı duyuyor, düşünsel olarak ondan çok fazla beslendiğini her fırsatta

¹⁸³ Armaner, "Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu," 117.

¹⁸⁴ Fichte, "Ahlak Öğretisi Sistemi."

¹⁸⁵ Armaner, "Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu."

dile getiriyordu. Bunun belki de en büyük kanıtı ölünce kendi isteği ile Berlin'de Fichte'nin mezarının yanına gömülmüş olmasıdır. Hegel'e göre Kant'ın tamalının aşkınsal birliği dediği şey Fichte'nin "Ben" olarak saf bir şekilde ortaya koyduğu şeydi. Fichte Wissenschaftslehre çalışmasında Kant'ın eleştirel felsefesini gerçek bilgiye dönüştürmeyi başarmıştı. Başka bir deyişle felsefe bilimini olanaklı kılmıştı: "Kategorilerin tümünden gelimi ilkesinde Kant'ın felsefesi gerçek bir idealizmdir. Fichte bu ilkeyi Kantçı ruh adı altında daha saf, daha tam biçimde sağladı".¹⁸⁵ Ayrıca Fichte "Ben"i kendini koymasıyla kategorilerin türetilişini organik bir şekilde açıklayarak gerçek bir felsefi sistem ortaya koymuştu.¹⁸⁷

Öncelikle şunu belirtmek yerinde olacaktır ki Hegel eleştirisi bağlamında Fichte'nin ikinci dönem Wissenschaftslehre'sini göz önünde bulundurur. Bu nedenle kitabının "Fichte'nin Sisteminin Serimlenmesi" başlıklı bölümüne sistemin temeli olarak entelektüel görü kavramını gördüğünü belirten bir cümle ile başlar.¹⁸⁸ Ancak Hegel'e göre entelektüel görüyü olanaklı kılan "sezgi" ciddi bir tartışma yapılmaksızın kabul edilmiş gibi görülmektedir. Öyle ki "Ben"i kendini bu şekilde sezgiyle koyması aklın bir tür sıçraması olarak kabul edilmelidir ve özünde sorunludur. Ayrıca bu şekilde bir entelektüel görü kabulü "Ben"i kendini koyma etkinliğinde sıradan bilincin (ordinary consciousness) ve onun reflektif faaliyetinin rolü neredeyse yok sayılmasını doğurmaktadır.

Fichte'nin teorik felsefesinin temel problemiği sıradan "Ben" ile "saf Ben" arasındaki karşıtlığı açıklamak; sonlu bilinç ile transandantal ben arasındaki ilişkiyi göstermektir. Özet olarak Fichte'ye göre öncelikle bilincinde olunan şey refleksiyon aracılığıyla sonlu "Ben"i evrenidir. "Saf Ben" daha sonra gelir ve sıradan bilinç, yani sonlu ben, üzerine düşünür. Ancak Hegel burada temel bir sorun olduğunu iddia eder. Eğer bu saf bilinç sıradan bilincin kaynağıysa, sıradan bilinç saf bilinçten türetilmelidir; ama aksine Fichte saf

¹⁸⁵ Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* 79.

¹⁸⁷ Kılıçaslan, "Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu," 492.

¹⁸⁸ Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* 118.

bilince sıradan bilinçten ulaşıyor gibi gözükmektedir. Eğer bu yapılamıyorsa ya saf bilinç saf değildir; ya da a-priori değildir. Hegel'e göre bunun temel nedeni spekülâtif bir zemine ayak basmamaktır. Çünkü tek başına refleksiyon sıradan bilincin sınırlarından konuşabilir. Mevcut durumda spekülasyon ve refleksiyona birlikte ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir deyişle "Ben ben'dir" refleksiyonu aşır spekülasyonun mutlak presibi olarak ele alınmadan bu sorun aşılamaz. Fichte'nin sistemi bunu göstermekten kaçınır.¹⁸⁸ Dolayısıyla sorunu çözmekte başarısız olmaya mahkumdur; çünkü Fichte'nin "Ben"i kendinde nesne olmaktan acizdir.¹⁸⁹

Hegel'e göre bilincin buradaki çelişkisi iki bağımsız önerme yoluyla gizlenmeye çalışır. Bunlardan biri "Ben kendisini koyar" ve diğeri "Ben Ben-olmayan'ı koyar"dır. Bu iki önermenin gerçekte uzlaşımı hiçbir zaman başlangıçtaki mutlak koymayla yani "Ben"in kendisini koymasıyla özdeş değildir. Zaten "Ben"in kendini koyması ediminin bu şekilde bölünmesi özdeşlik kurulmasını olanaksız kılar.¹⁹¹ Bu sebepten "Ben" ve "Ben-olmayan" da birbirlerinden ayrı dururlar. Kendini koyma ve karşıtını koyma edimlerinin sözde birlik durumunda oldukları "Saf Ben" ise tıpkı Kant'ta kendinde şeyin olduğu gibi bilinemez ve aşkın olarak kalır. Daha açık bir deyişle mutlak "Ben"in bilinemez bir şey olması durumundan kaçamayan Fichte, Kant düşüncesindeki kendinde şeyin bilinemezliğini eleştirirken ne daha fazla ne daha az gerekçe sunar.¹⁹²

Hegel'e göre yukarıda özetlenen ve reflektif düşüncenin yapısından kaynaklanan sorun oldukça büyük bir sorundur. "Ben"in kendini koymak için "Ben-olmayan"a ihtiyaç duyması bir yanıyla "Ben"i kendini koyamayan olarak koyarak¹⁹³ söz konusu "Saf Ben"in yetersizliğini ortaya koyarken diğeri yandan da "Ben"in olanağını negatif bir kavram olarak tanımladığı "Ben-olmayan"ın etkinliğine teslim eder. Yani "Ben" nesnel bir dünya, "Ben-olmayan", koyar

¹⁸⁸ A.g.e., 122.

¹⁸⁹ A.g.e., 123.

¹⁹¹ A.g.e., 124, 25.

¹⁹² A.g.e., 127.

¹⁹³ A.g.e., 128.

çünkü kendisini kendi eksikliğini koyarken tanır. Bunun sonucunda açık bir şekilde saf bilincin mutlaklığı çöker ve Fichte'nin de açıkladığı gibi sıradan bilince ilerleyiş gerçekleştirilir. Çünkü saf bilinç tam eksiksiz bilinç değildir.¹⁵⁴ Saf bilincin eksikli olması yüzünden, "Ben" in bu kökensel eksikliğinden, doğan bir zorunluluk olarak onun bir etkiyle, "Ben-olmayan" ile, karşılaştığı gerçeğinden doğa türetilir. Bu etkinin benimsenmesiyle birlikte Fichte'nin dizgesi zorunluluk ve özgürlüğün ikili zemininden zorunluluk koşullu nesnel zemine kaymak durumunda kalır. Hegel'e göre zorunluluk zeminindeki Fichte felsefesi eksiksiz bir özgürlük dizgesi olma ileri sürümünden uzaklaşır.

Bu noktada Fichte kendi özgürlük anlayışını, Kant'ın zemininden konuşarak, "Ben" in pratik etkinliğinden açığa çıkması gerektiğini öne sürmekle kendi konumunu aklamaya çalışır. Ama diğer yandan ise özgürlük için sonsuz bitimsiz bir çaba zorunlu bir ön varsayım olarak belirir. Hegel'e göre saf bilinç kendisine ahlak yasasının aşkın evreninde bir yer bulur. Sıradan bilinç ise olması gereken ve olan arasında parçalanmış bölünmüş olarak kalır.¹⁵⁵

Hegel'e göre "Saf Ben" in eksikli olması ve kendini sınırlamak zorunda olması Fichte'nin de farkında olduğu bir durumdur. Bu kendini sınırlama öznel ve nesnel olarak farklı şekilde gerçekleşir. Nesnel olan güdü (drive) öznel olan ise amaçtır (concept of purpose). Öznel ve nesnel sınırlamaların sentezi ise duygu olarak karşımıza çıkar. Duygu öznel olanın ve nesnel olanın, yani amaç ve güdünün bileşimi olarak adlandırılır.¹⁵⁶ Kendini koyma (Ben Ben'dir) ilkesine göre, transandantal bakış açısından, özgürlük ve güdü özdeştir. Bunlar gerçekte aynı temel güdüye bakmanın değişik yollarıdır. Ayırım yalnızca görünüşte vardır¹⁵⁷ Bununla birlikte güdü bütünüyle belirli bir şey olarak düşünüldüğünde ancak pratik kavramın denetimi altına girme yoluyla özgürlüğün koşulu olarak karşımıza çıkar. Birlik salt biçimseldir. Biçim ise içinde bir ayrışmayı barındırır.

¹⁵⁴ A.g.e., 129. 30.

¹⁵⁵ Kılıçaslan, "Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu," 494.

¹⁵⁶ Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, 136.

¹⁵⁷ A.g.e., 137.

Hegel'e göre eğer Fichte'de nesne ideal bir şey ise ve mutlak olanda yer almıyorsa özne de sadece ideal bir şey olur. Çünkü kendini koyan "Ben" de kendine karşı koyduğu "Ben-olmayan" da ideal faktörlerdir. "Ben", nesne ile mutlak karşıt olarak koyulduğunda gerçek bir şey değildir; ancak düşünülen bir şeydir. Başka bir deyişle "Ben" refleksiyonun saf bir ürünüdür. Bu da mutlak refleksiyonun ürünleri dışında özdeşlik kendini bütün olarak kuramaz anlamına gelmektedir. Ancak ve ancak formel olan bir bütünlüğe izin verme hakkı vardır. Formel bir presibe dayanan felsefe de formel bir felsefe olmanın ötesine geçemez. Sadece gerçek karşıtlıkta mutlak kendini öznenin ve nesnenin bir formu olarak gösterebilir. Sadece bu yolla özne ile nesne, nesne ile özne arasında gerçek bir geçiş mümkündür; Özne nesnel olabilir çünkü aslında nesneldir. Nesne ise öznel olabilir çünkü aslında öznedir.¹⁸³

Fichte'nin düşüncesinin temel bir sorunu doğa ve özgürlük karşıtlığında doğayı salt bir etki olarak belirlemiş olmasıdır.¹⁸⁴ Doğanın, "Ben-olmayan"ın, kuruluşu gerçekte "Ben'in" özgür kendini koyuşunun bir özelliği ise özgürlük ve zorunluluk, yani akıl ve doğa arasındaki karşıtlık aklın bir yanılması olur. Özünde bir bütün olarak ele alınmalıdır. Organik doğa görüşü bu gibi bir us karşısında dayanamaz. Doğa sanki ölü bir maddedir.¹⁸⁵ "Açıkcısı Fichte için düzeneksel zorunluluk ve özgürlük arasındaki karşıtlık mutlaklıktır. Bu yüzden Fichte pratik felsefenin sorunlarıyla yüzleştikçe bir reflektif filozofun konumuna saplanır kalır. Fichte'nin kuramında doğa dolaysızca anlık tarafından ve anlık için belirlenmiştir Özgürlük ve zorunluluk arasındaki bu karşıtlık derin düşüncenin son enkazıdır".¹⁸⁶

Fichte'nin Ben düşüncesi Kant'ın etkisi altında bir monizme yöneliyor olsa da Hegel'e göre deneyim nesne ve özneyi gerektirdiğinden sadece saf bir öznenin özne nesne ilişkisini kuramayacağı açıktır. Bu yüzden aslında Fichte'nin yaptığı özne ve nesne arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmaktan

¹⁸³ A.g.e., 158.

¹⁸⁴ A.g.e., 139.

¹⁸⁵ A.g.e., 142.

¹⁸⁶ Kılıçaslan, "Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu," 495.

ziyade sadece nesneyi ortadan kaldırmak olduğundan, aslında kaldırmak istediği karşıtlığı derinleştirmiştir. Fichte'nin politik görüşleri de bu durumdan payını alır. Fichte'ye göre doğa özgürlük alanıdır. Ancak herkes özgür olunca bu alanda birbirimize çarparız. Bu yüzden ussal özgürlük yolunda birey kendi erekları için eylemekten vazgeçmelidir. Söz konusu olan yalnızca usun yasasına boyun eğme özgürlüğü olmalıdır (...) [B]ireyin kendiliğinden güdülerinin topluluk adına engellenmesi ve denetim altına alınması, gerçekte özgürlüğün çöğnenmesi değıl, onun gerçekleşmesidir.²⁰² Fichte için devlet insanları özgürlüğe ulaştıran tının kendisini en saf ifade edişı olarak anlaşılır. Ama buradaki ifade kendini doğadan tamamıyla uzaklaştırmıştır Fichte'nin sunduğı doğal hukuk, düşüncenin mutlak tahakkümünü canlı varlıkların mutlak boyun eğişini yansıtır.²⁰³ Bu yanıyla evrensel ve dışsal bir zorbalık olarak görülmelidir. Hegel'e göre burada aklın hiçbir rolü yoktur çünkü akıl kendini yaşamının organik öğesi olmadığı ve düşüncenin yarattığı dışsal bir makinede olarak görmez. Kendini halk olarak insanlar içinde bulur.²⁰⁴ Fichte'nin özgürlük olarak gördüğü şeye Hegel, "düşüncenin yaşam üzerindeki zaferi" der. Fichte devlet için gerçek özgürlüğü feda etmiştir.

IV.5 Schelling'in Felsefe İlkesinin Fichte'nin Felsefe İlkesi ile Karşılaştırılması

IV.5.a Transandantal Felsefe

Lukacs'a göre Schelling'in nesnel bir idealizmin başlatıcısı olmasının temelinde işi yarı bilinçsiz olarak ele alması önemli rol oynar. Doğa felsefesine özel bir merakı olan düşünür, başlangıçta açıkça Fichte'nin düşüncesini tamamladığına inanıyordu ve doğa felsefesi ile bilgi kuramının diyalektik aracılığıyla uzlaştırılabileceğini ileri sürüyordu. Ancak doğa felsefesinin bir nesnellik ilkesi barındırdığını ve öznel bir felsefe olan Fichte'nin felsefesi ile uyum sağlamasının mümkün olmadığını göremedi.

²⁰² A.g.e., 496.

²⁰³ Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, 148.

²⁰⁴ A.g.e., 148.

Bunun farkına vardıktan sonra öznel idealizmden uzaklaşmasını sağlayan eğilimlerinin Hegel düşüncesi üzerindeki etkisi çok önemlidir.²⁰⁵

Kant düşüncesinde "sentetik a-priori yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusunun sahip olduğu merkezi rol Schelling düşüncesindeki mutlak olandan sonlu bir şeyin nasıl çıktığı sorusu ile eş değerdedir.²⁰⁶ Kendini öncelikle Fichte'nin bir öğrencisi olarak gören Schelling, hocasının öznel ve reflektif idealizmini nesnel bir zemine taşıma çabasında farklı bir yöne sapmıştır. Öncelikle bunun temel nedeni Fichte'nin doğayı yalnızca ahlaksal eylemin bir aracı olarak görmesinden duyduğu rahatsızlıktır. Oysa Goethe'nin de etkisiye, Schelling hem Goethe'nin doğa felsefesi hem de Novalis'in sihirli idealizmi ile yakın teması sürdürerek ikisinin arasında duruyordu²⁰⁷, doğayı nesnelerin birinden diğerine geçtiği bir neden etki hareketinin kendisi olarak kavıyordu. Asıl rahatsızlık Kant ve Fichte felsefelerindeki teorik ve pratik akıl ayrımıydı. Bunu Spinoza'nın düşüncesinin monizmi ile aşmaya çalıştı. Burada ilk bakışta Fichte'nin "Ben"ine atfedilebilecek tözsellik ile Schelling'in sahip olduğu monizm aynı şeylermiş gibi görülebilir; ancak bu ikisi birbirine karıştırılmamalıdır. Fichte düşüncesinde "Ben" reflektif bir ilke iken "Ben başlangıçtan beri mutlak Ben'dir" iddiası ile Schelling kökten bir şekilde ondan ayrılır.

Schelling için öznel olan ile nesnel olan arasında bir öncelik sonralık söz konusu olmadığı halde var olan özdeşliği açıklamaya yönelik her çabada zorunlu olarak biri diğerinde öncelenecektir. Bu durumda ortada iki yol vardır: Birinci yolda öznel olan temel olarak ele alınır. Bu durumda söz konusu olan transandantal felsefedir. İkinci yolda ise nesnel olan temel alınır. Bu durumda söz konusu olan doğa felsefesidir.²⁰⁸ Birinci yolun ifade ettiği şey "Ben'im" ya da "Ben varım"dır. Buna göre yalnız öznel olan asli gerçekliğe sahiptir. Transandantal bilgi salt öznel olması bakımından bilginin bilgisidir: "Bilimin

²⁰⁵ Lukacs, *Aklın Yıkımı*, 135.

²⁰⁶ Ömer Naci Soykan, *Kuram-Eylem Biriği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995).

²⁰⁷ Lukacs, *Aklın Yıkımı*, 138.

²⁰⁸ Schelling, "Transandantal Idealizmin İkesi," 127, 28.

tam sistemi mutlak, tüm karşı karşıya konulmuş olanı dışarıda bırakan "Ben"den hareket eder".²⁰⁹

"Ben" tüm varlığı, tüm gerçekliği içerdiği için sonsuzdur: "Tüm gerçekliğin son temeli, yalnız kendi kendisiyle yani kendi varlığıyla düşünülebilir olan bir şeydir. Yalnızca düşünülmesi bakımından var olan olarak var olan; kısacası kendisinde varlık ve düşünme ilkesinin birlikte bulunduğu şeydir". Fichte gibi Schelling için de "Ben" hiçbir yalın kavramla verilemez; çünkü kavramlar yalnız koşullu olanın alanında nesneler için olanaklıdır. "Ben" kendisi için zihinsel görüde belirlidir: "Koşullu olmak bir şeyin o sayede şey olduğu, şey yapılmış olan şey'e mucip (neden) olan eylem demektir; hiçbir şeyin kendi kendisini şey olarak koymuş olamayacağı; yani koşulsuz bir şeyin bir çelişki olduğu, buradan aynı zamanda açıkça anlaşılır. Demek ki koşulsuz asla şey yapılmış olmayan, asla şey olmayan şeydir (...) Koşulsuz olan şey o halde ne genellikle şey'de ne de şey olabilen şey'de bulunabilir. Eğer mutlak bir "Ben" varsa ancak mutlak "Ben"de bulunabilir. "Mutlak Ben" her şeyden önce asla nesne olmayan şeydir ... Eğer töz koşulsuz olan ise "Ben" biricik tözdür... var olan her şey "Ben"dedir "Ben"in dışında hiçbir şey yoktur".²¹⁰ Yine Fichte'nin etkisinde "Ben" in dolaysızlığına karşı "Ben-olmayan" temel bir kavram değildir. Çünkü o "Ben" in karşısına konulmuştur. "Ben" zihinsel görüde kendini ortaya koyarken "Ben-olmayan" görü ile kavranır: "Nesne kendi gerçekliği başka bir şey yoluyla belirlenmiş olması bakımından ancak nesnedir. Elbette nesne olmak bakımından nesnenin ilişkide olduğu şey yani özne zorunlu olarak varsayılır. Özneyi öncelikle karşı olumda ama artık konulmuş bir nesneyle ilişkide ancak belirlenebilir olan şey diye adlandırıyorum ... Nesnenin kendisi demek ki asli olarak ancak "Mutlak Ben"e karşı olumda yani doğrudan doğruya ben e karşı konulmuş olan olarak "Ben-olmayan" olarak belirlenebilir.ve özne ile nesne kavramları mutlak koşullu olabilir olmayan "Ben" in bizzat kefilleridir."²¹¹ Bu

²⁰⁹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Felsefenin İkesi Olarak Ben Üstüne Ya Da İnsan Bilgisinde Mutlak Olan Şey Üstüne (1795)" *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kabaıcı Yayınları, 1995), 230.

²¹⁰ A.g.e., 229.

²¹¹ A.g.e.

bağlamda her bilgi bir nesnel olanla bir öznel olanın uyumuna dayanır. Örnek olarak doğa bilgimizdeki nesnel olanın cisimleşmesinden başka bir şey değildir. Transandantal bilgi öz-bilincin bilgisidir. Kendisinden hareket edilen bu öz-bilinç mutlak olan bir edimdir. Öz-bilinçte özne ile nesne sürekli olarak birbirini karşısında tutulacaktır. Schelling'e göre öz-bilincin ediminden türetilmiş olan varlık sonlu bir varlıktır.

Transandantal bakımdan felsefe, çeşitli dönemleri olan öz-bilincin tarihidir. Bu yolla mutlak sentez oluşturulur. Schelling'e göre öz-bilincin dönemleri şunlardır: Asil duyurudan yaratıcı görüye kadar olan süreç, yaratıcı görüden kendi üstüne katlanan düşünmeye kadar olan süreç, kendi üstüne katlanan düşünmeden mutlak isteme edimine dek olan süreç.²¹² Açıkça görülür ki ilk iki dönemde "Ben" dolaysız olarak kendi etkinliğinin bilincine varmış değildir. Ancak sonuncu dönemde kendi etkinliğinin bilincinden söz edilebilir.

Fichte gibi Schelling'e göre de "Mutlak Ben"i ne olduğunu bilemeyiz; ama ne olmadığını bilebiliriz. Böylece "Ben"i ne olduğunu olumsuz bir yolla kavrayabiliriz. "Ben-olmayan"dan hareket etmek ona asli bir yer vermek anlamına gelmez. Burada Kant'ın kapattığı bu yolu Schelling'in açmaya çalıştığı ortadadır. Kant "kendinde şey"i bilemeyeceğimizi söyleyerek bilgimize sınır çekmişti. Schelling ise olumsuzlama etkinliği ile "Ben-olmayan"dan hareketle "Mutlak Ben"e doğru giderek bu sınırı aşmaya ve bu sınırın ötesindeki mutlağı kavramaya çalışır. Peki ne değildir "Mutlak Ben"? "Mutlak Ben" onu nesne yapacak hiçbir özne olmadığı için hiçbir nesne değildir. Ayrıca kendinde şey de değildir. Bu noktada bir parantez açmak yerinde olacaktır: Schelling'e göre özünde kendinde şey düşüncesi bizzat Kant'ın çıkarımlarına göre çelişik bir düşünce olmalıdır. Çünkü kendi başına şey hiçbir şey olmayan bir şeyden ne daha çok ne de daha az bir şeydir.²¹³

²¹² Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat*, 19.

²¹³ A.g.e., 42.

Kendi kendisiyle özdeş olan "Mutlak Ben" hiçbir ahlak yasası tanımaz. Çünkü ahlak yasası bir "Ben-olmayan" ile sınırlanmış sonlu "Ben" içindir. "Ben" in özü özgürlüktür; yani başka türlü düşünülebilir değildir. Çünkü şu bakımdan ki yalnızca bu öz kendisini mutlak öz güçten herhangi bir şey olarak değil tersine doğrudan doğruya ben olarak koyar. Bu özgürlük olumlu diye belirlenebilir".²¹⁴

IV.5.b Doğa Felsefesi

Nesnel olanı başlangıç ilkesi yapmak ve öznel olanı buradan çıkarmak doğa felsefesinin görevidir. Schelling doğa felsefesini spekülatif fizik olarak adlandırır. Bu fizik deneysel fizikten farklı şekilde doğadaki hareketleri mekanik süreçler olarak incelemekle yükümlü değildir. Deneysel fizik ölü doğayla ilgilenir. Oysa spekülatif fizik oluş halinde olan yaratıcı doğa ile ve onun dinamik görünüşleriyle ilgilenir. Şöyle der Schelling: "Benim amacım daha çoğu doğa biliminin kendisinin öncelikle felsefi olarak meydana gelmesini sağlamaktır ve benim felsefemin kendisi doğa biliminden başka hiçbir şey değildir. Kimyanın bize öğeleri, fiziğin heceleri, matematiğin doğayı okumayı öğrettiği doğrudur; ama okunmuş olanın açıklamasının felsefeye ait olduğu unutulmamalıdır".²¹⁵ Spekülatif fizikçi yani doğa filozofu doğanın anlamını sorar, doğanın bütünün oluşum sürecinde nasıl bir yönü olduğunu arar. Böyle bir filozof doğayı ve doğanın düzenini salt anlama ile ve hayal gücü ile gözlemleyen birinden başkası değildir.²¹⁶

Doğa düşüncesi ile birlikte Schelling felsefesinin diyalektik yapısı da kendini göstermeye başlar. Gerçekten de Schelling'in gençlik düşüncesi doğal gelişim sürecindeki diyalektiğin keşfi ve felsefi formülasyonu üzerine odaklanmıştır. Schelling felsefesinin yöntemi daima diyalektik ve bileşimcidir.

²¹⁴ Schelling, "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne," 231.

²¹⁵ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Bir Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler (1797)," *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kılbalcı Yayınları, 1995), 242.

²¹⁶ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Benim Felsefe Sistemiminin Tasviri (1801)," *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kılbalcı Yayınları, 1995) 299.

Bir başka deyişle o her nesneyi bir karşıtlık içinde görür ve bu karşıtlığı bir bileşime götürür.²¹⁷ Schelling diyalektiğini Kant ve Fichte'nin diyalektiğinden ayıran temel özellik çelişkilerin daima anlama kategorilerinin nesnel bir gerçeklikle ilişkisinden doğmaması; aksine diyalektik çelişkinin doğal olarak varsayılan belirleyici bir özellik, bizzat nesnel gerçekliğin bir kategorisi olmasıdır. Başka bir ifade ile Schelling'de diyalektik transandantal bir öge değildir; aksine nesnel gerçekliğin ilerleyişi bizzat diyalektik bir şekilde gerçekleşir. Tüm bu olgulara karşılık Lukacs'ın da haklı bir şekilde dile getirdiği gibi her ne kadar Schelling'in kurmuş olduğu sistem aynı zamanda doğa felsefesinin diyalektik yönteminin bir belirişi olarak ortaya çıkmış olsa da, Schelling'in diyalektik düşüncesinin çok da farkında olduğu söylemek mümkün değildir. Ayrıca Schelling Hegel düşüncesinin fikir babası olarak kabul edilebilir; ancak burada da oldukça dikkatli davranmak gerekir. Çünkü Hegel'in diyalektiğinin çıkış noktasını tamamen doğal bir zeminde aramak sağlıklı olmaz. Hegel diyalektiği daha fazlası ile toplumsal bir diyalektiktir.²¹⁸

Schelling doğayı sürekli oluş ve canlı bir bütün olarak görür: "Doğada her şey sürekli ileriye doğru çabalar olumlu gücün yaratılmamış bir kaynağı olan bu ilke hareketi daima yeniden ateşler ve artsız arasız sürdürür, bu olumlu ilke doğanın ilk gücüdür".²¹⁹ Aslında bu bakış genel olarak Alman İdealizmi'nin bakışıdır. Burada daha en başından Schelling'in spekülâtif çıkışları dikkat çekicidir. Öyle ki Schelling'e göre görülebilir olmayan bir yetki dünyadaki tüm görünüşleri sonsuz bir daire gibi döndürür. Bu hareket nedeniyle olumsuz güçteki son nedeni aramamız gerekmektedir. Bu kısaca olumlu ilkenin etkilerini sürekli sınırlamak sureti ile genel hareketi kendi kaynağına geri döndüren güçtür. Söz konusu olumsuz ilke doğanın ikinci gücüdür. Aynı zamanda birlik ve çatışma içinde tasarımılanmış bu çatışan iki

²¹⁷ Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 62.

²¹⁸ Lukacs, *Aklın Yıkımı*, 134.

²¹⁹ Schelling, "Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler."

güç evreni sistem yapan bir organik ilkeye doğru diyalektik bir şekilde yol alır.²²⁰

Schelling'e göre doğa tıpkı Spinoza'da olduğu gibi bir yandan yaratan bir yandan da ürün olan şeydir. Yaratılmış doğa olarak tamamlanmış bitmiş bir şey değildir; tersine sürekli üretme ve yaratmadır. Ancak Schelling'e göre Spinoza'da özne eksiktir. Schelling'in buraya koyduğu özne kökence nesne ile birdir. Nesne ile öznenin birinin önceliği söz konusu değildir. Özne yaratıcı eylemin öznesi olarak Tanrıdır. Nesnelerin doğuşu Tanrı isteminin doğada ortaya çıkmasından başka bir şey değildir: "Sonsuz ve sonlu olanın bizim dışımızda değil tersine bizim içimizde asli olarak aynı zamanda ve ayrılmamış olarak orada olduklarını ve bizim tinsel varoluşumuzun doğasını tam da bu asli birleşmeye dayandığını bilmek için bu sistemi (Spinoza) kendi içimizde kavramış kendimizi onun sonsuz tözü yerine koymuş olmamız gerekir ... Çünkü benim içimde ideal ve reel olanın mutlak etki ve edilginin o zorunlu birliği benim katkım olmaksızın asli olarak vardır. Burada ve tastamam burada benim doğam oluşur".²²¹

Doğadaki canlı ve cansız olan birbirinden özne ayrı değildir. Çünkü doğa organik bir bütünlüktür. Bu organik bütünün yaratma gücü tüm doğada baştan sona etkindir. Bu noktada açıkça fark edilir ki Schelling mekanizm ve organizm ayrımını oldukça etkin olarak kullanmaktadır. Mekanizmi ve organizmi birbiriyle iç içe şeyler olarak ele alır. Mekanizm neden ile etkide kendini gösterir. Ancak neden etki bağıntısı iki ayrı nesne için söz konusudur. Bağıntı kendini bir varlığın içsel hareketi olarak gösteriyorsa söz konusu olan organizmdir. Neden ile etki mekanik bir biçimde ardı sıra sürebilir; ancak bu durum organizmde farklıdır. Neden etki hareketi yalnız bir nesnede ise o nesneden başka bir nesneye geçmesi engellenmişse o zaman hareket nesnenin kendisinde döner durur ve bu nesne bir organizm adını alır: "Doğanının oluşturduğu şey en geniş çerçevede yalnız mekanizm değildir.

²²⁰ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Transandantal İdealizm Sistemi," *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kabaıcı), 279.

²²¹ Schelling, "Bir Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler (1797), 249.

Organik doğanın alanına girer girmez neden ile etkinin tüm mekanik bağıntısı bizim için sona erer. Her organik ürün kendi kendisi için meydana gelir. Onun varoluşu başka hiç bir varoluşa bağlı değildir. Ama demek ki neden etki ile aynı şey değildir. Yalnız tümüyle ayrı şeyler arasında bir neden ile etki bağıntısı olanaklıdır. Ama örgenleşme ([e.d.] organizm) kendi kendisini meydana getirir, kendi kendisinden çıkar. O halde her örgenleşme bir bütündür. Onun birliği kendi kendisinde bulunur".²²²

Schelling'in doğa felsefesi ile anlatmak istediği kendi cümleleriyle şöyle özetlenebilir: "Doğa şayet o doğa olarak yani bu özel birlik olarak görüldüğü takdirde buna göre böyle olarak artık mutlak olanın dışındadır. Mutlak bilgi edimin kendisi olarak doğa (natura naturans) değil fakat sırf beden veya bunu simgesi olarak doğa (natura naturata)dır. Mutlak olanda ideal dünyanın birliği olan karşı karşıya konulmuş birlikle bir olan birlik olarak vardır. Ama tam bu nedenle ötekinde ne doğa olarak doğa; ne ideal dünya olarak ideal dünyadır. Tersine her ikisi bir olan dünya olarak vardır ... Ben kendim doğayla özdeş oldukça canlı bir doğanın ne olduğunu kendi öz yaşamımı anladığım kadar iyi anlarım. Doğadaki bir genel yaşamın nasıl en çeşitli biçimlerde, basamaklı gelişimlerde, derece derece yaklaşımlarda kendisini özgürlüğe açtığını kavrarım; ama ben kendimi ve kendim ile birlikte tüm ideal olanı doğadan ayırdıkça ölü bir nesneden başka hiçbir şey bana geri kalmaz ve benim dışımda yaşamın nasıl olanaklı olduğunu kavramaktan vazgeçerim".²²³

IV.5.c Özdeşlik Sistemi

Felsefesini transandantal idealizm ile özne üzerinden ve doğa felsefesi ile doğa üzerinden ortaya koyan Schelling özdeşlik felsefesinde ikisinin birleşimini sunar. Bunun nedeni asıl kavranması gereken mutlak özdeşliğin evrenin kendisi olmasıdır. Öznel ile nesnel olanın niceliksel ayrımı tüm sonsuzluğun nedenidir ve öte yandan ikisinin niceliksel ayımsızlığı

²²² A.g.e., 250

²²³ Schelling, "Doğanın İlk Gücü Üzerine" *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat, Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kalcı Yayınları, 1995), 263

sonsuzluktur.²²⁴ Ayrım öznel ve nesnelin niceliksel ayrımı olarak yalnızca tek tek varlıklarda ortaya çıkar: "Mutlak özdeşlik kendisini özne ve nesne olarak sonsuzca koymaksızın kendi kendisini sonsuzca bilemez ... Öznel ile nesnelin niceliksel ayrımı yalnızca tek varlık bakımındandır; fakat kendi başına varlık bakımından değil ya da mutlak bütünlük bakımından düşünülebilir (...) Mutlak özdeşlik öz bakımından evrenin her parçasında aynıdır".²²⁵ Her tek varlık başka bir tek varlık sayesinde belirlidir. Ama her tek olan kendi kendisinde bir bütünlüktür. Mutlak özdeşlikle hiçbir ayrımlaşma olmadığı için o sonsuz varlıktır. Buna karşın tek tek varlık kendisinde bir ayrımlaşma olduğu için sonlu varlıktır. Bu niceliksel özne nesne ayrımlaşması bütün sonluluğun temelidir. Bu da $a=b$ ile ifade edilir. Böylece özdeşlik yasası ayrımlaşmanın dengeleyici temeli olur. Mutlak varlığın ve göreceli de olsa tek tek varlığın özdeşliği bu sayede kurulmuş olur.

Schelling'e göre bireysel özgürlüğün bir gerçeklik olması için onun dünya bütünüyle bağıntılı olması gerekir. İnsan özgürlüğü kötüyle iyinin varlığını gerektirir. Kötü karanlık; iyi aydınlık ilkedir. Bu iki ilke Tanrı'da birbirinden ayrılmaz olarak bulunur. İnsan için ayrılabilir olmaları aynı zamanda iyiyle kötünün olanağının kendisidir. Kötü insana olanak olarak verilmiştir ve insan bunu kendisini araçsallaştırarak kullanır. Fakat insan öteki olanı; yani iyiyi seçmesi halinde ne kendisini ne de başkalarını araçsallaştırır. Yaratma ve özgürlük bu çatışmadan doğar. Yaratma ile insan özgürlüğü gerçekleştirir ya da insanın etkin ve yaratıcı olmadığı kendini araç yaptığı durumda da kötü ve özgür olmayış ortaya çıkar.

Schelling felsefesinde ikilemin çözüldüğü yer sanattır. Sadece sanat aracılığıyla gerçek özdeşlikten söz etmek mümkündür: "Sanatın biçimleri, mutlak olanda veya kendilerinde nasıl iseler öyle olan şeylerin biçimleri olmalıdırlar". Sanatın kökeninde ise Tanrı bulunmaktadır: "Bütün sanatın doğrudan doğruya asli kökü Tanrı'dır, [...] Tanrı idelerin kaynağıdır. [...] İmdi

²²⁴ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Bir Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler (1797)." *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* (İstanbul: Kabe'ci Yayınları, 1995), 254.

²²⁵ Schelling, "Benim Felsefe Sistemiminin Tasviri.", 299.

ama sanat ilk-örneklerin tasviridir, o halde Tanrı'nın kendisi bütün sanatların doğrudan doğruya asli-kökü, son olanağıdır; O'nun kendisi bütün güzelliğin kaynağıdır".²²⁶

Schelling gençliğinde Hegel ve Höderlin ile Fransız Devrimi'nin heyecanını paylaşmış olsa da önceki bölümde de dile geldiği gibi toplumsal karmaşanın felsefi boyutuna ilişkin farkındalığı fazla gelişmemiştir. Ancak Lukacs'a göre daha sonraları ortaya çıkan yeni nesnel idealizm okulunun halk lideri olarak "Thermidorian" sonrası gericiliğin üzerindeki etkisi çok önemlidir.²²⁷ Marx 1840'larda Schelling ile ilgili olarak Feuerbach'a şunlar yazmıştır: "Schelling'in düşüncesi gerçekleşmesi için düştü başka aracı, kibirden başka enerjisi, afyondan başka uyarıcı ve dışıl bir alıcılığın hassaslığından başka organı olmayan (...) gerçek ders düşüncesidir".²²⁸ Schelling, felsefenin doğuşundan sonuna dek farkındalık başarısının bilincinde olmadan işlemekte olan aklın artık kendi yerini, gerçekliğini, tüm farkındalığını ele geçirdiği "ruhun serüvenli yolculuğu" olarak tanımlar. Bu yanıyla Hegel felsefesi ile kökten bir ilişkisi olduğu söylenebilir.

IV.5.d Hegel'in Schelling Eleştirisi

Çalışmasının genelinde Hegel'in Schelling yanlısı bir tutum aldığı açıktır; fakat söz konusu gerçek özdeşliğin hangi zeminde yapılacağını da sorgulamadan edemez. Çünkü Schelling düşüncesinde özdeşlik kendini parçalarda kaybetmese de sonuçta yine de zayıftır.²²⁹

Fichte'in sistemi düşüncenin tutarlı bir üründür. Ancak bir bütünsellik içinde gerçek özdeşliği kurmaktan aciz, sonlu şeyler yığını olmanın ötesine geçememektedir. Özne olan nesne kendini öznel bir özne olan nesne (subjective subject object) olarak sunmaktadır; ancak kendini nensel bir özne olan nesne olarak sunmaktan acizdir. Başka bir deyişle Fichte'nin sisteminde

²²⁶ Ömer Naci Soykan, "Schelling'de Bilgeliği İsteme Olarak Felsefe," *Felsefe Dünyası*, no. 6 (1992): 43, 44.

²²⁷ Aktaran Lukacs, *Akın Yıkımı*, 134.

²²⁸ A.g.e.

²²⁹ Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* 155.

özdeşlik olarak kabul edilecek olan kendini öznel bir zeminde kurmaya mahkûm edilmiştir. Ancak gerçekte öznel bir özne olan nesne kendini tamamlanmak için nesnel bir özne olan nesneye ihtiyaç duymaktadır. Böylece mutlak kendini bu iki özne olan nesne durumunda sunabilir. Onların özdeşlik noktası olarak mutlak, ikisini de kapsar, ikisine de yaşam verir; buna karşılık ikisinin özdeşliğinden doğar.²³⁰ Sadece gerçek karşıtlık söz konusu olduğunda özdeşlik ilkesi gerçek bir felsefi ilke olarak kabul edilebilir. Çünkü formel bir ilke üzerine kurulmuş felsefe formel bir felsefedir. Fichte kendi sisteminin tutarlı olduğu tek zeminin Tanrının öz-bilinci olduğunu söylerken aslında bunun farkındadır.²³¹

Hegel'e göre sadece gerçek karşıtlıkta mutlak kendini öznenin veya nesnenin formu olarak sunabilir. Ve sadece böylece öznenin özünde nesneye nesnenin de özünde özneye geçiş sağlanabilir. Özne kendine nesnel olabilir çünkü gerçekte nesneldir aynı şekilde nesne de kendine özne olabilir çünkü gerçekte öznelidir.²³² Gerçek karşıtlık özne ve nesnenin "öznel olan birer nesne" olarak koyulduğu, ikisinin de mutlak olanda yaşadığı, mutlağın da onlarda kendini bulduğu bir zeminde mümkündür. Hegel bu zemine gerçekliğin kendisi der. Eğer madde ya da nesnenin kendisi öznel olan bir nesne olarak koyulursa, madde ve form ayrımı ortadan kalkar ve ilkesi gibi sistemin kendisi de sadece formel olmanın ötesine geçerek maddi bir şey haline gelir. İşte bu anlamdaki gerçek özdeşlik ilkesi Schelling'in felsefe sisteminin temel ilkesidir. Schelling düşüncesinden felsefe ve sistem gerçek olarak çıkarılırlar.²³³

Schelling felsefesinde doğa ve öz-bilinç kendi bilimleri bağlamında kendinde şeylerdir. Çünkü kendide şey olarak akıl onları öznel olan nesneler olarak koyar ve kendini onlar içinde kavrar. Öznel bir özne olan nesnenin bilimi transandantal felsefe nesnel bir özne olan nesnenin bilimi ise doğa felsefesidir. Hegel'e göre Schelling özne ve nesnenin gerçek özdeşliğini

²³⁰ A.g.ö.

²³¹ A.g.e., 159.

²³² A.g.e.

²³³ A.g.e., 158.

koyarken ikisinin de özne olan nesneler olarak ele alınması gerektiğini ve buna bağlı olarak ikisinin de kendine ait birer bilimsel araştırma alanı olduğunu söylerken haklıdır. Bu iki bilim de kendini diğerinin ilkelerinden soyutlama ihtiyacı duyar. Bu ise, bilimlerin tek yanlılığı söz konusu olduğundan, birbirlerinin özerk ilkelerinden soyutlanma zorunluluğunu beraberinde getirir ve bilgide eksikliğe tekabül eder. Daha açık bir ifade ile bu ikiliğin daha üst bir aşamada yok olması gerekmektedir.²³⁴

Bilgi sistemleri için Jacobi şöyle der: "Sistemler bilmemenin organize edildiği yapılardır". Hegel'e göre Schelling'in tutumu tam da Jacobi ile aynı eğilimde olmasından kaynaklanmaktadır. Peki mutlak olanın eksiksiz bilgisine varmak nasıl mümkün olacaktır? Hegel bu noktada farklı düşünmektedir. Öyle ki ona göre tekil şeyleri bilmeme dahi bilgi haline organize olarak gelir. Sistemsiz spekülasyon tamamlanmış değildir. Mutlak olanın bilgisi sistem ile mümkündür.

Söz konusu sistem birinin diğerini kapsamaması ile mümkün değildir. Ayrıca ikisinin sentezi ile de mümkün olmayacağı açıktır. Çünkü doğa bilimine ait olanların transandantal alana taşınması ile birtakım transandantal hipotezler ortaya çıkar. Tam tersine transandantal olan doğa doktrinine taşınırsa bu sefer Hegel'in deyimi ile hiperfiziksel olgular ve özellikle de teleolojik açıklamalar ortaya çıkar.²³⁵ Açıktır ki bu iki bilim de kendini mutlak bilim olarak sunabilmekten uzaktır. Çünkü bu şekilde mutlak kendini varoluşun sadece bir biçimi olarak sunacaktır. Söz konusu iki bilim de kendi içlerinde hem nesnelliği, hem de öznelliği barındırdığı için varlık ve bilişin iki kutbunu temsil ederler. Böylece her biri kendi içinde diğerini barındırırken onun mutlak soyutluğuna ulaşamaz. Başka bir deyişle doğada ideal kutup mutlak soyutluğuna ulaşamaz. Akılda da reel kutup sonsuzun kuşatmasına ulaşamaz.²³⁶

²³⁴ A.g.e., 160

²³⁵ A.g.e., 162.

²³⁶ A.g.e., 166

İki sistem de aynı zamanda birer özgürlük ve zorunluluk sistemidir. Özgürlük ve zorunluluk ise gerçekte bir karşıtlık içermezler çünkü sadece ideal faktörlerdir. Bu yüzden mutlak kendini bu iki formda da mutlak olarak koyamaz. Felsefi bilimler ne birer özgürlük sistemi ne de birer zorunluluk sistemi olabilir. Özgürlük ve zorunluluk onların ancak özellikleri olabilir. Özgürlük mutlağın içsel bir özelliği olarak koyulduğunda, mutlağın kendini sınırlı bir şey olarak, yani nesnel bütünlüğün belirli formunda, koyduğunda dahi sınırsız olarak kavranmasını sağlayan karakteridir. Zorunluluk ise mutlağın dışsal bir şey, bir nesnel bütünlük, olarak tüm nesnellik sisteminden ayrı bir varlığı olmayan dışsallık sistemi olarak kavranmasını sağlayan karakteridir. Akıl ve doğa gerçekten karşıtlık içinde olduğundan, mutlak içinde koyulduğu için, ideal faktörler olan özgürlük ve zorunluluk ikisine de ait özelliklerdir.²³⁷ Böylece doğa bilimi felsefenin teorik parçası, akıl ise pratik parçasını meydana getirir. Ama aynı zamanda her iki bilim de kendi içinde teorik ve pratik bir parçaya sahiptir.²³⁸

Peki bu bilimlere nasıl davranılmalıdır? Hegel'e göre bu iki bilimi özdeşliğin birer kanadı olmaktan ziyade kendinde birer bilim olarak kavramak, bir üst aşamaya geçişi mümkün kılacaktır. Çünkü bu iki bilim de kendilerinde sadece ideal olarak değil reel olarak da karşıtlık barındırırlar. Ve bu sebepten kendilerinde birer görelî bütünlük meydana getirirler. Ancak yukarıda da detaylı olarak tartışıldığı gibi bu iki bilim de özdeşlik ve görelî bütünlük barındırmalarına rağmen mutlak bütünlüğü barındıramazlar. Böylece mutlak bütünlük için Schelling'in ileri sürdüğü gibi iki tane merkez nokta varsayılmak zorundadır. Bu da sorunu çözülmez bir hale getirmektedir. Hegel'e göre bu yüzden bilimleri özdeşlik felsefesinde mutlaklaştırmaktan ziyade onları mutlak özdeşliğin onlar içinde kendini mutlak bütünlük olarak kurduğu ilerleyen bir evrim olarak kavramak daha doğru olacaktır. Ancak ve bu şekilde mutlak bütünlük ulaşılabilir bir şey olabilir.²³⁹

²³⁷ A.g.e., 167.
²³⁸ A.g.e., 168.
²³⁹ A.g.e., 170.

Schelling mutlak bütünlüğe ancak sanat üzerinden ulaşılabilirliğini dile getirmektedir. Ancak Hegel'e göre sanat üzerinden ancak ve ancak mutlağın nesnel tarafına ulaşmak mümkündür. Bu da Schelling'in özdeşlik felsefesini temelde doğanın yani nesnel özne olan nesnenin alanına geri çekmekten başka bir işe yaramaz. Sanat mutlağı doğa tarafından kavrarken spekülasyon mutlağı transandantal felsefe tarafından kavramaktadır. Bu noktada sanat ve spekülasyonun bir karşıtlık barındırdığı ortadadır. Ayrıca sanat yaratıcı bir aktivite iken spekülasyon tasarımsal bir aktivitedir. Bu da demektir ki sanat ve spekülasyona arasında öznel aktivite ve nensel varlık olarak kusursuz bir uyum vardır. Kendi düşüncesinde öznel ve nesnel olanı mutlağın süreçleri olarak kavramayı öneren Hegel'e göre mutlağın aşamaları olarak ele alındıklarında sanat ve spekülasyon mutlağa bütünsel deneyimini veren dinin birer görünüşüdür.²⁴⁰

Schelling felsefesinin son noktada sanata yaptığı vurgu Hegel için uygun değildir. Hegel çağdaşlarının kusursuz bir filozof olarak şair kavrayışını açıkça kabul etmemektedir. Bu yüzden erken dönem din yazılarında sanatı değil dini; estetik görüyü değil tinsel görüyü önemsemektedir. Spekülatif düşünce için önemli olanın sanatsal mükemmelliğin dışsal güzelliğini değil aşkın içsel güzelliği olduğunu savunmaktadır.

Hegel'in Schelling'in düşüncelerini üstü kapalı bir şekilde eleştirmiş olması büyük ihtimalle kendi özgün düşüncelerini henüz ortaya koymaktan çekiniyor olmasından kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak Hegel'e göre Schelling kutsal olan ile insan aklı arasındaki ilişkinin derin problemlerini görmekte başarılı olamamıştır. Bu yüzden doğa ve "Ben" in birliği en azından Fichte'nin düşüncesi gibi onurlandırılmaya değer. En azından Fichte insan aklının derinliklerine inmeyi başarmıştır. Wissenschaftslehre bunun kanıtıdır.

²⁴⁰ A.g.e., 171, 74.

V

SONUÇ

Hegel'in erken dönem metinleri önceki bölümlerde gösterilmeye çalışıldığı gibi farklı dönemlerde ve farklı koşullar altında ortaya çıkmıştır. Genellikle genç düşünürün din üzerine olan görüşlerinin ve içinde bulunduğu politik atmosferin etkisinde gelişen bu metinler, Hegel felsefesini resmetmek açısından gerek kendi aralarındaki tutarsızlıklar, gerekse de dağınık yapıları sebebiyle uygun değildirler. Gelecekte ortaya çıkacak olan Hegel sistemi ile de belirgin uyumsuzluklar taşırlar. Ayrıca Hegel felsefesinin temel özelliği olan diyalektik, bu metinlerde sadece hissedilebilir bir düzeyde yer almaktadır.

Gerçek anlamıyla Hegel felsefesinin başlangıcı olarak "Tin'in Fenomenolojisi"ni göstermek gerekir. Hegel açısından "Tin'in Fenomenolojisi"nin aynı anlamı taşıdığını söylemek mümkündür. Öyle ki "Fichte ve Schelling'in Felsefe Sistemlerinin Karşılaştırılması"nda üstü kapalı olarak yer alan Schelling eleştirisinde Hegel, felsefenin sistemli bir düşünce olması gerektiğine dair inancını ve Schelling'in bir felsefe sistemi kuma çabasında olmamasının yarattığı sorunları dile getirmektedir. Bu noktada yapılması gereken, düşünürün felsefesi üzerindeki etkilerini görmek açısından bir ön gereklilik olarak felsefe sisteminde erken dönem metinlerinin etkisini ortaya koymak, başka bir deyişle erken dönem metinlerinde dile getirdiği düşüncelerin nasıl olup da "Tin'in Fenomenolojisi"nde ortaya koyulan felsefe sistemine dönüştüğünü tespit etmek olmalıdır. Bu anlamda öncelikle "Erken Dönem Teoloji Yazıları", ardından da "Fichte ve Schelling'in Felsefe Sistemlerinin Karşılaştırılması" çalışması ele alınarak birbirleri ile ilişki içinde nasıl kavranılabileceği üzerine bir yorum ortaya koyulacaktır. Son olarak ise "Tin'in Fenomenolojisi" ve sonrası açısından erken dönem metinlerinin ne anlama geldiği tartışılmaya çalışılacaktır.

Hegel'in erken dönem çalışmalarının başında gelen "Erken Dönem Teoloji Yazıları" temelde farklı iki görüşün dile getirildiği iki ayrı dönemde ortaya çıkmıştır. Bu dönemleri Bern ve Frankfurt dönemleri olarak adlandırmak mümkündür. Bern döneminde kaleme alınan "Hristiyanlığın Pozitifliği" makalesinde Hegel, Kant'ın din anlayışını pozitif Hristiyanlık eleştirisi adı altında yeniden formüle eder. Pozitiflik ile anlatılmaya çalışılan açık bir şekilde bir toplumsal baskı aracı olarak dindir. Pozitif dinde kişinin iradesinden söz edilememektedir. Söz konusu olan dışsal bir baskının esiri olan insandır. Hegel pozitif din eleştirisinde, Kant'ın ileri sürdüğü rasyonelliği Antik Yunan imgesi etkisinde geliştirdiği "halkdini"ne, belirli uyarlamalarla, uygun bir zemin olarak görmektedir. Ancak bunu birebir Kant üzerinden değil, Kant ile İsa arasında bir özdeşlik kurarak gerçekleştirir.

Kant söz konusu pozitif din eleştirisinde salt ahlaki olanlardan değil de belli bir tüzüğe uygun yasalardan hareket eden ve bilgisinin salt akılla değil sadece vahiy ile olanaklı olduğunu ileri süren dinleri eleştirir. Ona göre bu gibi dinlerin ortaya koyduğu "salt akıl inancı değil; tarihsel bir inanç"tır.²⁴¹ Buna karşılık Hegel için din en başından beri özünde tarihsel bir yapıdır. Kojeve, Hegel için dinin gerçek bir altyapıya bağlı olarak ortaya çıkan ve varolan bir üstyapı olduğunu söylerken haklıdır: "Felsefenin olduğu kadar dinin de dayanağı olan bu alt yapı, tümel tarih boyunca gerçekleştirilmiş olan insansal eylemler topluluğundan başka bir şey değildir".²⁴²

Hegel "Hristiyanlığın Pozitifliği" metninde Kant'ın din anlayışına çok yaklaşır. Ancak Hegel için söz konusu olan ahlaki bir öznedenden daha çok tarihsel ve sosyal bir öznedir. Pozitif dinden kurtulmanın tek tek bireylerin ahlaki yetkinliği ile değil; toplumsal bir dönüşüm ile mümkün olduğunu savunur. Hegel açıkça Kant'ın ahlak dini anlayışının ilkelerini benimser. Ancak bunu yaparken gerekçeleri Kant'inkinden oldukça farklıdır. Kant pozitif

²⁴¹ Özbek, "Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlak Sistemi ve Kilise Kavramı": 498. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. Hoyt H. Hudson, Theodore M. Greene (New York: Harper Torchbooks, 1960), 94.

²⁴² Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 35.

dine saldırır, bunu ise pozitif dinin kendi içsel çelişkilerini, hem Kritikler'inde hem de "Salt Aklın Sınırlarında Din" adlı çalışmasında, ortaya koyarak gerçekleştirir. Ancak sunduğu din ütöpik bir kurgudan öteye gidemez. Buna karşılık Hegel farklı bir yoldan gitmeyi tercih eder. Hegel Kant gibi pozitif dinin mantıksal olarak tutarlı olup olmadığını tartışmaz, bunun yerine pozitif din üzerine tarihsel ve toplumsal bir inceleme yürüterek çağının toplumsal ruhuna uygun olan dinin nasıl olması gerektiğini araştırır.

Burada açıkça Hegel'in kaygılarının somut yaşama dair olduğunu görmek mümkündür. Bir bütün olarak insani yaşam, dinin, devletin ve toplumsal ruhun bir arada ve uyum içinde varolmasına bağlıdır. Aynı yaşamsal göndermeler kendini farklı şekilde "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" metninde de gösterir. Bu metin üzerinde Hegel'in Hölderlin etkisinde şekillenen toplum ideali oldukça etkilidir. Çalışmada öne çıkan tavır "Hristiyanlığın Pozitifliği" metninde temel dayanak olan Kant'ın rasyonel din anlayışının bir eleştirisidir. Hegel'in dinin Kant'ın kavradığı akıl ve ahlak kavramlarından daha öte, daha öznel gönderimlere sahip olduğunu düşünmeye başlaması Hristiyanlığı "halkdini" olmaktan alıkoyan şeyleri yeniden düşünmesini sağlamıştır. Kant'ın ahlak yasasının nesnelliğine hapsettiği bireylerin oluşturacağı mekanik toplumsallık Hegel için uygun değildir. Çünkü toplum, trajik olana gönderme yaparak açıklamaya çalıştığı gibi, kişilerden meydana gelir. Toplumu meydana getiren kişilerin öznelliğini "inanç" kavramı üzerinden ortaya çıkarmaya çalışır. Hegel burada Kant'ı din kurgusunu sadece etik bir dayanak ve aşılması gereken süreç olarak ele alır.

Rasyonel ahlaklılığın ortadan kaldırılıp yerine öznel duygunun koyulması Hegel'in nesnel olandan öznel olana doğru geçişini temsil eder. Aşk ve yaşam kavramları bu anlamda öznelliğe vurgu yapmak için kullanılır. Din aklın tüm güdülerini kullanır ve böylece insanın eğilimleri akla uyumlu hale gelir. Bu sayede aklın zorunluluk barındıran yanı ortadan kaybolur. Akıl ile din, aşk altında birleşirler. Hegel'e göre ahlaki zorunluluk özgürlüğün bir ifadesi olarak ele alınamaz. Bu noktada aşk tüm farklılıkların üstesinden gelir. Bütünlüğü insanın Tanrıyı sınırları olmadan sevmesiyle kurar. Bu metinde

mistik gönderimlere sahip olarak ortaya çıkan özne ve aşk kavramları açık bir şekilde organik bir bütünsellik olarak yaşama gönderme yapmaktadır. Özellikle kendini ortaya koymak için bir diğerine ihtiyaç duyan aşk kavramı açık bir şekilde toplumsallığa vurgu yapar.

Genel olarak erken dönem teoloji yazılarına bakıldığında süreç içinde Hegel'in nesnel olan ahlak alanından öznel olan aşkın alanına sıçradığı görülür. Çünkü kişi kutsal bir şey olan dine ancak mistik aşk ile ulaşabilir. Ancak öznel aşk dini açıklamak için yeterli değildir. Aşkın din haline gelebilmesi nesnel bir form kazanmasıyla mümkündür. Bu noktada nesnel olanın öznel olanla bütünleşmesi ihtiyacı bize kutsal bir şey olarak Tanrı'da bütünleşmeyi sunar. "Erken Dönem Teoloji Yazıları" genç düşünürün yaşam ve bütünsellik kavramlarına yaptığı vurgunun öne çıktığı metinlerdir. Gerçek insan dünyası Hegel'in erken dönem çalışmalarının merkezindedir. Özellikle reflektif felsefeyi eleştirdiği yerlerde açıkça yaşamdan kopuk felsefenin sorunlarını ortaya koymaya çalışır. Tam olarak diyalektik mantığı keşfedemediği için bütünsellik kavramı erken dönem metinlerinde Hegel için oldukça mistik gönderimleri olan bir kavramdır. Erken dönemlerde ortaya çıkan bu organik bütünsellik temel olarak Hölderlin etkisinde ortaya çıkmış estetik gönderimleri olan bir devinimsiz bir mutlaklığa işaret eder.

Söz konusu "yaşam" ve "bütünsellik" kavramları "Fichte ve Schelling'in Felsefe Sistemlerinin Karşılaştırılması" başlıklı çalışmada da açıkça kendini gösterir. Hegel Fichte'yi eleştirirken tuttuğu yolda yaşam kavramından sık sık söz eder. Salt özne merkezli bir düşünce Hegel için bütünü kavramaktan uzaktır. Ayrıca doğanın "Ben" in karşısına bir olumsuzlama olarak konulması ayrı bir sorundur. Bu durum organik doğa anlayışı ile örtüşmez. Çünkü burada doğa ölüdür. Temel olarak ortaya koyulan görüşler saf biçimsel bir tutarlılığa sahiptir, gerçek yaşamda karşılığı yoktur. Başka bir deyişle Hegel'in Fichte eleştirisinin temelinde, ve genel olarak reflektif felsefelerle yönelttiği eleştirinin temelinde, yaşamdan kopuk düşünce tarzının eleştirisi vardır. Nesneyi ortadan kaldırarak Fichte her şeyi özneye hapseder, özdeşlik yok olur, bütünsellik ve yaşam yok olur. Bu yüzden Fichte'nin özgürlük olarak

gördüğü şeye Hegel düşüncenin yaşam üzerindeki zaferi der. Fichte'nin öznel idealizmine karşılık Schelling tarafında bir tutum alan Hegel, Schelling'in özdeşlik felsefesini, kendi bütünsellik ve yaşam kavramlarıyla uyumlu olduğu için benimser. Ancak "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" metninde ortaya koyulan aşk kavramı ile öznelleştirilen inancın din haline gelebilmek için yeterli olmaması gibi (ya da nesnel bir zemine ihtiyaç duyması gibi) burada da Schelling'in özdeşliği sunduğunu iddia ettiği estetik düşüncesi özdeşliği açıklamak için yeterli değildir. Hegel'e göre özdeşliğin olanaklı araştırma zemini olarak spekülatif bir fenomenolojiye doğru evrilme gerekmektedir.

Hegel'in erken dönem metinlerinde kendini gösteren yaşamı teorik, pratik ve estetik bir bütün olarak kavrama isteği, söz konusu düşünsel dönüşümlerin itici gücüdür. Özellikle "Fichte ve Schelling'in Felsefe Sistemlerinin Karşılaştırılması" çalışmasında reflektif düşünce eleştirisi ve spekülatif düşünce vurgusu ile kaba bir idealizme kapı araladığı söylenebilir. Ancak şu çok önemlidir ki Hegelin spekülatif çıkışları dünyayı bir bütün olarak kavrama çabası sürecinin birer ürünüdür. Erken dönem metinlerinde her spekülatif çıkışın yaşamda birer karşılığı vardır.

Hegel 1807 yılında "Tin'in Fenomenolojisi" yayınlayarak uzun ve sancılı bir düşünsel maceranın ürünü olan felsefe sistemini ortaya koyar. Aynı zamanda "Tin'in Fenomenolojisi", felsefesinin en temel özelliği olan diyalektik düşüncenin açıklandığı çalışma olarak da önemli bir yere sahiptir. "Fenomenoloji'nin önsözü uzun birikim sürecinin sonunda kurduğu sistemin manifestosu olarak okunmalıdır: "[B]unun yanı sıra zamanımızın bir doğuş ve yeni bir çağa geçiş dönemi olduğunu görmek zor değildir. Tin bu zamana kadar içinde yer aldığı ve imgelediği dünya ile ayrılmıştır ve onu geçmişte, kendi dönüşümünün emeği içinde kaybetme düşüncesine sahiptir. Gerçekten de tin hiçbir zaman geride değildir; tersine her zaman ilerlemeyle meşguldür".²⁴⁵ Fichte'nin etkisinde zamanın felsefeyi bilim düzeyine

²⁴⁵ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 6.

yükseltme zamanı olduğunu ve bunu amaçlayan çabanın aynı zamanda onu gerçekleştirmek anlamına geldiğini ileri sürer: "[İ]çinde gerçeğin varolduğu gerçek biçim ancak bu gerçeğin bilimsel sistemi olabilir. Felsefenin bilgelik sevgisi adını bir yana bırakıp, edimsel bilme haline gelmesini sağlamak, bilim formuna yaklaşmasına katkıda bulunmak – kendime koyduğum amaç işte budur. Bilmenin bilimsel olması iç zorunluluğu bilmenin kendi doğasındandır ve bunu ancak felsefenin kendisinin sistematik açıklanışı sağlayabilir (...) (bu ise) zamanın kendi momentlerinin belirli varlığı sergileyiş şeklinde bulunur".²⁴⁴ Anlaşılabacağı gibi Hegel'in erken dönem çalışmalarında baskın olarak kendini gösteren bütünlük ve yaşam kavramları fenomenolojik yöntemin oluşmasında oldukça etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Bir sistem kurma kaygısı eksiksiz olarak bütünü açıklamayı amaçlar. Ve Hegel'e göre söz konusu bütünü açıklamak zamanın, yaşamın mevcut koşulları dahilinde mümkündür: "Gerçek bütündür. Bütün ise kendi gelişimi yoluyla kendini tamlayan özden başka bir şey değildir. Mutlak için söylenmelidir ki o özsel olarak ancak amacında (end) gerçek olan bir sonuçtur".²⁴⁵ Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta söz konusu kavramların gençlik dönemindeki olgunlaşmamış hallerinden farklı olarak diyalektik yönlerle uygun olarak uygun olarak kendini göstermesidir. Hegel söz konusu diyalektik bütün kavramı ile ilgili olarak çiçek örneğini verir. Tomurcuğun çiçeğe dönüşmesi olgusu, biçimlerin yalnızca birbirinden ayrı olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Çünkü tomurcuk ve çiçek çatışmalarının meydana getirdiği ve birinin diğeri kadar önemli olduğu organik bir birliğin momentleridir.²⁴⁶ Zizek'in de dile getirdiği gibi Hegel diyalektik olumsuzlama kavramını keşfedene kadar bütün onun için açıklanamaz bir aşkınsallığa sahiptir. Bu anlamda Hegel'in tam olarak hangi andan sonra artık Hegel olduğunu belirlemek mümkündür: "Hegel yalnızca sittlichkeit'in organik sosyal bütünselliğine dair estetik-antik vizyonundan vazgeçtikten sonra – yani gerçek somut bütünselliğe giden yolun soyut negativite ile somut bütün arasında yapılacak seçimde öznenin her zaman soyut negativiteyi seçmesi

²⁴⁴ A.g.e., 3.

²⁴⁵ A.g.e., 11.

²⁴⁶ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 2.

zorunluluğundan geçtiğini tümüyle fark ettikten sonra Hegel olmuştu".²⁴⁷ Başka bir deyişle içinde yaşadığı çağın sorunlarını aşmak için Antik Yunan ve İsa idesi merkezli bir zemine geri dönmekten vazgeçtiği ve diyalektik ilerleme olgusunu keşfettiği bir noktada sistemin olanağı ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Hegel'in erken dönem metinlerinde ortaya çıkan kavramlar açık bir şekilde Hegel felsefesinin kurulmasında temel işlevi görmektedirler. Bu kavramların "Tinin Fenomenolojisi"nde açıklanan yöntemin kuruluşunda etkin bir şekilde kullanılıyor olması bunun açık kanıtıdır. Ancak kavramların içeriği felsefe sisteminin ortaya koyulmasıyla birlikte değişmeye, dönüşmeye başlar. Sistem öncesinde ve sistemin oluşması sürecinde sahip oldukları somut anlamları sistem oluştuktan sonra yitirip, sistemin erekselliğine teslim, diyalektik mantığın birer aracı halinde kavramlar olarak görünürler. Örnek olarak tarih bilinci Hegel sisteminin temel özelliklerinden biridir. Hegel, insan ile ilgili her şeyi eksiksiz bir şekilde tarihsel bakış açısından ele alan bir sistem kurmaya çabalamıştır. Hegel'in tarihsel bakışı erken dönem teoloji yazılarında da etkin bir şekilde kullanır. Hristiyanlığın pozitif bir din haline gelmesini kavrayabilmek için tarihsel bir incelemenin gerekli olduğunu ileri sürer. Böylece sorunu bir bütün olarak ortaya koymak mümkündür. Ancak söz konusu sistem olduğunda, artık tarih bilincinin somut yaşamsal gerçeklik ile ilgili olduğu söylenemez. Prusya Germen İmparatorluğu'nu tarihin son momentleri olarak ortaya koyar. Hegel için bu noktadan sonra tarih sona ermiştir, artık ancak bilimi yapılabilir. Bir bilim olarak tarih, aklın kendini özgürleştirerek yetkinliğe ulaşma çabasıdır.²⁴⁸ Başka bir deyişle tarih somut yaşamsal gerçekliğin araştırılması değil; onun mutlak mutlak ereğe uygun şekilde kurgulanması görevini üstlenir. Buradaki süreç ve bütün arasındaki ilişkinin nasıl tersine çevrildiği önemlidir. Erken dönem çalışmalarında tarihsel bir incelemenin sonucunda varılacak nokta Hegel sistemi ile artık sürecin ereği olarak varsayılan mutlak gerçekliğe dönüşür. Tarihi gerçek yaşamın bir

²⁴⁷ Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can (Ankara: Epos Yayınları, 2000), 120.

²⁴⁸ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibbey (Kitchener, Ontario: Batocho Books, 2001), 89.

algılanışı yerine mutlak rasyonel bir mantığın etkinlik alanı olarak görmesi Hegel'in oldukça mekanik bir soyutlama düzeneği kurmasına neden olmuştur. Buna göre tarihsel gelişim üçlemeler halinde ilerleyen bir yapıya sahiptir. Ancak bunun gerçeklikle uyum sorunu olduğu ortadadır. Zizek, Hegel'in doğa felsefesinde tinin temel biçiminin üçlü, doğanın temel biçimininse dörtlü olduğunu ve bunun Hegel'de ontolojik bir temele dayandığını tartışırken tarih felsefesinde de ideal üçlü bir yapının var olduğunu söyler. Ancak daha dışarıdan bir bakışın bunun farklı olabileceğini görmemizi sağlayacağını da ekler. Örnek olarak Avrupa tarihi ele alındığında, ideal üçlünün, yani ahlaksal düşünüş olarak ahlaklılığı temsil eden Yunan toplumu, Ortaçağ'da bu durumun yabancılaşarak bir faydacılığa dönüşmesi ve son olarak da etik töz ile özgür bireyselliğin modern rasyonel devlette birleşmesinin yeterli bir çözümleme olmadığını, burada dikkat çeken iki ara sürecin, yani Ortaçağ ile Antik Yunan arasındaki Roma soyut bireyselliği ile Ortaçağ'daki faydacı sivil toplum ile modern rasyonel devlet arasındaki Fransız İhtilali'nin yarattığı mutlak özgürlük momentlerinin kendine özgü nitelikleri dolayısıyla ayrı momentler olduğunu ileri sürer.²⁴⁹ Kavramların kullanılmasında yaşanan bu değişim kendini hukuk felsefesinde de gösterir. Açıklayıcı bir örnek olarak Hegel'in sivil toplum anlayışına bakılabilir. Hegel'e göre devlet mutlak tinin gerçekleştiği zemindir. Devlet mutlak ereği temsil eder. Bu noktada da sivil toplum devlet ereğine ulaşmada bir moment olarak kendini gösterir.²⁵⁰ Yani sivil toplum devlet dolaylı bir anlama sahiptir. Bu şekilde tanımlamak, sivil toplumun nesnel koşullarını görmeyi engellemektedir. Marx'a göre Hegel'in sivil toplumu devletin içinde eritmeyi düşünmesinin ve devleti idealist bir biçimde en yüksel tinsel aşama olarak görmesinin nedeni Hegel düşüncesinde nesnelliğin eksik olmasındandır.²⁵¹ Yani söz konusu sivil toplum anlayışının gerçeklikle bir karşılığı yoktur. Başka bir örnek için Hegel'in pozitif bilimler üzerine söylediklerine bakılabilir. Hegel felsefi bilimler sistemi bağlamında ortaya koyduğu pozitif bilim yorumlarında

²⁴⁹ Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 101.

²⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1957), 154.

²⁵¹ Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 19.

oldukça garip şeyler dile getirmektedir. Her ne kadar Findlay, Hegel'in bilim anlayışının çağının bilim anlayışının etkisinde geliştiğini söylese de, bunun çok gerçekçi olmadığı ortadadır. Milic Capek Hegel'in bilim anlayışı çağının oldukça gerisinde bir bilimsel zeminden hareket ettiğini ileri sürer. Hatta Capek'e göre Hegel'in bilimsel görüşlerinin trajikomik olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bilim anlayışının temel sorunları iki başlık altında ele alınabilir. Birincisi çağında kabul görmüş bilimsel keşifleri sistemi içinde tutarsızlık yarattığı için reddetmesi, ikincisi ise oldukça fantastik, bazen kendisinin bile sonradan reddettiği, görüşler ortaya atmasıdır.²⁵²

Bu gibi örneklerin Hegel sistemi bağlamında çoğaltılması mümkündür. Hegel'in öncüllerini eleştirirken dile getirdikleri, felsefe sistemini kurması ardından kendisine yönelmiştir. Felsefesinin üzerine kurduğu kavramlar yitmiş, gerçekliğini kaybetmiş bir felsefi kurgu ortaya çıkmıştır. Bu noktada bir sistem kurmadığı için Hegel'in oldukça ağır eleştirilerine maruz kalan Schelling'in şu sözleri Hegel sisteminin kaderini doğrular niteliktedir: "Gerçekten tam bir sistem isteyen kimse, uzağa bakmak zorundadır, ütöpik biçimde düpedüz tek olanı ve yakında olanı görmese gerektir".²⁵³

²⁵² Milic Capek, "Hegel and the Organic View of Nature," *Hegel and the Sciences*, der. Marx W. Wartofsky Robert S. Cohen (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1984), 109.

²⁵³ Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat, Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*, 13.

VI

KAYNAKLAR

Adams, George Plimpton. "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings." *Philosophy* 2, no. 4 (1910).

Adorno, Theodor. *Negative Dialectics (Elektronik Kitap)*. Çeviren Dennis Redmond. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

Ameriks, Karl. "Introduction to German Idealism." *The Cambridge Companion to German Idealism* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Armaner, Türker. "Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu." *Yeditepe'de Felsefe: Felsefe Tarihi Sorunları* içinde. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları, 2002.

Baillie, J. B. *The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System*. New York: Macmillan, 1901.

Bernal, Martin. *Kara Athena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?* Çeviren Özcan Buze İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

Bernasconi, Robert. "Hegel's Racism: A Reply to Mccamey." *Radical Philosophy*, no. 119 (2003).

———. "Will the Real Kant Please Stand Up: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy." *Radical Philosophy*, no. 117 (2003).

Bonjour, Guy Planty. "Montesquieu'ye Göre Bir Ulusun Genel Ruhu ve

Hegelci Volkgeist." *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı* içinde, Derleyen Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.

Bowie, Andrew. "Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775-1854)." *The Routledge Encyclopedia of Philosophy (Cd-Rom)* içinde, Derleyen Edward Craig. London: Routledge, 1998.

Breazeale, Daniel. "Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814)." *The Routledge Encyclopedia of Philosophy (Cd-Rom)* içinde, derleyen Edward Craig. London: Routledge, 1998.

Capek, Milic. "Hegel and the Organic View of Nature." *Hegel and the Sciences* içinde, Derleyen Marx W. Wartofsky, Robert S. Cohen. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1984.

Cerf, Walter. "Speculative Philosophy." *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* içinde. Albany: State University of New York Press, 1977.

Ceylan, Yasin. "Fichte'de Bilgi ve Değer." *Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri* içinde. Vadi Yayınları, 2002.

Copleston, Frederick. *Alman İdealizmi*. Çeviren Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi*. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.

———. *Hegel*. Çeviren Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi*. İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.

Dahrendorf, Ralf. *Society and Democracy in Germany*. New York: Anchor Press, 1969.

Dickey, Laurence. *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit*. New

York: Cambridge University Press, 1987.

Dupre, Louis. *The Philosophical Foundations of Marxism*; Harcourt, Brace & World Inc., 1966.

Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. Çeviren Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları, 1992.

Evans, Richard J. "The Myth of Germany's Missing Revolution." *New Left Review*, no. 149 (1985).

Fichte, J. G. "Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi." *Alman İdealizmi – I: Fichte* içinde, Derleyen Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

———. "First Introduction to Wissenschaftslehre (1797)." *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings* içinde, Derleyen Daniel Breazeale. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1994.

———. "Goethe'ye Mektup (21 Haziran 1794)." *Alman İdealizmi – I: Fichte* içinde, Derleyen Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

———. "Second Introduction to Wissenschaftslehre." *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings* içinde, Derleyen Daniel Breazeale. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1994.

———. "Transandantal Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre - Nova Methodo) [1796/99]." *Alman İdealizmi – I: Fichte* içinde, Derleyen Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

———. "Tüm Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri." *Alman İdealizmi – I: Fichte* içinde, Derleyen Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.

Franks, Paul. "German Idealism." *The Routledge Encyclopedia of Philosophy (Cd-Rom)* içinde, Derleyen Edward Craig, London: Routledge, 1998.

Friedrich, Carl J. *The Philosophy of Hegel*. New York: Modern Library, 1953.

Giovanni, George Di. "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection." *Cambridge Companion to Kant* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Gourgouris, Stathis. *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Gray, J Glenn. "Hegel's Hellenic Ideal." *Philosophy of Hegel* içinde, Derleyen H. S. Harris, New York: Garland Publishing Inc., 1941.

Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

———. "Hegel's Intellectual Development to 1807." *The Cambridge Companion to Hegel* içinde, Derleyen Frederick C. Besier, United States of America: Cambridge University Press, 1993.

———. "Introduction to the Difference Essay." *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* içinde, Albany: State University of New York Press, 1977.

Hegel, G. W. F. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of*

Philosophy. Çeviren Walter Cerf H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1977.

———. "Fragment of a System (1800)." *Early Theological Writings* içinde, Derleyen Richard Kroner. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996.

———. "The German Constitution." *Hegel's Political Writings* içinde. Oxford: Clarendon Press, 1964.

———. *Hegel's Philosophy of Right*. Çeviren T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1957.

———. "Love." *Early Theological Writings* içinde, Derleyen Richard Kroner. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996.

———. "The Oldest System Programme of German Idealism (1796)." *Hegel Selections* içinde, Derleyen M. J. Inwood. New York: Mcmillan Publishing Company 1989.

———. *Phenomenology of Spirit*. Çeviren A. V. Miller. Oxford University Press: Oxford, 1977.

———. *The Philosophy of History*. Çeviren J. Sibree. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001.

———. "The Positivity of the Christian Religion." *Early Theological Writings* içinde, Derleyen Richard Kroner. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996.

———. "The Spirit of Christianity and It's Fate." *Early Theological Writings* içinde, Derleyen Richard Kroner. Philadelphia: University Of

Pennsylvania Press, 1996.

Hilav, Selahattin. *Diyalektik Düşünce'nin Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.

Horstmann, Rolf Peter. "The Early Philosophy of Fichte and Schelling." *The Cambridge Companion to German Idealism* içinde, Derleyen Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

———. "Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)." *The Routledge Encyclopedia of Philosophy (Cd-Rom)* içinde, Derleyen Edward Craig. London: Routledge, 1998.

Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary, The Blackwell Philosophical Dictionaries*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

Kanıt, Deniz. "Saf Aklın Kritiği'nde 'Kendinde Şey' Kavramı." *Felsefelogos* 10, no. 30-31 (2006).

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Paul Guyer, *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. United States of America: Cambridge University Press, 1998.

———. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena (1783)*. Çeviren Yusuf Örnek İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

———. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Çeviren Hoyt H. Hudson Theodore M. Greene. New York: Harper Torchbooks, 1960.

———. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2006.

Kaufmann, Walter. "Genç Hegel ve Din." *Hegel Üzerine Yorumlar 1* içinde. İstanbul: İdea Yayınları, 1997.

———. *İnsanı Anlamak I*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1997.

Kelly, George Armstrong. *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Kılıçaslan, Eyüp Ali. "Alman İdealizminin İki Dönemi." *Felsefe Dünyası* 29 (1999).

———. "Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu." *Alman İdealizmi - I Fichte* içinde, Derleyen Eyüp Ali Kılıçaslan Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Kojève, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Kroner, Richard. "Hegel's Philosophical Development." *Early Theological Writings* içinde. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996.

Lukacs, Georgy. *Aklın Yıkımı*. Çeviren Ayşe Tekşen Kapkın. İstanbul: Payel Yayınları, 2006.

———. *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*. Çeviren Anna Bostock. Whitstable, Kent: The Merlin Press 1998.

Marcuse, Herbert. *Us ve Devrim*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul, 2000.

Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. Çeviren Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 1997.

McCarney, Joseph. "Hegel's Racism?: A Response to Bernasconi," *Radical Philosophy*, no. 119 (2003).

Moore, Colin. *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*. Çeviren Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.

Moore, Barrington. *Social Origin of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press, 1966.

Özbek, Sinan. "Engels'in Tarihsiz Halklar Kavramı Üzerine." *Felsefelogos*, no. 25-26 (2005).

———. "Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlak Sistemi Ve Kilise Kavramı" *Cogito*, no. 6-7 (1996).

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. "Benim Felsefe Sistemiminin Tasviri (1801)." *Kuram Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* içinde. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1995.

———. "Transandantal İdealizm Sistemi." *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* içinde. İstanbul: Kabcacı.

———. "Bir Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler (1797)." *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* içinde. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1995.

———. "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisinde Mutlak Olan Şey Üstüne (1795)." *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma* içinde. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1995.

———. "Transandantal İdealizmin İkesi." *Felsefe Tartışmaları*, no. 14 (1993).

Singer, Peter. *Hegel, Past Masters*. Guernsey, Channel Islands: The Guernsey Press Co. Ltd, 1983.

Soykan, Ömer Naci. *Kuram-Eylem Birliğı Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996.

———. "Schelling'de Bilgeliğı İsterme Olarak Felsefe." *Felsefe Dünyası*, no. 6 (1992).

Spinoza, Benedictus Baruch. *Etika*. Çeviren Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Yayınları, 2004.

———. *A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise*. Çeviren R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications Inc., 1951.

Stace, W. T. *The Philosophy of Hegel*. United States of America: Dover Publications, 1955.

Suzanne, Marchand. *Down from Olympus: Archeology and Philhellenism in Germany 1750-1970*. Princeton University Press, 1996.

Ulaş, Sarp Erk. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2002.

Wood, Allen W. "Fichte: From Nature to Freedom (System of Ethics §§ 9-13:)." Stanford University, 2007.

———. "Fichte's Philosophy of Right and Ethics." *The Cambridge Companion to Fichte* içinde, Derleyen Günter Zöller. New York: Cambridge University Press, Forthcoming.

Yalçın, Şahabettin. "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci." *Felsefe Dünyası*, no. 39 (2004).

Zizek, Slavoj. *Gıdıklanan Özne*. Çeviren Şamil Can. Ankara: Epos Yayınları, 2000.

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında İzmit'te doğdu. Orta öğrenimini Gölcük Anadolu Lisesi'nde tamamladı. 2000 yılında Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girdi. 2004 yılında "Hegel'in Tarih Anlayışı" başlıklı bitirme çalışması ile lisans diplomasını aldı. Aynı yıl Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde felsefe yüksek lisans programına başladı.