

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

AİSTHESİS'TEN ESTETİĞE: SCHELLİNG'İN TERSİNE
DEĞERLENMİŞ *MİMESİS*'İ

DOKTORA TEZİ

Merve ERTENE

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Berna YILDIRIM

KASIM – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

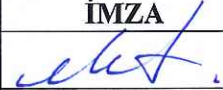
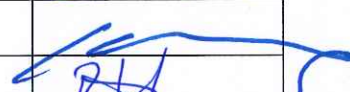
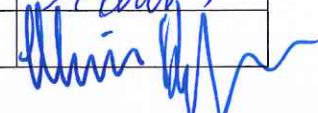
**AİSTHESİS'TEN ESTETİĞE: SCHELLİNG'İN TERSİNE
DEĞERLENMİŞ MİMESİS'İ**

DOKTORA TEZİ

Merve ERTENE

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

“Bu tez 15.11.2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doç. Dr. Ert GİRİKMAN	Basarılı	
Prof. Nure Nure Baydar	Basarılı	
Doç. Dr. F. Berna Yıldırım	Basarılı	
Prof. Dr. Habir DURAK	Basarılı	
Doç. Dr. İbrahim Dağcı	Basarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Merve ERTENE
Öğrenci Numarası	:	D126019100
Enstitü Anabilim Dalı	:	Felsefe
Enstitü Bilim Dalı	:	Felsefe
Programı	:	☐ YÜKSEK LİSANS ☒ DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Aisthesis'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş Mimesis'i
Benzerlik Oranı	:	%5

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

☐ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

25/11/2019
Öğrenci İmza

☐ Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Doç.Dr. F. Berna Yıldırım

Tarih: 25.11.2019

İmza:

☐ KABUL EDİLMİŞTİR

☐ REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Uzun ve zor bir sürecin görüneni olarak ortaya çıkmış bu çalışma, benim için ancak görünmeyen tarafı ile birlikte bir bütündür ve bu tarafta yer alıp sadece bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki destek ve katkılarından dolayı değil, hayatımda oldukları için de sonsuz şükran duyduğum çok değerli insanları anarak başlamak isterim.

Sakarya'ya geldiğim ilk günden beri benden desteğini, fikrini, dostluğunu, varlığını hiç esirgememiş, her zaman bir danışmandan daha fazlası olmuş, kendisini tanıdığım için kendimi hep çok şanslı hissettiğim sevgili hocam Doç. Dr. Berna YILDIRIM'a, akademik hayatımın şekillenmesinde tartışmasız en büyük rollerden birine sahip olan, kendisini tanımaktan hep mutlu olduğum sevgili hocam Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN'a, bu çalışmanın gelişmesinde eleştirileri ve değerlendirmeleri ile katkıda bulunmakla kalmayıp sıkıntılara ortak olan değerli hocalarım Doç. Dr. İbrahim DAŞKAYA ve Prof. Şive Neşe BAYDAR'a, hiçbir kriz anında beni yalnız bırakmayıp elinden gelen tüm desteği sağlayan bölüm başkanım Doç. Dr. Tufan ÇÖTOK'a sonsuz teşekkürler ederim.

Nerede olursak olalım her daim yanımda olduğunu bildiğim canım dostum Funda AFYONOĞLU'na, sadece doktora sürecindeki yardımlarından dolayı değil, bu şehri daha yaşanılır bir yer kılan sevgili dostlarım Onur KABİL ve Özge KARA'ya, hayatıma girmesiyle bana başka türlü bir sevginin de mümkün olduğunu göstermiş Müfettiş Bey'e, tüm bu sürecin en zorlu anlarını benimle birlikte yaşamış, paylaşmış, elinden gelen tüm desteği sunmuş, varlığıyla beni iyileştirmiş hayat arkadaşına her şey için müteşşekkirim.

Son olarak, sonsuz sevgileri ve varlıkları için, canım kardeşim Mete ERTENE, canım babam Erdem ERTENE ve canım annem Sema ERTENE'ye şükranlarımı sunarım, onlarsız her şey imkânsız olurdu.

Merve ERTENE

15.11.2019

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: YAŞAMSIZ ÖLÜM YA DA ÖLÜMSÜZ YAŞAM: <i>ANAİSTHESIS</i>	8
BÖLÜM 2: <i>AİSTHESIS</i> : GEÇMİŞİN AYAK İZLERİ.....	33
2.1. Ölü Tanrı'nın Ölü Doğası.....	37
2.2. Maddesiz Düşünce, Düşüncesiz Madde	58
2.2.1. Descartes: “Hareket İllüzyondur!”	60
2.3. Düşünce-Madde Köprüsü	76
2.4. Maddedeki Düşünce, Düşüncedeki Madde	88
2.5. Retrospektif	113
BÖLÜM 3: DOĞANIN ÖZGÜRLÜĞÜ, ÖZGÜRLÜĞÜN DOĞASI: SANAT	118
3.1. Doğanın Tini.....	119
3.1.1. Kendini Üreten Etkinlikte Üretici-Ürün İlişkisi	129
3.1.2. Maddenin İnşası	137
3.1.3. Kütleçekimden Işığa, İnorganikten Organığe: Doğanın Özgürlüğü	146
3.2. Tinin Doğası	156
3.2.1. Kökensel Duyumsama: Bir Sınır Deneyimi Olarak <i>Aisthesis</i>	161
3.2.2. <i>Aisthesis</i> 'ten Estetiğe.....	173
3.3. Tersine Değerlenmiş <i>Mimesis</i>	186
SONUÇ.....	201
KAYNAKÇA	206
ÖZGEÇMİŞ.....	214

KISALTMALAR

- CJ** : I. Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987.
- CPR** : I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HMP** : F.W.J. Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, çev. Andrew Benjamin, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- KRV** : I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- KU** : I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart: Reclam Verlag, 1986.
- MV** : *Schelling's Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, ed. Dr. Arthur Drews, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1902.
- SAE** : Saf Aklın Eleştirisi
- STI** : F.W.J. Schelling, *System of Transcendental Idealism 1800*, çev. Peter Heath, Charlottesville: University Press of Virginia, 2001.
- SW** : *Schellings Werke*, ed. Otto Weiß, Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907.
- TİS** : Transandantal İdealizm Sistemi
- YGE** : Yargı Gücünün Eleştirisi

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans		Doktora	x	
Tezin Başlığı: <i>Aisthesis</i> 'ten Estetiğe: Schelling'in Tersine Değerlenmiş <i>Mimesis</i> 'i				
Tezin Yazarı: Merve ERTENE		Danışman: Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM		
Kabul Tarihi: 15.11.2019		Sayfa Sayısı: iv(ön kısım) + 214 (tez)		
Anabilim Dalı: Felsefe				
Bu çalışma, Kant'ın güzel deneyimi olarak genelleştirilebilecek olanı bir felsefi inceleme alanı haline dönüştürürken estetik terimini seçmesinden hareketle ortaya çıkmıştır. Estetik teriminin etimolojik kökeni duyumsama ya da algı olarak karşılanabilecek Grekçe <i>aisthesis</i>'tir. Kant'ın sistemini duyumsama anlamındaki <i>aisthesis</i>'le başlatıp, güzel deneyimi anlamındaki estetikle bitirmesi ise, bu ikisi arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusunu kaçınılmaz kılmıştır. Üstelik sistemin başlatıcısı ve sonlandırıcısı olmasıyla <i>aisthesis</i> sistemin tamamlanması için zorunlu bir öge olarak ortaya çıktığından, bu ilişkiyi açığa çıkarmak hem sanatın hem de insanın doğasına dair yapılacak belirlemelerde kilit görevi görmektedir. Kilidin sanat olduğunu keşfeden ise Schelling olmuştur. Kant sisteminin kuramadığı aklın birliğini kurabilmenin yolu Schelling'e göre <i>aisthesis</i>'in kendisidir. Dolayısıyla bu çalışmada, <i>aisthesis</i> ve estetik ilişkisinden hareketle, Schelling'in beni bu ilişki üzerinden nasıl kurduğu gösterilmeye çalışılmış, böylelikle sanatın insanın kendisini insan olarak tanımasını sağlayan tek etkinlik olduğu iddia edilmiştir. Bu amaçla birinci bölümde Kant felsefesinin ortaya koyduğu <i>aisthesis</i>-estetik ilişkisi incelenmiştir. Bu inceleme başta yaşam-ölüm olmak üzere, akıl-doğa, düşünce-madde, özne-nesne, birlik-çokluk gibi birçok felsefi ikiliği de varsaydığından, bağlam bu kavram ikilikleri üzerine oturtulmuştur. Nihayetinde çıkan sonuç ise, Kant'ın estetiği anestezi bir deneyim olarak anladığı, <i>aisthesis</i>'i konu güzel olduğunda <i>anaisthesis</i>'e dönüştürdüğüdür. İkinci bölüm ise estetiği estetik olarak ele alabilmenin imkânının ancak Kantçı sistemin varsaydığı ikilikler ortadan kaldırıldığında açılabilceği iddiasını ortaya atar. Bu sebeple Kant sisteminin aşamadığı, modern felsefenin düşünce-varlık ilişkisi merkeze alınmış, modernizmin tüm ikiliklerine itirazda bulunup monizmin gerekliliğini savunan Schelling'in Descartesçi zihin yapısını eleştirmesi konu edilmiş ve birliğin neden kurulamadığı gösterilmiştir. Burada varılan sonuç ise, deneyimin mümkün olabilmesi için, düşünce ve maddenin türce ayrı olmamaları gerektiğidir. Son bölüm ise Schelling'in Kant ve Fichte eleştirileriyle birlikte, kendi sistemini nasıl kurduğu, düşünce ve maddenin aynı kökene sahip olduğunu nasıl gösterdiğinin ele alındığı bölümdür. O felsefenin sezgiyle başlayıp sezgide son bulacağını düşündüğünden, sanatı felsefenin tamamlayıcısı, olmazsa olmaz organı kılmıştır. Böylelikle benin kendini bilmesi ve tanınması, <i>aisthesis</i>'in kendine dönmesiyle mümkün hale gelmiştir.				
Anahtar Kelimeler: Schelling, Doğa, Sezgi, Estetik, Sanat, Özbilinç.				

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree		Ph.D.	X	
Title of Thesis: From <i>Aisthesis</i> to Aesthetics: Schelling's Reversely Valued <i>Mimesis</i>				
Author of Thesis: Merve ERTENE Supervisor: Assoc. Prof. F. Berna YILDIRIM				
Accepted Date: 15.11.2019		Number of Pages: iv (pre text) + 214 (main body)		
Department: Philosophy				
This research arises from Kant's choice of the term aesthetics while he was transforming what can be generalized as the experience of beautiful into a philosophical field of study. The etymological origin of the term aesthetics is Greek <i>aisthesis</i>, which can be regarded as sensation or perception. Kant started his system with the <i>aisthesis</i> in the sense of sensation and he finished his system with the <i>aesthetics</i> in the sense of experience of beautiful. As a result, asking the question about the relation between these two senses becomes inevitable. Besides, since <i>aisthesis</i> is both the initiator and closer of the Kantian system, it becomes a necessary element to complete the system. Therefore, revealing the relation between <i>aisthesis</i> and aesthetics is the key factor to understand any investigation regarding to art and human nature. Schelling is the one who discovered the key factor is the art. According to Schelling, the way to establish the unity of reason that the Kantian system cannot establish is the <i>aisthesis</i> itself. Therefore, starting from the relation between <i>aisthesis</i> and aesthetics, this research tries to reveal how Schelling constructs "the I" through this relation and depending on this construction it claims that the art is the only activity with which human beings can recognize themselves as human beings. For this aim, the relationship between the <i>aisthesis</i> and aesthetics in the Kantian philosophy is examined in the first chapter. Since such an examination assumes many philosophical dualities such as life-death, mind-nature, thought-matter, subject-object, unity-plurality, the context is founded on these conceptual dualities. The result is that Kant understands aesthetics as an anesthetic experience and converts the <i>aisthesis</i> into <i>anaisthesis</i> in his mediation on beautiful. The second chapter raises the claim that the possibility of regarding aesthetic <i>per se</i> only if the dualities that Kantian system assumes are eliminated. For this reason, the relationship of thought and being of modern philosophy which cannot be overcome by Kant is centred on, as a philosopher who defends the necessity of monism and objects to all modernistic dualisms, Schelling's critique of Cartesian way of thinking is discussed and the reason why the unity of reason could not be formed is revealed. The result of this section is that thought and matter must not be different in kind for the possibility of experience. The final chapter is about the way/how Schelling constructs his system and how he reveals that thought and matter has the same origin along with his critiques of Kant and Fichte. Since he thought that philosophy starts with and ends in intuition, he made art complementary and vital organ for philosophy. Therefore, self-knowledge and self-recognition of "the I" becomes possible with the return of <i>aisthesis</i> to itself.				
Keywords: Schelling, Nature, Intuition, Aesthetics, Art, Self-consciousness.				

GİRİŞ

İnsan “ben kimim?” sorusunu ilk kez kendine yönelttiğinde, Enigma’yı da keşfetmiştir. Soruyu sormadan önce bu sorunun cevabına hiç ihtiyaç duymaksızın kimse o oluşuyla birlik içinde yaşamaya devam ederken, soruyla birlikte kendi kendini kendisi için şifrelemiştir. Sorunun kendisi paradigmatiktir, zira bu soruyla birlikte özne, özne olduğuna uyanacak ama uyanmadan önceki kendisiyle birliğini kaybedecek, kendinin uzağına düşecektir. Bu mesafe bir cevap uzağında olsa da sorunun kendisi içerdiği çelişkiyle özne olmanın özünü cevaplanmaz kılmıştır: Soruyu soran özne, soruda kendine nesne haline gelmekte, benin kim olduğunu sorarken, kendini kendinden ayırıp beni ben-olmayana dönüştürmekte ama bunu yaparken yine de ben-olmayanın, yani nesnenin değil, benin, yani öznenin özünü anlamaya çalışmaktadır.

Özne bu soruyla kendini salt bir nesne kılmaksızın nesnelleştirmeye, kendini bilmeye atılmaktadır. Bu kendini bilme arzusunun ürünü olan sorunun kendisi aslında insana özgü çelişkiyi de temsil etmektedir: İnsan her şeyi bilen ama kendini bilemeyen, en azından kendini şeyi/nesneyi bildiği gibi bilemeyen ve nesneden emin olduğu kadar kendinden emin olamayan varlıktır. Özne olduğunu kendine hatırlatmadığı, bir ben bilinciyle hareket etmediği sürece, nesne dünyasına yönelmişliği ile herhangi bir sorun yaşamamakta, nesneyi keşfetmekte, belirlemekte ve onu kontrol etmektedir. Fakat ne zamanki bir özne olduğunu hatırlamak, kendinin sorumluluğunu üstlenmek ya da kendini biri olarak belirlemek ister, işte o zaman o kadim soruyla baş başa kalmak zorundadır: “Ben kimim?”

Bu soru elbette, benin benliği görmezden gelinerek, sanki soruyu soran soruya dahil değilmiş, soru sorana da dair değilmiş ya da soran soruda içerilmiyormuşçasına, pek çok kez cevaplanmaya çalışılmış, hatta zaman içinde “insan nedir?” gibi insanı bütünüyle nesneleştiren bir form almış ve çoğu zaman da empirik genellemelere dayanan çeşitli tanımları üretmiştir. Ancak ne zamanki insanın bu soruyu sorabilmesinin, tıpkı “özgür müyüm?” sorusunun sorulabilmesinin özgürlüğü varsayması gibi, zaten insanın nesnelliği aşan bir kapasiteye sahip olduğu anlamına geldiği, “bu nedir?” sorusunun, öznenin bu kez varlıktan kendine dönmesiyle “‘bu nedir?’ sorusunu soran ben kimdir?” halini aldığı anlaşılır, işte o zaman cevabın teorik bir soru-cevap ilişkisi bağlamında çözölemeyeceği de görülür. Sorunun deşifresi için

başka bir Enigma'ya ihtiyaç vardır. Bu Enigma, insanı kendine üretiminde ve ürününde anlatacak olan sanattır.

İçeriği ile formu çelişen söz konusu soru karşısında teorinin bilen-bilinen, düşünce-varlık, özne-nesne ilişkisi üzerine kurulu yapısı çaresiz kaldığından, cevap daha dolambaçlı bir yolu talep etmektedir. Özneyi nesne kılmaksızın benin kim olduğunu cevaplamaya muktedir araç, benin tam da kendindeki çelişkiyle ürettiği, salt bir nesneye indirgenemezliği ya da salt bir nesnelleştirme olarak anlaşılamazlığı ile sanat gibi görünmektedir. Ben kendiyle doğrudan ilişkilenerек ben olmaklığını tanımlayamıyor ise, öyle bir nesne üretmelidir ki, bu kendindeki çelişkinin vücut bulmuş hali olarak beni kendine anlatmalıdır. Kaldı ki, önünde sonunda bir araç-amaç, bir çıkar ilişkisi temelinde açıklama bulabilecek tüm deneyimlerimizi düşünecek olursak, bir tek sanat diye bir şeyi neden deneyimlediğim sorusunun açıklaması çıkar üzerinden cevap bulamayacaktır, zira sanatın özü buna müsaade etmeyecektir. Dolayısıyla ister sanatın üretilmesi, ister alımlanması, ister sanat eserinin varlığı söz konusu olsun, sanat benin kendini kendine anlatabilmesinin tek yolu olarak görünmektedir.

Bu husus şöyle de ifade edilebilir: İlkçağ'da taklit (*mimesis*) olarak anlaşılan sanat, zaten orijinali olanın neden taklidinin yapılmaya ihtiyaç duyulduğu sorusuyla tekrar düşünüldüğünde, sanatın insanın daha varoluşsal bir ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Sanat insan olmayla mümkündür ve bu sebeple sanatın imkânını anlamak, insanın da kimliğini açık edecektir.

İnsanın kendini kendine anlatmasının yolu olarak sanat fikrinden hareketle, bu çalışmada, birbiriyle aynı parametrelere sahip bu iki Enigma'nın birbirini nasıl deşifre ettiği araştırılacaktır. Bu araştırma içinse öncelikle sorulması gereken, felsefenin estetiği neden estetik terimiyle mesele haline getirdiğidir. Estetik teriminin, duyumsama ya da algı anlamına gelen Grekçe *aisthesis* teriminden türetilmiş olup, ilk kez Baumgarten tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Sonrasında Kant'ta, hem duyumsamaya hem de güzel deneyimine karşılık verecek şekilde kullanılmıştır. Fakat Kant, neden bu iki deneyim için aynı terimi kullandığına dair detaylı bir izahta bulunmamıştır. Dolayısıyla çalışmanın öncelikle cevaplamaya çalışacağı soru bu olacaktır.

Bu soru duyusallık ve güzel arasındaki bağı irdelenmesi olduğundan, sorunun kilit noktası doğa olarak ortaya çıkacak, aklın sistematik birliğinin inşası iddiasına sahip Kant felsefesinin, akıl vurgusu altında doğa ile estetiği nasıl ilişkilendirdiği açıklanmaya, Kant'ın estetik deneyimden anladığının neden anestezi bir deneyim olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Doğanın nasıl anlaşıldığı sorusu, bir bakıma yaşam ve ölüm kavramlarının da tanımını vermek anlamına geleceğinden, ilk bölüm, estetik, doğa ve akıl ilişkisini yaşam ve ölüm kavramları üzerinden anlamaya çalışan, güzel deneyiminin ancak hem doğal hem rasyonel varlık olmasıyla insana has bir deneyim olabileceğini iddia eden Kant'ın insanın neden estetiğe ihtiyaç duyduğu sorusuna cevap vermesini talep eden bölüm olacaktır.

İkinci bölümün iddiasıysa, güzel deneyiminin anestezi değil de estetik bir deneyim olarak ortaya çıkabilmesinin, Kant felsefesinin aşamadığı temel felsefi düalitenin, yani akıl-doğa, düşünce-madde, duyusallık-anlama, zorunluluk-özgürlük düalitesinin aşılmasını gerektirdiğidir. Kendini bu düalitenin üzerine inşa etmiş modern felsefenin, öznenin özgürlüğü uğruna doğayı nasıl araçsallaştırdığı, mekanikleştirdiği fakat bunun karşısında kendini de yarattığı bu mekanik dil üzerinden anlamak zorunda kaldığı üzerinde durulacak ve Schelling'in modern felsefeye itirazı konu edilecektir. Schelling için dünyayı böylesi bir ikilik üzerinden anlamak, sadece felsefe için üzerinde durduğu zemin problemi anlamına gelmez, aynı zamanda bu ikilik, özgürlüğün önündeki engeldir de. Zira doğayı ölü, salt zorunlu, pasif ve mekanik bir yığın olarak inşa etmek, öznenin de canlılığını, özgürlüğünü, etkinliğini ve genel anlamda organizmayı bir hayal ürünü haline getirecek, insanı insan kıldığı söylenen tüm özellikler gerçekliğini yitirecektir. İronik olansa, en genel anlamda, insanın, deneyimini nedenleri ve nasıllarıyla kendine açıklamaya çalıştığı etkinliği olan felsefenin, günlük deneyimde en gerçek addedilen ne varsa hepsini gerçeklikten yoksun ilan etmesidir. Schelling'in üzerine gittiği mesele de budur denilebilir.

Schelling'in fark ettiği, hem maddeyi hem düşüncüyü, hem doğayı hem özgürlüğü, hem hisleri hem kavramları, hiçbirini bir diğerine indirgemeksizin açıklayabilmeye muktedir bir zemine ihtiyacımızın olduğudur. Böylesi bir zeminse, kendimizi doğanın hükümdarı değil de bir parçası olarak anlayabilmemizi sağlayacak, böylelikle modern insanın belki de en büyük yanılgısını su yüzüne çıkarıp, onu gerçeğe yüzleştirecektir. İşte, neden

sanata ihtiyaç duyduğumuzun cevabı da bu gerçektir. *Aisthesis* ile estetik arasındaki ilişki, özgür insanın doğasıyla kurduğu ilişki, sanat ise insanın tüm gerçekliğiyle kendini görebildiği aynadır. Öyleyse insan kendini bir birlik olarak görmek istediği için sanat üretmektedir.

Bu bağlamda da, ikinci bölüm, estetiğin estetik olarak anlaşılabilmesi için öncelikle monistik bir sisteme ihtiyaç duyulduğu; düşünceyi maddeye, maddeyi düşünceye çevirebilecek, bu ikisinin sentezlenmesini mümkün kılacak tek bir prensibin temel alınması gerektiği iddiasıyla, Schelling'in düalizm eleştirilerini ve bu eleştiriler sonucunda kendi felsefesini temellendirmek üzere bulduğu prensibi konu edinecektir. Nihayetinde, Schelling'in entelektüel sezgi yoluyla, düşünce ve maddenin kendisinden koptuğu bütünü öne sürmüş, felsefeyi düalizmden kurtarmış, fakat en çarpıcısı felsefenin göstermeye muktedir olmadığı hakikati sanatın yetki alanına devretmiş olduğu, felsefenin kavramda başlayan hareketinin yerini sezgi aldığı anda, öznenin inşasının kavramın dolayımıyla değil, sezginin dolayımıyla mümkün hale geldiği gösterilecek ve sanatın, benin kendini bilmesi yolunda hem bir ayna hem de bir turnusol kâğıdı görevi gördüğü anlaşılabilecektir.

İkinci bölüm, böylelikle Schelling'in "ben kimim?" sorusunun en dolaysız ama bir o kadar da içeriksiz olan cevabı "ben benim"e içerik kazandırma girişimi ile son bulacaktır; benin ben-olmayan olmaksızın bir hiçlik olduğu, "ben benim"i benin dolayımlılığına rağmen yine de en dolaysız haliyle gösterebilecek olanınsa sanat olduğu anlaşılabilecektir. Buna bağlı olarak, üçüncü bölümde, ikinci bölümün taslak halinde vardığı sonuç detaylandırılacak; doğa ve ben gelişimlerinde gösterilecek, ben doğanın bir üyesi olarak ortaya çıkacak, kendini bilinçli olmasıyla doğadan ayıran ama organizma oluşuyla da doğayla göbek bağına hep koruyan benin, kendine-gelme ya da kendine-varma etkinliği olarak nasıl varlık gösterdiği açıklanmaya çalışılacaktır. Sanatsa benin kendine varabilme anı olarak, benin kendini kaybetmeksizin kendini bulabildiği an olarak, benin özdeşliği olarak karşımıza çıkacaktır. Dolayimsız bir sezgi olarak *aisthesis*'le başlayan öznenin yolculuğu, dolayım kazanmış *aisthesis* olarak tanımlanabilecek estetikle sona erecektir. Diğer bir deyişle, kendini doğadan ayırırken, doğayı bilinçsiz geçmişe kılan, böyle yapmakla hem kendini var eden hem de kendini kendinden ayıran benin, kendini bu geçmişle tanımasına, kendini hem özgür hem

koşullu, hem sonsuz hem sonlu, hem akıl hem doğa olarak, yani bir özdeşlik olarak görebilmesine imkân tanıyan, ürettiği sanat olacaktır. Sanat bu anlamıyla modern dünyanın, kendi yarattığı ikilikler içinde kaybolmamak için ama tam da bu ikilikler sayesinde ürettiği birlik olarak anlaşılabilir. Sanat, modern dünyanın kendi kendini anlamak için çıktığı yolda, kendi kendini birlikte üretmesi ve kendini bu birlikte görmesidir.

Çalışmanın Konusu

Bu çalışmada, duyumsama anlamındaki *aisthesis*'le, bu kelimeden türetilmiş, genel anlamda güzel deneyimine karşılık geldiğini söyleyebileceğimiz estetik arasındaki ilişki kurulmaya çalışılacak, bu ilişkinin Schelling felsefesinde öznenin inşası anlamına geldiği, bu sebeple de özne olmanın sanattan ayrı düşünölemeyeceği, estetik deneyimin özne olmanın bir gereği olduğu gösterilecektir.

Duyumsama ve güzel deneyiminin aynı terimle adlandırılacak denli ilişkili olduğu iddiası ilk kez Kant tarafından ortaya atıldığından, Kant sisteminde bu ilişkinin nasıl öne süröldüğü, bu ilişkiyi kurma girişiminin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu doğa-akıl arası ilişkinin bir ifadesi olarak ortaya çıktığından, estetik de, insanın doğayı nasıl anladığının ve kendini, anladığı şekliyle doğanın içinde nasıl konumlandırıp, böylesi bir doğada kendine nasıl anlam verdiğinin ifadesi olmak durumundadır. Buradan yola çıkarak bu çalışmada Schelling'in doğayı evrensel bir organizma olarak tasarlayıp, insanı da bu organizmadaki bir üye olarak belirleyişi, sanatı ise böylesi bir tasarımın bütönlüğünü sağlayan kilit taşı olarak görmesi konu edilecektir.

Sanat, kendi kendini üreten böylesi sonsuz bir organizmanın nihai ürünü olarak ortaya çıktığından, modern felsefede sözü edilen tüm ikiliklerin de uzlaşma noktası olarak anlaşılmaktadır. Böyle olmasıyla da, modern felsefenin akıl vurgusunun ve bu vurgunun sebep olduğu indirgemeci tavrın, duyusallıkta çözölməsi anlamına gelir. Diğer bir deyişle, Schelling'in anladığı şekliyle sanat, modern felsefenin kapıldığı akılda çözölməsi, kavramda birliğe gelme hayalinin, gerçekte nasıl mümkün olabileceğine verilen bir cevaptır. Sanat, özgürlüğü yok saymaksızın, hatta özgürlüğü gerektirerek ortaya çıktığından, özgürlüğün tam da duyusal dünyada ve duyusallıkla mümkün olabileceğini göstermekte, insanın özgür olduğunu kanıtlayabilmesi için tüm dünya

üzerinde hak sahibi olduğunu iddia etmesinin önüne geçmektedir. Bu bağlamda da sanatı, insanın doğayla kurduğu ilişkinin doğrudan bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Dolayısıyla bu çalışmanın temel iddiası, duyusallığı özgürlüğün önündeki bir engel olarak anlayıp, onu yok sayma eğiliminde olan insanın ve felsefenin, anestezi bir yaşamı arzulamaktan, özgürlüğü hayal kılmaktan ve özgürleşmeyi de ölümle eşdeğer görmekten öteye gidemeyeceği; ancak duyusallığı vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edip üreticiliğini ve özgürlüğünü, bu duyusallığı tekrar üretebilmekte kullanmaya cesaret etmiş insanların estetik bir yaşama sahip olabileceği ve birliği yakalayabileceği, özgürlüğü doğası haline getirebileceğidir.

Çalışmanın Önemi

Bu çalışma, sadece insanın neden sanata ihtiyacı olduğunu cevaplamakla kalmayıp, sanatın da insanın doğayla ilişkisinin bir ürünü olarak anlaşılabilirliğini ortaya koyduğundan, aslında her çağa özgü sanat tarzının yorumlanabileceği zemini de vermiş olduğu iddiasını taşımaktadır. Nihayetinde estetik *aisthesis*'in bilinçli ve özgürce üretimi anlamına geldiğine göre, bu üretimde şekil alan doğa, insanın doğası olacaktır.

Buradan hareketle, sanatın, insanın doğayla kökensel ilişkisini dikte edici bir üslupla değil de, tam da imkânında ve kendinde açığa çıkarttığı iddiası, bizlere, doğadan bütünüyle bağımsızlaştığı, doğaya tümüyle hâkimiyet kurduğu ve onu istediği yönde şekillendirebileceği, aklın doğayı tahakküm altında tutabilmeye muktedir bir güce sahip olduğu ve doğanın insan için tehlike arz edemeyeceği fikrine kapılmış modern insanın doğasının, neden örneğin kavramsal sanat olarak ortaya çıktığına dair de değerlendirme yapabileceğimiz zemini vermiş olur. Bu anlamda bu çalışma, sanat tarihini, insan-doğa ilişkisinin tarihi olarak okuyabilmenin kriterini de vermeyi öngörmektedir. Belirlenen kriterse, doğasından uzaklaşan ve doğasına büsbütün yabancılaşmayı seçmiş insanın sanat üretemeyeceği, sanat üretemeyecek insanın, kendini birliğinde tanıyamayacağı, dolayısıyla akli da gerçekleştiremeyeceğidir. Sanatın yitimi aklın da yitimi olarak görülecektir.

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın amacı, estetik deneyimin öznenin kurulmasındaki rolünü göstermek ve böylelikle sanatın insanlığın aynası olduğu fikrinin felsefi imkânı ve altyapısı üzerine düşündürmektir. Bunun yanı sıra, insanın sanat üretme ve sanatı deneyimleme ihtiyacını, insanın kendini bilme arzusunda temellendirmek; insanın kendini nasıl bildiğinin ya da nasıl görmek istediğinin nesnelleşmiş halinin sanat olarak anlaşılabilmesinin felsefi imkânını araştırmaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Spinoza belirlemenin olumsuzlama olduğunu ve her şeyin olumsuzuyla belirlendiğini öne sürmekle felsefede yeni bir yöntemi de esinlemiş, Alman İdealizmi'nin kendine has diyalektik üslubunu geliştirmesine temel olmuştur. Bu çalışmanın referansını Schelling felsefesi oluşturduğundan, çalışmanın diyalektik yöntem kullanılarak yazılması kaçınılmaz olmuştur. Yine bu yönteme bağlı olarak, çalışmanın asli kavramı *aisthesis*, öncelikle olumsuzu üzerinden, “anestezi” olarak tanımlanarak negatif bir belirleme yapılacak, sonrasında ise kavramın varsaydığı ve birlikte düşünülmesi gereken tüm diğer kavramlar diyalektik ilişkiye sokularak, kavramın pozitif tanımına ulaşılabilecektir. Bu aynı zamanda çalışmanın çokkatmanlı bir yapıyla ortaya çıkması anlamına gelir. *Aisthesis* ve estetik ilişkisi, başta doğa-akıl olmak üzere, yaşam-ölüm, zorunluluk-özgürlük, ben-ben-olmayan, özne-nesne, ideal-reel, düşünce-madde gibi pek çok ikilikle ilişkisi içinde gösterilecektir.

BÖLÜM 1: YAŞAMSIZ ÖLÜM YA DA ÖLÜMSÜZ YAŞAM: *ANAİSTHESIS*

Epiküros'un keşfi, *noesis*'in yüceltilip *aisthesis*'in değersizleştirildiği bir dünyada, kaçınılmaz sonucun ölümsüzlük arzusu olacağıdır. Değişenin, çokluğun, çeşitliliğin ve tekilin dünyası kendi başına, baş edilemez ve geçmek bilmeyen bir kriz anı ile özdeşleştirildikçe, kendi kendisinin garantörü olan değişmez ve birlik, kendini vazgeçilmesi zor bir konforla sunmakta ve insan onu bekleyen nihai değişim fikrini, böylesi bir konforun onun için daimi olmasını dileyerek ötelemektedir. Fakat değişmezin konforu insanı değişimin kendisine karşı öyle körleştirir ve bunun sonucunda insanın değişimi değişim olarak karşılama ve onunla karşılaşma yeteneği o denli körelir ki, değişimin gerçekliği nihayetinde kendini büyük bir korku olarak açığa vurur, değişmezin ve birliğin özsellğine duyulan güven insanı yüzüstü bırakır. Başka bir deyişle, mutlak hakikatin, birlik, değişmezlik, akıl ve düşünce olduğunu iddia eden insan, bu hakikatin karşısında ona hükmedebilecek, onu askıya alabilecek ya da onu feshedebilecek herhangi bir gücü de reddetmiş olacağından, ölüm, birliğin bu sadık savunucusu için karşılaşabileceği en büyük meydan okumadır; bu meydan okuma karşısında, insanın kendisini, üzerinde mutlak kontrol sahibi olamadığı çokluk dünyasında bir değişenden ibaret olarak düşünmesi, kendi eliyle kendini asılsız ilan edişi anlamına gelecektir; dolayısıyla korkusu asılsızlığındandır. Öyleyse mutlak hakikat olarak değişmezi, birliği, akli, düşünmeyi yeğlemenin, değişimin, çokluğun, tekilliğin, duyusallığın, dolaysızlığın gerçekliğini açıklamakta yetersiz kalmak ya da onu görmezden gelmek anlamına geldiği pekâlâ söylenebilir; hakikat olarak sonsuzluk işaret edilse de, işaret eden parmağın kendisi sonludur. O halde, gerçekliği *noesis* tarafından buyrulamayacak, kendine özgü bir dayatıcılığa ve kendiliğindenliğe sahip bir *aisthesis*, *noesis*in varsayılan mutlaklığını sorgulanır kılmaya muktedirdir.

Epiküros, *aisthesis*, *noesis* ve ölüm arasında kurulacak bu türden bir ilişkiyi açığa çıkartırken, Demokritosçu evren görüşüne sırtını dayayarak *aisthesis*'in önderliğinde ölüm korkusunun üstesinden ölümü hiçleyerek gelebileceğini düşünmüştür. Kendime dair farkındalığım, duyarlık ve bu duyarlığın sebep olduğu (genel anlamda haz ve acı olarak karakterize edilebilecek) hislerimden, yani etkilenebilirliğimin farkındalığından başka bir şey olmadığına ve bir şeyin benim için mesele haline gelebilmesi için önce

ondan etkilenebilmem gerektiğine göre, bu farkındalığın, yani *aisthesis*'in yoksunluğu olması itibarıyla ölüm, benim için bir hiçtir.¹ Buradaki akıl yürütmeye dayanarak Epiküros'un yaşam ve ölüm arasındaki farkı da *aisthesis* olarak belirlediği rahatlıkla düşünülebilir; ölüm *aisthesis* yoksunluğu ise, yaşam *aisthesis*'tir. Fakat daha yakından bakıldığında bu girişimin bir antitez tek yönlülüğünü aşamadığı; nihayetinde maddeden tam bağımsızlık talebine karşı geliştirilmiş bir tez olarak, maddeye büsbütün gömülmeyi önermekle yetindiği kolaylıkla fark edilebilir. Ölümün hiçliğini temellendirmek için dayanak aldığı atomcu mekanik evren anlayışı, ironik biçimde dünyayı topyekûn öldürmüş, yaşama yer bırakmamıştır. O halde olumsuzlanan yaşamken, ölüm ancak dolaylı olarak, hiçbir kutupluluğa imkân tanınamasıyla, her şey oluşuyla hiçlenmiş sayılabilir. Peki, *aisthesis* yaşam olarak tanımlanmışken, Epiküros için işler tam olarak nerede ters gitmiştir?

Epiküros ölümün bizim için bir hiç olduğunu dile getirirken, her ne kadar özneyi hakikatin kriteri haline getirmiş ya da hakikati ancak özneye bağımlılığı üzerinden anlaşılabilir kılmış gibi görünse de, dayanağını aldığı doğa felsefesi, özne-nesne ilişkisinde herhangi bir hiyerarşiye, hatta ayrıma imkân tanımayıp özneyi nesneye indirger, yani benimsediği Demokritosçu sistemde ontolojik anlamda hiçbir türsel ikiliğe mahal verilmeksizin varlık, özü dışsallık olan atomlardan oluşmuş, içsel olanın imkânı ortadan kaldırılmıştır. *Aisthesis* de atomların mekanik hareketinin ve birbirinden etkileniyor olmalarının epistemolojik karşılığı olarak ele alınmış, bu sebeple *noesis*'e yeğlenmiştir. Hem kendimin hem dışımdaki dünyanın varlığının güvencesi olarak öne sürülen, düşünmenin birliğe getirici etkinliğine karşı, tekilin çeşitliliğinde dağılımlık olan *aisthesis*, maddeye içkin bir formun, prensibini kendinde ve kendiliğinden taşıyan bir bütünün hesabını verebilecek şekilde anlaşılmadığından, ortada ben denilecek bir birlik de bırakmamış, böylelikle benim için olan herhangi bir şeyden bahsedilmesi anlamsızlaşmıştır. Başka bir deyişle, ben atomlarına ayrıştığı için değil, ben hiç birliğe gelemediği için ölüm onun için bir hiçtir. O halde *noesis*'le özdeşleştirilmiş daimi yaşam, etkilenebilirliği olmaksızın etkin, dışı olmaksızın iç, madde olmaksızın form olmak ne denli yaşamsızlık anlamına geliyorsa; *aisthesis* ile özdeşleştirilmiş bir yaşam, etkin olmaksızın etkilenebilir, iç olmaksızın dış, form olmaksızın madde olmak da o

¹ Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1962, s. 35.

denli ölü olmak anlamına gelecektir. Önemli olan tek şeyin hissedebiliyor, yani yaşıyor olmak olduğu iddiası her ne kadar ölü doğan dünyayla sonuçlanmış olsa da, gerek dikkatleri ölüm, yaşam ve *aisthesis* ilişkisine, yaşamın dünyevi olandan ayrı düşünülemeyeceğine, farkındalığın etkilenim gerektirdiğine ve maddenin kendine has gücüne çekmesi açısından gerekse doğa ile ahlak felsefesinin birbirinden ayrılmaz olduğunu, insanın kendini anlayışının ve kendine biçtiği değer doğaya biçtiği değerden ve doğa anlayışından ayrı olmadığını açık bir şekilde göstermiş olması açısından Epikürosçu iddia hafifsenmeyecek öneme sahiptir. Nitekim yüzyıllar sonra Kant'ın estetikle başladığı eleştirel sistemini estetikle bitirmesi bu bağlantı üzerinden oldukça anlamlı gözükmektedir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni “tüm bilginin deneyimle başladığına şüphe yoktur” iddiasıyla açıp empirik olanın göz ardı edilemezliğini vurguladıktan hemen sonra “Transendental Estetik” adlı ilk bölümde *aisthesis*'in ya da en genel anlamıyla bir etkilenebilirlik kapasitesinin, onu oluşturan tüm öğelerle birlikte, transandantal felsefe için ne anlama geldiğini incelemiştir. Öncelikle tüm düşüncenin bir araç olarak yöneldiği, bilmenin nesneyle dolaysız ilişkilenebilmesi olarak tanımladığı sezginin “en azından biz insanlar için ancak nesnenin bize verili olduğu durumda” mümkün olabileceğini dile getirmiş; nesneyi kavramlarla düşünen anlama yetisinin tersine, duyarlılığın “nesnelerin bizi etkilemesi yoluyla tasarımlar alma yetisi (alımlayıcılık)”, duyumsamanın ise “nesneden etkilendiğimiz sürece nesnenin tasarım yetisi üzerindeki etkisi” olduğunu belirtmiştir.² Nesnesiyle ilişkisini duyumsama yoluyla kuran empirik sezginin, yani dolaysız etkilenmenin, belirlenmemiş nesnesi görüngü olarak adlandırılır ve tüm görüngülerin duyumsamaya karşılık gelen içeriği aposteriori olarak bize verili iken, bu içeriği belli ilişkiler çerçevesinde düzene sokan formu, zihinde *a priori* ve tüm duyumsamadan ayrı olarak vardır.³ İşte Kant, bir tasarımdan, anlama yetisinin bu tasarıma dair kavramsal düşüncesini ve bu tasarımın duyumsamadan edindiği içeriği

² Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 136 / B1, s. 155-156 / A19 B33- A21 B35. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, s. 64-65. Çevirmeni belirtilmemiş olan tüm çeviriler bana aittir. İlgili eser bundan sonra kaynak olarak gösterilirken CPR, metin içinde bahsederken SAE şeklinde kısaltılmıştır.

Aisthesis her ne kadar duyuşsal anlamına gelse de, algı olarak da karşılanabileceği için Kant felsefesinde algının genel olarak bilinçli duyumsama veya “empirik bilinç” olarak tanımlandığını söylemekte fayda vardır (CPR, s. 261 / B160). SAE’de algı başlıca, “duyumsamanın eşlik ettiği tasarım”, ve “bilincinde olduğumuz duyumsamalar” şeklinde tanımlanmıştır (CPR, s. 254/B147, s. 325/ A225 B272).

³ Kant, CPR, s. 155-156/ A20 B34 - A21 B35.

çıkardığımızda geriye kalan *a priori* duyarlık formlarının bilimine transandantal estetik adını vermiştir. Başka bir deyişle, transandantal estetik, anlama yetisinin kavramlarından ve duyumsamadan soyulduğunda geriye kalan, duyarlık tarafından *a priori* sağlanan, görüngünün salt formuna ya da saf sezgiye dair bir araştırmadır.⁴ O halde SAE dâhilinde *aisthesis* tüm empirik içeriğinden soyutlanmış bir alımlama gücünün ya da etkilenebilir olma kapasitesinin *a priori* yapısı olarak değer taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında etkilenebilirlik olarak *aisthesis* deneyim için zorunlu bir başlangıç olarak belirlenmiş olsa da, Kant henüz *aisthesis*'in beden, his ve yaşamla ilgisini kurmuş ya da en azından böyle bir ilişkiyi felsefi açıdan incelemeye değer bulmuş görünmemektedir. Diğer bir deyişle, *aisthesis* burada henüz anlama yetisinin karşıtı olan duyarlık olarak geleneksel manada ele alınmakta, deneyimin kavramsal olmayan boyutunu temsil etmekte ve felsefi anlamda da bu kavramsal olmayan boyutun *a priori* yönü değer taşımaktadır.⁵ Bunun en önemli sebebi Kant'ın *aisthesis*'in empirik kaynağından dolayı ancak transandantal manada felsefi olarak değerlendirilebilecek olduğunu düşünmesidir. Nitekim “Transandantal Estetik” bölümünün başındaki dipnotta Baumgarten'a getirdiği eleştiride hissin bütünüyle duyumsamadan kaynaklı olduğuna, *a priori* prensiplerce yönetilmediğine ya da düzene sokulmadığına, bu öznel karakterinden dolayı dayanağını his olarak belirlemiş bir bilimin de mümkün olmadığına işaret ederek şöyle der:

Başkalarının beğeni eleştirisi adını verdiğini belirtmek için estetik kelimesini kullanan sadece Almanlardır. Bunun temelinde seçkin bir analist olan Baumgarten'ın güzelin eleştirel değerlendirmesini aklın yasaları altına getirme ve bu değerlendirmenin kurallarını bilim seviyesine yükseltme konusundaki boş umudu yatar. Yalnız bu çaba nafiyledir. Çünkü varsayılan kurallar ya da kriterler kaynakları gereği salt empiriktir ve bu yüzden asla beğeni yargımızı düzenleyecek *a priori* kurallar olarak işlev göremezler, daha ziyade bu ikincisi [beğeni yargısı] ilkinin [varsayılan kurallar ve kriterlerin] doğruluğu için gerçek bir mihenk taşıdır. Bu sebeple bu adlandırmadan vazgeçmek ve bu terimi gerçek bilim olan o öğretiyeye tahsis etmek yerinde olacaktır (böylelikle αἰσθητά καὶ νοητά [áisthēta/algılanabilir ile noēta/kavranabilir] ayrımını oldukça iyi bilen eskilerin diline ve anlayışına yaklaşılabılır).⁶

Keza bölüm boyunca da haz ve hoşnutsuzluk adı altında özelleştirdiği hissi, duyumsamanın bir etkisi olarak tanımlamış ve sonrasında genel olarak hisse dayalı tasarımların hiçbir şekilde *a priori* olmadığını, hislerin bir nesnenin bizim için bir duyu nesnesi haline gelmesinin zorunlu koşulu olmadığını, beğeni dâhil tüm hisse dayalı

⁴ Kant, *CPR*, s. 157/ A22 B36.

⁵ Lucas Thorpe, *The Kant Dictionary*, London: Bloomsbury, 2015, s. 11.

⁶ Kant, *CPR*, s. 156/A21 B35.

tasarımların görüngünün olumsal ögeleri olduğunu vurgulamıştır.⁷ Kant'a göre bilmek, *a priori*, zorunlu ve evrensel olarak nesneyi belirlemek anlamına geldiğinden ve transandantal felsefe saf *a priori* bilgiyi konu edindiğinden, his ne bilme yetisine aittir ve bir şeyi tasarlama gücü olarak düşünülebilir ne de bu sebeple transandantal felsefe dâhilinde ele alınabilir.⁸ Yani hisler formsuz içeriktir ya da salt duyumsamadır. O halde, SAE çerçevesinde hislerin öznel zihin durumlarından ve öznel yargılardan daha fazlası olamadığı; yemeğin tadını beğeniyor ya da o tattan tiksiniyor oluşumun yemeğe dair herhangi nesnel bir belirlenim iddiası taşımadığı, aldığım hazzın ya da ona dair hoşnutsuzluğumunsa yemeğin benim üzerimdeki etkisine verdiğim, zorunlu-evrensel bir dayanaktan yoksun, öznel, olumsal bir tepki olduğu sonucuna varılmıştır. Fakat ne gariptir ki hissi bu şekilde ele almak, görmezden gelemeyeceğim hatta katlanamayacağımı düşündüğüm bir gerçeklikle kendini bana duyuran dış ağrımın ya da kendimi dolaysızca onda kaybettiğim şiddetli bir acının da nesnel gerçekliği konusunda Kant'ı dilsiz kılmıştır; dış ağrısı hissetmeme dayanarak dışımın ağrıdığı bilgisine değil, ancak ağrı hissettiğim yargısına varabilirim, çünkü hisler sezgi olmadıkları fakat duyumsama olduklarından, ağrı ya da acı da nesneye dair değil, kendime dair bir farkındalık olacak, öznel olarak gerçek sayılacaktır.

Benzer şekilde pratik alandaki felsefi dert ahlakın evrensel ve *a priori* ölçütü olduğundan, nesnem olan eylemimi aposteriori motivasyonlara göre değil, *a priori* akıl yasasına göre belirlediğimde eylemimin ahlakiliğinden bahsedilebilir. Başka bir deyişle, eylemimi ve böylelikle kendimi belirleyebilmem, özerklikle, yani öncelikle tüm olumsal empirik belirlenimlerden bağımsız bir iradenin negatif anlamdaki özgürlüğü ve sonrasında da kendi kendine koyduğu yasa ile kendini belirleyen iradenin pozitif özgürlüğü ile mümkün olduğundan, ahlak, hislerin belirleyici gücünden bağımsızlığa hükmeder. O halde hislerin empirik karakterlerinden dolayı ne teorik ne pratik alanda belirleyici yargı ürettiği, bu sebeple de insanın yaşamında ne fenomen dünyasını ne de numen olarak kendisini belirlerken yönetici bir güce sahip olduğu sonucuna kolaylıkla varılabilir. Bu aynı zamanda Kant'ın, hislerin yaşamdaki tek belirleyici kriter olduğu iddiasındaki Epiküros'a tamamıyla karşı olduğu anlamına gelmektedir. Fakat SAE'nin 1781 tarihli ilk basımından altı yıl sonra, 1787 yılındaki ikinci basımıyla aynı yıl Kant,

⁷ Kant, CPR, s. 161/ A29 B44.

⁸ Kant, CPR, s. 675/ A801 B829.

Reinhold’a yazdığı mektupta his yetisi için o zamana dek bulmadığı *a priori* prensipler keşfettiğini ve bu prensiplere dayanarak “Beğeni Eleştirisi” başlıklı bir çalışmaya başlayacağını yazarken şöyle der:

Zihnin üç yetisi vardır: bilme yetisi, haz ve hoşnutsuzluk hissetme yetisi ve arzu yetisi. *Saf* (Teorik) *Aklın Eleştirisi*’nde bunların ilki, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ise bunların üçüncüsü için *a priori* prensipler buldum. Bunların ikincisi için de *a priori* prensipler bulmaya çalıştım ve bulmanın imkânsız olduğunu düşünmeme rağmen insan zihninin söz konusu edilen yetilerinin analizinin sistematik doğası bunları keşfetmemi sağladı [...]. Böylece şimdi felsefenin her biri kendi *a priori* prensiplerine sahip üç kısmı olduğunu fark ettim [...]; teorik felsefe, teleoloji ve pratik felsefe; bunlardan ikincisi hiç şüphesiz *a priori* belirlenim zemini açısından en fakir olanıdır.⁹

İşte bu keşif, dolayimsız bir gerçekliğin söz konusu olmadığı, gerçekliğin ancak kavramsal olarak kabul gördüğü bir sistemde, deneyimin kavramsal-olmayan boyutu kapsamında hisleri felsefi anlamda ele almayı mümkün kılmış, daha öncesinde salt empirik sayılması ve bu sebeple irrasyonel oluşuyla deneyim üzerindeki gücü topyekûn kırılan hisler, içlerinde rasyonel bir yapı barındırmalarıyla güç kazanmaya değer görülmüşlerdir. Bu aynı zamanda Kant’ın, hislerin yaşamla ilgisini kurabilmesine de imkân tanımış, teorik anlamda etkisiz olan, pratik alanda da etkisiz olması gereken hisler, nihayetinde yaşamsal bir deneyimin temeli olarak belirlenmiş, hatta *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde en sıradan deneyimin zorunlu koşulu olarak öne sürülmüştür.¹⁰

⁹ Ed. Arnulf Zweig, *Kant: Philosophical Correspondence 1759-99*, çev. Arnulf Zweig, London: The University of Chicago Press, 1967, s. 127-128.

¹⁰ Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, s. 27/187. Bundan sonra kaynak gösterilirken *CJ*, metin içinde *YGE* olarak kısaltılmıştır. Kant’ın haz hissini en sıradan deneyimin zorunlu koşulu olarak öne sürmesi, empirik kavramların üretilişinin ve çeşitli tikel empirik doğa yasalarının düzenliliğinin prensibi olan ereksellik ile ilişkilidir. Ona göre erek ve haz özel olarak ilişkilidir, zira amaca ulaşmak her daim haz eşliğinde gerçekleşir. Empirik kavramın ve empirik yasalar arası ilişkinin üretilmesi de zihinsel bir amacın gerçekleşmesi olarak haz uyandırır. Bu mesele daha iyi anlayabilmek adına şöyle detaylandırılabilir: Kant’a göre birçok doğa yasası ancak deneyimle bilenebilecek olsa bile doğanın yasalılığı deneyimden çıkarılamaz, zira belli görüngüler arasında ilişki kurmak için önce görüngüler arasında ilişki kurabilme yetisine sahip olmak gerekmektedir, bu da deneyimden çıkarılabilecek bir şey değil, *a priori* bir yetidir, yani ilişki kurmak anlamına gelen deneyim, ancak bu *a priori* yasalarla mümkündür ve anlama yetisi *a priori* yasalarını doğaya buyurduğu için, doğada birtakım düzenlilikler özne için kavranabilir (Kant, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 71, *CPR*, s. 264/ B165). O halde anlama yetisinin evrensel yasaları olan kategoriler aynı zamanda evrensel doğa yasalarıdır, fakat evrensel yasa ile tikel empirik yasa arasında bir ayrım vardır, zira örneğin nedensellik kategorisinin ifadesi olan “her olayın bir nedeni vardır” her ne kadar evrensel doğa yasası olsa da, bu yasa neyin neyle ilişkilendirileceğini, hangi tikel olayın hangi tikel olaydan kaynaklı olduğunu belirtmez. Dolayısıyla “her A türü olaya B türündeki olay sebep olur” şeklindeki empirik kavramlar aracılığıyla yapılan genellemeler, evrensel doğa yasasının bir örneği olsa da ve bu tür genellemeler ancak bu *a priori* yasa sayesinde yapılabilir de, deneyimden bağımsızca ve deneyime önsel üretilmeyeceği için ancak empirik olarak ulaşılabilir yasalar (Michael Friedmann, “Causal Laws and Natural Science”, ed. Paul Guyer, *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. ss. 161-200, s. 168). Öyleyse bu türde tikel doğa yasalarının empirik

olduğu, *a priori* ve zorunlu olarak ele alınamayacağı, hatta anlama yetisinin kategorilerince formel açıdan *a priori* belirlenmiş olsa da, bu tikel empirik yasanın doğadaki olumsal bir olgu olarak görüldüğü söylenebilir (Friedmann, “Causal Laws and Natural Science”, s. 168). Dolayısıyla SAE dahilinde genel olarak doğanın, yani “deneyimin tüm nesnelerinin bütünselliği olarak doğanın” transandantal yasalarla belirlenmiş bir sistem olduğu bilgisine ulaşırsak da, bu yalnızca formel bir sistemdir ve içeriğe, yani tikel empirik yasalara dair herhangi zorunlu ve evrensel bir saptamada bulunmaya imkân tanımaz (CJ, s. 397/208). Kaldı ki SAE’de Kant empirik kavramları nasıl ürettiğimize dair detaylı bir sorgulamaya girişmediği gibi, kategorik belirlemenin tekil özellikler düzeyine dek kurucu olduğundan da bahsetmez ve böylelikle deneyim nesnesinin tekil empirik özelliklerinin olumsal olduğuna, yani bu özelliklerin kategorik belirlenim zemini olmaksızın neyse o olduğuna işaret etmiş olur (Rolf-Peter Horstmann, “The Problem of Purposiveness and the Objective Validity of Judgments in Kant’s Theoretical Philosophy”, *Washington University Jurisprudence Review* 6:1, 2013, 81-97, 86). Deneyimin imkânının koşulları *a priori* olarak belirlenmiş olsa da ve bu koşullara binaen deyim yerindeyse *a priori* bir doğa şablonuna sahip olsak da, bu şablonun içeriğini duyumsamanın olumsal içeriği oluşturduğundan, bu içerikte keşfedilecek düzenlilikler, yani empirik yasalar da (örn. bulutların beyaz olması, suyun iki hidrojen ve bir oksijenden oluşması, insanın beş parmağa sahip olması vs.) olumsal olacaktır. Başka bir deyişle, tüm bu empirik yasalar yine de bir keşiftir, icat değildir, zira anlama yetisinin *a priori* yasalarından bağımsız bir içeriğin düzenliliklerinden bahsedilmektedir. İşte bu tür düzenliliklerden bahsedebilmenin imkânı doğanın buna izin verir bir düzene sahip olması ya da bizim doğayı böylesi bir düzene sahipmişçesine varsaymamızdır. Deneyimimizde hiçbir yasallık ya da düzenlilik keşfetmemize imkân tanımaz yapıda bir doğa hayal etmek de mümkündür ve böylesi bir doğa karşısında (örn. bulutların herhangi karakteristik bir renginin bulunmadığı, suyun bileşiminin sürekli değiştiği ama yine de su kaldığı, her bir insanın farklı renkte parmak sayısına sahip olduğu vs. durumda) deneyimleyeceğimiz şey kaotik ve herhangi empirik bir genellemeye veya empirik bilgiye izin vermeyen algılar çeşitliliği olacaktır (Horstmann, *A.g.e.*, s. 86). Öyleyse, deneyimin imkânı için anlama yetisinin kategorilerinin sağladığı *a priori* şablon dışında aynı zamanda doğanın bu olumsal yönünün de bir düzenlilik içinde düşünülmesi, yani “doğanın bizim epistemik ihtiyaçlarımıza karşılık verir nitelikte ereksel bir yapıya sahip olduğunu varsaymamız gerekir” (*A.g.e.*, a.g.y.). Ancak bu varsayımın prensibi olan ereksellik sayesinde, empirik doğada sınıflandırmalar ve bu sınıflandırmalara binaen empirik genellemeler yapılabilir. Burada herhangi yanlış bir anlamaya mahal vermemek adına şunu vurgulamakta fayda vardır: Empirik bir kavramı oluşturmanın imkânı kategorilerdir, fakat empirik kavramın içeriğinin ne olacağı kategoriler tarafından belirlenmez; ağaç kavramını birlik, çokluk, bütünlük, töz vs. gibi kategoriler olmaksızın oluşturamam imkânsızdır, fakat ağaç kavramının yeşil, yapraklı, odunsu gövdeli vs. özelliklere sahip nesnelere işaret etmesi aposteriori ve olumsaldır. Eğer doğanın benim böyle genellemeler yaparak kavramlara ve yasalara ulaşmama imkân tanıyan ereksel bir yapıya sahip olduğunu varsaymazsam, bu türden kavram ve yasalara ulaşmam da imkânsız olacağından, ereksellik prensibi günlük deneyimin zorunlu bir koşuludur. Kant bu tür empirik kavram ve yasaların bulunmasının zihinsel ereğin yerine gelmesi sonucu haz uyandırdığını, bizim artık bu hazın farkına varamadığımızı, zira bunun gündelik zihinsel bir işlem olarak artık bilgiye katıştığını fakat iki empirik yasa arasında bir ilişki kurup daha genel bir empirik yasa keşfettiğimiz de bu hazı yaşayabileceğimizi ifade eder (CJ, s. 27/187). Burada zihinsel ereğin yerine gelmesi ile kastettiği ise aklın doğayı bütünsel olarak kavrama talebidir. Aklın bu talebi rasyonel bir taleptir, çünkü bu taleple aynı zamanda deneyimin bütünlüğünü kurmak istemektedir. Doğa diye bahsettiğimiz şey görüngülerin toplamı olmasıyla ancak deneyimde nesnel gerçeklik kazanabildiğine göre, doğanın birliği deneyimin birliği anlamına gelecek; doğayı bir sistem olarak düşüneceksek, deneyimin de bir sistem olarak düşünülmesi zorunlu olacaktır (CJ, s. 398/209). Fakat evrensel doğa yasalarının bir örneği olarak ortaya çıkan tikel doğa yasaları, empirik ve olumsal olması itibarıyla, bir sistem oluşturamaz. Oysa doğanın parçalarında olumsal olup bütünsel olarak sistematik olması deneyimin birliğinin kurulmasına engel teşkil edeceğinden, yani deneyim biçimsel olarak sistematik fakat içeriği açısından olumsal ve kaotik olacağından, içerik olarak bu empirik tikel yasaların da, daha genel yasalar altında toplanarak empirik bir sistem oluşturması, anlama yetisi için kaotik görünenin düzen kazanması, deneyimin birliğinin kurulmasının yoludur. Anlama yetisine olumsal görünenle kurulacak bu sistemin prensibi çok açık ki anlama yetisinde bulunmayacağından, empirik olanın düzeni nesnel bir zorunluluk taşımayacak, sadece öznel bir gereklilik olarak varsayılacaktır. Burada söz konusu olan bütünsel olarak doğa ile parçalarında doğanın ilişkisi haline dönüştüğünden, parçalarındaki düzeni sağlayacak olan prensip erekselliktir ve ereksellik, fonksiyonu tikeli tümel altına getirmek olan yargının, anlama yetisinin uygun tümeli sağlamadığı durumda devreye soktuğu transandantal prensibidir. Bu prensip sayesinde yukarıda da değindiğimiz gibi doğayı tür ve cinslere ayırmış biçimde kavrayıp empirik kavramlar üretiriz.

Dahası her türlü deneyimi mümkün kılan en üst koşul olan transandantal egonun *Prolegomena*'da kavramı olmayan bir varoluş hissi olarak tanımlanmasıyla, en başta bütünüyle bilginin dışına atılmış hisler, sonunda bilginin nihai koşulu haline getirilmiş ve nihayetinde beğeni yargısıyla birlikte yaşamla özsel bağı kurularak taçlandırılmıştır.¹¹ Böylelikle öznel, tekil, olumsal olan her ne kadar felsefeden dışlanmış ve nesnel, evrensel, zorunlu olanın hâkimiyeti kurulmaya çalışılmış gibi görünse de, hatta hisler de ancak erekselliğe *a priori* form olarak sahip olmaları itibarıyla felsefi anlamda bir statü kazanmış olsalar da, Kant öznel ve tekil olanın kendini dayatıyor oluşuna daha fazla kayıtsız kalamamış ve deneyimin bu yönünü bir öznel evrensellik ya da öznelarasılık olarak sistemine dâhil etmek durumunda kalmıştır. Böyle bakıldığında *aisthesis*'in rasyonel yönüyle başlayan ve ancak bu yönüyle yani formel boyutuyla incelenabilir olduğunu iddia eden felsefi sistem, bütünüyle rasyonelleştirilemeyen *aisthesis* ile son bulmuştur. Teorik ve pratik alanda insanı salt rasyonel olanın seviyesine çekme eğilimindeki sistem, teleoloji ile birlikte felsefeyi insana indirerek nihayete ermiş, insan olmanın ne anlama geldiğini, yaşamda anlama dair soruların salt rasyonel olanda aranamayacağını hatırlamış ve tamamlanabilme yolunu bu şekilde bulmuştur.

Bu bağlamda ele alındığında ise YGE “insanı insan yapan nedir?” sorusuna adeta tek cümleyle çarpıcı bir cevap verir: güzeli deneyimleyebilmesi veya estetik yargı üretebilmesidir. Kant “Estetik Yargının Eleştirisi” bölümünde üç tür zevki birbirinden ayırıp “[h]oşluk rasyonel olmayan hayvanlar için de geçerlidir; güzellik sadece insanlar, yani hayvan olsa da rasyonel olan ama sadece rasyonel olmakla (örn. tinler) kalmayıp aynı zamanda hayvan da olan varlıklar içindir; iyi ise her rasyonel varlık içindir”¹² derken, güzel deneyiminin ancak zorunluluk ile özgürlük, reel ile ideal, duyusal ile akli, pasiflik ile aktiflik, teori ile pratik, irrasyonel ile rasyonel vs. gibi tüm bu ikilikler arasındaki salınımda ve bu salınımla kendini var edebilen insana özgü olduğunu ifade

Dolayısıyla empirik kavramlarla türetilen empirik yasaların sistematik düzenliliğinden bahsedeceksek de bu ancak ereksel bir düzenlilik olabilir. Keşfedilecek bu düzenlilik doğadaki erekselliğin keşfi olduğundan, bu da (varsayılan empirik düzenliliğin göstergesi olarak) zihinsel bir amaca ulaşmak anlamına geleceğinden haz uyandırır. Bu zihinsel bir amacın yerine getirilmesi olduğundan da alınan haz *a priori*dir ve herkes için geçerlidir (CJ, s. 27/187).

¹¹ Kant, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 87/137dn.

¹² Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart: Reclam Verlag, 1986, s. 122 (buradan itibaren KU olarak kısaltılmıştır). Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, s. 52.

eder. Başka bir deyişle, güzel ancak, iki dünya arasında kalmışlığın, Araf'taki bir yaşamın ürünü olabilir ve hiçbir tarafa tam anlamıyla ait olamamanın yarattığı huzursuzluğun ya da rahatsızlığın, bu türlü bir uyumsuzluğun ve çatışkının kendini, tam bir çatışsızlık, kendiyle barışıklık olarak ifade edişidir. Böylesi bir varoluş, kendini tüm bu uyumsuzluğunda, kuraldışı bir kurallılıkla ve özgürce ifade edebildiği için de, bu deneyimde artık ne salt hayvani olanın ne de salt akli olanın himayesi altındadır, artık bir şeye benzemeksizin sadece kendisidir; insandır. Bu deneyimde insan o kadar kendiyle kalmış ve o denli kendini hissetmektedir ki, tasarladığı nesnenin amacı şöyle dursun, nesnenin varlığına dahi kayıtsızdır. Kendini kendisi olarak hissedebileceği bu deneyim, dolayısıyla, onun için huzurun ve ahengin deneyimi olacaktır.¹³ İşte Kant, öznenin güzel deneyiminde kendiyle böyle ilişkilmesini ve bu ilişkiden aldığı zevki en temelde haz adı altında bir “yaşam hissi” olarak, “yaşamın ilerliyor oluşunu doğrudan hissetme”, yaşamsal güçlerin bir engelle karşılaşmadığını hissetme, kısaca iyi hissetme olarak tanımlar.¹⁴ Kant'ın yaşam hissinden kastı bir var olma bilincidir.¹⁵ Bu bilincin pozitif ya da negatif bir yön kazanması ise, yani varoluşunun ilerliyor ya da engelleniyor oluşunu hissetmem, haz ya da hoşnutsuzluk duymam, varoluş bilincim üzerindeki dışsal bir etkiye verdiğim tepkidir, zira zihin [*Gemüt*]¹⁶ tek başına ele alındığında bütünüyle yaşam olduğu ya da yaşam prensibinin kendisi olduğundan, yaşamın kendisinin destekleniyor oluşu ya da herhangi bir engelle karşılaşması, onun etkilenebilirliğine (*aisthesis*'e) işaret eder.¹⁷ Haz ya da hoşnutsuzluksa bu etkilenebilirliğin bilinci olarak verilen tepkidir. Fakat bu yine de benim varoluşuma ya da bilinç durumuma dair öznel bir tepki olduğundan, haz ya da hoşnutsuzluk her daim öznenin kendiyle kurduğu ilişkiden kaynaklıdır. Estetik hazzı diğer hazzlardan ayıran ve

¹³ Bu huzur ve ahengi Kant, *YGE*'de anlama yetisi ve imgelemin özgür oyunu ile açıklar. Bilmede anlama yetisinin himayesi altında ya da kurallılığına uygun biçimde işleyen imgelem, güzel deneyiminde, tümelden yoksun bir tikel söz konusu olduğundan özgürce hareket eder ve bunun karşılığında anlama yetisi de onunla uyum içinde çalışır. İmgelem ve anlama yetisi arasındaki bu özgür oyun ileride daha detaylı ele alınacaktır.

¹⁴ Kant, *CJ*, s. 44, 98, 139. *KU*, s. 115, 165, 205.

¹⁵ Kant, *CJ*, s. 139, *KU*, s. 204.

¹⁶ Makkreel ilgili paragrafta geçen can ve ruh anlamlarına da gelen *Gemüt* teriminin nötr bir anlamda, ruh ve tine vurgu yapılmaksızın kullanıldığını öne sürmüştür. Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant The Hermeneutical Import of Critique of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, s. 91. Fakat yine aynı paragrafta bedenın yaşam hissi uyandırma konusunda zihne tabi oluşu vurgusu da yer almaktadır. Bu sebeple burada yaşam bilincinin, varoluşun bilincinde olma olarak tanımlanışı referans alınarak ve zihin-beden düalizminin örtük içerimi korunarak terimin zihin ile karşılanması yeğlenmiştir.

¹⁷ Kant, *CJ*, s. 139, *KU*, s. 204-205. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, s. 91.

onu doğrudan güçlenmiş bir yaşam hissi olarak ortaya çıkaran ise onun nesnesinin varlığına ilgisizliğidir; nesnenin varlığı estetik haz için bir araç değildir. İşte öznenin kendisiyle olan bu ilişkisindeki pozitif yaşam hissi, yani varoluşunun destekleniyor, güçleniyor, çoğalıyor olduğunu doğrudan hissetmesi ya da estetik haz, “hiçbir kavram olmaksızın varoluşun hissedilmesi” olarak tanımlanan transandantal ego olarak da düşünülebilir ve bununla bağlantılı olarak Makkreel estetik yaşam hissini, transandantal “düşünüyorum”un öznel karşılığı olarak yorumlanabileceğini, yani tüm deneyimin koşulu olan bir kendiliğindenlik edimiyle örtüşen bir kendiliğindenlik hissi olarak anlaşılabilirliğini öne sürer.¹⁸ Başka bir deyişle Kant’ın estetik haz tanımı ve transandantal ego tanımı birlikte düşünüldüğünde, öznenin kendine dair en doğrudan hissini estetik türde olduğu söylenebilir ve bu açıdan bakıldığında Kant felsefesi bir tür *aisthesis* olumlamasıdır. Peki, zihinsel yetilere yapılan bunca vurgu arasında öznenin bedeni, öznenin kendine dair bu varoluş hissini ya da estetik hazzın neresindedir? Ya da başka bir deyişle, özne yaşadığını ve var olduğunu bedeninden bağımsızca hissedebilir mi? Ve öyleyse estetik hazzın bedenden ayırık olduğu mu öne sürülmektedir?

Öncelikle transandantal felsefenin asli derdi göz önünde bulundurulduğunda, deneyimi, onu mümkün kılan zorunlu, evrensel, *a priori* prensip ve koşullar açısından değerlendirmenin meşru olduğu, empirik ve olumsal olanın kendi başına felsefi bir değer taşımadığı, dolayısıyla rasyonel zeminin dışında geçerli bir yargılamanın yapılamayacağı söylenebilir. Deneyimin imkânı topyekûn rasyonelleştirilmiş, yani akıl üretimi olmayanın, irrasyonel olanın deneyime etkisi ise, mesele bir meşruiyet meselesi olduğundan, neredeyse sıfıra indirgenmiştir.¹⁹ (Rasyonel olmayanın deneyime etkisinin

¹⁸ Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, s. 105.

¹⁹ Burada ve öncesinde irrasyonel olanla ne kastettiğimizi anlamak için, Kant’ın rasyonel olandan ve akıldan ne anladığını inceleme ve bunun hislerle ilişkisini kurma gerekliliği doğmuştur. Kemp Smith, Kant’ın akli üç farklı anlamda kullandığına dikkat çeker. Saf terimi Kant felsefesinde mutlak olarak *a priori*, deneyimden bağımsız, aklın kendinden kaynaklı, evrensel ve zorunlu olan manasına geldiğinden, Kant saf akıl ile tüm *a priori* unsurların kaynağına işaret eder. Bu en geniş anlamıyla akıl, duyarlıktaki ve anlama yetisindeki *a priori* olanı da kapsar. İkinci ve daha dar anlamıyla akıl, anlamadan ayrı olandır ve bu anlamıyla akıl, bilimsel bilgiden tatmin olmayan, empirik alanda asla bulunamayacak koşulsuzluk ve tamamlanmışlığı talep eden; anlama yetisinin kategorilerine ve bu kategorilerle bilimi koşullamasına karşılık, idelere sahip olup metafizik üretendir. Üçüncü anlamıyla akıl ise, Kant’ın zihni duyarlık ve kendiliğindenlik olmak üzere genel olarak iki yetiye ayırdığı ve zihni pasiflik ve aktiflik vurgusu üzerinden anladığı yerlerde, anlama yetisiyle eşanlamlı olarak karşımıza çıkar. (Norman Kemp Smith, *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, New York: Palgrave Macmillan, 2003, s. 67.) O halde duyarlığın, *a priori* formları bakımından ve bu formlar dolayısıyla birinci anlamıyla akli olduğunu, fakat

bütününü saf dışı bırakıldığını söylemek etkilenebilirlik kapasitemize etkiyen tarafı

pasifliği, alımladığı içeriği, empirik yönü ya da etkinin kendisi açısından üçüncü anlamıyla yani kendiliğindenlik anlamındaki akla karşıt olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Irrasyonel olanla kastettiğimiz de, akıldışı, akıldan kaynaklanmayan, aklın ürünü olmayan, akli olmayan, akıl ile açıklanamaz olan, temelini akılda bulmayan olduğundan, tasarım yetisi üzerindeki etki ya da görüngünün olumsal, aposteriori içeriği olan duyumsama da, hem aklın en geniş birinci anlamı hem de kendiliğindenlikle özdeşleştirilmiş üçüncü anlamı bakımından, irrasyonel kategorisine aittir, zira bu içerik her ne kadar *a priori* zaman ve mekân formunda alımlanmış olsa da, neliği açısından *a priori* değildir. Bu durumda, deneyimin kavramsal olmayan boyutu olan aisthesis için topyekûn irrasyonel sıfatlandırmasını kullanmak yerine, kavramsal olmayanı, içeriği bakımından irrasyonel fakat formu bakımından rasyonel olarak nitelenmek daha doğru olacaktır. Başka bir deyişle, ne deneyimlediğim sorusunun muhatabı deneyimin içeriği olacağından, bu içerik kavram altına gelmeksizin cevabını buluyorsa bu içeriğin irrasyonel olduğunu, fakat nasıl deneyimlediğim sorusunun bu içeriğin formel yönünü hedef alması sebebiyle rasyonel bir cevap bulacağını söyleyebiliriz. Duyumsadığının ve bu duyumsamanın bende yarattığı hissin zamanda ve mekânda olması dışında, yani formu dışında rasyonel olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. O halde ne irrasyonel olanın deneyimlenemeyeceğini ne de zihnin bütünüyle rasyonel olduğunu söylemek doğru olacaktır. Bu bağlamda, Kant, Hume’cu skeptizmin işaret ettiği deneyimin irrasyonel zeminine, deneyimi topyekûn rasyonelleştirmek yerine, deneyimin formel açıdan rasyonel olduğunu kanıtlayarak karşı çıkmıştır denilebilir. Nitekim empirik kavramların ve empirik yasaların üretilmesinin koşulu olarak öne sürülen ereksellik prensibi de, doğanın kategorik anlamda belirlenemez olan yönüne işaret etmekte ve bu belirlenemezliği, doğayı ereksel bir bütün olarak varsaymanın öznel bir gereklilik olduğunu iddia ederek pekiştirmektedir. Ereksellik de *a priori* bir prensip olması itibarıyla empirik kavramların yine rasyonel bir temelden kaynaklı üretilebildiğini vurgular, fakat ereksellik prensibi uyarınca düzenlenmiş olduğu varsayılan doğa nesnel gerçeklikten yoksun olacağından, bu sadece aklın kontrol altına alamadığı olumsuzluğu kontrol altına almış gibi görünmesinin bir yoludur. Olumsuzluk zihnin pasif yönüne işaret etmesi ve akıldan kaynaklı olmaması sebebiyle, yani aklın herhangi bir müdahalesi olmaksızın karşısında öyle bulunduğu ve neden öyle bulunduğunu açıklayamadığı şey olması sebebiyle hem aklın birinci hem de üçüncü anlamı nazarında irrasyoneldir. Dolayısıyla ereksellik rasyonel olmayanı rasyonelmiş gibi düşünmekten daha fazlası değildir. Başka bir deyişle, deneyimin imkânı her ne kadar rasyonel bir zeminde temellendirilmiş olsa da, empirik bilgi yani günlük deneyim söz konusu olduğunda, duyumsamanın olumsal içeriği rasyonel olarak belirlenmeksizin ve neden öyle olduğu gerekçelendirilmeksizin olduğu gibidir. Deneyim, bütünüyle aklın kontrolünde ve akıldan kaynaklı olmayıp, aisthesis’in içeriği bakımından, irrasyonel olanı da içerir. Kant’ın empirik kökenli hislere dayalı bir bilim üretilemeyeceğini söyleyerek Baumgarten’ı eleştirmesi tam da bu bağlam içinden anlamlıdır, zira olumsal bilimsel bilgi oksimorondur. Kavramsal olmayan deneyim olarak hissetme, yani bir kavramın dolayımından geçmeksizin, benin birliği altında toplanmış ve bir öznenin deneyimini oluşturan hisler, içeriğine dair herhangi rasyonel bir belirlenim kazanamayacak ve nesnel gerçeklikten yoksun olacaktır. Kant’ı üçüncü *Kritik*’i yazmaya sevk edenin hislere *a priori* zemin bulmuş olması olduğu düşünülürse, ereksellik prensibi altındaki hislerin rasyonel olup olmadığı mevzuuna değinmek de konumuz açısından önem arz etmektedir. Ereksellik *a priori* bir prensip olduğundan bu prensibe eşlik eden hislerin empirik, dolayısıyla olumsal ve irrasyonel olduğu söylenemez. Ereksellik her ne kadar öznel gereklilik olarak ortaya çıkmış olsa da deneyimin bütünlüğü için transandantal bir koşuldur ve akli bir talebin gerçekleşmesiyle birlikte uyanan haz hissi de *a priori* zemine sahip olmasıyla (aklın birinci anlamı dikkate alındığında) rasyoneldir. Fakat kavramsal olmayan bir deneyim olması itibarıyla estetik haz, hislerin ifade edilemez, tarifsiz, dile gelmez karakterini korur ve bu bakımdan ele alındığında tekil ve empirik olanın tüketilemezliğine koşut olarak estetik hazzın bu dile gelmezliği zengin bir ifade alanının açılmasına kaynaklık eder. Başka bir deyişle, duyulan estetik haz, *a priori* ereksellik prensibinde temelleniyor olsa da, bu prensip doğanın kendindeliğine dair bir varsayımı ifade ettiğinden, alınan haz da numene ilişkin bu varsayımından alınan hazdır; aklın kendini numenin hesabını verebilirmiş gibi düşünmesinin hazzıdır. Bu yönüyle de estetik hazzın ne kadar rasyonel olduğu tartışmaya açıktır ve ileride imgelemin işleyişinin haz hissetmeyle ilişkisini tartışırken, estetik hazzın neden irrasyonel olabileceği daha detaylı ele alınacaktır. Fakat buraya kadar şu açıktır ki “Transandantal Estetik”te bilinemez bir kendinde şeyden etkilenmeyle başlatılmış deneyimin, birliğini kurabilmek yani bütünüyle rasyonelleşebilmek adına, bu bilinmez kendinde şeyi aşması gerekmektedir ve bunun bir yolu, duyusalın bu numenal kökenine kavramsızca ve duyusal yoldan erişme olarak düşünülebilecek beğeni anlamındaki estetikdir.

yani kendinde şeyi ve onun akıl tarafından kontrol edilemeyen etkisini görmezden gelmek anlamına geleceğinden doğru olmayacaktır. Buna ilişkin dikkat çekici noktaysa bu kendinde şeyin önce bilinemez ve belirlenemez, dolayısıyla zihinsel ya da rasyonel üretimden bağımsız bir kaynak olarak var olduğunu söyleyip, sonrasında teleolojiyle birlikte onun bir akıl üretimi ya da akıl sahibi olarak düşünülebileceği yargısına varılmış olmasıdır.) Fakat tam da bu “neredeyse”liğin bıraktığı açık kapıdan önce deneyimin en üst *a priori* koşulu olan transandantal ego kavramsız bir varoluş hissi olarak girmiş ve sonrasında da haz ve hoşnutsuzluğa dayanan beğeni yargısıyla birlikte öznelarasılık gelip, bu rasyonelleştirme çabasının tökezlemesine sebep olmuştur, zira transandantal ego kavramsal olmayışıyla kendi kendinin hesabını ancak bir hissediş üzerinden verebilmekte ve sistemin sonunda da hislerin yaşam bilincine bağlanması ve bunun insana özgü kılınışı ile, yani estetik yargının evrenselliği bir öznelarasılık olarak karşımıza çıktığı, insan rasyonel bir varlık olması sebebiyle değil de, insan olmasıyla estetik yargıyı evrensel kıldığı için, insan için irrasyonelliğin yadsınamaz etkisi olumlanmaktadır.

Bu bağlamda beden için, insanın bütünüyle rasyonelleşememesinin ardındaki sebep denilebilir. İlk transandantal estetik bölümünde “en azından biz insanlar için” bilginin öncelikle etkilenebilirlik gerektirdiği, sonrasında da beğeni yargısında ancak insanın güzeli deneyimleyebileceği iddiası insanın bedenli bir rasyonel varlık olmasıyla yakından ilgilidir, çünkü beden, duymasıyla etkilenimi ya da genel manada *aisthesis*’i mümkün kılar ve insanın bütünüyle rasyonel ve zihinsel bir varlık olmasının önündeki engeldir. Estetik ister geleneksel manada olsun, ister güzel ve sanat deneyimi anlamında olsun, bedenli olmaya işaret etmektedir. Üstelik geleneksel manadaki estetiğin çağdaş anlamına evrilmesi her ne kadar hissetme yetisi ve ereksellik kavramı üzerinden olsa da, böylesi bir ilginin kurulabilmesine imkân tanıyan, anlamın taşınmasına köprü olan, altta yatan sebep yine de beden, hatta kökensel olarak madde kavramıdır. Kant’ın tıpkı transandantal estetikte etkilenebilir olmakla başlayıp etkileyene dair suskun kalması ve nihayetinde bu etkilenebilirliğin anlamını benin kendiliğindenliği ile kendi kendinden etkilenebilirliğe doğru yönlendirmesi gibi, estetik yargıda da güzel deneyimini *a priori* koşulları çerçevesinde ele almış olması ile *aisthesis* ve beden ilişkisinin, bedenin ve bedenli olmanın bilincinin, estetiği mümkün kılışının üzerini örtmüştür denilebilir.

Fakat bu gize dair birtakım ipuçları imgelem ve anlama yetisi arasındaki özgür oyun ve bu oyunun örtük olarak işaret ettiklerinde bulunabilir.

Kant felsefesi için deneyimlemek yargı vermek, yargı vermek ise tikel ve tümel arasındaki ilişkiyi kurmak anlamına gelir. Bilme söz konusu olduğunda tikelin tümel tarafından belirlenmesi, yani tikelin tümel altına alınması, imgelem ve anlama yetisinin birlikte çalışarak belirleyici yargı üretmesi ile gerçekleşir. Temelde duyuşal çeşitliliği sezgisel bir bütün olarak sentezleme etkinliği olan imgelem, “çok nadir bilincine varabildiğimiz ruhun kör ama olmazsa olmaz bir fonksiyonudur” ve bilme sürecinde duyumsamadan elde ettiği sezgileri, anlama yetisinin kavramları altına alınmaya uygun hale getirerek, yani şematize ederek, yargının kavram ve sezgi arasında ilişki kurabilmesine imkân sağlar.²⁰ Böylelikle kavramsal olmayan imgelerin merkezi olan imgelem, kavramların merkezi olan anlama yetisini gerçekleştirir, zira imgelemin sağladığı içerik olmaksızın anlama yetisinin kavramsal prensipleri boştur.²¹ Fakat aynı zamanda imgelem, sentezleyerek ürettiği sezgileri şematize ettiğinden, bu şematizasyon etkinliği anlama yetisinin prensipleri tarafından sınırlandırılmıştır, zira üretilmesi gereken bu şemalar veya “duyusallaştırılmış kavramlar” anlama yetisinin kavramlarına ya da anlamının kavramsal sentez etkinliğine uygun olmak zorundadır.²² Başka bir deyişle kavramlar bir küme olarak düşünülecek olursa, duyumsamadan elde edilmiş bu sezgiler o kümenin bir elemanı ya da o kavramın bir örneği olmaya uygun biçimde şekillendirilmiş olması gerektiğinden, imgelem sentezleme etkinliğini anlamının kuralları çerçevesinde sonlandırır. O halde imgelemin her ne kadar kendine özgü bir işleyişi varsa da,²³ bu işleyiş, bilme söz konusu olduğunda anlamının kurallarına tabi kılınıp kısmen sınırlandırılmıştır denilebilir.

²⁰ Kant, *CPR*, s. 211/ A78 B103, *KRV*, s. 116/ A78 B103.

²¹ Rolf-Peter Horstmann, *Kant's Power of Imagination (Elements in the Philosophy of Immanuel Kant)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, s. 58.

²² *A.g.e.*

²³ Kant sentez işleminin genel olarak imgelemin işi olduğunu ifade etmiş olsa da, bu sentezin hangi prensibe göre gerçekleştiği meselesi karanlıkta kalmıştır. İmgelemi ruhun kör bir fonksiyonu olarak tanımlamasının yanında, şematizmin de “insan ruhunun derinliklerinde saklı bir sanat” olduğunu ve doğanın da insan ruhunun esas işleyişini [*Handgriffe*] keşfetmemize izin vermeyip gözlerden sakladığını dile getirmiştir (*CPR*, s. 273/ A141 B181, *KRV*, s. 200/ A141 B181). İmgelemin işleyişine dair karanlıkta kalan bu nokta, her ne kadar Kant sistemi içinde görmezden gelinebilecek bir ayrıntı olarak varsayılrsa da, Freyberg sentezin eleştirel felsefedeki merkezi rolüne vurgu yaparak, bilimin, ahlakın ve sanatın akli olarak hesabını verdiği iddiasındaki *Kritik*’lerin, aslında her birinin özünde yatan irrasyonelliği açığa vurduğunu öne sürmüştür (Bernard D. Freyberg, “Kant and the Irrational”, *History of European Ideas*, Vol. 20, 1995, ss. 945-949, s. 949). Bu aynı zamanda dürüst bir rasyonalist olarak addedilen Kant’ın,

Öte yandan güzel deneyimi söz konusu olduğunda, imgelemin bu tabiyeti ortadan kalkar, zira estetik deneyimde ne belirleyici bir yargıdan ne de o yargının belirleyici olmasını sağlayan kavramdan bahsedilebilir, yani şematizasyona ihtiyaç kalmamıştır. Bilme sürecinde “kural altına getirme, yani bir şeyin verili bir kural altına getirilip getirilemeyeceğini belirleme yetisi” ya da kavramları tikele uygulama yetisi olarak işleyen ve böyle olmasıyla da anlama yetisinin kurallarını uygulamakla yükümlü olan ve bunun dışına çıkamayan yargı, güzel deneyiminde özgürlüğüne kavuşup kendi *a priori* yasasına göre etkinlik gösterir.²⁴ Başka bir deyişle, ilk durumda yargının uyacağı yasa ona dışsalken ve yargı anlamının yasalarıyla yönetiliyorken, güzel deneyiminde tikel-tümel ilişkisini kendi içsel yasası olan erekselliğe göre kurar. Bu sebeple güzel deneyiminde anlama yetisinin kavramlarının belirleyiciliği söz konusu değildir ve bu deneyimi mümkün kılan yargı reflektif, yani kendi üzerine dönen, kendi üzerine düşünen yargı olarak adlandırılır. Kant reflektif yargıyı tanımlayıp erekselliğin ne anlama geldiğine değinirken şöyle der:

Yargı gücü genel olarak tikelî tümel altında kapsanmış olarak düşünme yeteneğidir. Eğer tümel (kural, prensip, yasa) verili ise, onu tümel altına alan yargı gücü, *belirleyicidir* [...]. Fakat sadece tikel verili ve yargı gücü onun için bir tümel bulmak zorundaysa, o zaman yalnızca *reflektiftir*. Anlama yetisi tarafından verilen evrensel transandantal yasalar altındaki belirleyici yargı gücü sadece altakoyucudur [*subsumierend*]; yasa onun için önceden belirtilmiştir ve bu sebeple doğadaki tikelî tümel altında düzenlemek için kendisi bir yasa tasarlamak zorunda değildir. Öte yandan, saf anlama yetisinin *a priori* verdiği yasalar, (duyu nesnesi olarak) doğanın imkânı ile ilgili olduğundan, doğanın evrensel transandantal kavramlarının deyim yerindeyse öyle çok çeşitlenişi, öyle türlü doğa formları vardır ki bu yasalarca belirlenmemiş halde bırakılmıştır ve bunlar için de birtakım yasalar olmak zorundadır ve bu yasalar empirik olduğundan, anlama yetimizin görebildiği kadarıyla olumsal olsalar da, onlara yasa denecekse (bir doğa kavramının gerektirdiği gibi), onların, çeşitli olanın birliğinin prensibine binaen, biz bu prensibi bilmesek bile, zorunlu sayılmaları gerekmektedir. Dolayısıyla görevi doğadaki tikelden tümele yükselmek olan reflektif yargı, deneyimden edinmeyeceği bir prensibe ihtiyaç duyar. Bu prensibi deneyimden edinemez çünkü bu prensip, tüm empirik prensiplerin, yine empirik olsalar da daha yüksek olan prensipler altındaki birliğini ve bu sebeple empirik prensipleri birbirine sistematik biçimde tabi kılmanın imkânını temellendirmek zorundadır. İşte reflektif yargı gücü böylesi bir transandantal prensibi ancak kendine bir yasa olarak verebilir; yargı gücü

irrasyoneli tümüyle aşıp ardında bırakmadığı, bilakis eserlerinde merkezi hale getirip irrasyoneli olumladığı şeklinde yorumlanmıştır (A.g.e., s. 945). İmgelem tüm eleştirel felsefenin odağıdır, zira aklın deneyimin hesabını verirken muhatap alıp analiz ettiği, tikel-tümel ilişkisinin ifadesi olan yargıdır. Bu ilişkinin kurulabilmesi ise, deneyim söz konusu olduğunda, iki ayrı türün, yani duyuşal içerik ile akli formun, duyu ile kavramın ilişkilenebilmesi, yani duyuşal içeriğin, belirleyici ya da reflektif yargı olması fark etmeksizin, sentezi anlamına gelir. İşte felsefe tarihinde de kilit noktalardan biri olan bu ilişkinin yolu Kant tarafından da kör, bilinemez bir işleyiş olarak tanımlanmıştır. Bilgi dahi imgelemin aynı anda hem anlamının yasasına uygun biçimde hem de bu yasanın dışında karanlıkta işlemesine dayanırken ve bu anlamda irrasyonel olandan arındırılmış değilken, anlamının yasalarının dayatıcılığının kalktığı ve imgelemin sentezinin yaratıcılığı ile özgürlüğüne dayanan estetik deneyimin gerçekten de irrasyonelin olumlaması olduğu söylenebilir.

²⁴ Kant, *CPR*, s. 268/ A132 B171.

bu prensibi ne başka bir yerden edinebilir (çünkü bu durumda yargı gücü belirleyici olur), ne de bu prensibi doğaya dayatabilir, çünkü doğa yasaları üzerine düşünme doğa tarafından yönetilir ve bu doğa, koşullara göre düzenlenen ve bu koşullar altında tamamıyla olumsal görünen kavramına ulaşmaya çalıştığımız doğa değildir.²⁵

Reflektif yargı gücü, anlama yetisinin kavramlarının sınıflandırmakta yetersiz kaldığı tüm bu empirik çeşitliliği kendi ereksellik prensibine göre birliğe getirmeye çalıştığına göre, imgelem de artık anlama yetisinin kavramlarına uygun şekillendirilmiş imgeleri tekrarlayarak üretmek zorunda değildir ve sınırlandırıcı dışsal bir kuraldan bağımsızca işleyerek, kavram altına alınabilir örnek mahiyetindeki imgeleri çoğaltmak yerine artık imgeleri özgürce üretmektedir. Anlama yetisi ise imgelemin bu üretici özgürlüğü karşısında kural dayatmak yerine kural aramaya koyulur ve özgürce üretilmiş bu imgeleri hiçbir kavramıyla tüketemez. Deneyimin estetik olmasının anlamı da burada yatar; tekil, bir tümelin örneği olmak için kesilip biçilmek, zengin içeriğinden soyulmak yerine, tam da tekil olarak tüm o çeşitliliğinde ve farklılığında ona uygun bir anlayışın oluşmasına zemin teşkil eder. Yargı ise anlamanın belirleyiciliğinin yokluğunda ereksellik prensibi ile imgelemin özgürce çalışmasını destekleyerek anlama yetisi ve imgelem arasında aracı yeti haline gelir, yani imgelemin ürettiği sezgilere, onlar henüz anlama yetisinin kavramsallaştırma etkinliğinin içeriği haline gelmeden, etkiyerek onları kendi *a priori* prensibine göre işleyip birliğe getirir.²⁶ Horstmann buradan doğan estetik deneyimi, bilme ile karşılaştırarak şöyle örnekler: Söz konusu bilgi olduğunda karşımda durduğunu gördüğüm şeyi bir çınar ağacı olarak belirlemem, imgelemin bu duyumsamadan elde ettiği sezginin anlama yetimdeki çınar ağacı kavramına bir örnek teşkil ettiği hükmüne varmam anlamına gelir, yani imgelemin sağladığı sezgi, kavramın gerektirdiği koşulları karşılayacak niteliktedir. Oysa kimi zaman karşıma öyle bir çınar ağacı çıkar ki, yeşilinin tonu, yapraklarının biçimi, gövdesinin büyüklüğü, dallarının kalınlığı, tüm bu duyuşal çeşitliliği ile sadece anlama yetimdeki çınar ağacı kavramıyla uyuşmakla kalmaz, benim çınar kavramıma tüm özellikleriyle en çok uyan bu karşımda gördüğüm çınardır. İmgelem bu sezgiyi üretirken zihnimdeki ideal çınarı gerçekleştirmek için adeta özel çaba sarf etmiştir, zira bu sezgi sıradan bir nesnel belirleme etkinliğinde ortaya çıkan sezgi-kavram uyumundan daha fazlasını içermekte, bir ideale işaret etmektedir. Dolayısıyla sezgim kavramı, tekil tümeli aşmaktadır. Bu sıra dışı ve tesadüfen gerçekleşen deneyimde çınar ağacının, daha önce farkına

²⁵ Kant, *KU*, s. 87-88, CJ s. 18-19/179-180.

²⁶ Horstmann, *Kant's Power of Imagination*, s. 64.

varmadığım, anlama yetisinin bir çınar ağacını adlandırmakta yeter koşul gördüğü özelliklerden çok daha fazlasına sahip olduğunu fark eder ve bu sezgisel çeşitliliği salt bir çınar ağacı olarak adlandırıp geçmek yerine onun güzel olduğuna hükmederim. Estetik deneyimdeki haz da tam olarak imgelem ve anlamının birbirinden tamamen ayrı ama herhangi bir baskı olmaksızın birbiriyle karşılıklı uyum içinde çalışmasından kaynaklanır.²⁷ Başka bir deyişle estetik deneyimde imgelemin sağladığı sezgisel bütün, reelin ya da olanın değil, adeta idealin, olması gerekenin sezgisidir ve böyle olmasıyla da, yani tüm bu belirlenemezliğinde ve tüketilemezliğinde adeta kendinde şeyi seziyorumdur. Karşımda duran bir fenomen değildir ve sahip olduğum da fenomenin sezgisi değil, (sembolik de olsa) numenin sezgisidir. Sezdiğimi düşündüğüm bu kendinde şey, bu sebeple bendeki olan ve olması gereken ayrımını ortadan kaldırmış ve olması gerekenin olmakta olduğunu düşündürmüştür. Duyduğum haz da, benim böylesi bir ayrımla, çatışkı içinde yaşıyor olmama sebep zihinsel yetilerimin bu ayrımı kendiliğinden ortadan kaldırmasının sonucudur. Yani rasyonel olanın dışında olması bakımından irrasyonel olduğuna hükmettiğim doğa, bana bu deneyimde kavramsal olarak belirlenmemiş olmasına rağmen hatta tam da bu belirsizliğinde rasyonel yetilerimle uyum içinde görünüyordur. Bu sebeple, estetik bilincin, insanın sadece dışındaki doğayla değil, kendi doğasıyla da barıştığı, insanın kendiyle uzlaştığı bir anın deneyiminin bilinci olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Böylesi bir uzlaş, zihin-beden ayrımını da ortadan kaldıracak bir bilinç durumuna işaret eder gözükmektedir.

Tüm bunlar ışığında, estetik hazzın daha önce bahsetmiş olduğumuz üzere bir yaşam hissi olarak tanımlandığını da hatırlayarak şu sonuca varabiliriz: Bilmenin ya da anlamının kavramsal bakışının mekanize edip öldürdüğü doğa, estetik deneyimle birlikte artık ölü görünmemekte, anlama yetisinin kavramsal dayatıcılığını ortadan kaldırabilecek güçte bir zenginlikle ortaya çıkabilmekte, hatta kavramsal olanı çaresiz bırakabilmektedir. Anlama yetisi kurucu baskıcılığını kaybettiğinde ve deneyimi kuran zihinsel yetiler üzerindeki gerilim kalktığında, özne, hem kendinin hem de karşısında duran doğanın bir ve aynı olduğu, dayatılan kavramlardan bağımsızca doğaya yaklaşıldığında, bir nevi doğaya teslim olunduğunda, kendinin de, doğanın da canlı olduğu sonucuna varır. Doğa güzelliği ya da sanat olması fark etmeksizin estetik deneyimle birlikte, mekanik doğa dinamik hale gelir ve madde can kazanır. Böylelikle

²⁷ A.g.e., s. 69-70.

reel olanla ideal olan arasındaki fark kalkar; gördüğüm hem nesneler arasında bir nesnedir ama aynı zamanda salt bir nesne olmaktan fazlasıdır, içselliği olan, özneleşmiş bir nesnedir. Estetik deneyim tam da bu sebeple bir yaşam hissi olarak ortaya çıkar. Benzer şekilde şöyle de ifade edilebilir: Kavramsal anlamaya olumsal görünen ve böyle olmasıyla da irrasyonel olarak nitelendirebileceğimiz empirik çeşitlilik, estetik deneyimle birlikte ereksel ve rasyonel bir forma sahip görüldüğünden, özne için deneyiminde irrasyonel-rasyonel ikiliği ortadan kalkar; ne anlama doğaya rasyonel bir yapıyı dayatmakta ne de doğa tüm çeşitliliğine rağmen akıl dışı görünmektedir; dayatılan rasyonel yapı olmamasına rağmen, yani herhangi bir belirlenim almaya gerek kalmaksızın doğa ancak aklın ürünü olabilecek bir düzeni duyuma sunmaktadır. Fakat doğanın güçlü bir zenginlikle bu şekilde ortaya çıkışı ve öznenin canlılık merkezli deneyimi, zihinsel süreçteki tesadüfi ve şanslı bir uyumun ürünü olduğu için, bedenin bu deneyime etkisi görünmez kılınmıştır.

Estetik deneyimin ancak hem rasyonel hem de hayvan olan insan için mümkün olması, yani ideal ve reel ikiliğini bir koşul olarak gerektirmesi ve salt rasyonel olan varlıkların estetik deneyime sahip olamayacak olması, her türlü *aisthesis*'in aslen beden kaynaklı olduğunu söylemenin başka bir yoludur. Genel olarak, deneyimin meşruiyetinden ancak rasyonel olduğu takdirde bahsedilebileceğini iddia eden sistem, bahsi geçen yarığı en baştan kendisinin varsaydığını fark etmeksizin ve bu yarığı bizzat kendi ürünü olarak üstlenmeksizin, bu yarığın sorumlusunu olumsal addettiği madde ya da beden olarak görecektir. Başka bir deyişle reel-ideal yarığı insan söz konusu olduğunda hep orada bulunan bir şeydir ve aklın yapabileceği bu yarığı aşmış gibi göstermekten daha fazlası değildir. Dolayısıyla eleştirel felsefe aklın akıl tarafından temellendirilmesi amacını gütsede, *aisthesis* ve beden onun irrasyonel arka planı ve ufku olarak kalmıştır; *aisthesis*'ten hareket eden sistem, yine *aisthesis*'le son bulmuştur. Maddi varoluş ancak fenomen olarak varlığını sürdürebildiğinden, zihin-beden ikiliğinin feshi de ancak bu ikisinin özsel olarak farklı olsa da birbiriyle uyum içinde var olabilecekleri düşüncesinin, yani bir tür önceden kurulmuş uyum fikrinin yarattığı haz hissi üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Estetik deneyimde yetiler arasındaki tahakküm ilişkisi şanslı bir tesadüf olarak ortadan kalktığından, yaşam prensibi olan zihin artık bedeni bir engel olarak görmez. *Aisthesis*'in çeşitliliği üzerinde hiçbir mekanik dayatma kalmadığında, beden ve madde de mekanik ilişkilerinden soyunup, içsellik kazanır. Fakat teorik

anlamda aklın dışında olan maddenin zihin ile iletişime geçmesi ve kendini içselliliği olan bir şey olarak göstermesi de yine zihnin onu canlandırmasıyla (canlıymış gibi düşünmesiyle) mümkün olur. Dikkat çekici husus ise, *aisthesis* ve anlama karşılıklı uyumu bulunca, zihin maddeyi canlandırınca, kendini de canlı hisseder. Bu açıdan değerlendirildiğinde de yukarıda değindiğimiz üzere Makkreel'in benin kendini hissedişini estetik haz olarak yorumlayışı makul gözükmektedir.

O halde estetik haz, yaşam hissi ve beden arasındaki ilişkiye dair daha önce sorduğumuz soruların cevabı, zihinsel yetilerin maddeyi canlandırması ve karşılığında öznenin de kendini canlı hissetmesi, bedenin bu canlanışla birlikte zihin için artık bir engel teşkil etmeyişi ve öznenin böylelikle kendi birliğini bir yaşam hissi ya da estetik haz olarak duyması hususlarıyla birlikte genel olarak şekillenmiştir. Bu soruların ortaya çıkmasına sebep kilit nokta, estetik deneyimi mümkün kılan reflektif yargının nesneye dair olmayıp, yani dünyaya dair değil de, bizim dünyayı anlamlı kılma şeklimize, kısacası bize dair olmasıdır, zira bir deneyimin salt özneye dair olup yoğun ve zengin bir kendilik hissi yarattığı ve bu hissin kaynağının da sadece zihin olduğu iddia edildiğinde, öznenin kendisinin bedeninden ayrı bir şey olup olmadığı mevzuu gündeme gelir. Bunun yanı sıra, hem kavramsal-olmayan bir deneyim olması itibarıyla estetik olarak adlandırıp sonrasında bu estetik deneyimin karakteristik özelliğini zihin yetilerinin uyumu sonucunda ortaya çıkan bir haz olarak belirlemek, bedenli olmakla özsel olarak ilişkili *aisthesis*'in bedenle ilişkisini problemlili hale getirmiş görünmektedir. Tam da bu noktayla ilişkili olarak Kant *YGE*'de Epiküros'a hakkını teslim etmiş görünür:

Epiküros'un da iddia ettiği gibi ister imgelemden kaynaklı olsun ister anlamanın tasarımından, haz ve acının her daim bedensel olduğu yadsınamaz. Yaşam bedensel organların hissi olmaksızın sadece var oluşun bilincidir ama bu varoluş bilinci, iyi ya da kötü hissetme, yani yaşamsal güçlerin destekleniyor ya da engelleniyor olduğunu hissetme değildir. Zihin kendi başına yaşam (yaşam prensibinin kendisi) olduğundan, herhangi bir engel ya da destek onun dışında ama yine de insanın kendisinde, zihnin bedenle ilişkisinde aranmalıdır.²⁸

Bu açıklamaya dayanarak ilkin Kant'ın insanın kendisi denildiğinde onu salt zihne indirgemediği, ikinci olarak zihnin yaşam hissini güçlenmesi ya da zayıflaması konusunda dışındaki bedene bağımlı olduğu ve üçüncü olarak da yaşam hissindeki bu pozitif ya da negatif yöndeki hareketin zihnin bedeni nasıl anlamlandırdığıyla ilişkili

²⁸ Kant, *KU*, s. 205-206, *CJ*, s. 139.

olduğu anlaşılır. İlkine ilişkin değerlendirmeyi daha önce Kantçı bir sistemde insandan ne anlaşılabileceğini ve insanın güzelle ilişkisini ele alırken yapmıştık. İnsan kavramsal yetinin yanında duyumsamaya da sahip olmasıyla, yani bedenli olmasıyla ve etkilenebilir olmasıyla salt rasyonel varlık değildir. Fakat buna Kant'ın, insanın kendisinin salt bir zihin olup olamayacağı, yani bedensiz bir zihnin mümkün olup olmadığı sorusunu cevaplanabilir bulmadığını eklemekte fayda vardır. Bedensizliği asla deneyimleyemeyeceğimiz için bedenin, düşünmenin ayrılmaz bir parçası olup olmadığı sorusunun bilinmezliğinden ötürü cevaplanamayacağını dile getirir.²⁹ Hatta tüm düşünen varlıkların kendinde oldukları haliyle basit tözler olup olmadığı sorusunun tüm *Kritik*'in *a priori* olarak cevabını veremeyeceği bir soru olduğunu, zira bu sorunun numene ilişkin bir soru olduğunu söyler.³⁰

İkinci husus, zihin ve beden arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğine dairdir ve böyle olmasıyla öznenin yaşam bilincinin ya da kendilik hissinin bedenden ayrı olup olmadığı sorusuna yanıt verir niteliktedir. Beden maddi bir varlık olması sebebiyle temelde madde kavramıyla birlikte ele alınır ve madde olmak dış duyunun nesnesi olmak anlamına gelir. Dış duyunun formu olan uzam, maddenin bir özelliği değil de, salt bir görüngü olduğundan ve duyusallıktan ayrı bir varlığı olmadığından, madde de kökeni bilinemez olan bir nesnenin uzam yoluyla tasarlanmasıdır.³¹ Yani madde denilen aslında sadece bir düşüncedir fakat bu düşünce uzam formunda olduğundan, düşünce bu fenomeni bizim dışımızda tasarlar.³² Dolayısıyla, farklı doğalara sahip olmamaları, sadece farklı tasarım formları (dış duyu/uzam, iç duyu/zaman) olmaları bakımından madde ve zihin etkileşimi bir sorun olmaktan çıkmış görünmektedir. Kaldı ki Kant zihin-beden ilişkisinin Descartes'çı tarzda bir problem olarak ortaya çıkmasını, bu ikisinin iki farklı töz olarak varsayılmasından kaynaklı olduğunu, oysa bunların birbiriyle nedensel ilişkiye geçemeyecek heterojen yapılar olmayıp tasarım olmaları bakımından homojen yapıda olduklarını öne sürmektedir.³³ O halde madde tanımını ne olursa olsun bu tanımın zaten bir zihin tasarımı olması itibarıyla zihinden ve düşünceden ayrı olmadığı kaydedilmelidir. Fakat Kant her ne kadar ayrı türde oldukları

²⁹ Kant, *Lectures on Metaphysics*, çev. Karl Ameriks ve Steve Naragon, Cambridge: Cambridge University Press, s. 397, 28:755.

³⁰ Kant, *CPR*, B410.

³¹ Kant, *CPR*, A385.

³² A.g.e.

³³ A.g.e.

varsayımına dayanan zihin beden arası ilişki probleminin sözde bir problem olduğunu göstermiş olsa da, onun için aynı problem farklı tasarım türleri arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı meselesine dönüşmüştür. Bu iki tasarım formu arasındaki nedensel ilişkiyi açıklamak yani zamanın mekân ya da mekânın zaman üzerindeki etkisini temellendirmek, içinden çıkılması zor bir sorundur, zira mekânsal tasarımlar arasındaki etkileşimin yarattığı değişim ile zamansal tasarımların ilişkisinden doğan değişim birbirinden farklıdır. Başka bir deyişle “tüm etkilerin yer değiştirme olduğu dış duyu çatısı altında ya da tüm etkilerin (mekânsal olmayan) düşünceler olduğu iç duyu çatısı altında nedensel etkileşimden bahsetmek uygun olsa da, bir çatı altındaki nedenin, diğeri üzerinde etki yaratacağını söylemek tutarsızdır”.³⁴ Mekânsal tasarımın etkisinin yarattığı değişimin zamansal tasarım üzerinde bir karşılığı yoktur, zira düşüncenin yer değiştirdiği söylenemez. Bu sebeple Kant’a göre sorulması gereken asıl soru, “*düşünen bir öznde dış sezgi*, yani mekânın sezgisi (bunun şekil ve hareketle doldurulması) *nasıl mümkündür?*” sorusudur ve bu soruyu kimsenin cevaplaması mümkün değildir.³⁵ O halde Kant’ın Descartes’çı zihin-beden problemine çığır açıcı bir cevap bulduğu söylenemez. Tözel boyutta olmasa da zihin-beden ilişkisi problemi baki kalmış, hatta yaşam prensibi olan zihin ile özsel karakteri eylemsizlik ya da yaşamsızlık olan madde karşıtlığı herhangi bir değişikliğe gidilmeksizin kabul edilerek düalist problemin çözümsüzlüğü perçinlenmiştir. Bu bağlamda da, zihnin yaşam hissini güçlenmesi konusunda her ne kadar bedene bağlı olduğu öne sürülmüş olsa da bu bağımlılığın nasıl mümkün olduğu sorusu cevapsız kalmış görünmektedir.

Yer kaplama ya da uzamlı olma olarak tanımlanan madde anlayışının üzerine inşa edilmiş, Descartes’ın da benimseyip güçlendirdiği mekanik, Kant’ın, hele ki o dönemler fiziğin ellerinde geliştirilmiş ve başarı yakalamış haliyle, pek de reddedebildiği bir miras olmamıştır. Kant, *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*’nde maddeyi her ne kadar *a priori* zeminde dinamik biçimde çıkarsamaya çalışmışsa da “maddi cisimlerin davranışını düzenleyen temel işleyişin yalnızca mekanik çerçevesinde tanımlanabileceğine inanmıştır”.³⁶ Ona göre, madde hareket edebilen ve mekânı

³⁴ C. Thomas Powell, *Kant’s Theory of Self-Consciousness*, Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 194.

³⁵ Kant, *CPR*, A393.

³⁶ Stephen Gaukroger, “Kant and the Nature of Matter: Mechanics, Chemistry, and the Life Sciences”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 30, 2016, ss. 1-7, s. 1.

doldurandır.³⁷ Fakat madde mekânı salt varlığı dolayısıyla değil, itici kuvvet adında özel hareket ettirici bir kuvvet vasıtasıyla doldurur.³⁸ İtici kuvvet hareket eden başka bir y maddesinin, x maddesinin doldurmuş olduğu mekânı doldurmasını engelleyip y'ye direnç gösteren hareket ettirici kuvvettir. Başka bir deyişle bir maddenin tüm parçalarıyla bir mekâna nüfuz edebilmesini sağlayan ve maddeyi mümkün kılan kuvvetlerden biri itici kuvvettir.³⁹ Öte yandan madde tüm parçalarıyla birlikte sadece itici kuvvet kullandığında sonsuza dağılıp gideceğinden, maddenin bir x maddesi olarak ortaya çıkabilmesi için bir de o maddenin parçalarını bir araya getirecek çekici kuvvete ihtiyaç vardır. Öyleyse maddenin imkânı Kant'a göre bu iki kuvvettir ve bu iki kuvvetin dengelenmesi sayesinde madde girilmezlik (*Undurchdringlichkeit/Impenetrability*) karakterine sahiptir. Kant'ın burada eleştirel olduğu nokta, maddenin bölünmez atomlardan oluştuğu varsayımına karşı atomun kuvvetlerden *a priori* olarak kurulabilir olduğunu ve maddenin sonsuzca bölünebilir olduğunu iddia etmesidir. Madde ve maddenin hareketi atomlar ve dışsal kuvvetlerin bu atomlar üzerine etkimesi ile açıklanmamış, böylelikle maddenin yer kaplama tanımı maddeye içkin bu iki temel kuvvet sayesinde mümkün hale gelmiştir. Dinamik bir şekilde kurulan ve bu şekliyle doğası yer değiştirme anlamında hareket etme haline gelen madde, maddeler arası etkileşim söz konusu olduğunda da mekanik yasaları altında incelenabilir kılınmıştır. Maddenin doğası itici ve çekici kuvvetler sayesinde yer kaplama ve madde için değişim, yer değiştirme olarak belirlendiğine göre, Kant'a göre maddenin bir deneyim nesnesi haline gelmesi, ancak ondaki bu mümkün hareketi deneyimlemek anlamına gelecektir. Bu da en temelde eylemsizliğin deneyimidir. İtici ve çekici kuvvetler sayesinde bir mekânı doldurup sabit duran ya da bir mekânda hareket etmekte olan maddeye dışsal olarak başka bir madde tarafından etkide bulunulmadıkça sabit durmaya ya da aynı hızla hareketine devam edecektir. Madde deneyimi için bundan daha fazlası mümkün değildir. Bu sebeple ne kimyasal reaksiyonlar ne de biyolojik değişimler *a priori* olarak temellendirilebilecek mümkün madde deneyimi dâhilinde ele alınabilir. Tam da bu sebepten kimya ve biyoloji gibi yaşamı konu alan bilimler Kant'a göre bilim değildir.

³⁷ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Frankfurt: Holzinger, 2014, s. 29. Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, çev. Michael Friedman, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 33.

³⁸ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, s. 30, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, s. 34.

³⁹ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, s. 31, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, s. 36.

Demirin paslanması, ağaç yapraklarının sararması, bedenin büyümesi sentetik *a priori* zeminden yoksun ve olumsal olduğundan bilgi olarak kabul edilemez. Bunun bizim odak noktamız için ne kadar can alıcı olduğu açıktır. Kant fiziksel kuvvetlerle yaşamsal kuvvetlerin ilişkisini kuramamış, kimya ve yaşam bilimlerini bilim saymamak pahasına madde ve zihin ayrımını temelden korumakta ısrarcı davranmıştır. Böylesi bir bakış açısından tüm bu yaşamsal süreçlerin bir anlamda mucizevi görünmesi kaçınılmazdır ve zihin-beden ilişkisine dair soruları cevaplanamaz bulması bu bağlamda oldukça anlaşılırdır. Dolayısıyla her türlü estetik deneyimde duyduğum haz bedene olan bağımlılığımın sağlaması olsa da, bu bağımlılık, yani yaşam prensibi olan zihin ile ölüm olan maddenin etkileşimi, teorik olarak gerekçelendirilemediğinden, duyulan hazzın ya da acının her daim irrasyonel olduğu ve bu anlamda da bir mucizenin gerçekleşmesi olarak anlaşılabileceği söylenebilir.

İşte teorik akla mucizevi görünen, ancak zihnin bedeni anlamlandırmasıyla, yani erekselliği devreye sokup, bedeni ya da temelde maddeyi kendindeliğinde düşünmesiyle, yukarıda da gösterdiğimiz üzere onu canlandırmasıyla veya canlıymış gibi düşünmesiyle gerçekleşebilir. Bu açıdan bakıldığında YGE zihin ile bedenin birlikteliğinden ayrı düşünölemeyecek, kendini başka türlü deneyimleyemeyen, hatta günlük hayatta kendini varsayılan böylesi bir karşıtlık üzerinden değil de, bir bütönlük olarak deneyimleyen insanın bu bütönlüğünü düşünölebilir ama kanıtlanamaz olarak serimlemiştir. Kantçı sistemin aklın birliğini tesis edememiş olmasının –ki bu Kant felsefesine yöneltölen en temel eleştirilerden biridir– belki de en vurucu izdüşömlerinden biri budur. İnsanın kendini gerçekleştirmesi zihin-beden birlikteliği ve bütönlüğünden ayrı düşünölemeyecek olsa da, soyutlama ve analizle bozulmuş bu bütönlük ve bunun sonucunda ortaya çıkan varsayımsal ikilik, gerçeğe yeğ tutulmuş, bunun karşılığında gerçek olarak hissettiğim ise mucizevi kılınmıştır. Salt ölümü temsil eden madde ve beden, yaşamın merkezi olan zihin için sadece bir olumsuz olduğundan, zihin onu anlamlı kılmanın yolunu yani onu kendiyle ilişkilendirme yolunu, onu kendiyle türdeş varsaymakta, kendine benziyormuş gibi düşünmekte bulmuştur. Yani zihin maddeyle türdeş olamaz, ancak madde zihinle türdeş varsayılabilir. Akıl, dışa bağımlılığın hesabını vermemiş olsa da, zihnin bağımlı pasif tarafı olan *aisthesis*'ten türeyen haz hissini, güzel deneyiminde salt zihinsel aktivitenin bir ürünü olarak ortaya koymasıyla, bir anlamıyla hesabını veremediği hususu devre dışı bırakmasıyla,

aisthesis'e insanın kendi kendinden etkilenimi anlamı katmıştır. Başka bir deyişle estetik deneyim, ölü olan her şeyin canlanmasıyla, yani ölüm denilen engelin ortadan kalkmasıyla, zihnin kendinden etkilenimi haline gelmiştir. Bu bağlamda arka planda varsayılan ontolojik hiyerarşinin maddeden kopma ve zihne yükselmeyi saklı tuttuğu da söylenebilir. Kaldı ki *Metafizik Dersleri*'nde yaşamın, ruhun bedenle ilişkisine bağlı olmadığını, maddenin yaşamsız olup, kendinde bir yaşam zemini barındırmadığını, ancak dışsal nedenle hareket edebilen olduğunu; yaşamın ise, içsel zemininden kendini belirleyen olup, maddi olmayan düşünme prensibine dayandığını öne sürerken, bedenın yaşamsızlık olarak ruhla ilişkide olmasının yaşam için ancak bir engel olabileceğini ve yaşamı zenginleştirmeyeceğini, dolayısıyla ölümün yaşam prensibi için tüm engellerden özgürleşme anlamına geldiğini dile getirir.⁴⁰ Burada yaşam ve ölümün karşılıklı ilişki içinde düşünülmediği, salt yaşama ya da salt zihne yükselmenin özgürleşme olduğu, ölümden bütünüyle kopmuş bir yaşamın yüceltildiği daha açık ifade edilmiştir. Bu aynı zamanda estetik deneyim için zihnin maddeyi neden canlandırması gerektiğini de açıklamaktadır; Kant duyulan hazzın ancak ölümün topyekûn ortadan kalktığı durumda mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu sebeple denilebilir ki Hristiyanlıkla birlikte başlayan dünyevi olandan kopuş, burada da doğadan kopuş olarak onaylanmaya devam etmekte fakat ölüm ya da madde de topyekûn yadsınamamaktadır.

Ölüm, insanın bedeni olarak insanın kendisinden ayrı düşünülemez ve insan içindir ama ölümü yokmuş gibi düşünmek Kantçı sistem içinde insanı daha rasyonel yapar, zira zihnin her şeyi canlandırmasıyla kendi kendinden etkilenebilir hale gelmesi, her şeyi zihinsel ya da akli kılmasıyla sistemin açtığı ideal ve reel yarığını ortadan kaldırır niteliktedir. Estetik deneyimle birlikte dünya bana tam da kendinde olduğu haliyle verildiğinden, aklın erişimi dışında kalan bu numenal alan aklileşmiş ve akla ondan farklı olmadığını göstermiştir. Dikkat edilecek olursa, estetik deneyimde yakalanan ya da varsayılan uyum, pasifleşerek ölü maddeye benzemiş zihinle değil, aktifleştirilerek zihne benzemiş madde ile mümkün hale gelmiştir. Zaten tam da bu sebepten Kantçı sistemin estetikle ideal-reel arası dengeli bir uyum yakaladığını değil, ideal-reel arasındaki yarığı sadece köprülemeye çalıştığını ve bunu da rasyonel olduğunu gösteremese de kendinde doğayı rasyonelmiş gibi varsayarak yaptığını söyleyebiliriz.

⁴⁰ Kant, *Lectures on Metaphysics*, çev. Karl Ameriks ve Steve Naragon, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 28:765, s. 405.

Dolayısıyla zihinsel aktivitelerin özgür oyununda temellendirilmiş ve nesneye ilgisizlik olarak ortaya çıkan estetik olarak adlandırılan güzel deneyimini gerekçelendirmenin yolunu Kant *aisthesis*'i baypas etmekte bulmuştur. Bunun asli nedeni girilmezlik ve eylemsizlik karakteriyle tanımlanan ve bu sebeple pasif olan madde ile onun zihinsel karşılığı olan *aisthesis*'in pasifliğinin, aklın kendiliğindenlik karakteriyle bağdaştırılamaması ve *aisthesis*'in bu yönüyle hep akla bir parça yabancı kalmış olmasıdır. İşte aklın tam anlamıyla hesabını veremediği bir yeti olarak *aisthesis*'i aşma yolu, yani pasifliği aşıp her şeyi aklın kendiliğindeliğine mal etmenin yolu, ölümü görmezden gelmek ve temelde yatan ölümsüz yaşam motivasyonunu kutsamak olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu sebeplerden ötürü, Kantçı estetik teorinin anesteziyle sonuçlandığını söylemek mümkündür. Nitekim baypas edilmiş bir *aisthesis*'le estetik teori kurmanın sonucu *anaisthesis*'tir. Sistemin *aisthesis*'le başlayıp estetikle bitmesi, öznenin kendini hissedişinin bir tür estetik haz oluşu ile Kantçı felsefe daha önce de söylediğimiz gibi bir tür *aisthesis* olumlaması gibi görünse de, estetik teorideki nesneden, maddeden, bedenden kopmuşluk *aisthesis*'in içini boşaltmıştır. Estetik deneyimin bedenden ayrı olmadığı itirafı gelmiş olsa da, burada mevzu bahis olan bedenin beden olarak değil, zihinleştirilmiş, yaşam prensibiyle donatılmış bir beden olarak deneyimlenmesidir. Dolayısıyla, Epiküros'daki yaşamı yutmuş mekanik madde anlayışının sebep olduğu *anaisthesis*, Kant'ta yaşam prensibi olarak görülen zihnin yutmaya çalıştığı ya da kendini yok ettiğine inandırdığı bir mekanik madde anlayışı sonucunda ortaya çıkan *anaisthesis* haline dönüşmüştür. Her iki düşünce sisteminde de asli sorun ölüm ve yaşamın bağdaşmaz kökensel karşıtlığıdır.

Bu çerçeveden bakıldığında söz konusu olan estetikse, madde kavramının ve bununla birlikte gelen ölüm-yaşam anlayışlarının belirleyici olduğu; estetiği estetik olarak anlayabilmek için yaşamı ölüme ya da ölümü yaşama indirgemeksizin bunları tek bir prensipten üretmek gerektiği anlaşılmaktadır. Bu prensip aynı zamanda zihin ile maddenin, özne ile nesnenin, ideal ile reelin, yani nihayetinde düşünce ile varlığın kökensel birliği anlamına gelecektir ve böylesi bir kökensel birliği tanımak ancak zihin-beden arası varsayılan ontolojik hiyerarşiye başkaldırabilmeyi zorunlu kılar. Aksi takdirde, yani duyumsama ve akıl ya da duygu ve düşünce arasında keskin ve türsel bir ayrım varsaymakta ısrar edildiğinde ve biri zorunluluk diğeri ise özgürlükle özdeşleştirildiğinde, estetik deneyim ya zorunluluğun alanına itilip mekanize edilecek

ya da içeriğinden bağımsızlaştırılıp aklileştirilmeye çalışılacaktır. Fakat her iki şekilde de, iki taraftan biri yok sayılan ya da bastırılıp hüküm altına alınmaya çalışılan olarak kaldığı sürece, estetik deneyim bir tür uyuşukluk, duyarsızlık hali olarak anlaşılmaya mahkûm edilmiş olur. Tüm deneyim duygulanıma ya da duyumsamaya indirgendiğinde, başta bu indirgemeyi yapan soyutlama yeteneği olmak üzere, akıl yürütme veya genel olarak düşünme göz ardı edilir ve estetik deneyim de fiziksel kuvvetlerin etkileşiminden ibaret kılınır. Öte yandan düşünmenin asli olduğu, duyumsamanınsa topyekûn etkisizleştirildiği ya da düşünmeye tabi kılınıp kabul edildiği durumlarda, estetik deneyim düşüncenin kendi kendinden aldığı haz ya da acı olarak belirir ve bu içi boş bir huzur ya da huzursuzluk haline işaret eder. Öyleyse ilk durumdaki tümüyle pasif öznenin deneyiminde, bu pasifliğin sonucu olan genel bir uyuşukluk ya da duyarsızlık hali söz konusu iken, ikinci durumda özünde aktif olarak tanımlanan öznenin pasiflikle etkileşime geçişi açıklanamaz kaldığından, bu pasifliğin bertaraf edilmesiyle kendinden geçen öznenin yaşadığı bir uyuşukluk hali söz konusudur. İlk durum bilincin ortadan kalkması anlamında anestezi, ikinci durumsa maddenin ortadan kalkması sonucunda ortaya çıkan öfori anlamında anesteziiktir. Peki, tam bir bilinçsizlik (formsuz içerik, zihinsiz beden, düşüncesiz varlık, yaşamsız ölüm) ve yoğun bir bilinçlilik (içeriksiz form, bedensiz zihin, varlıksız düşünce, ölümsüz yaşam) *anaesthesia*'le sonuçlandığına göre, *aesthesia* ve estetik deneyimin imkânı nasıl gösterilebilir?

BÖLÜM 2: *AİSTHESIS*: GEÇMİŞİN AYAK İZLERİ

Şair Dryden, “A Song for St. Cecilia’s Day” (“Azize Cecilia Günü Şiiri”) adlı şiirinde tam da mekaniğin yükselişte olup doğanın cansız bir kütleye indirgendiği dönemlerde, sanatın ama özellikle müziğin mekaniği aşan gücüne Pythagorasçı bir vurgu yaparak şöyle seslenir:

Uyumdan, göksel uyumdan
Doğdu bu evrensel yapı:
Çarpışan atom yığınları altında
Doğa yatarken
Ve kaldıramazken başını,
Ahenkli bir ses duyuldu yükseklerden:
Kalk, sen ölümden fazlasısın.⁴¹

Doğanın başını ayağının altına alıp ezmekte olan bir gardiyan hatta belki bir cellat olarak üstü kapalı işaret edilen mekanik ile hâlâ canlılık emareleri taşıyan ve bu zorbalığın üstesinden gelebilmesi için teşvik edilen doğa, burada tasvir edilen mücadelenin iki tarafıdır. Adaletin ya da doğruluğun sesi ise, mekaniğin hâlâ dilini çözmekte zorlandığını itiraf ettiği göklerden duyulur.⁴² Öyleyse buradakinin doğaya iade-i itibar çağrısı olduğu açıktır. Fakat ilgi çekici olan, bu çağrının, gerekçesini sanatta bulmuş ve bir mit referansı altında yapılmış olmasıdır. Mekaniğin dünyasından sanat ve mitin dünyasına sığınılmış; güç, doğayı âciz gösteren bilimde değil, doğanın yaşamını takdir eden sanatta bulunmuştur. İnsanın doğayla ilişkilenebilmesinin ve bu yolla kendini tanımasının yollarından ikisi olan bilim ve sanat karşı karşıya getirilmiş gibi görünse de altta yatan Pythagorasçı vurguyla birlikte düşünüldüğünde aslında bilimsel bakışın

⁴¹ 17. yüzyıl şairlerinden John Dryden’e ait bu şiirin çevirisi, Arthur Koestler’in *Uyurgezerler* kitabından alıntılanmıştır. Arthur Koestler, *Bir Bilim Tarihi Kitabı: Uyurgezerler İnsanın Değişen Evren Görüşünün Bir Tarihi*, çev. Ekrem Berkay Ersöz, Ankara: Phoenix, 2017, s. 29. Şiirin bütünü için:

<https://www.poets.org/poetsorg/poem/song-st-cecilias-day>.

⁴² Newton göksel cisimler arasındaki yörüngede kalmayı sağlayan uzaktan etkinin nasıl mümkün olabileceği sorusunu cevapsız bırakmış, kütle çekimiyle dolu bir evrenin çökmesini engellemek için kütle çekimine karşı koyması gereken gücü ise Tanrı’ya atfetmiş ve böylelikle mekaniğin yumuşak karnını işaretlemiştir (Koestler, *Uyurgezerler*, s. 463). Bu hususlarla ilgili olarak Newton, Richard Bentley’e yazdığı üçüncü mektupta şöyle der:

“Cansız, akılsız maddenin, maddi olmayan başka bir şeyin aracılığı olmadan, başka bir madde üzerinde, onunla karşılıklı temasa girmeden etkide bulunması anlaşılmalıdır. [...] Kütle çekimine, sürekli belirli yasalara göre davranan bir aracının neden olması gerekir; ama bu aracının maddi olup olmadığını değerlendirmeyi okurlarıma bırakıyorum. [...] Ve maddenin önce bazı sistemlere bölünmüş ve her bir sistemin de bizimki gibi tanrısal bir güç tarafından oluşturulmuş olmasına rağmen, sistemlerin dışı tam ortalarına doğru çökecektir; dolayısıyla bu yapı onu koruyacak tanrısal bir güç olmadan sürekli varlığını sürdürmeyi başaramaz.” (Isaac Newton, *Four Letters from Sir Isaac Newton to Richard Bentley Containing some Arguments in Proof of a Deity* 1756, London: Pall Mall Press, Belirsiz Tarih, s. 25, 29. Alıntının çevirisi kısmi düzeltmelerle Koestler’in *Uyurgezerler* kitabından alınmıştır, s. 463.)

estetik bakıştan ayrı düşünölemeyeceğinin savunulduğı pekâlâ fark edilebilir. O halde bilimsel bir tavrın estetik bir problem haline dönüşmesinde, hatta estetiğın, bilimin temeli ve doğanın kurtarıcısı olarak anlaşılmada garipsenecek bir yan yoktur. Bilakis bu kadim bir ilişkinin, mitos-logos ilişkisinin kendini hatırlatmasıdır. Zaten tam da bu ilişkinin keskin bir kopuş olarak değeriendirilmesi; mitosun bittiğı yerde logosun başlatılması, logos tarafından yenilgiye uğratılmış mitos anlayışı, mitosun logosun aşması gereken ve aştığı farz edilen bir karanlıkla özdeşleştirilmesi, başta doğa-akıl ya da *aisthesis-noesis* olmak üzere yukarıda sözünü ettiğimiz (ve söz etmemiş olsak da akıl-doğa ikiliğinin varsaydığı) tüm ikiliklerin kökeninde yatar. Dolayısıyla mekanik doğa anlayışına karşı geliştirilecek bir söylemin, sanat ve doğa ilişkisine odaklanacağı, insanın doğada, doğanın insanda kök salmışlığını estetik bir mesele olarak ele alacağı ve nihayetinde mitos ve logosun birbirinden kopuk, uzlaşmaz iki kutup olarak anlaşılmasına itiraz edeceği öngörölebilir.

İşte Schelling'in akıl-doğa ayırımına son veren felsefi bir sistem kurma girişimine, Descartes ve mekanik eleştirisi ile başlaması bu çerçeveden değeriendirildiğinde oldukça anlamlıdır. Descartes'ın modern felsefenin kurucusu ve modern öznenin mucidi olarak ilan edilmesi aynı zamanda modernitenin pusulasının logos, modern öznenin ise akıl, düşünce ya da özbilinçle özdeşleştirilmiş, varlığı kendinden menkul soyut bir özne olarak belirlendiğini kabul etmek anlamına gelir. Bilimlerin kanıtlanabilirlik esasına dayanarak istikrarlı ilerleyişi karşısında kendini kontrol edilemez biçimde büyüyen bir spekülasyon ağı olarak bulan felsefe, yeniden o antik bilim statüsünü kazanmalıdır ve bu ancak logosun önderliğinde mümkün görölmektedir. Dolayısıyla Descartes'la birlikte bir bilim olarak felsefe idealinin ya da arzusunun en büyük kâbusu *belirsizlik* haline gelmiştir. Felsefenin antik dönemde bütünsel bir yapı içinde verdiği tüm ürünler çeşitli özelleşmiş bilim alanları olarak teker teker bağımsızlaşırken, üstelik bununla da kalmayıp başarı kazanırken, felsefe bunun karşılığında kendini yalnızlaşmış, terk edilmiş ve güçten düşmüş görmektedir. Eski gücüne kavuşma yolunu ise ilkin Descartes'ta olduğu gibi bu bilimlerin metodunu benimsemekte, yani kendini şüphe götürmez kesinliğe sahip ilkeler ve kanıtlarla kurmakta bulmuştur. Sonraları ise bu güç kazanma arzusu, bilimler üzerinde hâkimiyet kurma amacına dönüşmüş ve felsefe, Kant'ta gördüğümüz gibi, sadece kesinlik ve belirliliği kendine ilke edinmekle kalmamış, kendini neyin bilim olup olmadığına hükmedebilecek meşru merci olarak

ilan etmiştir. Böylelikle bastığı zeminin sağlamlığından artık şüphe duymaz, zira kendini artık logos olarak bildiği iddiasındadır. O halde Descartes ile başlayan bir bilim olarak felsefe hayalinin mitos-logos çarpışmasında fanatik bir tarafgirlik sergilediği açıktır. Bunun başlıca sebebi felsefenin kendini mitosla ilişiksizlik, mitostan kopmuşluk olarak logosla özdeşleştirmesi, güçten düşüşünün suçlusunu ise logostan sapma olarak görmesidir. Oysa köklerini mitos olarak anlayan bir felsefe, logosun radikal devrimini değil, logosa evrimi öne sürecek olduğunda, popüler bir bilim söyleminin peşinden gidip ona ayak uydurmak hatta bir adım ötesinde onu topyekûn olumlamak yerine, onun gölgelediği başka bir gerçekliği su yüzüne çıkarma imkânına sahiptir. Dolayısıyla her şeyi berraklaştırıp aydınlığa çıkardığını düşündüğü akılcılığın aslında felsefenin gözünü kör ettiği söylenebilir. Bu noktada felsefenin bizzat kendi kökenine dair bir sorgulamaya girişip, bakış açısını baş aşağı çevirmesi gerektiğini fark eden Schelling olmuştur. Öyle ki basılan zeminin o kadar da sağlam olmadığı, hatta bu belirlilik ve kesinlik arzusunu uyandıran ve model alınan bilimlerin pekâlâ sorgulanabilir olduğu, belirsizlik korkusunun ise bu sorgulanabilirliğin ve ulaşılacak hakikatin önündeki engel olduğu fikri, onun felsefesinin çağdaşlarınca ve hatta sonrasında da başarısız bir sistem girişimi olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur.

Kant'ın aklın sistematik birliğini kurma girişiminin bir nevi başarısızlıkla sonuçlanmasıyla, Schelling için iki önemli temel hususun görünürlük kazandığı söylenebilir. Birincisi, felsefe doğruluğun kıstasını mekanik (ya da determinizm) olarak belirledikten sonra, antikitenin doğruluk, iyilik ve güzellik özdeşliğine son vermiş, bunları birbiriyle ilişkisiz üç ayrı deneyim alanı olarak anlamış ve tanımlamıştır. Fakat birbiriyle uzlaşmaz üç ayrı deneyim alanı aklın kendi kendini kurmasına ya da birliğini tesis etmesine de engel olmuştur. Dolayısıyla koşulsuz koşulu kendi kendini temellendiren akıl olan idealist bir sistem, doğruluk, iyilik ve güzellik özdeşliği olmaksızın mümkün değildir. Bu ise zorunluluğun, özgürlüğün ve güzelliğin özdeşliğinin gösterilmesi anlamına gelen, başta çelişkili görünebilecek bir iddia olsa da, Schelling idealizmin hatasının tam da bu görünürde çelişik olan karşısında pes etmek olduğunu savunur. Oysa koşulsuz koşul olduğunu gösteremeyen, yani kendini bilememekten muzdarip bir akıl üzerine inşa edilmiş felsefenin sistem olma iddiası zaten yok hükmündedir. Dolayısıyla sistem iddiasının olmazsa olmaz gereksinimi, zorunluluk, özgürlük ve güzellikten her birini kendinden üretilip, kendinin bir ifadesi

olarak serimleyerek bu özdeşliği sağlayacak ilk prensiptir. Böylesi bir ilk prensip akıl-doğa ya da özgürlük-zorunluluk karşıtlığına son verip sadece akıldaki doğayı değil, doğadaki akıllı da açığa çıkarmaya muktedir olmalıdır. Çelişkinin asli sebebi bunlar arasındaki varsayılan türsel ayırım olduğundan, ancak böylesi bir prensip bu ayırımın üstesinden gelebilir görünmektedir. O halde idealist felsefe için öncelikli mevzu, karşısına daimi bir engel olarak çıkan doğayı tüm varsayımları bir kenara koyarak yeniden anlamaya çalışmaktır. Doğanın ne olduğuna dair hazır bir reçete üzerine epistemoloji yapmayı kendine görev edinmiş olsa da, bilim olma iddiası ancak doğa felsefesiyle felsefenin önünde yeniden bir imkân olarak açılabilir. Başka bir deyişle, felsefe, bilim olma statüsünü bilimi taklit ederek ya da bilimin tahakkümü altında kalarak değil, ancak kendi aletleriyle doğanın anlamını ortaya çıkararak kazanabilir, zira doğayla ilişkisini koparıp, doğayı kendince anlayamadığında, bütünüyle aklileş(tir)me emeli de onun için olanaksızlaşır. Bu sebeple öncelikli hedef doğa felsefesi olarak belirlenmelidir. Schelling *Clara*'nın girişinde doğa felsefesinin gerekliliğini, felsefe için kökenini, yani fizik-metafizik ilişkisini hatırlama görevi olarak belirleyip, akıl-doğa ikiliğini, tinsel ve tinsel-olmayan ikiliği ile karşılayarak şöyle der:

Bilimlerin pek de uzun sayılmayacak bir süredir içinde birlikte yaşadıkları barış dolu uyumun bozulmasından bu yana, tinsel olana yükselebilmesini sağlayacak yetenekten kesinlikle yoksun olan felsefe, tinsel olana doğru harcanan yoğun bir çaba ile karakterize edilebilir. Eski metafizik, ismiyle kendini doğa bilgimize göre ve bir ölçüde de doğa bilgimizden kaynaklanan, buradan gelişerek ilerleyen bir bilim olarak ilan etmiştir. Böylelikle yalnızca bilgiyi arzulayanlara hitap eden, övünç duyduğu fizik dışındaki bilgiyi de ustaca ve sağlam bir şekilde ele almıştır. Modern felsefe doğa ile dolaysız ilişkisini feshetmiş ya da bu ilişkiyi onaylamayı düşünmemiştir ve fizikle herhangi bir bağı kıvançla küçümseyerek reddetmiştir. Daha üst bir dünya üzerindeki iddialarını sürdürdüğünde ise o artık metafizik değil, hiperfiziktir. İşte şimdi önüne koyduğu amacı için bütünüyle yeteneksiz olduğu ortaya çıkmıştır. Kendini tamamen tinselleştirmek istediğinden, önce işleyiş için mutlak anlamda gerekli olan maddeden kurtulmuş ve en başından yalnızca tinsel olanı ele almıştır. Fakat tinsel olan yeniden tinselleştiğinde, buradan oluşacak olan nedir ki? Ya da eğer doğadaki her şeyin tinsel olmasını istiyorsak, tin dünyası için elimizde ne kalır ki?⁴³

O halde Schelling'in akıllı doğaya ya da doğayı akla indirgemeksizin bunların bir aradalığını düşünmeye çalıştığı açıktır. İşte bununla da ilişki içinde düşünülebilecek ikinci ve Schelling'i çağının ötesine taşıyan husus ise, tamamlanmış felsefi bir sistem kurmanın mümkün olmaması ihtimalidir ve Schelling bu ihtimale kapılarını kapatmış görünmemektedir. Bilakis onun bu ihtimali bir eksiklik ya da beceriksizlik olarak değil

⁴³ Schelling, *Clara, Oder Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt Ein Gespräch*. SW Abt. I/9, s. 1-110, s. 3-4. Schelling, *Clara, or, On Nature's Connection to the Spirit World*, çev. Fiona Steinkamp, Albany: State University of New York Press, 2002, s. 3.

de, mümkün bir hakikat olarak değerlendirmesi, onun doğa felsefesi vurgusuyla yakından ilgilidir. Epistemolojiye önsel bir ontolojinin, düşünceye önsel bir varlığın gerekliliği fikri, onu belirsizlikten korkmak şöyle dursun, belirsizliği, çelişkiyi ortadan kaldıran uzlaştırmacı prensip olarak açığa çıkarmasına önayak olmuştur. Zorunluluk ve özgürlük, varlık ve düşünce, doğa ile akıl ancak belirsizlikte ve belirsizlikle birliğe gelebilir, zira temel derdini kendiliğindenliğin ya da özgürlüğün merkeziliği olarak belirlemiş olan idealizm, ancak doğadaki özgürlüğü gösterebildiğinde, yani özgürlüğün henüz karar verilmemişlik, açıklık, belirsizlik, tamamlanmamışlık karakterini, *oluşu*, doğanın ya da varlığın da temel karakteri olarak gösterebildiğinde, akıl-doğa, özgürlük-zorunluluk ikiliği ortadan kalkacaktır. Fakat bu aynı zamanda özgürlük felsefesinin, hep geleceğe ve beklenmedik olana referanslı kalacağına işaret eder, zira felsefe en üst prensibini bir kere özgürlük olarak belirlediyse, özgürlükle başladığı gibi özgürlükle bitmelidir.⁴⁴ Nitekim Schelling'in idealin asla reel olamayan olmasıyla ideal olduğunu, dolayısıyla idealizmin de olmuş bitmişliğin değil, hep olacak olanın, geleceğin felsefesi olabileceğini düşündüğü söylenebilir.

Değindiğimiz bu iki hususun da kendini logosla özdeşleştiren ve kesinlik arayan felsefeyi tepetaklak etme potansiyeline sahip olduğu, bir mitos-logos birlikteliğine işaret ettiği öngörülebilir. İşte bu cüretkâr atılımın ilk ve en önemli perdesi hakkında Schindler şöyle der: “Genellikle insanların -en azından modern anlamdaki- bilimin *doğumu* olarak addettiği, Schelling’e göre bilimin *ölümü*dür. Hatta o bunu sadece fiziğin ya da doğa bilimlerinin değil, *tümüyle* bilimin ölümü; düpedüz aklın ölümü olarak adlandırır.”⁴⁵ Bu bakış, felsefe tarihinde uzunca bir süredir çözümsüz kalan başta düşünce-madde olmak üzere zihin-beden, özne-nesne, akıl-doğa ve nihayetinde anlama-duyumsama ikiliklerini kökten çözmek niyetindedir.

2.1. Ölü Tanrı'nın Ölü Doğası

Modern felsefenin fizik-metafizik ilişkisinin kökten kopuşu olarak ortaya çıkması, doğayla uyum ve birlik içinde yaşayan antik dönem insanıyla, doğayı dışına atıp ona yabancılaşmış modern insanın soru sorma biçimlerinin tersyüz olacak şekilde değişmiş olduğu anlamına gelir. Schelling, tüm şeylerin doğasındaki ilk ve en eski şeyin ne

⁴⁴ D. C. Schindler, *The Perfection of Freedom: Schiller, Schelling and Hegel Between the Ancients and the Moderns*, Eugene: Cascade Books, 2012, s. 113.

⁴⁵ A.g.e., s. 138.

olduğu sorusuyla başlangıca dair nesnel bir soru soran ve nesnel bir başlangıcın peşinde olan Thales ile “benim için ilk nedir?” sorusunu sorup, kaçınılmaz biçimde “ben” cevabını alan, diğer her şeyin varlığını da bu ilksel varlık olan “ben”e bağlayan Descartes’ı karşı karşıya getirirken, felsefenin kökeninden kopuşunun müsebbibi olarak Descartes’ı görmektedir.⁴⁶ Descartes’ın bildiği her şeyden şüphe ettiğini, yeni ve sağlam bir başlangıç yapmak istediğini ilan etmesi onun öncesindeki felsefe ve bilimlerden tarafından öne sürülmüş iddiaları ve yakalanmış başarıları yok saydığı anlamına geldiğinden, Schelling, Descartes ile birlikte felsefenin, antik Yunan’ın ilk adımlarında geride bıraktığı toluğa gerilediğini öne sürer.⁴⁷ Fakat bu yok sayış başka bir açıdan değerlendirildiğinde, felsefenin ulaşılmış olduğu derinlik ve boyutların bir ürünü olarak da görülebileceğinden, Descartes’ın tek yönlü ben merkezli sorusunu ben-olmayanı da kapsayacak şekilde sormakla felsefenin bu sil baştan doğuşu bir avantaja çevirebileceği de söylenebilir. Nitekim Alman İdealizmi Schelling’e göre, hem antik çağın nesneden hareketli kavrayışını, hem de modern çağın öznen hareketli kavrayışını gelişim süreçlerinde yakaladıkları tüm derinlik ve genişliğiyle içinde barındırarak her şeyi kapsayan mutlak bir kavrayışa erişme imkânına sahiptir ve bunu görev edinmiştir.⁴⁸ Yapılması gerekense tüm bu birikimle birlikte modern felsefenin doğuşunu tekrar okumak ve anlamlandırmaktır.

Descartes *res cogitans* ve *res extensa*’yı birbirine indirgenemeyen, birbirini dışlayan, birbirinden bağımsız, özce farklı ve hiçbir ortak noktası bulunmayan iki ayrı varlık formu olarak tanımladığında, sadece düşünce-madde makasını felsefe tarihindeki en geniş açığa dek zorlamakla kalmamış, bu ikisi arasında kurulabilecek içsel ve organik herhangi bir ilişkiyi de imkânsız kılmıştır, zira özü düşünmek olan, ilineksel her şeyden soyutlandığında varlığının olmazsa olmazını bir etkinlik olarak bulan ruh ile özü uzamda, uzamlı ya da uzama sahip olmak, yer kaplamak olarak tanımlanan ve varlığında etkinliğe dair hiçbir şey bulunmayan, saf edilgenlik olan madde, iki ayrı tözsel prensip olmakla, birbirlerine ister ontolojik ister epistemolojik olsun ancak

⁴⁶ Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, çev. Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 42. Bundan sonra HMP olarak kısaltılmıştır. F.W.J. Schelling, *Schelling’s Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, ed. Dr. Arthur Drews, Leipzig: Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, 1902. Bundan sonra MV olarak kısaltılmıştır.

⁴⁷ A.g.e.

⁴⁸ A.g.e.

üçüncü bir tözün dışsal müdahalesi dolayımıyla temas edebilir. Bu, çok açık ki, realitenin mekanikleşmesi anlamına gelecektir; iki farklı tözün etkileşiminden ibaret olduğu kanısına varılan realite, bu etkileşim ancak ilahi olan başka bir töz sayesinde kurulabildiğinden, onu oluşturan parçalarının birliğini kuracak içsel bir prensipten yoksun bırakılmaktadır. Schelling'e göre bu ancak ölümün tanımı olabilir. Üstelik burada bahsi geçen ölüm sadece maddi dünyanın değil, akli olanın da ölümüdür. Ölümü yaşama çevirecek olansa o farkına varamamış olsa da Descartes'ın düşünce akışında henüz açılmamış haliyle halihazırda saklı olan *oluştur*.

Öncelikle Schelling'in Descartes eleştirisi klasik yorumlardan çok temel bir argümanla ayrışır. Descartes'çı şüphenin vardığı nokta bilinçli zihin olan tek bir benin varlığının öznel kesinliği olarak anlaşılabilecek solipsizm değil, “özne dışındaki her şeyin varlığına dair” bir öznel kesinliktir.⁴⁹ Başka bir deyişle, Descartes çocukluğundan beri doğru kabul etmiş olduğu birçok yanlış ve bu yanlışlar üzerine kurduğu düşünce yapısını, bilim alanında sağlam bir çalışma yapma isteğinin önündeki engel olarak görüp bu engeli kökten ortadan kaldırmak gerektiğini düşünmüş ve sağlam bir düşünce sisteminin şartı olan şüphe götürmez kesinlikteki zemine ulaşana dek bildiği her şeyden şüphe etmesi gerektiğini öne sürüp, bu şüphenin sonunda “*Cogito ergo Sum*” ile benin varlığının bu kesinlikli zemin olduğu sonucuna varmış olsa da, Schelling'e göre Descartes'çı şüphenin kanıtladığı tek şey benin dışındaki nesnelerin böylesi bir şüphe için var olması gerektiğidir.⁵⁰ Aslına bakılacak olursa, Descartes'ın başlangıç sorusu olan “benim için ilk nedir?” sahici bir soru olmayıp henüz dile getirilirken kendini cevaplamasıyla bu sonu baştan getirmiştir denilebilir, zira benim için asli olanı aramak demek, asli olanı halihazırda bizzat ben olarak belirleyip ikincil olanların peşine düşmüş, bunların varlığını da çoktan asli olan ya da hareket noktası olan bana ve yalnızca bana bağlamış olmak demektir. Öyleyse solipsizm yorumunu onaylayacak biçimde, Descartes felsefesine göre bahsedilebilecek herhangi bir kesinliğin ancak benim varlığımın dolaysız kesinliği ile ilişkiye geçtiği ölçüde mümkün olabileceği, “her şeyin ancak bu dolaysız kesinlikle bağlantılı olduğu kadarıyla doğru” olabileceği söylenebilir.⁵¹ Kurulacak tüm ilişkileri mümkün kılan ben [*Sum*] olarak ifade bulan

⁴⁹ A.g.e., s. 43.

⁵⁰ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu, 2007, s. 15.

⁵¹ Schelling, *HMP*, s. 43.

kendi varlığının dolaysız bilinci olduğundan, yani ilişki denilen şey her daim benim varlığım ile olan ilişki olmak zorunda olduğundan, Descartes'çı anlayışta ilişkinin mantıksal olarak ancak öznel olabildiği, asla nesnelleşemediği söylenebilir. Varlığımın dolaysız bilincini kesinlikli tek temel olarak kabul eden bir düşünce sisteminin tüm akıl yürütmesi ancak “benim var olduğum ne kadar kesinse, A, B, C vs.’nin de var olduğunu o kesinlikle varsaymalıyım” formuna sahip olabilir.⁵² Özne dışındakilerin varlığı ise ben için zorunlu bir varsayım olmaktan öteye gidemediği ve nesnelleşemediği sürece bu düşünce yapısı “A, B, C’nin ne birbiriyle, ne asli prensipleriyle ne de benle [Sum] nasıl ilişkilendiğini” gösterebilecektir.⁵³

Schelling solipsizm yorumlarıyla buraya dek hemfikir görünmektedir fakat tam da bu noktada solipsizmi aşan eleştirisini şöyle dile getirir: “Felsefe bu sebeple burada öznel bir kesinlikten daha fazlasına ulaşamamıştır ve bu kesinlik (kendisi tek başına zaten kuşkulu olan) [öznenin] varlık türüne dair değil de, özne dışındaki her şeyin varlığına dairdir”.⁵⁴ Schelling’in bu yorumu Descartes’a yönelttiği iki temel eleştiriye dayanır. Öncelikle Descartes’ın sahici olmayan başlangıç sorusu yöntemine de yansımış ve o her ne kadar hakikati bulmak adına her şeyden şüphe ettiğini dile getirmiş olsa da, Schelling’e göre bu şüphesi empirik olmaktan öteye geçememiştir ve felsefi olmaktan uzaktır. Buna binaen ikinci eleştiri ise, empirik şüphenin gözden kaçırdığı “Varım” [Sum] ve “Düşünüyorum” [Cogito] tasarımlarının anlamına yöneliktir. Descartes empirik şüphesinin bir sonucu olarak özneyi felsefi anlamda ele almamakta, empirik anlamdaki benden hareket etmekte (dolayısıyla kastettiği ben, hep kendi beni olarak, tek bir empirik ben olarak kalmakta ve solipsizm eleştirilerine yol açmakta) ve bu beni felsefi bir eleştiriye tabi tutmamaktadır. Öyleyse Descartes’ın hakikate ulaşma yöntemi olarak belirlediği şüphesi, Schelling’in eleştirisine göre onun hakikati görmesinin önündeki engel haline gelmiştir denilebilir.

Descartes yöntem olarak şüpheyi nasıl işlettiğini açıklarken şüphe etmeyi yok sayma olarak anladığını farklı yerlerde açıkça dile getirir: *Meditasyonlar*’daki “en küçük bir kuşku gölgesi bile gördüğüm her şeyden, sanki kesinlikle yanlış olduğunu biliyormuşum gibi uzak duracağım” ifadesini *Metot Üzerine Konuşma*’daki “haklarında

⁵² A.g.e.

⁵³ A.g.e.

⁵⁴ A.g.e.

en ufak bir şüphe duyabileceğim şeylerin hepsini, -doğru sandığım görüşler arasında tamamıyla şüphe götürmez bir şeyin kalıp kalmayacağını görmek için,- mutlak surette yanlış sayarak atmam gerektiğini düşündüm” şeklinde tasdik eder.⁵⁵ Schelling de Descartes’çı şüphenin empirik olduğunu ve felsefi olmadığını öne sürerken ilkin bu noktaya değinir. Hakikati bulmanın yöntemi olarak şüpheyi kullanmak şüpheli olanı yok saymaya dönüştüğünde, şüphe etmenin felsefi anlamı kaçırılmış olur, zira bir şeylerden şüphe edebilmenin koşulu o şeyin o ya da bu şekilde var olması ya da reel olmasıdır. Keza var olmayandan şüphe etmek de imkânsızdır. Başka bir deyişle Schelling’e göre şüphenin felsefi bir yöntem olabilmesi için, önce empirik anlamı üzerine refleksiyon yapılmalı ve felsefi olarak anlaşılabilmesi gerekmektedir. İşte felsefi olarak anlaşıldığında, şüphe etmenin kendine konu ya da nesne ettiği şeyi o ya da bu şekilde var kıldığı kolaylıkla fark edilebilmektedir, zira bir şüphe yargısı kurabilmek öznenin nesneyle bir çeşit bağ kurduğu anlamına gelir. Dolayısıyla şüphe, bir şeyin var olup olmadığına dair değil, var olanların varlık tarzına dair olabilir ve çeşitli yollarla bilinen şeylerin asli varlık, yani kendiliğinden olan varlık (*das von sich selbst Seyende*) olduğuna inanmamak anlamına gelir.⁵⁶ Asli varlık olarak var olmayan şeylerde, bir şey haline gelme veya bir oluş hali görüldüğünden, oluş hali içinde olan da bağımlı ya da koşullu bir realiteye sahip olduğundan, yani bu şeylerin doğası, olmak ve olmamak arasında salınma olduğundan, bunların kendilerinde oldukları halleri şüpheli varoluş olarak görülür.⁵⁷ İşte şüphe etme böyle tanımlandığında ve varlığı ya da realitesi için kendinden başkasına bağımlı olan varlıklar şüphelenilecek varlık olarak belirlendiğinde, Descartes’ın aradığı şüphe götürmez kesinliğe sahip hakikatin bağımsız, kendinde ve kendi kendinin nedeni olan varlık olmak zorunda olduğu; şüpheli olanı yok sayma eğilimininse oluşu yok sayma anlamına geldiği sonucuna varılabilir. Dahası Descartes’ın kendimi bir şeye inandırmış olmanın varlığımın kanıtı için yeter gerekçe olduğunu, beni sürekli yanıltan bir güç olduğunu varsaysam bile bizzat yanılabiliyor oluşumun varlığıma kanıt olduğunu dile getirip, varlığımın apaçık ve şüphe götürmez bir hakikat olduğu sonucuna varması, benim varlığımı oluştan muaf gördüğü anlamına gelir. Oysa şüphenin sebebini oluş halindeki varlık olarak anladığımızda, benden şüphe

⁵⁵ Descartes, *Metot Üzerine*, s. 32, Descartes, *Meditasyonlar*, s. 21.

⁵⁶ Schelling, *HMP*, s.43.

⁵⁷ *A.g.e.*, s. 47.

etmemek için de bir sebep kalmaz, zira bu oluş hali bende de vardır. Böyle bakıldığında, Descartes, benin varlığını yok sayılamaz gördüğünden onu hakiki felsefi bir şüpheyeye de tabi tutamamış ve en başından benin varlığını her türlü oluştan muaf tutup oluşu görebilmenin ya da anlayabilmenin imkânı olan sabiti ben olarak varsaymıştır denilebilir. Ben felsefi anlamda hiç şüpheyeye tabi tutulmadığı için, Schelling'e göre, Descartes'ın şüphe yöntemiyle kanıtladığı tek şey, nesnelerin varlığıdır. Descartes felsefesinin mottosu ise Schelling'e göre tam da bu sebepten "Şüphe ediyorum öyleyse varım" değil, "Şüphe ediyorum, öyleyse varlar" olmalıdır.⁵⁸

Başka bir açıdan değerlendirildiğinde de hakikate ulaşmak adına bildiği her şeyden şüphe etmeyi bir yöntem olarak belirlemenin, aslında duyulan kaygının temel nedeninin epistemolojik bir sorun olarak teşhis edildiğine, kesinlik probleminin sebebinin, tasarımlar ile bu tasarımlara karşılık geldiği düşünülen nesneler arasındaki veya düşünce ile varlık arasındaki yarık olarak görüldüğüne işaret ettiği söylenebilir. Nitekim Descartes şüphesini ilkin algı, duyu ve duyular yoluyla elde edilmiş bilgiye yöneltip bu tür bilgiyi kesinlikten uzak bulurken, dışsal nesnelere dair tasarımları olduğundan değil, bu tasarımlarının nesnelerinin gerçekte var olup olmadığından ya da tasarlandığı gibi dışarıda ve bağımsız olup olmadıklarından şüphe duymuştur.⁵⁹ Yani Descartes'ın mesele ettiği tasarımlarının öznel gerçekliği değil, nesnel gerçekliğidir; şüpheli bulunan şey düşüncenin kendisi değil, düşüncenin doğruluğu, dolayısıyla düşüncenin nesnesinin düşüncenin dışında ve düşünceden bağımsız varlığıdır. O halde Descartes'ın aradığı şüphe götürmez kesinlikteki zeminin ancak nesnesiyle çakışan bir tasarım ya da düşünce-varlık özdeşliği olduğu baştan söylenebilir. Nitekim "*Cogito ergo Sum*" da ona göre böylesi bir özdeşliğin ifadesi olarak şüphe götürmez kesinlikteki hakikatin gereklerini karşılamıştır. Fakat bu akıl yürütmedeki hata Schelling'e göre düşünceden varlığa geçişte bene tanınan imtiyazdır. Şüphe yöntemine getirdiği eleştiride de dile getirdiği gibi şüphe edebilmenin koşulu şüpheyeye önsel varlıktır ve düşünceden varlığa değil, ancak varlıktan düşünceye hareket edilebilir. Zaten tam da bu sebepten Schelling Descartes'ın şüpheli bulmayı yok saymayla denk görmesine itiraz etmiştir. Dolayısıyla düşünceden, düşüncenin nesnesinin bağımsız varlığına geçiş ya da düşüncenin, nesnesinin bağımsız varlığını kanıtlaması problemi, ben-olmayan için olduğu kadar ben

⁵⁸ A.g.e., s. 45.

⁵⁹ A.g.e., s. 43.

için de geçerlidir. Düşünceye indirgenmiş varlık fikri bir kenara bırakıldığında, varım ki düşünüyorum ile varlar ki düşünüyorum yargılarının farksız olduğu, düşünceye indirgenmiş varlıktan bahsedilecekse de düşüncenin hem benin hem de ben-olmayanın varlığı için eş geçerlilikte kanıt olabileceği anlaşılabilir. Başka bir deyişle, denklemin sabiti düşüncenin varlığı olarak kabul edildiğinde, ister özne ister nesne olsun ikisinin de varlığının şüphe götürmez bir bilinç etkinliğine yüklenmiş olduğu söylenebilir. “Kahve içiyorum” yargısında içme bilincine hem özne olarak ben hem de nesne olarak kahve aynı şekilde yüklenmiş, refleksif olmayan içme eyleminde bir olan ben ve kahve, bu eyleme refleksiyon yapan bilinç tarafından ayrıştırılıp özne ve nesne olarak kutuplaştırılmıştır. Dolayısıyla eğer düşünce-varlık özdeşliğinden bahsedilecekse bu, ben ve kahvenin (ben-olmayanın) varlığı için eşdeğer kanıt niteliğindedir. Descartes’ın yanlıgısı işte tam da bu refleksif *Cogito* ifadesinin reddedilemez apaçık bir hakikat olduğuna inanmasında yatar. Bu noktayı Schelling önce *Cogito* ve *Sum* arasındaki ilişkiyi inceleyerek, sonrasında ise *Cogito*’yu spekülâtif anlamda sorgulayarak eleştirir.

Descartes, kesinliği aranılır kılanın düşünce-varlık ayrımı olduğunu, düşünsel aktivitenin varlığından şüphe edemeyeceğine göre, mutlak kesinliğe sahip prensibin ancak bir düşünce-varlık çakışması olabileceğine ya da ancak düşüncesi ve varlığı çakışan bir şeyin şüphe götürmez olduğuna kanaat getirmiştir.⁶⁰ Başka bir deyişle, gerçekliğinden şüphe edemeyeceğimiz düşüncenin, ancak varlıkla bir ve aynı olduğu durumda doğruluğundan da şüphe edilemeyeceğini düşünmüş ve bu kesinlik noktasını da “*Cogito ergo sum*”da bulmuştur. Bu her ne kadar “*ergo*” (öyleyse) ifadesi sebebiyle düşünceden hareketle varlığı kanıtlayan, “Her düşünen vardır. Ben düşünüyorum. Öyleyse varım,” formundaki silojistik bir çıkarım olarak anlaşılabilir olsa da, Descartes bunu açıkça reddedip bunun bir silojizm olabilmesi için insanın önceden majör önermenin bilgisine, yani düşünen her şeyin var olduğu bilgisine sahip olması gerektiğini, fakat düşünen şeyin var olduğu bilgisine ancak kendindeki dolaysız bir sezgiyle sahip olabileceğini, dolayısıyla var olmaksızın düşünmenin imkânsız olduğu bilgisinin dolaysız bir sezgi olduğunu öne sürer.⁶¹ Yani Descartes “düşünüyorum, öyleyse varım” derken, doğruluğu ancak deneyiminde keşfedilebilecek öznel ve sezgisel

⁶⁰ A.g.e., s. 46.

⁶¹ Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, çev. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 68.

bir hakikat olarak düşünce-varlık birliğinden veya özdeşliğinden bahsetmekte ve bu özdeşliği, felsefenin ilk, tek ve zorunlu ilkesi olarak belirlemektedir. Bu bağlamda Schelling, Descartes'çı akıl yürütmede *Sum*'un *Cogito*'da kapsandığını, var olmamın herhangi başka bir dolayım gereksiz düşünüyör oluşumda zaten içerildiğini fakat Descartes'ın bununla düşüncenin varlığının tözü olduğunu, yani yalnızca düşünmede var olduğumu, düşünmenin dışında bir hiç olduğumu iddia edemeyeceğini öne sürer.⁶² Yani bu silojistik formda bir çıkarım olmadığına göre, düşünce ve varlık arasındaki hem dolaysız sayılabilecek bir kesinlik arz edecek hem de “öyleyse” ifadesine izin verebilecek tek ilişki, özdeşlik değil, işlem-kaplam ilişkisidir ve buna göre düşünce varlığın kaplamındadır ya da varlık düşüncenin içleminde, dolayısıyla düşünmediğim takdirde yok olduğum değil, var olmadığım takdirde düşünmediğim çıkarımı yapılabilir. Bu noktada Schelling “düşünüyorum” cümlesinin, beni gizli özne olarak halihazırda barındırmakta olup “düşünmekte olanım” ya da “düşünen biriyim” cümlesinden anlamca farklı olmadığını vurgularken, benim potansiyel olarak alabileceği tüm yüklemelere de işaret ederek, benim varlığının düşünmeye indirgenemeyeceğini ileri sürüp, varlığın bu anlamda düşünceye önsel olduğuna, asli felsefi problemin ise epistemoloji değil ancak ontoloji olarak anlaşılabilceğine işaret etmektedir.⁶³

Bunun yanı sıra Descartes'ın düşünmeyi kuşku duymak, anlamak, tasarlamak, olumlamak, yadsımak, istemek, imgeler oluşturmak, hissetmek vs. gibi geniş anlamda her türlü zihinsel aktiviteyi kapsayacak şekilde kullanmış olmasına binaen onun öznenin varlığından salt zihinsel bir aktivite anladığı ya da modern terminolojiyle ancak bilinçli olma durumunda öznenin varlığından bahsedilebileceğini kastettiği anlaşılmış olsa da, bu yaygın kanının aksine Schelling, bilinçli olma hali olarak karşılanabilecek düşünmenin tüm bu geniş anlamlı kullanılışına rağmen, baygınlık gibi bilincin askıya alındığı kimi durumlara işaret ederek, düşünmenin ancak öznenin varlığının bir formu ya da belirlenimi olarak anlaşılabilceğini öne sürer.⁶⁴ Diğer bir deyişle, Schelling'e göre Descartes “düşünüyorum”u sadece düşünme ya da şüphe etme etkinliği içindeyken söylediğinden ve *Sum cogitans* (*Ich bin denkend/I am thinking*) ben düşünmeyim değil de, ben düşünme halindeyim anlamına geldiğinden, “*Cogito*”da içerilen “*Sum*” ancak

⁶² Schelling, *HMP*, s.46. MV, s. 9.

⁶³ A.g.e.

⁶⁴ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 25. Schelling, *HMP*, s. 47.

düşünce olarak varlık anlamına gelmektedir; benin düşünme olarak adlandırılmış belirli bir varlık durumunda olduğunu, düşünme olarak beni imlemektedir.⁶⁵ Dolayısıyla buradaki *Sum*, yani ben varım (*Ich bin/I am*), tıpkı başka bir var olma tarzı olan yer kaplama gibi, bir tür var olma tarzına, düşünme olarak var olmaya işaret etmekte ve mutlak anlamda var olduğum değil, bir şekilde var olduğum anlamına gelmektedir.⁶⁶ Öyleyse Schelling'e göre Descartes'ın akıl yürütmesinde, o her ne kadar tersini iddia edip düşünmenin maddi varoluştan daha fazla yetkinlik ve kesinlik sahibi olduğunu dile getirmiş olsa da, düşünme ve yer kaplama arasında var olma bakımından birini diğerinden daha kesinlikli yapan bir şey yoktur denilebilir, zira mutlak anlamda ya da asli varlık olarak değil de, bir şekilde var olan her şey daha önce de belirtildiği gibi şüpheli ya da bağımlı varoluştur. “Şüphe ediyorum o halde varım” ile “şüphe ediyorum o halde varlar” arasında kesinlik açısından bir fark yoktur, zira şüphe ettiğim şeyin en azından bir hiç olmaması gerekmektedir ama aynı zamanda sadece şüphe ettiğim için onun mutlak anlamda var olduğu bilgisine ulaşmam mümkün değildir; şüphe ediyor oluşum yalnızca onun bir şekilde var olduğu ya da bir anlamda reel olduğu anlamına gelmektedir. Sonuç olarak Descartes'ın “düşünüyorum öyleyse varım” ile kanıtladığı tek şey “düşünüyorum”un bir varlık tarzı olduğu ve benin de bağımlı ya da koşullu bir varlık olduğudur.

Kaldı ki felsefi şüpheyeye tabi tutulmuş *Cogito*'da bulunacak olan, düşünüyor oluşundan ya da düşüncesinden şüphe etmeye çalışsa da kendini yine bu kez de şüphe etme olarak düşünmenin içinde bulan ve düşünme etkinliğinin dışına asla çıkamadığını düşündüğü için düşünüyor olmanın şüphe götürmez bir kesinlik arz ettiği kanısında olan Descartes'ın zannettiği gibi yalın ve dolaysız bir gerçeklik değildir. Schelling, “düşünüyorum” ifadesinin ancak refleksiyon yoluyla mümkün olabileceğini dile getirir. Düşünüyorum diyebilmek tek bir düşünme etkinliğinin kendini dolaysızca ifadesi olarak düşünülemez, “düşünüyorum” için bende düşünen ve şu anda şüphe eden etkinlik ile bu düşünmenin ya da şüphe etmenin üzerine düşünüp kendini bununla özdeş olarak tanıyan bir etkinlik gerekmektedir.⁶⁷ Fakat bu, kendime düşündüğümü söyleyerek düşünebiliyor olduğum anlamına gelmez; düşünüşüm bu düşünmenin üzerine refleksiyon yapan

⁶⁵ Schelling, *HMP*, s. 46-47.

⁶⁶ A.g.e.

⁶⁷ A.g.e., s. 47.

“düşünüyorum” ifadesinde özne konumunda olup düşünüşü nesne kılan düşünmeden bağımsızca gerçekleşir ve düşünme ancak bu refleksiyon yapan öznenen bağımsız olup bu öznel düşünme etkinliği tarafından müdahaleye uğramadığı sürece daha doğrudur.⁶⁸ Düşünme ve bu düşünmeye refleksiyon yapan ve onu kendiyle özdeş olarak ortaya koyan düşünme birbirinden ayrı iki etkinlik olduğuna göre, öznel etkinliğin nesnel etkinlikle dolaysızca özdeş olduğu iddiasında ve asli düşünceyi kendine atfetmesi konusunda yanılması mümkündür.⁶⁹ Schelling bu noktada düşünüyorum ifadesinin yürüyorum ya da sindiriyorum ifadelerinden daha fazlasına sahip olmayabileceğini, zira sindirenin ya da yürüyenin aslında düşünen varlık olmadığını iddia eder.⁷⁰ Diğer bir deyişle, yürüdüğünü düşünen varlıkla, yürüyen varlık aynı değildir; yürüyen yürüdüğünü düşünmeksizin yürümektedir, yürüdüğünü düşünen ise yürüyüşüne müdahale ediyor, yürümüyor ya da yürümesine gerek olmaksızın yürüdüğünü düşünüyor olabilir; ilki kabaca düşüncesiz bir eylem olarak nitelendirilecek olursa, ikincisinin eylemsiz bir düşünce olduğu söylenebilir ve burada Descartes’ın varsaydığı gibi bir özne-nesne özdeşliği yoktur. Kesinlik olarak bahsedilecek şeyse o anda bu iki durumdan birinde olan öznenin empirik varlığıdır ve Descartes’ın baştan beri Schelling tarafından eleştirilen empirik düzeyde kalmış şüphesi burada kendini bir kez daha gösterir.

Descartes gerçekten de *Cogito*’yu ortaya atarken düşündüğü anlardan yola çıkmış fakat “Düşünüyorum” ifadesinin felsefeye ne anlama gelebileceğini ya da nasıl mümkün olduğunu irdelememiştir. Reflektif olmayan bilinç düzeyindeyken farkına varılmayacak olanı (çünkü düşünmem için kendime düşündüğümü söylememe gerek yoktur) reflektif bilincin farkındalığı ile (düşünüyorum tasarımı ile) özdeşleştirip, düşünmeyi varlığıma tözsel kılmıştır. Oysa bende bir düşünmenin gerçekleşiyor oluşuyla benim aslen düşünce oluşum birbirinden farklıdır ve Descartes “*Cogito ergo Sum*”la varlık-düşünce çakışmasını kanıtladığını iddia etse de, Schelling burada kesinliği kanıtlanan tek şeyin “varım” olarak kör ve düşünceden yoksun empirik bir kesinlik olduğunu öne sürer.⁷¹ Bu eleştiri Schelling felsefesi için asli sayılabilecek Hölderlin’e ait bir argümanda temellenir: yargı, özne ve nesneyi birbirinden kökensel olarak ayırıp onları ilk kez

⁶⁸ A.g.e., s. 47.

⁶⁹ A.g.e., s. 48.

⁷⁰ HMP, s. 48, MV, s. 12.

⁷¹ HMP, 48.

olanaklı hale getirendir ve böyle olmasıyla da özne ve nesnenin karşılıklı ilişkisini ve bunların ayrılmadan önce parçaları olduğu bütünü varsayar.⁷² Dolayısıyla felsefenin ilk ilkesi olacak birliği yargının alanında kalarak bulmak imkânsızdır; aranılan birlik yargıya önsel, entelektüel sezgiyle kavranacak bir özne-nesne ayrımsızlığı olan varlıktır. Burada Schelling'in neden epistemolojiye önsel bir ontolojide ısrarcı olduğu daha iyi anlaşılmaktadır; epistemoloji mutlak ilk prensibini her daim bir yargı formunda aramakta, yani özne-nesne birliğini halihazırda birbirinden ayrılmış olan özne ve nesneyi bu ayrık hallerinde ve ayırmaya devam ederek imkânsız bir görev haline getirmektedir. Özne-nesne birliği bir kere epistemolojik bir sorun olarak tanımlandığında ise ya öznenin nesneye uyumunu savunup nesneyi koşulsuz ilke kılan realistler ya da nesnenin özneye uyumunu öne sürüp özneyi mutlaklaştıran rasyonalistler birlik sorununa kalıcı bir çözüm getirmekte başarısız olmuş görünmektedir. Descartes da Schelling'e göre aynı şekilde bu empirik düzeyde kalan düşünceyi aşamamış, özne ve nesne ayrımının varsaydığı bütünü görememiş, kendini nesne haline getiren öznenin bu nesne haline gelen özneye bir ve aynı olduğunu, yani özne-nesne bağıntısında karşı karşıya gelip ayrışan benlerin bir ve aynı olduğunu iddia etmiştir. Oysa "Schelling doğruluk ve bilginin olabilmesi için pre-refleksif bir özdeşlik yani düşünen öznenin refleksiyonundan önce var olan bir özdeşlik olmak zorunda olduğunu düşünür."⁷³ Bu aynı zamanda düşünceden varlığı çıkarsamaya çalışan idealist girişime karşı da temel eleştiridir: varlık düşünceye önseldir.⁷⁴

Öte yandan, Schelling "*Cogito*" eleştirisiyle sadece benin düşünceye indirgenemeyeceğini ya da tözünün düşünce olarak belirlenemediğini göstermekle kalmamış, *res cogitans*'ın *res extensa* karşısında koşulsuzluk ve kesinlik açısından kazandığı epistemolojik değeri de sıfırlamış, bu ikisinin kıyaslandıkları bağlam açısından eşdeğer olduğu sonucuna varmıştır. Nitekim kanıtlanabilen tek şey benin empirik varlığı olduğundan, benin bir ben tasarımı nesne edinmesiyle, bir ben-olmayan tasarımı nesne edinmesi arasında bir fark kalmamış, düşünce ve tasarımı

⁷² Friedrich Hölderlin, "Yargı ve Varlık", *Şiir ve Tragedya Kuramı*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Notos, 2012, s. 28. Hölderlin burada Türkçede yargı olarak karşılanan "*Urteil*" kavramının kökensel anlamındaki "*Ur*" ve ayırma anlamındaki "*Teilung*" sözcüklerinden oluştuğunun altını çizerek "kökensel ayırım" anlamına geldiğini öne sürer. Bu Türkçede de yar- köküne sahip yarmak fiili ve yargı sözcüğü arasındaki ilişki üzerinden düşünülebilir.

⁷³ John Laughland, *Schelling versus Hegel: From German Idealism to Christian Metaphysics*, Hampshire: Ashgate, 2007, s. 104

⁷⁴ A.g.e.

arasındaki birliğin ikincisinde ne kadar şüpheliyse ilkinde de o kadar şüpheli olduğu gösterilmiştir. Böylelikle koşullu ya da bağımlı olmak açısından ben ve ben-olmayan aynı statüde konumlandırılmıştır. İşte öne sürülen bu eşitlik Schelling'in bedeninden koparılmış ve algısı değersizleştirilmiş bir öznenin kabul edilemeyeceği ve hatta temellendirilemeyeceğini söylemesinin en kestirme yolu olarak görülebilir. Dahası, özne ve nesneyi ya da ben ve ben-olmayanı bir bütünden kopmuş iki parça olarak anlıyor oluşu, düşünce-madde, akıl-doğa, ruh-beden ikiliğini en temelden reddetmekte, tarih boyunca yaygın olarak varsayılagelmiş bu kökensel karşıtlık yerine, ikisi arasındaki geçirgenliği, dönüşümlülüğü ve hatta karşılıklı bağımlılığı önermektedir. Dolayısıyla ne doğadan arındırılmış akıl ne de akıldan azledilmiş doğa, hakikati kavramada doğru bir hareket noktası olabilir; her iki şekilde de mutlaklaştırılan taraf karşısına aldığını hiçe indirmeye ve önemsizleştirmeye çalışarak ona dair gerçek bir açıklama vermekten imtina edecektir. Fakat bu en iyi ihtimalle hakikatin tek yönlü görüntüsünün bir sunumu olabilir. En kötü ihtimallerden biri ise hesabını vermeye çalıştığı hiçbir şeye dair geçerli bir açıklama sunamamış görünen ve nitekim birleştirici ilkeyi mekanik yoldan sistemine ekleme yolunu seçen Descartes'ta örneklenmiştir denilebilir.

Benin düşünceye indirgenmiş varlığının mutlak kesinlikteki zemin olarak belirlenmesi, düşünce ve nesnesinin uyumu ya da dış dünya tasarımı ile dış dünyanın kendinde tasarladığı gibi olup olmadığı sorununu çözmek şöyle dursun, daha da derinleştirmiş görünmektedir, zira tözü düşünce olan ben, bir dışı olmaksızın salt bir iç olma iddiasıyla kendine ya da tasarımlarına gömülmüş ve solipsizm çıkmazına girilmiştir. Salt bir iç olan benin dışının imkânı ise, yine benin bir tasarımı olan Tanrı'da aranmış olsa da başarısızlıkla sonuçlanmış bu ontolojik kanıt girişimi, Schelling'i düşünceden varlık çıkarsanamayacağı konusunda bir kez daha destekler görünmektedir. Bu başarısızlığın sebebi genel anlamda kavramdan varlığa ya da imkândan edimselliğe geçiş olarak ifade edilebilecek bir mantıksal çıkarım hatası olsa da Schelling bu meselenin detayı özelinde Descartes'a yöneltilen Kant'ın başı çektiği klasik eleştirileri haksız bulmaktadır. Descartes'ın var olmayı bir yetkinlik ve bir yüklem olarak anlamış olduğu fikrine dayanarak bendeki yetkin varlık idesinin yetkin olabilmesi için var olması da gerektiği çıkarımını yaptığını, oysa var olmanın bir yüklem olamayacağını öne süren Kantçı eleştiriler Schelling'e göre Descartes'ı yanlış anlamıştır. Schelling'e göre Descartes var

olmanın yetkinlik ya da kusurlulukla ilgisi olmadığını bilmektedir, ontolojik kanıttaki asli derdi ise yetkinlik ve zorunluluk arasındaki ilişkidir. Descartes'ın *Meditasyonlar*'da açıkça varoluşun bir yetkinlik hatta en yüksek yetkinlik olduğunu, dolayısıyla en yüksek yetkinliğe sahip olmayan bir en yetkin varlık tasarlanamayacağını ifade etmesine rağmen, Schelling bu noktada, Descartes'ın Gassendi'ye mümkün ve zorunlu varoluşun yetkinlikle olan ilişkisine dair verdiği beşinci cevabı dikkate alır görünmektedir. Gassendi, beşinci meditasyona karşı itirazında Descartes'ın varoluşu Tanrı için bir yetkinlik sayarken üçgen için bir yetkinlik saymayışına vurgu yaparak, varoluşun bir yetkinlik değil, ancak bir form olabileceğini, varoluşu eksik bir şeyin ise kusurlu olduğu sonucuna değil, yok olduğu sonucuna varılabileceğini, bu sebeple de nasıl ki üçgenin yetkinlikleri arasında varoluşu sayıp üçgenin var olduğu sonucuna varamıyorsak, Tanrı'nın yetkinlikleri arasına da varoluşu koyup buradan Tanrı'nın var olduğu sonucunun çıkarılamayacağını ifade edip ekler.⁷⁵

Var olmayanda ne yetkinlik ne de eksiklik vardır; var olan ve varoluş dışında başka yetkinliklere sahip olandaysa, varoluş yetkinlikler arasında özel bir yetkinlik değil, sadece bir formdur ya da o şeyin ve yetkinliklerinin varoluşlu olmasına sebep olan ve o olmazsa ne şeyin ne de yetkinliklerinin var olamayacağı bir edimdir.⁷⁶

Descartes ise bu itiraza karşılık, varoluşun bir özellik olduğu konusunda ısrarcı olup, zorunlu varoluşun yalnızca Tanrı'ya mahsus bir özellik olduğunu, zira varoluşun ancak Tanrı'da özle bir olduğunu dile getirdikten hemen sonra, varoluşun özle ilişkisi bakımından üçgenin varoluşunun Tanrı'nın varoluşuyla kıyaslanamayacağını, zira öz ve varoluşun Tanrı söz konusu olduğunda ayrı tasarlanamazken, üçgen için ayrı tasarlanabilir olduğunu, yani üçgenin kendinin varlığı olmadığını, dolayısıyla Tanrı idesinin yetkinliklerinden birinin zorunlu varoluş iken, üçgen idesinin yetkinliklerinden birinin mümkün varoluş olduğunu, dahası üçgenin mümkün varoluşa sahip olmakla yalnızca hayal ürünü olan ve nesnel anlamda var olmayan örneğin kimera idesinden daha yetkin olduğunu öne sürer.⁷⁷ Aslına bakılacak olursa ne Gassendi ne de sonrasında problemi daha iyi ifade etmiş olan Kant ve Kantçı eleştiriler, Schelling aksini iddia etmiş olsa da, haksız görünmektedirler, zira bizzat Descartes varoluşu bir yetkinlik ve bir yüklem olarak anladığını inkâr etmemektedir. Fakat Schelling Descartes'ın akıl yürütmesinin Kant'ın varsaydığı gibi “bende yetkin varlık idesi var ama varoluşun

⁷⁵ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 130.

⁷⁶ A.g.e.

⁷⁷ A.g.e., s. 184-185.

kendisi bir yetkinlik, dolayısıyla yetkin varlık idesinde varoluş kendiliğinden içerilmektedir” şeklinde olmadığını, bu haliyle kabul edildiğinde ise mükemmel bir üçgen idesinin de var olmak zorunda olduğu sonucuna varmamız gerektiğini öne sürer (o halde Descartes’ın Tanrı ve üçgen idelerinin varoluş bakımından kıyaslanamayacağı iddiasını da şimdilik görmezden gelmemiz gerekmektedir). Ona göre ise Descartes’ın çıkarımı “yetkin varlığın olumsal olarak var olmasının doğasıyla çelişeceği, dolayısıyla yetkin varlığın ancak zorunlu olarak var olabileceği” şeklindedir.⁷⁸ Descartes’ın akıl yürütmesinin tam da Schelling’in itiraz ettiği şekilde olmasını bir kenara bırakacak olursak, Schelling, belki de Spinoza etkisiyle, Descartes’ın zorunlu ve mümkün varlık ayrımını yetkinlik kavramı açısından belirleyici faktör olarak anlamak istemektedir. Diğer bir deyişle, Schelling’in özellikle Tanrı mevzuu özelindeki Descartes yorumu Spinoza çağrışımı üzerinden geliştirilmiş görünmekte ve genel anlamda zorunlu varoluş olarak Tanrı anlayışına karşı bir eleştiriye açılmaktadır. Nitekim Spinoza’nın Descartes’la özü ve varoluşu bir olan Tanrı kavramı konusunda hemfikir olduğu ve Schelling’in de Spinoza felsefesini özgürlükle buluşturma peşinde olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, yetkinliği zorunlu ve olumsal varoluş açısından değerlendirmek ve özgürlük ile yetkinliği bir arada düşünmenin yolunu aramak istemesi oldukça anlaşılırdır.

Bu bağlamda en yetkin varlığın zorunlu olarak var olması gerektiği iddiasının iki türlü anlaşılmaya açık olduğu söylenebilir: ya var olmak bir yetkinlik olduğundan, en yetkin varlığın bu sıfatı taşıyabilmesi için var olması gerekmektedir ya da var olmak en yetkin varlık için doğası gereği zorunludur. Schelling Descartes’ın Tanrı kanıtı argümanını ikincisi gibi anlamaktadır. Descartes üçgen, dağ-vadi ve Tanrı idesini karşılaştırıp, üçgenin iç açılarının toplamının yüz seksen dereceye eşit olmasının üçgenin özünden ayıramayacak olması veya dağ ile vadinin gerçekte var olsun olmasın birbirinden ayrı düşünölemeyecek olması gibi, doğası var olmak olarak tasarlanan bir varlığın da varoluşundan ayrı düşünölemeyeceğini, varoluşun ona sonradan yüklenmesinin tanımına ters düşeceğini söylerken Schelling’e göre olumsal varlık ve zorunlu varlık arasında bir ayrım yapmakta ve yetkin varlığın olumsal değil, zorunlu varoluşa sahip olabileceğini öne sürmektedir.⁷⁹ Sonradan varlık yüklenmesi, o varlığın özünün var

⁷⁸ HMP, s. 50.

⁷⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 61-62. Schelling, HMP, s. 50.

olmak olmadığı, o varlığın varoluşu için bağımlı olduğu, varlığını yalnızca kendine borçlu olmadığı veya kendiliğinden varlık olmadığı yani oluş halinde olduğu anlamına geleceğinden, en yetkin varlığın ancak zorunlu varoluşa sahip olabileceği söylenir. Kısacası, Schelling'e göre Descartes varoluşun genel anlamda bir yetkinlik olduğunu değil, zorunlu varoluşun Tanrı için özsel olduğunu düşünmektedir. Fakat Descartes'ın silojizmi tam da sonuç aşamasında büyük bir hataya düşmektedir: Tanrı gibi yetkin varlık olarak tanımlanan varlığın ancak zorunlu varoluşa sahip olabileceği şeklinde sonuçlanması gereken akıl yürütme imkândan edimselliğe atlayarak Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu önermesiyle sonuçlanır. Varoluş tarzına dair öncüllerden varoluşun kendisine dair çıkarım yaptığı için, sonuç öncüllerdeki bilgiden fazlasına işaret etmekte ve silojizmi geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla Kartezyen düşünce Tanrı'nın varlığını kanıtlayamamış olsa da, Tanrı'nın var olduğu takdirde zorunlu varoluşa sahip olduğunu yani Tanrı'nın zorunlu varoluşu kavramını kanıtladığı söylenebilir ki Schelling'in de asıl derdi Descartes'ın literatürde çokça eleştirilmiş bu bilindik hatasını irdelemek değil, Tanrı'nın zorunlu varlık olarak tasarlanmasının anlamını soruşturmadır.

Zorunlu olarak, kavramı gereği var olan, özü ve varoluşu çakışan, doğası gereği var olmadığı düşünülemeyecek olan varlık, var olamayacak olamayan, körü körüne var olandır. Körü körüne var olan varlık ise kendisinin herhangi bir imkânı tarafından öncelenmeyen, kavramından önce gelen varlık anlamına gelir. Başka bir deyişle, imkân ve bu imkânın edimselleşip varlık bulması, bu varlığın var olmadığı bir durumu da içerdiğinden, var olmadığı düşünülemeyecek varlık imkânına önsel olmak durumundadır. Dahası bu varlık asla bir imkân olarak var olamayacağından ya da var olmaması imkânsız olduğundan, onun için mümkün varoluş söz konusu değildir ya da var olabilmesi de imkânsızdır. Schelling bu noktada şöyle der:

Eğer bir eylem, eylemin kavramından önce gelirse, bu körü körüne bir eylemdir ve aynı şekilde imkânı tarafından öncelenmemiş varlık, asla var olmayan olamayacağı gibi asla gerçekten var da olamaz. [...] Fakat var olmaması imkânsız olanın var olması da imkân dahilinde değildir -çünkü her var olma imkânı, var olmama imkânını da kendinde içerir- dolayısıyla var olmaması imkânsız olan var olma imkânı dahilinde değildir ve varlık, gerçeklik imkânı önceler.⁸⁰

Öyleyse burada Schelling'in zorunlu varlığı, imkân kavramına tercüme edip, zorunlu varlığın her türlü imkânı dışlamasıyla mümkün varlığın alanına girmediğini, var

⁸⁰ Schelling, *HMP*, s. 53.

olmamasının imkânsız olmasının aynı şekilde var olmasını da imkânsız kıldığı, zira ancak olmaması da olası olan bir şeyin olmasının mümkün olabileceğinden bahsedilebileceğini öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Varlık kendini salt zorunlu kılıp imkânı dışlarsa, sadece var olamamasını değil, var olabilmesini de imkânsız kılmış demektir. Böylesi bir varlık hep gerçektir ama asla mümkün olmamıştır. Daha doğru ifade etmek gerekirse, asla mümkün olmadığından asla gerçekleşememiş, dolayısıyla hakiki manada hiç gerçek olamamıştır. Bu durumda imkânın genel itibariyle kavramsal olduğu göz önünde bulundurulursa, kavramı gereği zorunlu olarak var olan varlığın aslında kavramsızca var olan varlık olduğu sonucu da çıkarılabilir. Zorunlu olarak var olan varlık tasarımına nasıl ulaştığımızın hesabını vermeye çalıştığımızda bu husus açıklık kazanacaktır. Fakat tam da burada Schelling felsefesi için anahtar ifadelerden birinin gün yüzüne çıkmaya başlamış olduğunu belirtmekte fayda vardır. Schelling kör varlığı imkânı önceleyen varlık olmasıyla topyekûn reddetmeyecek, yalnızca Tanrı'nın salt bir zorunlu varlık olarak düşünülemeyeceğini öne sürecektir. Nitekim düşünceye önsel varlık fikri onun felsefesinin karakterini belirleyen temel unsur olduğuna göre, buradaki eleştiri salt zorunlu varlık fikrinin Tanrı kavramı için tek taraflı ve indirgemeci olmasına yöneliktir.

Zorunlu olarak var olan ya da kavramı gereği var olan, özü ve varoluşu çakışan varlıkla ya da daha önce de işaret ettiğimiz üzere düşünce-varlık birliği, özne-nesne özdeşliği ile kastedilenin ne olduğunu anlayabilmek için öz ve varoluşu birbirinden ayrı tanımlayabilecek bir soyutlama yapmak; genel olarak kendinde ve kendi başına yüklem olduğu söylenebilecek, yani her yüklemde asıl yüklenilen olarak tanımlanabilecek varlık [*Sein, Being*] ile bu varlığın yüklendiği “nedir” veya olan [*Was Ist, What Is*] olarak ifade edilebilecek varlığın öznesini veya özü birbirinden ayırmak gerekmektedir.⁸¹ Başka bir deyişle, doğası gereği var olmayan olarak düşünülemeyecek olan tasarımının nasıl mümkün olduğunu göstermek için neyin doğasının var olmak olarak anlaşılacağı açıklığa kavuşturulmalıdır. Varlık, kurulabilecek her mümkün yargıda dile getirilen, bir ifadenin ifade olarak belirmesine imkân tanıyan, özneye ses veren, cevap olan, özneye yüklenerek onu belirli bir şey haline getiren tüm yüklemlerdeki asli yüklenen; özne, “nedir” ya da öz ise tüm yüklemlere açık olan ve bu açıklığıyla belirsizlik olan taşıyıcıdır. Özne ve yüklem ya da öz ve genel yüklem olan

⁸¹ A.g.e., s. 52.

varlık arasındaki ilişkiye bakıldığında, klasik mantıktaki öncül ve ardıl adlandırması da hatırlanacak olursa, öznenin yüklemden, özün varlıktan, belirsizliğin belirlilikten her daim önce gelmek zorunda olduğu, öncelikle yüklemın yükleneceğı, belirlilik kazanacak bir şey olması gerektiğı açıktır: öz varoluştan önce gelir.⁸² Özne ya da öz bir yargıya ya da herhangi bir yükleme ve dolayısıyla varoluşla ilişkiye sokulmaksızın, tüm atıflardan bağımsızca tek başına düşünöldüğünde ise düşünölen şey bir hiçlik değildir; saf “nedir” [*Was Ist/What Is*] olarak ifade edilebilecek belirlenim kazanmamış bir şey düşünölmektedir. Fakat burada önemli olan husus yalnızca “nedir”i düşünöduğüm sürece ona dışarıdan herhangi bir varlık yüklemeksizin bir hiçlik olmayan saf kavramı düşünmekteyimdir. İşte düşünöduğüm bu “nedir”, özne ya da saf kavram, onu aşan bir yükleme bağlanmaksızın, yani herhangi bir belirlenim kazanmaksızın ve bu haliyle bir varlığa sahip olduğı yargısında bulunulamamasına rağmen bir hiçlik olmamasıyla varlığın kendisidir. Onun varlığı yargıya önsel, kendiliğinden varlıktır ve tam da bu sebepten saf özne düşöncesi, kavramın varlığıdır veya varlık ve düşöncenin birliğidir. Fakat her şeyden yalıtılmış “nedir”e hapsolmuş düşöncem onu tüm çıplaklığıyla düşünmek istese de böylesi bir soyutlamada ya da böylesi bir belirsizlikte kalamaz, zira tüm varlığın başlatıcısı, önceli, taşıyıcısı olanı kendi başına düşünöduğümde onun var olmaması mümkün olmadığından, buradaki var olmayı, varoluş anlamında tekrar kavramın dışında bulur, yani onu bir yargı halinde düşünür.⁸³ En başta varlığın kendisi olarak ortaya çıkan saf kavram, yalıtılmış ve belirlenimsiz özne ya da öz, kendini nesnel anlamdaki ya da yüklem anlamındaki varlığa dönöştürür: varlık [*Wesen, Being*], var olma [*Sein, to be*] olur. Yani varlığın asli durumu olan saf özne [*Wesen*], varlığın kendisi olma kavramı gereğince nesneye ya da yükleme [*Sein*] dönöşmüş, böylelikle bu saf özne dolaysızca kendinin nesnesi ya da ardılı olmuştur. Dolayısıyla kavram ya da imkân, belirsizliğinde kendi olmayı ya da varlığa olan önselliğini koruyamayıp dolaysızca var olmaya/yükleme dönöşmüş, mutlak anlamda belirlenmiştir. Kavramın varlığı olması gereken dolaysızca varlığın kavramı haline gelmiştir: Varlık vardır. İşte tam da bu sebepten burada analiz edildiğı haliyle zorunlu olarak var olan varlığın, kendinde varlık olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

⁸² A.g.e., s. 53.

⁸³ A.g.e.

Tanrı'nın salt böylesi bir zorunlu varlık olarak tasarlanması ve imkândan yoksun bırakılması ise imkânın, hep gerçekliğin dışına işaret etmesinden dolayı, Tanrı'nın gerçekliği için bir yoksunluk olarak değil de bir eksiklik olarak anlaşılmasındandır. Kaldı ki Schelling de Descartes'ın ve dolaylı yoldan Spinoza'nın Tanrı tasarımının kendinde varlık olmasını bu noktaya işaret ederek anlamaya çalışır. Spinoza'nın Tanrı'nın zorunlu varlık olmasını gerekçelendirmekte kendi kendinin nedeni olma kavramını merkeze almış olduğunun altını çizmek, indirgemeci bir yorumun önüne geçmek için gerekli olsa da, hem Descartes'ın hem de Spinoza'nın yetkin ya da mutlak varlığın ancak zorunlu bir varlık ya da kendinde varlık olduğunu düşünmelerindeki temel motivasyonun imkânın ya da olumsuzluğun eksiklik olarak anlaşılması olduğu söylenebilir. Mutlak ya da en yetkin varlık tüm varlığın özü ve daha açık ifadeyle varlığın kendisi olduğundan, onun bir dışı olması söz konusu edilemez. O tamamlanmış olması ve imkânı öncelemesiyle hem varlığın kendisi hem de kendinde varlıktır. Fakat bu anlayış Tanrı'yı tam da kendinde varlık olarak tasarlayıp onun kendisi için varlık olmasına izin vermediğinden, onu özgürlükten de yoksun bırakmıştır.

Kendinde varlığın kavramından önce gelen varlık olarak ele alınmasına binaen böylesi bir varlığın öncelikle bağımsız, kendine yeten, kendinden müteşekkil, rijit, değişime kapalı, sabit, mutlak anlamda gerçek (gerçekleşmeden ya da gerçekleşme sürecinden azade olup gerçek olan), her ne ise o olan varlık olduğu söylenebilir. Dahası kavramından önce gelmesiyle kavramsız ya da kör varoluş olarak o, düşünceden, daha geniş anlamıyla bilinçten, kendi varlığı ve dolayısıyla genel anlamda varlık üzerine etkiyecek güçten yoksun olup saf bir etkisizlik veya atalet, dolayısıyla edilgenliktir. O halde onun kendini düşünemediği, kendini tasarlayamadığı, kendine amaç koyamadığı, zira koyduğu takdirde kendinin dışını varsaymış olacağından mutlaklığından bahsedilemeyeceği de açıktır. Diğer bir ifadeyle, onun için imkân söz konusu olmadığından ve olması gereken, zeminini olabilirlikte bulduğundan, o reel ve ideal ya da olan ve olması gereken arası tüm ayrımların ortadan kalktığı varlık olarak tasarlanmıştır. Olabilecek olanların en mükemmeli ve en kusursuzu olmasıyla idealin varlığı olarak düşünülmüş olsa da kavramı öncelemesiyle idealsiz varlıktır. Yani böylesi bir ayrımdan bahsedilebilmesi ve bir idealin ortaya çıkabilmesi için önce kavramdan ya da düşünceden bahsedilmesi gerektiğinden, Descartes'çı zorunlu olarak var olan Tanrı tasarımında, varsayılan bu reel-ideal çakışmasının idealsiz bir reel ya da en iyi ihtimalle

reelde soğurulmuş bir ideal olduğunun altını çizmekte fayda vardır. Bu idealist dile tercüme edildiğinde ise Tanrı'nın özgür olmadığı, düşündüğünü yapamadığı, zaten düşünmediği de anlamına gelecek; idealin varlığı olamadığı gibi varlığın idealine de dönüşemeyecektir. Descartes'ın dünyasında Tanrı'yı oluşturma tabii tutmak onun mutlak varlık ya da en yetkin varlık olma vasfını elinden alacak bir eksiklik olarak görülmüş olsa da, tüm bu akıl yürütme Schelling'in terminolojisinde özgürlükten yoksun olmak anlamına gelir ki, bu (oluşturma muaf zorunlu varlık) sadece Tanrı gibi her şeye kadir olduğu varsayılan bir varlık için güçsüzlük işareti olmakla kalmaz, Descartes gibi teistik olarak kategorize edilebilecek yaratıcı bir Tanrı'yı kanıtlamak amacıyla yola çıkmışlar için amaçlarıyla çelişen hatta yaratıcı Tanrı'nın imkânını baştan ortadan kaldıran bir fikirdir, zira böylesi bir kendinde varlık, etkinlik prensibine ne kendinde ne de dışında izin verdiğinden, rijitliği, değişmezliği ve hareketsizliği ile kendinin dışına çıkamayacak ya da dışını var edemeyecektir. İşte burada Schelling eğer bu körü körüne var olan Tanrı'dan yola çıkıp dünyaya ulaşmak istiyorsak; dünyanın ya da şeylerin varlığını, varlığın özü olan Tanrı'yla açıklamak ve bunu yaratma kavramı üzerinden yapmak istiyorsak, bunun tek yolunun yaratmayı taşıma [*emanation*] olarak düşünmek ve bu kör varlıkta taşıyıcı [*emanative*] diğer varlıklara sebep olan bir gücü göstermek olduğunu öne sürer.⁸⁴ Taşıma fikrinin dahi büyük zorlukları olmasına rağmen zorunlu olarak var olan Tanrı fikrinden dünyayı türetmenin tek tutarlı yolu olduğunu söylemesiyle Schelling'in Spinozacı sisteme dikkat çektiği aşikârdır.⁸⁵ Fakat sorunu özgürlük fikrini dışlayan Tanrı tasarımı olarak belirlediği için Spinoza'nın Tanrısını da onaylamaz. Tamamlanmış ve bütünüyle reel olan ya da gerçekleşmiş olan ölü olandır ve böylesi bir kavramsal bağıntı içinde Tanrı'ya layık görülen de yaşamsızlıktır. Fakat yaşamın olduğu yerde ölü bir Tanrı kabul edilebilir değildir ve tam da bu noktada oluşun kaçınılmaz önemi devreye girer: Tanrı kendini olumsal varlığa dönüştüremeyen olarak kaldığı sürece, diğer bir deyişle etkinliğini gösteremediği, kendine bağlı olan zorunlu varlığını olumsuzlayıp kendisi tarafından koyulmuş varlık haline getiremediği, düşünceye önsel varlığını kendi varlığı haline getiremediği sürece o, ölü, edilgin ve güçsüz bir Tanrı

⁸⁴ Schelling, *HMP*, s. 55.

⁸⁵ *A.g.e.*

olacak, sebep olmanın imkânının sorgulanabilirliği baki kalmak suretiyle, ölü bir dünyadan daha fazlasına sebep olamayacaktır.⁸⁶

Öyleyse Descartes'ın şüphe götürmez zemini, düşüncenin varlığı olarak belirleyip, şüpheli gördüğü maddenin varlığına garantör olması için tam bir *deus ex machina* olarak öne sürdüğü Tanrı'nın varlığını, düşünceden hareketle kanıtlamasına rağmen, düşünceden yoksun bırakması ve onu tıpkı madde gibi varlığı üzerinde yetki sahibi olamaması ya da varlığını kendinin kılamamasıyla ölü bir varlık olarak sunması ironik olsa da tesadüf değildir. Baştan beri kesinlik kaygısıyla oluşu ve oluş halindeki yok saymak eğiliminde olduğu ve temelde Parmenidesçi bir dürtüyle hareket ettiği, vardır diyebildiğinin ancak bir atalet, değişmezlik hali olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, varlığın özü olarak düşünülen Tanrı'nın da var olabilmesi adına kendini belirleyebilme gücünden feragat ettirilmesi zaruridir. Sonlu tözler olarak öne sürülen *res extensa* ve *res cogitans*'ın yaratıcısı olan tamamlanmış, ezeli-ebedi ve zorunlu bir kendinde varlık olarak Tanrı'nın, değişimi ve dolayısıyla hareketi dışlaması; bunun bir sonucu olarak hareketin imkânının ortadan kaldırılmış olması ise bu düşünce bağıntısı için çok da büyük bir problem teşkil eder görünmemektedir, zira oluş zaten baştan beri yok sayılmakta olan, nihai bir açıklamaya layık görülmemeyendir. Descartes'a göre yetkin varlık olan Tanrı sonsuz inayet sahibi olarak kötü olmadığı ve bizi maddi dünya konusunda yanıltamayacağı için maddi dünya ve değişim vardır. Descartes Tanrı'nın bizi madde dünyası hakkında yanıltamayacağı konusunda haklı olsa da, ortaya çıkan tabloda Tanrı'nın bizi yanıltamamasının sebebi onun inayeti değil, yanıltabilmenin gereği olan iradeden yoksun oluşudur. Bu bağlamda Descartes metafiziğinin Schelling'e kalan pozitif bakiyesi ise, yaşam ve ölüm tanımları olmuştur. Yaşam, zorunlu olanı dönüştürebilme özgürlüğü ya da yeteneği, ölüm ise, neyse o olmaktır:

Yaşamlılık [*Lebendigkeit*], kendisinden bağımsızca koyulmuş dolaysız varlığı olumsuzlama özgürlüğüne ve onu kendisi tarafından koyulmuş varlık haline dönüştürebilmeye dayanır. Ölü olan, örneğin doğada, kendi varlığını değiştirebilme özgürlüğüne sahip değildir; o, nasılsa öyledir -varoluşunun hiçbir anında varlığı kendisi tarafından belirlenmemiştir. Şu halde, zorunlu varlık kavramının kendisi, yaşayan değil, ölü bir Tanrı'ya sebebiyet verir.⁸⁷

Schelling'in, eleştirisinin başından beri Descartes'ın empirik düzeyde felsefe yaptığını iddia ederken aslında onun “değişim ve hareket yanılısamadır” gibi antik çağa ait

⁸⁶ A.g.e.

⁸⁷ Schelling, *HMP*, s. 55. *MV*, s. 21-22.

klasikleşmiş bir felsefi tepkiyle hareket ettiğine dikkat çektiği ve böylesi bir son için bizi hazırladığı söylenebilir. Nihayetinde Descartes “değişim ve hareket yanılısamadır” argümanına sığınmış olmasa da, bunların gerçekliğini gösterebilmiş de değildir. Oluşu, çeşitliliği, hareketi, değişimi ve elbette algıyı ahlaki bir argümanla gerekçelendirmeye çalışmış olsa da bu, prensibin ne olduğuna, yani değişimin nasıl mümkün olduğuna dair bir açıklama getirmemiştir. Dolayısıyla başta da değindiğimiz gibi bu çeşitlilik dünyasında ya da Descartes doğayı salt nesne olarak anladığı için doğada nesnelerin birbiriyle, prensipleriyle ve de özneyle nasıl ilişkilendiği gösterilmemiştir. Salt kavramından önce gelen zorunlu varlık olmasıyla, düşünceden ve imkândan yoksun olan Tanrı kendine uygun olarak içi olmaksızın bir dış olan doğayı yaratmış; ölüm ölümü çağırmış ve çoğaltmıştır. Çoğaltmıştır, zira *res cogitans*’ın doğa ya da *res extensa* dünyasına dair bir tasarıma sahip olabilmesi de, bu iki ayrı töz kendi başlarına birbirine etkiyemediğinden, ancak Tanrı vesilesiyle mümkün hale gelmiş; algı Tanrı’nın vesilesi adı altında bütünüyle bertaraf edilmiş; deneyim tamamen mekanikleştirilmiştir. O halde yaşam, Descartes felsefesinin yok saymaya çalıştığı ve gerçek bir açıklama getirme gereği duymadığı oluş, bununla beraber hareket ve değişim kavramlarında gizlidir. Algının gerçek manada açıklık kazanmasına, dolayısıyla madde ve düşüncenin kesişimi olarak anlaşılabilmesi ve gösterilebilmesine ihtiyaç duyar. Bir adım gerisinde maddesiz düşüncenin, düşüncesiz maddenin imkânsızlığının, bunların ancak karşılıklı olarak birbirine açıklama getirebileceğinin ve özsel olarak birbirine ait olduğunun işaretçisidir. Metafizik temeli ise belirsiz ve belirlenime açık olan öz, özne ya da varlığın [*Wesen, Being*], nesnel varoluşunda [*to be*] kaybolup gitmeksizin, bu varoluşu kendinin kılabilmesinde, yani kendinde varlığın, kendinde ve kendi için olabilmesinde yatmaktadır. Ne de olsa, ölüyü canlandırmak imkânsız olsa da, ölümü yaşamdaki kesinti olarak anlamak mümkündür. Descartes’ın asla aklına gelmemiş olan da madde ve düşüncenin, yaşam ve ölümün mutlak anlamda karşıt olmayabileceği fikriymiş gibi görünmektedir:

O fiziksel olanda yalnızca tinsel ve düşünsel olanın karşıtını görmüş ve bu ikisinin işleyişlerinde ne kadar farklı görünseler de, bir ve aynı prensibin kendini bir taraftan maddede alçalma durumunda, diğer taraftan zihinde yükseliş durumunda, bir tarafta bütünüyle kendini kaybetme, kendinin dışında olma durumunda, diğer tarafta kendine sahip olma, kendinde-olma durumunda olabileceğinin imkânına itibar etmemiştir. Bir şeyin mutlak anlamda ölü olabilmesi, yani hiç yaşam içermemiş, bu sebeple kökensel olarak ölü, iç olmaksızın dış, üretici prensibe dair bir şeye kendinde sahip olmaksızın bir ürün olma, ona mümkün görünmüştür. Fakat böylesi mutlak ve kökensel bir ölü şey sadece tüm

bilimsel düşünceyle çelişmekle kalmaz, deneyimle de çelişir. Çünkü, (1) canlı doğa vardır (hayvanlar; bunları açıklamakta zorlanır); (2) ölü doğa diye isimlendirilen, asla tamamen ölü bir şey, yani yaşamın mutlak yokluğu olarak anlaşılamaz, ancak sona ermiş bir yaşam olarak, ona önsel bir sürecin, dolayısıyla geçmiş yaşamın tortusu ya da *caput mortuum* [ölünün başı, kalıntı] olarak kavranabilir.⁸⁸

2.2. Maddesiz Düşünce, Düşüncesiz Madde

Sahi başka gezegenlerde aradığımızın yaşam olması, *deus ex machina*'nın teorik çaresizlik, mekaniğin ise söz konusu kozmoloji olduğunda ancak günü kurtarıcı bir açıklama olduğu gerçeğinin en zarif ifadesi değil midir? Ölüm karşısındaki umarsızlığımız, yaşamı hep hazırda ve ancak böyle bulabileceğimiz fikrine baştan bir teslimiyeti varsayar. Kaldı ki ilkesi dışarıdan dayatılamayacak ve prensibini kendinde bulan bir bütünsellik olarak yaşama, bir parçası olmamız sebebiyle, dışarıdan bakabilmemiz pek mümkün görünmemektedir; onun dışına çıkmak ölü olmak anlamına geldiğinden, prensibini anlamak ve teorik anlamda tüketmek adına onu her nesnelleştirmeye çalıştığımızda, karşımızda bir yaşam-olmayan bulur, ölümden yaşamı türetemez, ölümden yaşama çıkamayız. Ölü bakışın gördüğü de, ölü bakışa görünen de ölüdür. İşte mekaniğin çaresizliği de budur; ancak parça-bütün ilişkisi içinden ve bu ilişkiden kopmaksızın anlaşılabilir olanı, dolayısıyla öznel olanı, bilgi nesnesi haline getirmeye çalıştığında, doldurmayacağı o son gedik için *deus*'a ihtiyaç duyar. Oysa yaşamın mesajı bu noktada açık gibidir; yaşam, onun parçası için ve hatta kendisi için nesnel olarak bilinip tüketilebilecek bir şey değildir. Diğer bir deyişle, prensip, işleyişe dışsal kaldığı sürece bizim kapasitemiz dahilinde üretilebilirliğe, türetilirliğe ve kontrol edilebilirliğe işaret etse de, mesele üretkenliğin kendisinin prensibi olduğunda, bu nihai üretim süreci olan yaşamın bir parçası olmaktan muaf olamadığımızdan, yaşam bizim üretebileceğimiz bir gerçeklik olmamıştır. Parça, bütünün bir simgesi, minyatürü ya da küçük ölçekli tekrarı olarak var olabildiğinden, bu bütünden bağımsız düşünüldüğünde kendiliğini kaybedecek, dolayısıyla bütünün dışında varlığını sürdüremeyecektir. İşte organizma ile mekanizma farkı tam da burada gün yüzüne çıkmaktadır.

Kendi kendinin hareket prensibini içinde taşıyan organizmaya, hareket edebilmek için dışarıdan etkiye ihtiyaç duyan mekanizmayla açıklama getirmeye çalışmak, önünde sonunda içsel prensibi mucizevi kılmakla kalmaz, aynı zamanda maddi olan ve manevi

⁸⁸ Schelling, *HMP*, s. 57. *MV*, s. 23-24.

olan arasında keskin bir ayrıma gidip -bunların birbirinden türetilmesi ya da birbirini gerektirmesi şöyle dursun- bunları birbiriyle uzlaşmaz, özsel olarak farklı iki âlem olarak anlar. En naif haliyle içimdeki ve dışımdaki şeklinde ifade bulan bu ayrımın imkânı üzerine düşünmek yerine, bu ayrımın önkabulünden hareketle iki taraf arası asgari bir uzlaşmayı aramaya girişir. Felsefede Descartes'çı düalizm, doğa bilimlerinde ise Newton mekaniği böylesi bir anlayışın varabileceği sınır noktalarını bize göstermiştir denilebilir. Fakat bu sınır noktasında sadece dışımdakinin değil, içimdeki de öldürüldüğünü söylemek bir önceki bölümün sonucuna istinaden yanlış olmayacaktır. Hele Descartes'ın tözleri *res cogitans*, *res extensa* ve *res infinita* olarak adlandırırken bunların ortak parantezini “şey” ifadesi olarak belirlediği; düşünen şey, yer kaplayan şey ve hatta ebedi şey olmaları bakımından bu tözlerin aslen şey olduklarını düşündüğü, sabit bir varlık olarak şeyin sonlu olduğu takdirde iki farklı sıfatı olduğunu ileri sürdüğü ve dolayısıyla kökensel olarak nitelendirilebilecek bir hareketsizliğin altını çizdiği göz önünde bulundurulacak olursa, böylesi bir anlayışa hareketin ne denli mucizevi görünebileceği de daha rahat tahmin edilebilir. Nitekim kimi yorumcular Descartes fiziğinin, hareketi, Parmenidesçi bir illüzyon olarak kavramsallaştırdığı fikrindedir.⁸⁹

Biz buraya dek Schelling'in Descartes eleştirisi ve yorumundan hareketle, oluşun gerçekliğinin hesabını Tanrı'nın iyiliği ve mükemmelliği argümanıya vermeyi seçen, şüphe götürmezliği değişmezlikle özdeşleştirip temelde hareketsizlik ya da sabitlik vurgusuna sahip bir düşünce sisteminin, harekete metafizik anlamda imkân tanımayı üzerinde durup, bunun yaşam ve ölüm kavramları açısından ne anlama gelebileceğini değerlendirmiş olsak da literatürde, Descartes fiziği özelinde hareket kavramı ayrı bir tartışma konusu olarak çokça ele alınmıştır. Descartes felsefesinde cisimlerin birbiriyle ve ilkeleriyle nasıl ilişkilendiğinin açıklık kazanmamış olması şeklinde Schelling tarafından dile getirilen başarısızlık, fiziğinde maddi şeylerin ve hareketin hakiki

⁸⁹ Descartes fiziğinin, üzerinde bir uzlaşıya varılması ve açıklığa kavuşturulması en zor kavramlarından biri harekettir. Öyle ki Descartes'ın hareket kavramının ana akım okuma ve yorumları dahi, belki de Descartes'ın yıllar içinde değişen fikirleri sebebiyle, kavramın temellendirilişini netliğe kavuşturamamış, kavramsallaştırmadaki tutarsızlıklara değinmeden edememiş görünmektedir. Bu çalışmanın asli problemi Descartes'ın hareket anlayışı olmadığından biz burada bu yorumları etrafıca ele almak yerine, metafizik değerlendirmemizin sonucuna paralel görüşlere yer vermeyi seçtik. Aşağıda bu yorumlara kısmen ve kısaca yer verecek olsak da, detaylar için başlıca Daniel Garber'in *Descartes' Metaphysical Physics*, Stephen Gaukroger'in *Descartes' System of Natural Philosophy*, Dennis Des Chene'nin *Spirits & Clocks Machine & Organism in Descartes ve Physiologia Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Edward Slowik'in *Cartesian Spacetime: Descartes' Physics and the Relational Theory of Space and Motion* adlı eserlerine bakılabilir.

manada tanımlanmamış olması olarak karşımıza çıkmakta ve eleştirilmektedir. Tam da bu noktada Schelling'in *Clara*'daki fizik-metafizik ilişkisi vurgusuna sadık kalarak, Descartes'ın ve tabii ki Kartezyen düşüncenin fizik dünya kavrayışını ele almak, Schelling'in madde-düşünce ve yaşam-ölüm ilişkisine dair kaygısını somutlaştıracak ve bu kaygının neden algıya açılan bir kapı olduğu açıklık kazanacaktır.

2.2.1. Descartes: “Hareket İllüzyondur!”

22 Haziran 1633'te Roma Engizisyonu'nun aldığı mahkûmiyet kararı sadece Galileo için değil, Descartes için de bir dönüm noktası olmuştur, zira Roma Katolik Kilisesi'nin keskin tavrı karşısında Descartes *Dünya*'da⁹⁰ ileri sürüp yayımlatmaya hazırlandığı fizik ve özellikle hareket görüşlerinden geri çekilme kararı almayı seçmiştir. Mersenne'e Kasım 1633'te yazdığı mektupta *Dünya*'yı bitirdiği sıralarda Galileo'nun bir yıl önce İtalya'da yayımlanan *Dünya Sistemi*'ni Leiden ve Amsterdam'da aradığını fakat tüm kopyalarının Roma'da yakıldığını, Galileo'nun da cezalandırılıp mahkûm edildiğini öğrendiğini, sadece dünyanın hareketini göstermeyi denediği için birinin suçlu ilan edilmesine inanmadığını ve buna *Dünya*'yı yakmaya karar verecek ya da kimsenin görmesine izin vermeyecek kadar çok şaşırdığını ifade eder.⁹¹ Asıl ilginç olan ise, Galileo'nun dünyanın hareketine dair iddiasının yanlış olması durumunda kendi felsefesinin de tüm temelini çürüyeceğini, bu iddianın çalışmasının ayrılmaz bir parçası olduğunu, bu parçayı çıkardığı takdirde tüm çalışmanın eksik kalacağını dile getirdikten sonra, kilisenin uygun görmeyeceği tek bir kelimeyi dahi içeren herhangi bir çalışma yayımlamayı asla tercih etmeyeceğini, dolayısıyla çalışmanın bozulmuş halini yayımlatmak yerine, onu topluca ortadan kaldırmayı tercih ettiğini açıkça belirtmesidir.⁹² Bu mektuptan bir yıl sonra yine Mersenne'e, oldukça sağlam verilerle ispat edilmiş dünyanın hareketi iddiasının yanlış olması halinde *Dünya*'da öne sürdüğü tüm argümanların boşa çıkacağını tekrarladıktan ve sağlam kanıtlara dayandığını bildiği bu iddiadan vazgeçmenin tüm sisteminden vazgeçmek anlamına geldiğine işaret ettikten sonra, kilisenin böylesi bir iddiayı sadece iman bahsi adına yasaklamadığını bilmesine rağmen, kilisenin otoritesine karşı olabilecek bir şeyin tarafında asla olamayacağını

⁹⁰ Descartes, *The Treatise on Light, The Worlds and Other Writings*, ed. Stephen Gaukroger, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

⁹¹ Descartes'ın Mersenne'e Kasım 1633 tarihli mektubundan, Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, 1997, s. 290-291.

⁹² A.g.e.

belirtir.⁹³ Gaukroger bu karardan sonra Descartes'ın doğa felsefesi çalışmalarına ara verip metafiziğe ağırlık vermeye başladığını belirtir.⁹⁴ Bu kararın en ilgi çekici hatta belki ironik yönü ise, sonrasında şüphe götürmez, açık ve seçik bilgi peşinde koşan, bilimin kriterini kesinlik olarak belirleyen Descartes'ın, sağlamlığından şüphe duymadığı bir iddiayı, kilisenin yetersiz değil de, uygunsuz bulmasına istinaden, üstelik bunun salt bir iman meselesinden ibaret olmadığını bilmesine rağmen terk etmesidir. İşte hareket ve madde kavramlarını ele aldığı en temel eserlerinden biri kabul edilen *Felsefenin İlkeleri* 1644 yılında böylesi bir geçmişle yayımlanır. *Felsefenin İlkeleri*'nde öne sürülen hareket anlayışının Descartes'ın Copernicus'çu pozisyonu için kilisenin suçlamalarına karşı bir örtü vazifesi görmesi adına yazıldığı Descartes yorumcuları tarafından öne sürülmüş olsa da,⁹⁵ Copernicus'çu *Dünya*'nın arkasında durmaktan çekindiği de aşikârdır.⁹⁶ Bir adım ötesinde ise *Felsefenin İlkeleri* ile Descartes, metafiziği fizikte temellendirmek yerine, fiziği metafiziğe uydurmayı seçmiştir denilebilir.

Descartes *Meditasyonlar*'da maddenin özünü uzamlı olma olarak belirleyip, cisim ya da madde dünyasına dair her şeyin uzamlılık ile açıklanabilir olduğunun altını çizerken, aklındaki programın “geometriye indirgenmiş bir fizik” olduğunun sinyalini de vermiştir.⁹⁷ Artık asıl hedefi Aristotelesçi teleolojik, dolayısıyla niteliksel doğa anlayışını bertaraf edip tamamen niceliksel bir doğa felsefesi inşa etmek; Kartezyen mekânda ya da Kartezyen koordinat sisteminde tüm cisimleri hesaplanabilir geometrik figürler olarak kavramsallaştırmak ve fizik dünyayı topyekûn ölçülebilir kılmaktır. Bu Descartes için öncelikle hareketi, Aristoteles'teki gibi tüm değişimi kucaklayacak farklı anlamlara sahip bir kavram olmaktan çıkarıp, tüm değişimi ya da fizik dünyayı salt matematikle açıklamayı mümkün kılacak tek bir hareket tanımı yapmak,⁹⁸ dolayısıyla hareketi cismin içsel prensibi gereği sahip olduğu bir özellik olmaktan çıkarıp, uzamlılığının bir modu olarak anlamak anlamına gelir. Başka bir deyişle,

⁹³ Stephen Gaukroger, *Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, 2006, s. 7.

⁹⁴ A.g.e., s. 292.

⁹⁵ Edward Slowik, *Descartes, Spacetime and Relational Motion*, Dordrecht: Springer, 2002, s. 120. Slowik bu iddianın referansını Alexandre Koyre ve Richard J. Blackwell olarak göstermiştir.

⁹⁶ Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, s. 181.

⁹⁷ Dana Jalobeanu, “The Cartesians of the Royal Society The Debate over Collisions and the Nature of Body (1668-1670)”, *Vanishing Matter and the Laws of Nature*, ed. Dana Jalobeanu ve Peter R. Anstey, ss. 103-130.

⁹⁸ Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, s.195.

Descartes, fizik dünyanın ve genel anlamda değişimin hesabını yalnızca matematikle verebilmek adına, her cismi koordinat sistemindeki sayısal bir değere indirgemeyi, cisimlerin kendilerindeki veya birbirleriyle etkileşiminden oluşan değişimi sağladığı düşünülen aktif güçleri değişimin sebebi olmaktan çıkarmayı, hareketi fiziksel bir neden-sonuç ilişkisi bağlamından kopararak anlamayı deneyecektir. İşte *Felsefenin İlkeleri*'nin cisim ve hareketin doğasına adanmış ikinci kısmının temel motivasyonu budur.

Bu program dahilinde, Descartes işe boşluğu reddetmekle başlamıştır.⁹⁹ Boşluk, Descartes ontolojisinde tözsüz olmak anlamına geldiğinden, yani düşünce dışındaki sonlu varlıkların tözü “uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı olmak” olduğundan, uzama sahip olmayan boşluğun varlığından da bahsedilemez.¹⁰⁰ Evreni bir doluluk olarak tasarladıktan sonra, her şeyin mekânda ölçülebilir, hesaplanabilir ve açıklanabilir olması için, mekân ve cismin aynı şeyler olduğunu, bu ikisinin birbirinden ancak düşüncede/soyutlamayla ayrışabileceğini öne sürmüştü, “mekân kavramına karşı nominalist bir tutum sergilemiş”; mekân ve cismin özüne dair tanımını da “uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı olma” şeklinde yapmıştır.¹⁰¹ Cisim, mekân ve boşluğa dair açıklamaların birbiriyle olan döngüsel ilişkisi düşünüldüğünde, şöyle de söylenebilir: Descartes’a göre mekânsız bir cisim olmadığı gibi, cisimsiz bir mekân da yoktur, zira hiçbir maddi tözün bulunmadığı boşluk olarak mekân fikri tözsüzlükten yani var olmamaktan başka bir anlama gelmemekte, dolayısıyla uzamlı bir mekân, maddi tözü zorunlu olarak gerektirmektedir.¹⁰² Gaukroger, boyutları bakımından belirsiz olmasıyla sonsuz olduğunu söyleyebileceğimiz Kartezyen evreni, arasında boşluk olmaksızın birbirine kenetlenmiş, çeşitli büyüklüklerde ve belirsiz sayıda dışlinin sonsuza uzanması olarak düşünebileceğimizi dile getirir.¹⁰³ Böylesi bir evrende hareket dediğimiz ise ancak görelî (ya da Garber gibi kimi yorumculara göre ilişkisel) olabilir, zira Kartezyen maddi uzamın ne sınırı ne de bir merkezi olduğundan, bu sistemde hareketin varlığını anlayabileceğimiz evrensel sabit bir referans noktası da bulunmaz, dolayısıyla hareketi

⁹⁹ Descartes boşluğun olmadığını ilk kez *İlkeler*'de dile getirmez, *Dünya*'da da bu iddiayı ileri sürmüştür. Descartes, “The Treatise on Light”, ed. Stephen Gaukroger, *The Worlds and Other Writings*, s.23.

¹⁰⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akin, İstanbul: Say, 2017, s.123.

¹⁰¹ Edward Slowik, “Descartes, Spacetime and Relational Motion”, *Philosophy of Science*, 66, 1999, ss. 117-139, s.119. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 118, 120-121.

¹⁰² Edward Slowik, “Descartes, Spacetime and Relational Motion”, s. 124.

¹⁰³ Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, s.104.

ancak uzlaşımsal ya da görelî olarak varsaydığımız sabit referans noktalarına göre belirleyebiliriz.¹⁰⁴ Başka bir deyişle, birbirine kenetli dışlıların hareketinden müteşekkil kompleks ve sonsuz bir evrende dışlıların hareketi ancak birbirine görelî olacaktır.¹⁰⁵

Garber'ın Descartes'çı hareketin görelî değil de, ilişkisel olarak anlaşılması gerektiği iddiası ise Descartes'ın hareketi kavramsallaştırırken yaptığı sıradan ve asli hareket ayırımına dayanmaktadır. Descartes “hareketten bir yerden başka bir yere yapılan devinim”i anladığının ve “doğada bundan başka bir tür hareket olduğunu” da düşünmediğinin altını çizip, Aristotelesçi niteliksel, niceliksel, lokal ve tözsel olmak üzere doğadaki tüm değişimi açıklayan dört tür hareketi gereksiz bulduğuna işaret edip, tüm değişimi açıklayacak olan tek hareket türünün lokal hareket olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶ Başka bir deyişle, evren, uzamlı madde ve bu maddenin sonsuzca bölünebilen bölümlerinin doluluğu olduğuna göre, değişim de ancak bu bölümlerin (ya da dışlıların) salt lokal olarak anlaşılabilir hareketi ile mümkün olacaktır. Küçülme-büyümeden, ısınma-soğumaya, yuvarlanma-düşmeden, buğdaydan ekmek olmaya kadar tüm hareket, yer ve cismin ayrılmaz ve aynı olduğu öne sürüldüğü için her ne kadar bir yer değiştirme sayılamasa da günlük dilde anladığımız şekliyle “yer değiştirmeye” indirgenip, Descartes'a göre “maddenin ya da cismin bir bölümünün ona doğrudan doğruya bitişik olup hareketsiz kabul edilen cismin civarından, başka cisimlerin civarına aktarımı” olarak tanımlanır.¹⁰⁷ Zaten Descartes'ın sıradan ve asli hareket ayırımı tam da burada tedbirli kullanmaya çalıştığımız “yer değiştirme” ifadesinde de kendini göstermiştir. Sıradan hareket anlayışımız bir cismin hareket edebilmesi için bu hareketin bir nedeni olması gerektiğini varsayıp, hareketi etkinlik, güç ya da kuvvetle özdeşleştirir. Başka bir deyişle, sıradan bakış, cismin hareket ediyor oluşunu, üzerine etkiyen güçle, hareketsizliğini ise üzerine herhangi bir gücün etkimiyor oluşuyla açıklama eğilimindedir ve hareket, hareket ettiren etkinliğe, etkiye ya da nedene atfedilir. Descartes, hareketin etkide değil de, aktarılan cisimde olduğunu, yani hareketin tıpkı şekil, büyüklük ve pozisyon gibi salt geometrik bir özellik olduğunu netleştirebilmek adına hareketli ve hareketsiz cisim değerlendirmesine bir örnek verir:

¹⁰⁴ Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, s.104.

¹⁰⁵ A.g.e.

¹⁰⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 126-127. Garber, s.193-194.

¹⁰⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 128 (çeviride değişikliğe gidilmiştir), Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, s. 194.

Gemide oturarak seyahat eden biri kendinin, hareketsiz saydığı kıyıya göre hareketli olduğunu düşünürken, üzerinde gitmekte olduğu gemiye göre hareketsiz olduğunu düşünür, dahası sıradan bakış da bu insanın, üzerine etkiyen bir kuvvet olmaması sebebiyle hareketsiz olduğunu söyleyecek, kıyıdan gemiyle birlikte uzaklaşıyor oluşunu hareketten saymayacaktır.¹⁰⁸ Oysa hareket, yer değiştirme olarak anlaşılacaksa, gemideki bu insanın da kıyıdan uzaklaşmakla hareket ediyor olduğu düşünülmelidir. Hareketi etkiyle özdeşleştiren anlayışın açıklayamayacağı nokta budur. Bu sebeple Descartes’a göre asli hareket cismin bir modu olarak düşünülmelidir.

Gaukroger gibi başka bir çok yorumcu çoğunlukla hareket tanımındaki “hareketsiz kabul edilen cismin civarından” ifadesinde durağanlığın uzlaşımsallığı vurgusuna dayanarak böylesi bir hareket anlayışının hareketi görelilik olarak kavramsallaştırdığını dile getirmiş olsa da, Garber bu noktada cisme ait bir özellik olarak sunulan hareketin, görelilik olduğu takdirde bir var, bir yok olacağı, fakat hem var hem de yok olan bir özelliğin mümkün olamayacağı, dolayısıyla Descartes’çı hareketin görelilik değil, ilişkisel anlaşılması gerektiğini öne sürmüştür.¹⁰⁹ Garber elbette hareketin mekân değişimi değil de, civar değişimi olarak tanımlanmasının görelilik hareketi yol açtığının farkındadır fakat Descartes fiziğinde maddenin tüm varyasyonları hareketle sağlandığı, cisimlerin her hali hareketle açıklandığı için, hareketin cisimde ve cisme ait bir özellik olması gerektiğinin, dolayısıyla neyin hareketli olduğuna dair kararın keyfi olamayacağının altını çizmektedir.¹¹⁰ Zaten Descartes tam da böylesi bir görelilikten sakınmak için, her ne kadar “hareket için gerekli olan etkinin durgunluk için gerekli olan etkiden daha çok olduğunu” sansak da, ikisi için de aynı etkiye ihtiyaç olduğunu, hareketli cisimde durağan cisimden daha fazlası olmadığını belirterek, hareketin karşısına yine cismin bir özelliği olan durgunluğu/hareketsizliği koymuş, böylelikle hareketliliği ve durgunluğu görelilik olmaktan çıkarıp, cisimler arası ilişkide ortaya çıkan ve keyfi olmayan biçimler olarak anlamıştır.¹¹¹ Hareket ve durağanlık için, maddenin bölümleri birbiriyle ilişkide olmak zorundadır ama bu ilişkide kendini gösteren özellikler keyfi olarak değişebilir değildir. Nitekim Jalobeanu da Descartes’ın hareketi hem görelilik hem de cisme ait bir

¹⁰⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 127.

¹⁰⁹ Garber, *Descartes’ Metaphysical Physics*, s. 172.

¹¹⁰ A.g.e., s. 163.

¹¹¹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 128, Garber, s. 163.

özellik olarak tasarlayıp, tutarlı bir hareket tanımı yapmakta başarısız olduğunu ifade ederken, Garber'ın ilişkisel hareket yorumuna hak verir görünmektedir.¹¹²

Buraya dek Descartes'ın hareketin tanımını güç, kuvvet ya da etkinlik referansı olmaksızın yapmaya, hareketi Kartezyen koordinat sistemindeki sayısal değere indirgemeye, dinamiği bertaraf edip salt mekanik bir bağlamda kalmaya çalıştığı açık olsa da, *Felsefenin İlkeleri*'nde güç, etkinlik, kuvvet terimlerini birçok kez kullanmasından, dinamik terminolojiyi terk edemediği anlaşılmaktadır.¹¹³ Bunu başlıca iki sebebe bağlamak mümkündür. Birincisi, *Dünya*'da cisimlere aktif güç atfedip, dinamik bir bağlam içinden hareketi açıklamaya çalışmış olması, kendi entelektüel yaşamı için olduğu kadar mekanik fizik dünya anlayışı için de bir geçmiş oluşturmakta, matematiksel açıklık ve seçiklik uğruna *Felsefenin İlkeleri*'nde kendine ne kadar kısıtlama getirmiş olursa olsun, temelde gizlenen dinamizm her an kendini göstermeye hazır beklemektedir.¹¹⁴ Bu ister yeni inşa edilmeye çalışılan fizik dünya karşısında bir bocalama, ister kiliseye karşı bir strateji olarak değerlendirilsin, felsefi olarak daha temel bir probleme işaret etmektedir. *Felsefenin İlkeleri* hareketi ne kadar aktarımı sağlayan etkiye referans vermeksizin salt bir aktarım olarak kanıtlamak isterse istesin, soru nihayetinde Descartes'ın uzamlılıkta temellendiremediği hareketin kaynağı mevzuuna geldiğinde, yani cisimlere ait güçler olarak öne sürülen hareket ve durağanlığın cisimlere nasıl atfedildiği sorusu sorulduğunda, teorinin dinamizm talebi su yüzüne çıkmaktadır. Descartes'ın bu talebe cevabı ise tabii ki Tanrı olmuştur; hareketin kaynağı kendisi değişmez olan Tanrı'dır.

Meditasyonlar'da Descartes maddenin doğası gereği aktif güçlere sahip olduğunu söylemeye devam ederken, *Felsefenin İlkeleri*'nde tüm değişimi ya da tüm hareketi uzamlı olmanın bir modu, bir biçimi olarak belirlemesi, yani cisimlerin büyüklük, şekil ve pozisyonundan başkaca bir moda sahip olmadığını ileri sürüp onları kendi kendilerini değiştirecek içsel bir prensipten yoksun bırakması, maddi dünyayı da topyekûn pasif ve etkinliksiz bir yığın haline getirmiştir.¹¹⁵ Nitekim hareketin bir aktarım olarak tanımlanması ve aktarımın failinin meseleyle ilgisiz kılınması bu pasif yığın olarak fizik

¹¹² Jalobeanu, "The Cartesians of the Royal Society", s. 108.

¹¹³ Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, s. 108.

¹¹⁴ A.g.e., s. 108.

¹¹⁵ Peter Machamer & J. E. McGuire, *Descartes' Changing Mind*, Princeton: Princeton University Press, 2009, s. 112.

dünya anlayışını tek terimle ifade etmektedir. Fakat böylesi bir tanım aynı zamanda bu pasif dünyayı aktive edecek kaynağa dair de yeni bir kavramsallaştırmayı zorunlu kılar ki *Meditasyonlar* tam da Descartes'ın bu düşünsel kırılma evresinin geçiş eseri olarak bu yeniliğe Tanrı'nın sürekli yeniden yaratımı olarak işaret eder: "biraz önce varoluşumdan şimdi de var olmam gerektiği sonucu çıkmaz, meğer ki şu anda da bir sebep beni meydana getirsin, adeta yeni baştan yaratsın, yani beni korusun".¹¹⁶

Bu, öncelikle kilise otoritesi faktörünün Descartes'ın felsefesinde ne kadar baskın olduğunu hatırlatmakta, *Dünya*'da daha Aristotelesçi eğilimlerle bir hareketsiz hareket ettirici olarak kurgulanan Tanrı'nın, teistik Tanrı anlayışına uygun hale getirilmesi için kaçınılmaz bir hamle olarak görünmektedir. Descartes *Dünya*'da Tanrı'nın maddeyi yaratırken ona ilk hareketi vermiş olduğunu ve daha sonrasında maddenin, onun kurduğu doğa yasalarına göre işlemeye devam ettiğini öne sürer.¹¹⁷ Hatta bununla kalmayıp fizik dünyanın kendi kendini düzenleyip örgütleyebilen bir yapıya sahip olduğuna işaret ederek, Tanrı'nın maddeye hiçbir düzen yüklemeksizin onu safi bir kaos olarak yarattığını varsaydığımız durumda dahi, kurmuş olduğu kusursuz doğa yasaları sayesinde, bu kaotik maddi yapının parçalarının kendilerini bir düğümün kendi kendini çözmesi gibi çözüp en mükemmel dünyanın formunda düzenleyebileceğini ifade eder.¹¹⁸ Dolayısıyla *Dünya*'da kurgulanan fizik dünya bir kere kurulduktan sonra tekrar ilahi müdahaleye ihtiyaç duyan bir yapıda değildir; tüm değişim ve tüm hareket cisimlerin içsel olarak sahip oldukları doğa yasaları yoluyla vuku bulmaktadır. Üstelik burada fizik ve metafizik açıklama birbirini tamamlar görünmektedir, zira Tanrı değişmez olduğundan, değişimin ancak doğaya ait bir gerçeklik olarak düşünülmesi gerektiğini, dünyanın yapısındaki değişikliklerin mükemmelliği gereği Tanrı'ya atfedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Tanrı *Dünya*'da yalnızca en başta verdiği gücün ya da kuvvetin toplam miktarını koruyan olarak etkinlik göstermektedir. Oysa Hristiyanlığın Tanrısı, dünyaya her an müdahil olan, değişimi an be an kontrol edebilecek, dünyayla iletişim halinde kalan bir Tanrı'dır.

Dolayısıyla *Dünya*'da salt koruyucu bir etkinlik gösteren Tanrı'nın, sürekli yeniden yaratan bir Tanrı'ya evrilmesine ikincil olarak gösterebileceğimiz gerekçe, yine aynı

¹¹⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 44.

¹¹⁷ Descartes, *Treatise on Light*, s. 23.

¹¹⁸ A.g.e., s. 23.

bağlam içinden fakat bu kez vurguyu fizikten metafiziğe yükselmekle, fiziği metafiziğe uydurmak arasındaki farka koyduğumuzda, sonsuz hakikat olmaksızın bir hiçlik olacak olan bu sonlu dünya fikri ışığında, gerçek güçlerle donatılmış olarak yaratılan dünyanın yerini güçten yoksun ama yine de hareket halinde olduğu algılanan bir dünyanın almış olmasıdır. *Meditasyonlar*'da sonlu tözlerin varlıklarını sürdürebilmeleri bütünüyle Tanrı'nın inayetine bağlandığından, bunun fizikteki yansıması da tüm etkinlikten yoksun bırakılmış doğadır. Etkinlikle içsel bağı tamamen ortadan kaldırılmış dünyada hareket diye gördüğümüz şeyin nasıl mümkün olduğu sorusuna en makul cevap da Garber'den gelmiş görünmektedir:

Descartes'a göre hareket, cisimlerin birbirlerine göre farklı mekânlarda farklı anlarda ilahi yeniden yaratımıdır; bu görüşe göre Tanrı cisimleri iterek ya da etkiyle değil yalnızca yeniden yaratımıyla hareket ettirir. Bu suretle, Tanrı'nın, hareketi tıpkı bir çizgi film sanatçısının beyazperdede hareket illüzyonu yaratması gibi yarattığı düşünülür. Bu görüşü, hareketin yaratıcısı olarak Tanrı'nın 'sinematik görüşü' olarak adlandırabiliriz.¹¹⁹

Bu çok açık ki düşünce ve madde arasındaki etkileşime *Dünya*'da içsel etkinlik prensibi sayesinde dolaylı olarak tanınan imkânın, *Felsefenin İlkeleri*'nde topyekûn ortadan kaldırılması anlamına gelir¹²⁰, zira salt uzamsal olmasıyla açıklanabilir olan fiziksel dünya, hiçbir etkinlik taşımamasıyla, tüm nedensel güçten yoksun bırakılmış, düşüncenin¹²¹ fiziksel dünya üzerindeki herhangi olası bir etkisi ise Tanrı'nın sürekli yeniden yaratımıyla birlikte Tanrı'ya havale edilmiştir. Diğer bir deyişle, düşüncenin yarattığını sandığı etki ya da üzerine etkideğini sandığı herhangi bir güç, aslen Tanrı'nın yeniden yaratımında ortaya çıkan değişimdir. Descartes, *Meditasyonlar*'da istemli hareketleri örnek göstererek zihnin bedene, istemsiz duyumsama ve algıyı örnek göstererek bedenin zihne etkiyebileceğini, dolayısıyla düşünce ve madde arasında nedensel bir ilişki olabileceğini iddia etmiş olsa da,¹²² böylesi bir ilişkinin gerçekliğinin gösterilemediği, bunun ancak etkileşimmiş gibi görünen bir ilişki olabileceği, zira gerek düşüncenin gerekse maddenin ne etkiyebilirliğine ne de etkilenebilirliğine imkân

¹¹⁹ Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, s. 275.

¹²⁰ Kurulan bağlam bakımından ele almamış olsak da, *Dünya*'da Copernicus'çu güneş merkezli evren tasarımına uygun olarak hareketli olduğu iddia edilen dünya, *Felsefenin İlkeleri*'nde hareketsizleştirilmiştir. Bu husus da öne sürülen hareket teorisinde Descartes'ın öncelikli kriterinin hakikatten ziyade kilise tarafından onanma olduğunu, bunun için de kurduğu metafizik altyapıya uygun bir fizik arayışına girdiğini doğrulayacak niteliktedir.

¹²¹ Düşüncenin uzamsal olmaması sebebiyle zaten madde üzerinde herhangi nedensel bir etkiye bulunamayacağı iddiası zihin-beden düalizmine getirilen klasik eleştiridir. Fakat burada kurduğumuz bağlam içinde, etki kavramının kendisi bu dünyada sonlu tözlerin kendi kapasiteleriyle üretilebilecekleri bir şey olmaktan çıkarılmıştır.

¹²² Descartes, *Meditasyonlar*, s. 71, 75.

tanındığı vardığımız sonuca göre açıktır. Descartes'ın duyumsama ve algıyı, ruh ve beden birlikteliği anlamında kendimin edilgin bir yetisi olarak tanımlayıp, bende oluşan duyumsamaların kaynağını madde olarak göstermesi, yani duyumsamayı zorunluluğun ya da uzamlı şeylerin alanına ait bir yeti olarak belirlemesi ise,¹²³ hareket teorisinin sonucuyla birlikte düşünüldüğünde, problemi çözmemiş olmasıyla birlikte, problemin çözümüne dair ipucu sunmakta ve problemin kaynağına işaret eder görünmektedir: Güçten ya da etkinlikten yoksun maddi alemin bir zorunluluk dünyası olarak ortaya çıkıp, kendini düşünceme dayatabilmesi mümkün olamayacağına göre, böylesi bir ilişki için maddenin etkinlikle birlikte kurulabilmesi, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı olmanın düşünsel bir karşılığı olması gerekmektedir. Bu aynı zamanda, kendimi Descartes'ın da betimlediği gibi zihin ve beden bütünlüğü olarak anlayabilmemin adeta önkoşuludur. İşte mekânın mutlaklığı ya da göreliliği meselesinin ötesinde, tam da üç boyutlu uzamın ne olduğunun anlaşılması, düşünce ve madde, ben ve ben-olmayan, akıl ve doğa arasındaki ilişkiyi kuracak olan kilit noktadır. Schelling, tıpkı ısı prensibinin cismin ısınmasına neden olmasına rağmen kendisinin sıcak olmaması gibi, uzam prensibinin kendisinin de uzamlı olmak zorunda olmadığını, Descartes'ınsa uzam prensibine dair hiçbir şey bilmeyip yalnızca uzamlı şeylerden bahsettiğini ve tam da bu sebeple uzamlı şeyleri bütünüyle tinsel olmayan şeyler olarak anladığını söylerken, bu noktaya işaret etmektedir.¹²⁴ Ben bir kere kendini uzamsal bir tasarım olarak da kurabildiğinde, yani beni zamansal tasarıma indirgenmişlik olarak anlamaktan sıyrılabildiğimizde ya da uzamı etkinlikle kurabildiğimizde tüm bu ayrımların en azından idealist çerçeve içinde çözünebildiğinden bahsedilebilecektir, zira madde ve düşüncenin ya da ben ve ben-olmayanın birbirine temas edebilmesi probleminin çekirdeğine inmek, daha önce bahsetmiş olduğumuz üzere Kant'ın düalizmi aşma yolunun neden başarısızlıkla sonuçlandığı da hatırlanacak olursa, nihayetinde uzamsal ve zamansal tasarımların nasıl ilişkileneceği, yani *aisthesis*'in ve dolaylılığının imkânı sorusunu sormak demektir.

O halde Descartes *res cogitans* ve *res extensa* ayrımıyla birlikte en başından öznenin özneliği ve nesnenin nesnelliğini birbirinden bağımsız ve birbirine karşıt olarak tanımladığında ya da başka türlü söyleyecek olursak, dünyayı karşısında/dışında

¹²³ A.g.e., s. 75.

¹²⁴ Schelling, *HMP*, s. 58.

hazırda, öznenen ayrı, varlığını öznenin varlığına borçlu olmayan bir varoluş olarak bulunduğunda, özneyi kendi zihnine hapsedip maddeyi de akledilebilir ya da anlaşılabilir olmayan bir uzamlılığa indirgemekle kalmamış, salt dışsallık olan maddenin, düşünceyi onu araştırmaya kışkırtacak bir gerçekliği olduğunu ve nitelik sahibi olabileceğini de reddetmiştir.¹²⁵ Kaldı ki geometriye indirgenmiş fizik programının asli amacının da maddeye dair açıklamaları salt nicelik temelinde yapmak olduğu düşünülürse, Descartes'ın duyumsama ve algıda ortaya çıkan tüm niteliksel zenginliğin yokluktan zor ayırt edilebilecek denli küçük bir gerçeklik taşıdığını iddia etmesi şaşırtıcı değildir.¹²⁶ Bu ifade, küçük de olsa bu gerçekliğin ne menem bir gerçeklik olduğu sorusunu ona yöneltmemize haklı bir zemin yaratmış olmasının yanında, Descartes'ın en azından mekândan nitelik çıkarsanamayacağını, niteliğin, koordinat düzlemi üzerindeki matematiksel bir değer olarak hesabının verilemeyeceğinin ve maddenin içsellliğini gerektirdiğinin farkında olduğunun ama matematiksel kesinlik ve belirlilik uğruna maddeye böylesi bir içsellik atfetmekten geri durup nitelikleri de gerçek olmamaya yakın ya da diğer bir ifadeyle öznel ve olumsal, nesnel gerçeklikten yoksun şeyler olarak anlamak zorunda kaldığının işaretçisi olarak okunabilir.¹²⁷ Fakat bu kesinlik arzusunun kaynaklı indirgemeci tavrın çıkmaz sokağı şudur:

¹²⁵ D. C. Schindler, *The Perfection of Freedom: Schiller, Schelling and Hegel between the Ancients and the Moderns*, Eugene: Cascade Books, 2012, s. 124.

¹²⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, s. 40.

¹²⁷ Sanat camiasından Descartes'a tam da bu noktaya ilişkin, felsefi titizlikten yoksun olmakla birlikte (ki sanatçının böyle bir kaygısı olması zaten beklenemez) haklı bir sanatçı tepkisi olarak değerlendirebileceğimiz isabetli bir eleştiri gelir. Kundera *Ölümsüzlük* adlı romanında kavramsal olmayanın kavramsal, aisthesis'in noesis, tekilin tümel, çokluk ve çeşitliliğin birlik, niteliğin nicelik karşısında yerilmesi ve hatta yerilmekle kalmayıp deneyimlediğim gerçeklikte hakiki bir paydaş olarak kabul edilmemesi hususunda şöyle der: "Düşünüyorum, öyleyse varım, dış ağrılarını hiçe sayan bir entelektüelin kelimidir. Hissediyorum, öyleyse varım, çok daha genel bir kapsamı olan ve yaşayan her varlığı ilgilendiren bir gerçektir. Benliğim temelde sizinkinden düşünceyle ayrılmaz. Çok insan, az düşünce vardır: Hepimiz düşüncelerimizi birbirimize aktarır, birbirimizden ödünç alır, çalarken aşağı yukarı aynı şeyleri düşünürüz. Ama biri ayağıma basarsa, acıyı hisseden sadece ben olurum. Benin temeli düşünce değil acıdır, en temel duygu olan acıdır. Acıda, bir kedi bile biricik ve bir başkasıyla yer değiştirmesi olanaksız beninden kuşku duyamaz. Acı keskinleşince, dünya yok olur ve her birimiz kendi kendimize kalakalırız. Acı benmerkezciliğin büyük okuludur" (Milan Kundera, *Ölümsüzlük*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Can Yayınları, 2011, s.212-213). Bir sanatçının, dünyanın teorik ya da mekanik bakışın potasında tek seferde tüketilemeyeceğini kolaylıkla fark etmesi ve bunun yerine aisthesis'i kaide olarak önermesi tesadüf değildir, zira sanata açılan kapı, burada acı olarak özelleştirilmiş olsa da hislerin ve genel olarak aisthesis'in kavramla tüketilemez yapısında saklıdır. Sanatçının tepkisi ise tam da felsefenin dünyaya üstten bakan bu tavrıdır: Felsefe her ne kadar bir kavramsallaştırma eylemi olarak tümellerle iş görüyor olsa da, bu, her şeyin anlaşılabilir, aklileştirilebilir ve dile dökülebilir olduğu anlamına gelmediği gibi, tam olarak ifade bulamayan ve dile gelmeyen gerçekliğini de sırf kendi araçları yetersiz kaldığından reddetme hakkını ona tanımaz. Nitekim çektiğim acının ya da aldığım hazzın ve genel olarak aisthesis deneyiminin, bir rasyonalist tarafından çeşitli niceliksel değerlerin değişimi olarak açıklanması,

Eğer dışsal şey benim üzerimde maddenin maddeye etkimesi gibi etkiyorsa, o zaman yalnızca bu dışsallığa (deyim yerindeyse itme kuvvetiyle) tepki verebilirim, kendime tepki veremem. Fakat duyumsamak, duyumsamayı bilince yükseltmek zorunda olduğum için, kendime de tepki vermek zorundayımdır. [...] Sinirlerin, beynin vs. üzerindeki etkiler ile dışsal şey idesi arasına ne kadar aracı faktör koyarsan koy, yalnızca kendini kandırırsın, çünkü senin iddian uyarınca, bedenden ruha geçiş kesilmeksizin gerçekleşemez, ancak bir sıçrayışla mümkündür.¹²⁸

Bu sıçrayışın adı Descartes'ta Tanrı'nın sürekli yeniden yaratım etkinliği olsa bile, sorun baki kalmakta; Tanrı'nın yeniden yaratımında ortaya çıkan değişimi algılayabilmesi ve anlayabilmesi –t1 anıyla t2 anını birbirine bağlayabilmesi– öznenin sadece etkilenebilirliğini değil, o etkilenebilirliği bilince çıkarma etkinliğini de, yani maddeden etkilenebilirlik ile duyumsamanın birlikteliğini zorunlu kılmaktadır. Öyleyse, Descartes'ın başından beri kesin ve doğru bilginin bir düşünce-varlık çakışması gerektirdiğini bilmesine rağmen, bu çakışmayı (*Cogito* için Schelling'in refleksiyon eleştirisini de burada düşünecek olursak) hiçbir şekilde bulamamış olduğu söylenebilir. Temel problem açılan özne-nesne yarığı ve sonrasında bu yarığı köprülemek adına benimsenen mekanik ya da dogmatik tutumdur.

Bilmek ya da anlamak, bir şeyin koşulunu ya da bir koşulun koşulunu anlamak, nedenleri anlamak olduğundan, rasyonalizmin bilmenin ilk koşulunu ya da koşulsuz koşulunu akıl olarak ilan etmesi, tam da bu özne-nesne ayırımına ilişkin çok temel bir sorunun gündeme gelmesi anlamına gelir: Akıl hangi haklılandırmaya dayanarak kendini koşulsuz koşul olarak ilan etmektedir? Bilme ya da akıl neyi bilip neyi bilemeyeceğini neye dayanarak ileri sürmekte, hep koşulların bilgisiyle uğraşırken, kendinin koşulsuz olduğunu nasıl iddia edebilmektedir? O halde her şeyden önce aklın kendinin koşulsuz koşul olduğunu göstermesi, yani bilmenin prensiplerinin bilinmesi, aklın kendini bilmesi gerekmektedir. Mekanik bakışın, yani koşulları koşullananın dışında arayan anlayışın problemi, koşullular dünyasının ilk koşulunu da bu dünyanın dışına koyup açıklayamaması, anlayamaması, bilginin konusu haline getirememesi ve

o deneyimi yine de bütünüyle nesnelleştiremeyecek, bilakis böylesi bir deneyimi nesnelleştirebilmeye en yatkın ifade ancak bir inilti, uğultu ya da bir ünlem sözcüğü olacak, bütünüyle öznel olan deneyimin davranurumu da kavramsallaşmayan ve kavramsallaştırmayan bir sesle olacaktır. Böyle bakıldığında Kundera öznenin nesnesiyle girdiği en dolaysız ilişkinin, aisthesis olduğunu ve böylesi bir dolaysızlığın gerçekliğinin görmezden gelinebilecek bir şey olmadığını söylemekte son derece haklıdır. Rasyonalizmin tüketme arzusuna karşılık, böylelikle önümüzde açılan imkân, sonrasında öznenin bu dolaysızlıkla girdiği ilişkiyi özgürlükle aşıp yeniden sanat adı altında bir tüketilemezlik alanına çevirmesi; tüketilemez bir çeşitlilik, yani niceliği saptanamaz bir nitelik alanı ile zorunluluk hissi eşliğinde başlayan deneyimin yine böyle bir alanda ama bu kez özgürce seçilmiş ve üretilmiş olarak son bulmasıdır.

¹²⁸ Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, çev. Errol E. Harris ve Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 19-20.

dolayısıyla rasyonel zeminden yoksun bir ilksel nedene ihtiyaç duyması, kendi kendisiyle çelişip, kendini temellendiremeyeşidir. Descartes'ın düşüncesindeki mekanizm de böyledir ve onu dogmatik yapan işte tam da bu sorgulanmamış akli mutlak hakikat olarak kabul etmesi, rasyonalizmini irrasyonel bir zemine dayandırmasıdır. Öyleyse Descartes felsefesinin sadece *aisthesis*'i değil, *noesis*'i de ortadan kaldırdığını söylemek yerinde olacaktır. *Aisthesis*'in reddine sebep olan madde-düşünce ayrımı, aklın da kendini feshetmesine, felsefenin akıl üzerindeki iddiasının ya da bilim olma iddiasının zayıflamasına sebep olmuştur. Nitekim Schelling *Akademik Çalışmanın Metodu Üzerine Dersler*'de Descartes felsefesinin fizik ve metafiziği, doğa ve akli birbirinden kopararak, doğaya dair araştırmaların münferit bilim alanlarına devredilmesine yol açtığını, dolayısıyla doğa felsefesinin uzun yıllar boyu önünün tıkanmasından ve felsefenin doğayla karşılaşmasında bütüncül değil de, dışsal bakışı benimsemesinden onun sorumlu olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹ Buna paralel olarak *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde de, en temel felsefe probleminin düşüncenin maddeye, maddenin düşünceye dönüşümü, dolayısıyla bunların birliği problemi olduğuna işaret edip bu birlik açıklanmadığı takdirde aklın mutlaklığından bahsedilemeyeceğine, mekaniğin ve dogmatizmin ya da baştan beri sıfatlandığı üzere empirik bakışın ise Descartes örneğinde görüldüğü gibi sadece doğayı öldürmekle kalmayıp akli da öldürdüğüne değinirken şöyle der:

Bana madde ve hareketi verin, size evreni inşa edeyim, demiştir fizikçi Cartesius. Transandantal filozofsa der ki: Bana, biri sonsuza uzanan, diğeri kendini bu sonsuzlukta sezmeye çalışan iki karşıt etkinlikten oluşmuş bir doğa verin, size tüm tasarımlarının sistemiyle birlikte akli yaratayım. Diğer tüm bilimler akli halihazırda tamamlanmış olarak varsayarken, filozof onu doğuşunda/oluşumunda [*im Werden*] inceler ve adeta gözünün önünde varlığa getirir.¹³⁰

Schelling dolaysız kesinlikteki tek şeyle ilişkilendiği sürece her şeyin şüpheli kabul edilmesi gerektiği kararının felsefeyi tüm otoriteden özgürleştirdiği konusunda Descartes'a hakkını teslim etmekle,¹³¹ felsefe tarihinde transandantal idealizmin öncelinin Descartes olarak gösterilmesine de güçlü bir itirazda bulunmayacağını işaretini vermiştir denilebilir, zira felsefenin dışsal otoriteden özgürleşip otonom hale gelmeye ve kendi kendinin belirleyicisi olmaya çalışması, özgürlük kavramının

¹²⁹ Schellings *Werke Band 2*, ed. Otto Weiß, Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907, s.649-650. Bundan sonra SW 2 olarak kısaltılacaktır.

¹³⁰ SW 2, s.101. Schelling, *System of Transcendental Idealism 1800*, çev. Peter Heath, Charlottesville: University Press of Virginia, 2001, s. 72-73. Bundan sonra STI olarak kısaltılacaktır.

¹³¹ Schelling, *HMP*, s. 45.

kendisinin de felsefede merkezileşmesi anlamına gelecektir. Fakat bu hususa düşeceği şerh şüphesiz ki Descartes'ın özgürlüğü otonomi olarak anlayacak ve özne merkezli felsefesini özgürlük merkezli felsefe haline dönüştürecek düşünsel olgunluğa sahip olamadığı olacaktır. Öyleyse burada fizikçi titriyle Descartes'ın, transandantal filozofun neredeyse karşısı ilan edilmesi, fizik-metafizik ilişkisi bağlamında ele alınıp, öznenin kuruculuğu üstlendiği düşünce geleneğinde transandantal felsefenin bir kopuş ya da kırılmadan ziyade, daha geniş perspektifli ve derinlikli bir bakışı temsil etmesine yapılan vurgu olarak anlaşılmalıdır. Artık göklerde amaçsızca durmaksızın kanat çırpıp, yeryüzünün hâkimi olduğunu iddia eden Descartes'ın soyut ve belirsiz öznesinin, hükmettiğini iddia ettiği o yeryüzüne ayak basma ve onu tanıma vakti gelmiştir. İşte tam da bu yüzden transandantal idealizm Schelling'de öznenin doğaya kök salması ya da tersinden söyleyecek olursak, öznenin kökensel doğasını keşfetmesi olarak ortaya çıkar. Burada da özellikle üstünde durulan fizikçinin mekanik bakışı ile transandantal filozofun organik ya da bütüncül bakışı arasındaki fark aslen bu hususla ilintilidir.

Mekanik bakışın, mesafeli, dışsallaştırıcı, müdahil olmayan, faile dönüşmeyen, nesneleştirici bir tanık bakışı olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, şüphe götürmez tek gerçekliğin, özü düşünmek olan özne olduğu bir düşünce sisteminde, tanık olma rolünü bu öznenin üstlendiği, böyle olmasıyla da kendisi dışındaki her şeyi karşısında salt bir kendi olmayan olarak bulduğu, kendine dair bir soruşturmaya girmeksizin ve dolayısıyla dışına attığı ile ilişkilennemeksizin, olup biten her ne varsa mutlak bir nesnellikle açıklamaya giriştiği söylenebilir. Tüm bu açıklama eylemi boyunca, kendisi açıklanacak bir şey olarak değil de, açıklama verecek merci sıfatıyla, yani mutlak özne olarak orada bulunduğundan, dolayısıyla fail olmadığından, görüp açıklama getirmeye çalıştığı şeyler de ona faal güçler olarak görünmeyecek, bunlar onun için birtakım art ardalıklardan ya da yan yanalıklardan ibaret kalacaktır. Böylesi bir bakış için, örneğin Homeros ya da başka bir şairin şiirinin açıklaması, sayfada yan yana getirilip basılmış birtakım harflerin toplamından daha fazlası olamaz, dolayısıyla şiirin bir bütün olarak anlam ifade etmesi imkânsızdır.¹³² Hatta mekanik bakışın şiir okuması demek, içsellikten yoksun kelimeler topluluğunu kullanarak şairin ne demeye çalıştığını, şairin hangi formu o kelimelere verdiğini, yani şairin bu şiiri yazmaktaki amacını anlamaya çalışmak olduğundan, tüm o harflerin ve kelimelerin bir topluluk

¹³²SW 2, s. 652.

olarak, birbiriyle ilişkilendirilip birbirinden pay alarak, birbirlerini karşılıklı var ederek oluşturdukları ortak anlama dahil olmakla ortaya çıkacak hazzı tadamayacağı ve dolayısıyla asla şiiri bir şiir olarak okuyamayacağı da söylenebilir. (Bu örneği aynı zamanda *aisthesis*'in neden hem duyumsama hem de estetik deneyime karşılık geldiğinin ve madde kurgusunun sanatın imkânıyla nasıl yakından ilişkili olabileceğinin de somut ifadesi olarak akılda tutmakta yarar vardır.) İşte tıpkı bunun gibi söz konusu fizikçinin mesele ettiği de bu art ardalıklar ve yan yanalıkları özne için anlaşılabilir kılmak, bunlara form vermektir. Doğaya ya da dünyaya tanık olan özne, her daim ona bütünüyle yabancı bir şeyi, bir gizemi anlamaya çalışmakta ve bunun yolunu da ancak kendine özgü saydığı akli ona yüklemekte bulmaktadır. İşte bu sebeple mekânın dünyasında akıl ve doğa birbirine karşıt şeyler olarak ortaya çıkar. Akli doğaya karıştırmaksızın, doğayı akıl yoksunu ya da irrasyonel ilan edip, iş doğayı açıklamaya geldiğinde doğayı aklileştirmeye, işleyişi anlaşılabilir kılmaya çalışır ki bunu sadece kendisi için yapmaktadır, zira doğa salt bir nesne olmakla ya da içsel bir prensipten yoksun olmakla özne için vardır. Fakat fizikçinin sormaktan uzak durduğu soru tam da bu özne ile nesnenin böylesi bir karşıtlıkla nasıl etkileşime geçebileceği, akli olmayan olarak ilan edilenin akıl tarafından anlaşılabilmesinin nasıl mümkün olduğu sorusudur.

Tüm bir Descartes eleştirisi ile birlikte düşünüldüğünde de burada bilhassa vurgulananın akıl-doğa karşıtlığı olması daha anlamlı hale gelir. Akıl bir kez kendini seyirci ya da tanık pozisyonunda sabitledikten sonra, doğayı önünde sürekli bir oluş olarak bulur ve bu oluşu anlayabilmenin anahtarı onu sabitleyebilmek, kendine benzetmek ya da aklileştirmektir ki Descartes'ın hareketsiz dünyası bunun en aşırı örneklerinden biridir: oluş illüzyon kılınarak aklileştirilmiştir. Descartes her ne kadar özneyi merkeze alıp, varlığa dair tüm çıkarımı *Cogito*'dan hareketle yapmış olsa da, gelenekle bağını kökten koparmayıp hâlâ tözü nesne olarak anlamakta, tözselliği devinimsizlik ya da sabitlik, tam anlamıyla gerçekleşmiş/gerçek olmak, saf edimsellik, zorunluluk ve dolayısıyla varlık olarak ele almaktadır. Fakat kuruculuğun özneye devredildiği bir düşünce programının asli hedefi tözü özne kılmak olmalıdır. Özne ise tüm yüklemelere açık bir belirsizlik olmasıyla devinim ya da etkinlik, imkân, potansiyel, özgürlük ve oluş olmaksızın düşünülemez. Bu sebeple, Descartes'ın temel tutarsızlığının *Cogito*'yu keşfedip, *Cogito*'nun arz ettiği imkânlara gözlerini kapaması,

onu tamamlanmış ve sabit bir şey olarak anlamakta, faili bulup onu tanık kürsüsünden indirmemekte ısrarcı olmasıdır denilebilir.

Düşüncenin kendisinin dolaylımsız şüphe götürmez hakikat olarak oluştan muaf olması ya da aklın gelişebilecek, potansiyel taşıyan ve gerçekleşmeyi bekleyen bir yeti olmayıp, tüm gerçekliğiyle var olması gibi varsayımlarla, öznenin, düşüncenin ya da aklın kendisini bu oluşun bir parçası olarak görmesi mümkün değildir. Kaldı ki Schelling'in de değindiği gibi, Descartes'ın "düşünüyorum" tasarımı üzerinde uzun uzadıya bir soruşturma yaptığı, bu tasarımı öznenin kendisiyle girdiği ilişkinin sonucu olarak anladığı, öznenin kendine nesne haline gelebilmesinin imkânını irdelediği de söylenemez. "Düşünüyorum" saf bir etkinlik olmasıyla öznenin özüdür. Dolayısıyla Descartes ne "düşünüyorum"un kendisinde ne de Tanrı'da böylesi bir oluşu ve değişimi söz konusu etmiştir. Onun anlatımında, değişen, yalnızca madde ya da doğadır ki nihayetinde bu değişimin aslen sabitlik olduğu kanısına varılmış, benin ben-olmayanla en dolaysız ilişkisi olarak kabul edilebilecek duyumsama ve algı hiçe indirgenmiş ve özne-nesne arasındaki kurulabilecek en sağlam köprü yıkılmıştır. Ona göre ancak akılsız ve dolayısıyla hakikatsiz olan tamamlanmamış olabilir ve insan da bir özne olarak aslen kesinlik arz eden düşünceden müteşekkil olsa da, maddeye olan bağlılığına istinaden tamamlanmamışlık taşır. O halde bu sürekli değişimin alanı olan madde ve doğanın kendinde bir hakikat sahibi olması da bu görüşe göre beklenemez. Onun sahip olabileceği hakikat ancak ona dışarıdan yüklenecek akıl ile, öznenin doğayla girdiği ilişki kadarıyla mümkün olabilir. Ve nihayetinde bu yüklenen akıl onu oluş sürecinde anlamak yerine çözümü bu oluşu topyekûn reddetmekte bulmuş, kurulan ünsiyet, doğayı akılda asimile etmek üzerinden gerçekleşmiştir. Buna ilişkin Schelling, maddenin bir kere öldürülüp boş imgesinin canlı gerçeklik yerini almasıyla birlikte, formun maddeye dışarıdan eklenecek bir şey olarak anlaşılmaya başlandığını, formlar tamamen dışsal olduğundan ama bunun yanında formların ya da tümellerin ötesinde ebedi bir şey olmadığı düşünüldüğünden, formların mecburen değişmez olarak ele alındığını ve böylece tüm şeylerin içsel birliği ve ilişkiselliğinin ortadan kaldırılıp dünyanın sonsuzca parçalandığını, bunun sonucunda da canlı bütünsellik olarak evren kavramının yerini, birbiriyle etkileşimde olmayan, birbirinden pay almayan, bir ortaklık halinde yaşamayan şeylerin içinde olduğu bir hazne olarak evren kavramının aldığını

dile getirir.¹³³ Zaten bu sebepten Descartes'ın evren inşası madde ve harekete duyduğu ihtiyaçla ifade edilir; onun evreni özneye dışsal olandan ibarettir. Diğer bir deyişle, akıl şüphesiz tüm gerçekliğiyle vardır, inşa edilmesi ya da anlaşılması gereken bu akla uygun evrendir.

Oysa evrenin akla uygun olması kadar aklın da evrene uygun olması, formun ve maddenin birlikteliği, aklın hakikat iddiasını kanıtlayacak olandır. Dolayısıyla Schelling'in burada özellikle kendine atıfla kullandığı transandantal filozof, mekanikte açığa çıkan ve mekaniğin kurgusu içinde kalındığı sürece aşılabilir görünen bu karşıtlığı, özgürlükle özdeşleştirilmekten çekinmeksizin öznenin kuruculuğunun önderliğinde, doğayı öznelletirmekte ya da özneyi doğallaştırmakta bulur. Böylelikle insanın doğayı deneyimlemesi kendini deneyimlemesi, aklın doğayı bilmesi ve anlaması kendini de bilip anlaması anlamına gelecektir. Bu, insanın bir süredir kendiyle özdeşleştirerek anlama eğiliminde olduğu özne kavramını daha kapsamlı bir soruşturmaya tabi tutması, dolayısıyla kendine dair de daha derinlikli bir sorgulamaya girişmesi, sabitlenmiş bilen ile sürekli yenilenen bilinene dair bu keskin ayrımın imkânının araştırılmasıdır. Araştırma konusunu bizzat özne kavramı olarak seçtiğinden, transandantal filozofun kendisinin de bir parçası olduğu bütünü hedeflediği, kendisi de dahil olmak üzere her şeyin tabi olduğu tek prensibi amaçladığı söylenebilir. Böylelikle artık aklın dokunulmazlığı kalkacaktır ama aklın gerçek bir varlık kazanması da bu dokunulmazlığın kalkmasına, aklın kendini kendisi olarak bildiği ya da mutlak hakikat olduğu iddiasını kanıtlamasına bağlıdır.

Kaldı ki Descartes'ın salt bir düşünce etkinliğiyle özdeşleştirdiği, bedensiz ruh, görülmüş kavram ya da içeriksiz form olan böylesine soyut bir öznenin karşısında gerçekliği gösterilemeyen bir dünya bulması aslında işten bile değildir. Hiçliğe indirgenmiş bir dünya ya da değersizleştirilmiş dünyevi sonlu yaşam fikrinin baskısı altında üretilmeye çalışılan felsefenin belki de en çarpıcı örneklerinden birinin Descartes felsefesi olduğunu söylemekte bir beis yoktur, zira hakikatin ölçütü, oluşla büsbütün bağı kesilmeye çalışılan, dünyadan azade sonsuz ve saf düşünce olarak belirlenmiştir. Dünya ise içindeki tüm zenginlik ve değişimin sahibi değildir, o her an varlığa getirilen bir makine olarak sahibini hatırlatmaktan başka bir anlamı olmayan bir araçtır. Böylesi bir

¹³³ Schelling, *Bruno or On the Natural and Divine Principle of Things* 1802, çev. Michael Vater, Albany: State University of New York Press, 1984, s. 209.

kurgu, yaşamı düşüncede, akılda ve Tanrı'da, ölümsüzlük adı altında arıyor olsa da, sonunda bulduğu şey değişmezlik, devinimsizlik ve statiktir. Bunun ise temel bir anestezi arzusu olduğu açıktır. O halde doğanın öznellik kazanması ya da doğanın özgürlükle inşa edilmesi, aklın mutlak hakikat iddiasını kanıtlayabilmesinin tek yolu olarak görünmektedir, zira ancak doğanın da içselliği olan bir şey olarak tasarlanması, akıl ve doğanın, düşünce ile maddenin türdeş ya da soydaş ve tek prensibe tabii olması ile akıl, dışında kendine yabancı ve kendinden olmayan bir şeyin varlığından bahsetmek zorunda kalmayacak, böylelikle koşullar dizisinde sonsuzca geri gitmeye mahkûm olmak yerine, tüm bu koşulların koşulsuz koşulunu kendisi olarak bilebilecektir. Öyleyse tüm bu mekanik ve dogmatik açıklamalar maddenin en başından ölü olduğunu kabul edip, ölümün tüm şeylerin yönetici prensibi olduğuna, yaşamınsa ancak türetilmiş bir kavram olduğuna kanaat getirmiş olsa da,¹³⁴ özgürlüğün ve kendini olumsuzlayabilme yetisi ya da madde form bütünleşmesi olan yaşamın, türetilabilir bir şey olarak yani başka bir şeyin ürünü olarak anlaşılması bu kavramların kendisiyle çelişik olduğundan,¹³⁵ yani prensibi kendi dışında olan bir özgürlük ve yaşam mümkün olmadığından, temel prensibin özgürlük olması kaçınılmaz görünmektedir. Descartes'ın evren diye ardında bıraktığı koca makineye nefes olabilecek olan özgürlüktür. Doğa nefes alabilirse, akıl yeniden canlanabilecek, insan da özgürleşebilmek için sonunda ebedi bir ölümün onu karşılayacağını bilmeksizin, değersizliğinin zeminini formsuz bir içeriğe indirgenip anlamsızlaştırılan madde kavramında bulan dünyadan sonsuza dek kopmayı beklemek zorunda kalmayacaktır.

2.3. Düşünce-Madde Köprüsü

Kant eleştirel felsefeyle aklın sınırlarını çizip meşru hareket alanını belirledikten, dogmatik metafizikle bilginin alanını ayırıp metafiziği aklın doğal bir eğilimi olarak tanımladıktan ve de erekselliği de deneyim için kurucu değil, düzenleyici bir prensip olarak belirledikten sonra, doğanın öznelliğinden bahsetmenin Aristotelesçi bir teleolojiye dönmek anlamına gelmeyeceği açıktır. Bu eleştiri, felsefe tarihinde çığır açıcı bir adım olarak takdir edildiğinden, Kant sonrası düşünürler Kant sistemini eleştirirken dahi belirlenen bu sınırları aşmak ve yeniden dogmatik metafiziğin içine düşmemek için kendilerini temkinli düşünmek zorunda hissetmiş olsalar da, problemi

¹³⁴ A.g.e.

¹³⁵ Schindler, *The Perfection of Freedom*, s. 132.

bir kere Kant felsefesinin en karakteristik soruları ve en kritik prensipleri olarak belirleyince, Kantçı eleştirinin çizdiği sınırlara bütünüyle sadık kalmak zorlaşmaktadır. Hatta Neo-Kantçı düşünürler, Schelling'in doğa felsefesiyle, bir bütün olarak doğanın bağımsız gerçekliğinin bilgisini varsayarak böyle bir bilgiye nasıl ulaşıldığına dair tüm eleştirel soruları cevaplamaktan kaçındığını ve dolayısıyla Kantçı idealizmin bütünüyle dışına çıkıp dogmatik metafiziğe geri döndüğünü ileri sürmektedirler.¹³⁶ Schelling'in Kant'tan kimi merkezi prensipler düzeyinde ayrıştığı göz önünde bulundurulacak olursa, onu Fichte kadar sadık bir Kantçı olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Fakat Schelling'in doğa felsefesinin, Kant sisteminde öne çıkan problemleri çözmek için gerekli bir girişim olarak değerlendirilebildiği, temel motivasyonunu Kant felsefesinin çıkış noktası olarak işaretlenebilecek tasarım ve nesne arasındaki uyuşma olarak bilginin nasıl açıklanacağı sorusunda bulunduğu düşünülecek olduğunda, Schelling'in doğa felsefesini Kantçı gelenekten topyekûn bir kopuş değil de, onunla asli kaygılarda ortaklaşan yeni bir strateji arayışı olarak yorumlamak gerekmektedir.¹³⁷ Nitekim Kant “nasıl bilebilirim?” sorusundan hareketle ve bu sorunun cevabına istinaden bilginin aşkınsal koşullarını gösterdiğini iddia ederek “neyi bilebilirim?” sorusuna nihai cevabı vermiş olduğunu düşünse de, problemin kendisi kategorilerin deneyimle ilişkisinin incelendiği transandantal dedüksiyon olarak ortaya çıktığında, Schelling aslında en temel problemin çözüme kavuşmadığını, özne-nesne, düşünce-madde ilişkisinin imkânının gösterilemediğini düşündüğünden, “nasıl bilebilirim?” sorusunu tekrar sorma gereği duyar. Soruyu cevaplamasına kılavuz olacak kavram ise *YGE*'de Kant'ın zorunluluk ve özgürlük, teorik ve pratik alan, fenomen ve numen arasındaki yarığı köprüleyip aklın birliğini kurmakta kullandığı ereksellik prensibidir. Fakat bu noktada Schelling'in Kantçı-Fichte'ci gelenekle olan ilişkisini ve derdini daha anlaşılabilir kılmak adına, hikâyeyi biraz daha başa sarmak, hem Kant felsefesinin yarığı diye bahsedilenin ne olduğuna hem de Schelling'in genç bir Fichte'ci olarak başladığı kariyerine geri dönmek gerekmektedir.

Eleştirel felsefenin birincil iddiası, bilmeden önce, bilmenin koşullarının ve imkânının, yani bilmenin bilgisinin ortaya konması, gerçekliğe dair herhangi bir bilgi iddiasının

¹³⁶ Frederick Beiser, *German Idealism: Struggle Against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, s. 509.

¹³⁷ Beiser, *German Idealism*, s. 510.

haklılandırılabilmesi için öncelikle bilginin kendisinin hangi zeminde durduğunun gösterilmesi gerektiği, önce bilgiyi bilgi kılan kuralları, sarsılmaz şekilde açıkladıktan sonra bilmeye başlanılabileceği ya da geçerli bilgi iddiası ortaya atılabileceğidir. Diğer bir deyişle, bir iddianın kanıtlanabilmesi için öncelikle bahsi geçen iddianın geçerli bir iddia olup olmadığının değerlendirebileceği bir zemine, iddianın meşruiyetini sorgulamada dayanılacak evrensel ölçütlere ihtiyaç vardır. Bu iddia bilmenin kendini bilmesi, kendi kendini temellendirmesi ve böylelikle bilim olma vasfını kazanması anlamına geldiğinden, eleştirel felsefe en başından bir sistem olma iddiasıyla yola çıkmıştır. İlk hedef, her türlü mümkün bilginin evrensel ve zorunlu geçerli yapısıdır.

Felsefe tarihindeki realist ve idealist tartışmalarla birlikte özellikle Hume'un nedensellik eleştirisinden sonra Kant için bu yapının akıl olması kaçınılmaz görünmüştür; kavramlar nesneye değil, nesneler kavramlara uyacak fakat aynı zamanda bu kavramlar nesnel gerçeklik sahibi olacaklardır. Diğer bir deyişle, bilmeyi mümkün kılan koşullar transandantal olarak ideal, empirik olarak ise reel olacaktır. Ortaya atılan iddia, formun akılda, içeriğin ise doğada olduğunu söylemekten ibaret kaldığında nihayetinde Berkeley'ci idealizm ya da Descartes'çı solipsizme düşmek kaçınılmaz görünmektedir. Bundan kaçınmanın yolu ise formun içeriği gerçekte, sadece öznel olarak değil, nesnel olarak da belirlemesi, yani bu ikisinin birbirine bir şekilde temas edebilmesi, tasarım ve nesnenin birebir örtüşmesidir. Kant böylesi bir teması mümkün kılmanın yolunu, kendinde şey ve görüngü ya da numen ve fenomen ayrımı yapmakta bulmuştur. İçerik duyarlığa verili olmadığı haliyle, yani sezgiden ve zihinden bağımsız olarak kendinde her nasıl olursa olsun, zihnin nesne olarak karşısında bulduğu şey, onu belirlediği, onun biçime soktuğu halidir. Akıl her ne yaparsa yapsın ancak içeriğin ona verili olduğu durumda, yani duyarlığa bağlı olarak bilgi üretebildiğinden ve deneyimlediği dünya da hep forma sokmuş olduğu dünya olduğundan bilginin transandantal olarak ideal olan, deneyime önsel ve deneyimi mümkün kılan koşulları, empirik olarak da reeldir: Bildiğim dünya, deneyimlediğim dünyadır. Öyleyse bilgi iddiası ham içeriğin duyarlığa verili olmasını, sezilmesini gerekli kılar, doğruluğun garantörü ise *a priori* zihin formlarıdır. Böylesi bir kurgu bilginin sadece formunun değil, içeriğinin de rasyonel olduğunu, zira içerik ve form arasında uyuma gibi bir problemin kalmadığını ya da diğer bir deyişle, bilginin konusu olabilecek dünyanın rasyonel bir yapıya sahip olduğunu ve teorik akıl söz konusu olduğunda (sözü edilen yalnızca tasarımlar

olduğundan) düşünce ve madde arasında herhangi bir ayrışıklığın mevzu bahis olmadığını öne sürmüş olmaktadır. Peki nihayetinde öznenin nesne olarak belirleyip bildiğini iddia ettiği, dünyanın kendisi değil de, görüngüsü ise, transandantal idealizmin sübjektivist iddiadan gerçek manada farklı olduğunu söylemek mümkün müdür?

Kant'ın bilen öznesinin kendi bilincinde hapsolmasının önüne geçecek fakat bununla birlikte tüm bilgi sistemini de zora sokacak olan, etkilenebilirlik olarak pasif duyarlığın üzerine etkiyen kendinde şeydir. Kant bilginin meşru alanını görüngü dünyası olarak belirlerken, dünyanın bu kadardan ibaret olmadığını, görüngünün ardında yatan, görüngüye sebep olan bir kendinelik olduğunu da kabul etmiş olur. Dolayısıyla bu kendinde şey ister görüngüsü ile özdeş olsun ister ondan farklı olsun, aklın dışında akıl için nesnel gerçeklik kazanamayacak ve akla görüldüğü kadarıyla (*a priori* formlar ve kavramlar tarafından biçimlendirilip belirlendiği kadarıyla) bilinebilecek olmasıyla, varlığına dair herhangi bir belirlenimde bulunulamasa da, yokluğu da iddia edilemeyecek olandır. Fakat bu, aklın hem bilgi için varsaydığı hem de kanıtlayamadığı şeylerin varlığı demektir. O halde bilgi, aklın *a priori* evrensel ve zorunlu koşullarından bağımsız olumsal bir içeriğe de sahiptir ve matematik ile geometri gibi hiçbir empirik içeriğe sahip olmayan, salt aklın *a priori* yapısında temellenmiş bilimler dışında, fizik gibi empirik veriye de bağımlı olan bilimlerin, formu açısından evrensel ve zorunlu olsa da içeriği bakımından olumsal olduğunu söylemek gerekmektedir. Diğer bir deyişle, aklın *a priori* yapısı, deneyimde ortaya çıkacak ilişkilerin formunu saf kavramlarla belirlese de, bu ilişkilerin hangi nesneler arasında kurulacağını, yani empirik yasaları belirleyemez, bu sebeple de empirik yasaların nasıl ortaya çıktığı bir problem olarak kalır. Buna ek olarak, kendinde şey, duyarlık üzerindeki etkinin sahibi olmasıyla duyarlığın, anlama yetisinden türsel düzeyde ayrılmasının temel sebebidir denilebilir. Bu ayrışma, kavramsal olmayan tasarım ile kavramsal tasarımın birbiriyle nasıl ilişkileneceği, *a priori* kavramların duysal içeriğe nasıl uygulanacağı, heterojen tasarımların sentezinin nasıl mümkün olduğu sorusunu da beraberinde getirir. Bu soruya imgelem yetisinin kör işleyişi ile verilmeye çalışılan cevabın da ne kadar tatmin edici olduğu tartışmaya açıktır.¹³⁸ Fakat nihayetinde kendinde şey ve görüngü ayrımı, “dünyanın yapısı aklın yapısıdır” demeye engel haline gelir ve teorik aklın karşısında

¹³⁸ Daha önce birinci bölümde, empirik yasaların olumsallığı ile imgelemin esrarlı işleyişi hususları dipnotlarda daha detaylı ele alındığından, burada tekrarlanmayacaktır.

bulduğu dünya, bilgiyle tüketilebilir ya da salt bu rasyonel yapıya indirgenebilir olmaktan çıkar. Fakat aklın sistematiği teorik kullanımıyla sınırlı olmayıp “dünyanın yapısı aklın yapısıdır” iddiasının yolu henüz kapanmış değildir ve ikinci hedef belirlenir: Her türlü deneyimin zorunlu ve evrensel koşulu akıldadır.

Eğer tüm deneyimin evrensel ve zorunlu koşullarının akılda temellendiği gösterilebilirse, aklın sistematiği tamamlanacak, her türlü deneyim rasyonel olarak hesabı verilebilir olacaktır. Bunun için ilk *Kritik*’te belirlenen aklın bilgi iddiasının meşru alanının sınırları ihlal edilmeksizin, dolayısıyla herhangi bir bilgi iddiasında bulunmaksızın, ortaya atılmış olan bu kendindeliğin deneyimin konusu haline gelebilmesinin *a priori* koşulları araştırılmalıdır. *Pratik Aklın Eleştirisi*, kendindeliği, benin kendindeliği olarak ele alıp benin kendini akılda temellenen *a priori* ahlak yasasına dayanarak eyleminde ve eylemiyle belirleyebileceğini göstermiş; aklın, özgürlüğün zemini olduğu kanıtlanmıştır. Böylelikle akıl, hem determinist doğa kavramının hem de özgürlük kavramının gerçekliğinin zemini haline gelmiş fakat mümkün deneyimin nesnesi olarak adlandırılabilcek tek alanda birbirinden bağımsız yasamalara tabi iki bölge ortaya çıkmıştır: Doğa kavramlarıyla yasayan (anlama yetisi) teorik aklın nüfuz bölgesi olan doğa ya da duyuşsal alan ile özgürlük kavramıyla yasayan pratik aklın nüfuz bölgesi olan özgürlük ya da duyuüstü alan.

Bir ve aynı deneyim alanında akıl, teorik kullanımı, yani bilme söz konusu olduğunda farklı bir mevzuata, pratik kullanımı, yani eylem söz konusu olduğunda ise farklı bir mevzuata sahiptir ve bu iki farklı mevzuat birbirine müdahale edebilir değildir.¹³⁹ İki farklı mevzuatla işleyen bilgi ve eylem olarak adlandırılabilcek bu iki bölgenin, tek bir bölge haline gelemeyişi, yani bilmenin eylem olarak kabul görmeyişinin sebebi ise, kendinde şeyin bizim için sezilebilir olmayışdır. Doğa kavramı nesnesini bize sezgide ama kendinde şey olarak değil de, yalnızca görüngü olarak sunarken, özgürlük kavramı nesnesini bize kendinde şey olarak sunsa da sezmemize izin vermez.¹⁴⁰ Dolayısıyla her iki kavram da nesnenin kendinde şey olarak teorik kavranışını sağlayamadığından, duyuüstü olana dair bilgi mümkün değildir ve deneyimin nesnesinin imkânı için kendinde şey idesine gereksinim duysak da, bu idenin kendisini teorik kavrayışın konusu haline getiremez, kendinde şeyin ancak pratik bir gerçekliği olduğundan

¹³⁹ Kant, *CJ*, s. 13.

¹⁴⁰ *A.g.e.*, s. 14.

bahsedebiliriz.¹⁴¹ Duyusal alandan (doğa) duyuüstü alana (özgürlük) geçiş, aklın teorik kullanımıyla mümkün olmadığından (kendinde şey bilmeye aşkın kaldığından), farklı işleyişlere sahip adeta iki farklı dünyaymışçasına ortaya çıkan bu iki alan arasındaki ilişki problemlili hale gelir.¹⁴² Bilmeye aşkın olan ve yalnızca pratik gerçekliğinden bahsedilebilecek bu duyuüstü alan, ahlaki idealin gerçekleşmesine imkân tanıyacak bir yapıda mıdır?

İlk iki *Kritik*'in bir arada düşünülmesiyle ortaya çıkan sorun, bu iki bölgenin yasamalarında birbirini sınırlaması, yani hem özgürlük hem de determinizm yasalarının aynı öznedeki çelişmeden ve birbiriyle çatışmadan nasıl durabileceği problemi değildir. İki farklı bölgenin, duyusal ve duyuüstü alanın iki farklı mevzuatı olarak yaşamada birbirlerini sınırlamayacaklardır ama yarattıkları etkiler duyu dünyasında gerçekleştiği için, yasamaların etkileri birbirini sınırlayacaktır. Kaldı ki, Kant, özgür neden ve zorunlu nedenselliğin aynı özne için nasıl eş zamanlı olarak yasanabilir olduğu probleminin *SAE*'de üçüncü Antinomi'de çözüme ulaştığının altını çizmektedir.¹⁴³ Mevzuatı bakımından farklı olmasıyla işleyişlerinde birbirlerine etkiyemeyecek olan bu iki alanın ilişkisi konusundaki asıl problem, duyusal olanın duyuüstü üzerinde herhangi bir etkide bulunamayacağını söylesek de, özgürlük kavramının yasalarının buyurduğu amaçlar ancak duyu dünyasında gerçekleştirilebileceğinden, duyuüstü olanın duyusal üzerine etkisinin olması gerektiğini söylemek zorunda oluşumuzdur.¹⁴⁴ Hal böyle olunca, doğanın formel yasalılığının, özgürlük yasalarına göre doğada gerçekleştirmekle yükümlü olduğumuz amaçlara imkân tanıyıp, bu iki farklı yasamanın etkilerinde uyum içinde olabileceğini düşünmek mümkün olmak zorundadır.¹⁴⁵ Diğer bir deyişle, doğanın temelindeki duyuüstü ile özgürlük kavramının nesnesi olan duyuüstünü birliğe getiren bir zemin olmalıdır. İşte bu birliğin imkânının araştırılması *YGE*'nin görevi olarak belirlenmiştir.

O halde Kant sisteminde özgürlük ve doğa yarığı diye bahsedileni, bir prensipler çatışması olarak, üçüncü *Kritik*'i ise aklın ürettiği çelişkili prensiplerin bir arada durabilmesini sağlayacak köprü olarak anlamak hatalıdır. Mesele ahlaki çabamın

¹⁴¹ *A.g.e.*

¹⁴² *A.g.e.* s. 15.

¹⁴³ *A.g.e.*, s. 14, dipnot.

¹⁴⁴ *A.g.e.*, s. 15.

¹⁴⁵ *A.g.e.*

başarıya ulaşabileceğine dair inanca olan ihtiyacımdır. Bununla ilgili olarak Gardner, istediğimde bedenimi hareket ettirebilmeyi ne kadar deneyimlersem deneyimleyim, bunun yalnızca benim doğal bir varlık olarak doğa dünyasına uygun hareket ettiğim anlamına geleceğini ve ahlaki varlık olarak idealimi gerçekleştirebilme şansının güvencesi yerine geçmeyeceğini dile getirir.¹⁴⁶ Dolayısıyla, doğal dünyanın, yani bildiğim dünyanın ve ahlaki dünyanın, yani istediğim dünyanın aynı dünya olduğuna dair içerik henüz düşünceme sağlanmamıştır ve üretilmesi gereken bu içeriktir.¹⁴⁷ Diğer bir deyişle, her iki dünyanın unsurlarının katıldığı birtakım düşüncelere sahip olabilir, örneğin bu empirik nesnenin ödünç aldığım bir şey olduğunu ve sahibine geri vermem gerektiğini düşünüp eylemimi bu düşüncelere göre belirleyebilirim ama tüm bunların nasıl mümkün olduğu sorusunun henüz cevabı verilmemiştir.¹⁴⁸

Benzer şekilde Allison da teorik ve pratik akıl ya da doğa ve özgürlük arasındaki sözü edilen uçurumun, zorunluluk ve özgürlük arasındaki bir çatışkı olarak ele alındığı durumda, yani bu ikisinin ilişkisi özgür neden ile doğanın zorunlu nedenselliğinin nasıl bağdaşacağı şeklinde sorunsallaştırıldığında, bunun SAE’de üçüncü Antinomi’de transandantal düzeyde zaten çözüldüğünü fakat soruyu empirik düzeyden; özgürlük yasalarının buyurduğu amaçların duyusal dünyada, yani doğanın empirik düzeninde gerçekleştirilebilir olup olmadığı şeklinde sorduğumuzda, bunun ereksellik prensibi altında değerlendirilebilecek bir ideal-reel yarığına dönüştüğüne işaret eder.¹⁴⁹ Guyer ise üçüncü Antinomi hususunda, Allison ile hem fikir olup teorik yasalar uyarınca doğanın nedenselliği ile pratik yasalar uyarınca özgürlüğün nedenselliği arasında var olduğu söylenen uçurumun ne uçurumu olduğunu sormayı az kişinin akıl ettiğini, bu iki tür nedensellik arasındaki ilişki probleminin çok daha öncesinde çözülmüş olduğunu dile getirmiş olsa da, ona göre YGE’nin yarık kapatma gibi bir görevi yoktur, zira ortada eleştirel sistemin yarığı olarak adlandırılacak bir şey yoktur.¹⁵⁰ Guyer’e göre ahlaki yasa tek başına istememizin transandantal özgürlüğünün bilgisi için yeterli iken, istememizin özgürlüğüse, fenomenal alan üzerinde, bu alan nedensel doğa yasalarına

¹⁴⁶ Sebastian Gardner, “Kant’s Third Critique: The Project of Unification”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 78, 2016, ss. 161-185, s. 169.

¹⁴⁷ A.g.e., s. 170.

¹⁴⁸ A.g.e.

¹⁴⁹ Henry Allison, *Essays on Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 219.

¹⁵⁰ Paul Guyer, “Feeling and Freedom Kant on Aesthetics and Morality”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48:2,1990, s. 137-146, s. 137.

tabi olsa da, mutlak kontrol sahibi olduğumuza işaret ederken, zorunluluk ve özgürlük arasında köprülenmesi gereken bir uçurum kalmamış, *YGE* ise temelde ahlak ve duygular arasındaki bağı kurma gayretiyle yazılmış, duyguların ve duyusallığın, ahlaki eylemin gereklerine uygun biçimde eğitilmesinin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır.¹⁵¹

Fakat *YGE*'den sonra Kant'ın da eleştirel sistemde kapatamadığını itiraf ettiği gedığın *a priori* kavramların empirik yasalara uygulanması problemi olduğu düşünülecek olursa, bu açığın ilk semptomlarının tam da *YGE*'nin konu edindiği özgürlük-doğa birliği probleminde, yani duyuüstü alanın duyusal alan üzerine etkiyebilmesinin, özgürlüğün doğada başlattığı yeni bir nedensellik zincirinin ahlaki ideale hizmet edebilmesinin, doğa yasalarının özgürlüğün amaçlarıyla çatışmayacağını imkânının rasyonel zemininin gösterilmesi gerekliliğinde görünürlük kazandığı söylenebilir.¹⁵² Nihayetinde sorun bir kez duyuüstü ve duyusal olanın etkileşiminin imkânı olarak belirlendiğinden, bunun kavramsal-olmayan ve kavramsal, *aisthesis* ve *noesis*, olumsal ve zorunlu ve hatta madde ve düşünce ikililerinin nasıl ilişkileneceği ve nasıl bağdaşacağı sorularını kapsamaması düşünülemez. Dolayısıyla *YGE*'yi, en başından sistemin başına bela olduğu anlaşılan kendinde-şey ve görüngü ayrımını aşmaya yönelik bir girişim olarak değerlendirmek makuldür. Bu girişimin anahtarı ise ereksel olarak düşünülebilecek doğa fikridir; benin kendindeliliğinin deneyimi karşısında doğanın kendindeliliğinin deneyiminin imkânı araştırılacak, böylelikle öznenin doğayı özgürlükle şekillenebilecek bir şey olarak düşünmesinin, ahlaki ideali gerçekleştirebilme umudunun rasyonel zemini verilecektir.

1790'da *YGE*'yi yayımladığında Kant eleştirel girişimini tamamladığını ilan eder.¹⁵³ Estetik deneyim, en genel itibarıyla, duyumsamaya verili olan tasarımdan kavram altına getirmeksizin ve onu kendi amaçlarını için belirlemeksizin alınan haz olmasıyla, doğanın tüm bu olumsallığında yine de bir kurallılığa sahip olabileceğinin işaretçisi olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, estetik yargı üretirken bir nesne, çeşitliliğinde, duyusal ve olumsal yönlerinde birlik olarak, yani herhangi bir kavrama indirgenip

¹⁵¹ A.g.e., s. 137-138.

¹⁵² Eckardt Förster, "Is There 'A Gap' in Kant's Critical System?", *Journal of the History of Philosophy*, Vol 25, N 4 1987, ss.533-555, s. 533, 535-536.

¹⁵³ Kant, *CJ*, s. 7/ 170.

tüketilebilir kılınmaksızın birlik olarak tasarlandığından, kavramsal olmayan bir birliğin de (yalnızca öznel ve düzenleyici yargıyla olmak kaydıyla) mümkün olabileceği gösterilmiş olur.¹⁵⁴ Teleolojik yargıyla birlikte ise aklın sistematize etme eğilimi doğrultusunda doğa ereksel bir bütünlüğüne düşünüldüğünde, yani doğanın benim bilişsel güçlerim için ereksel olduğunu varsaydığım, ereksel olmak, Kant’a göre bir amaçla tasarlanmış olmak anlamına geldiğinden, tasarımcısı Tanrı olacak olan böylesi bir doğanın ahlaki idealle çatışmayacağı, hatta Tanrı’nın doğayı yaratmasındaki nihai amaç insan olmak zorunda olduğundan, doğanın, insanın özgürlüğünü işletmesi ve ahlaki idealini gerçekleştirmesi için bir araç olduğu varsayılabilir, böylelikle teorik akıldan pratik akla geçiş de sağlanmış olur. Fakat kendinde doğayı ereksel bir bütün olarak düşünmek onu sadece ahlaki idealin gerçekleştirilmesine izin verecek bir sahne olarak tasarlamak anlamına gelmez, estetik yargı ile birlikte düşünüldüğünde bu aynı zamanda bilgi teorisinde aklın teorik kullanımıyla çözüm bulunamamış empirik yasaların olumsuzluğu mevzuuna da bir çözüm önerisi sunmaktadır. SAE, “nasıl bilebilirim?” ve “neyi bilebilirim?” sorusuna verdiği cevapla birlikte doğanın yasalılığını genel anlamda formu açısından ortaya koymuş olsa da, doğanın empirik/olumsal düzeyde de sistematik bir yapıya sahip olup olmadığı sorusunu cevapsız bırakır:

Çünkü görüngüler pekâlâ öyle bir yolda oluşmuş olabilirler ki, anlık onları kendi birliğinin koşulları ile uyum içinde bulamayabilir; ve her şey öyle bir karışıklık içinde yatıyor olabilir ki, örneğin görüngüler dizisinde bir birleşim kuralı verecek ve böylece neden ve etki kavramına karşılık düşecek hiçbir şeyle karşılaşılabilir, ve böylece bu kavram bütünüyle boş, yoksul ve anlamsız olabilir. Gene de görüngüler sezgimize nesneler sunmayı sürdüreceklerdir, çünkü sezginin düşünce işlevlerine hiçbir gereksinimi yoktur.¹⁵⁵

Allison bu noktaya ilişkili olarak, Kant’ın transandantal dedüksiyonda, görüngülerin anlamanın birliğinin koşulları ile uyum içinde olmayan bir şekilde oluşmuş olma olasılığının yarattığı transandantal kaosu, tamalgının transandantal birliği ile ortadan kaldırmış, anlamanın doğaya dayattığı transandantal yasaların empirik düzeyde bir karşılığı olmadığından ya da diğer bir deyişle, evrensel ve zorunlu doğa yasaları doğada hangi nesneler arasında kurulacak ilişkilerin yasalılık arz ettiğini denetleyemeyeceği ya da belirleyemeyeceğinden, ortaya çıkan empirik kaosu aşma yolunu ise başka bir

¹⁵⁴ Rachel Zuckert, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 5.

¹⁵⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, s. 83, A90/B123.

transandantal prensip olan erekselliği devreye sokmakta bulmuş olduğunu dile getirir.¹⁵⁶ Öyleyse empirik kavram ve sınıflandırmalarımızın bir anlamı olabilmesi, bir gerçekliğe tekabül edebilmesi ya da belirlediğinin bir gerçeklik taşıyabilmesi için, doğanın empirik düzeyde de yasalılığa sahip olduğunu, kaotik olmadığını, birliğe getirilebilir olduğunu varsaymak bilgi teorisi açısından önemlidir. Bunlar (duyu ve duyuüstü, görüngü ve kendinde şey) her ne kadar birbiriyle karıştırılmaması gereken alanlar olarak sunulmuş olsa da, günlük deneyim çoğunlukla empirik kavramlara dayanmasıyla ereksellik prensibinden ayrı düşünölemeyeceğinden, transandantal yasaların deneyimin imkânının koşulu olabilmesi, empirik çeşitlilikle kurabildikleri ilişkiye de bağlıdır. Nitekim Kant, insan için hiçbir zaman tek bir ot tanesinin dahi nasıl ürediğini amaçlarla düzenlenmiş bir doğa tasarımına başvurmaksızın açıklamanın mümkün olamayacağını ifade etmiş, bilgi ve ereksellik arasındaki bağı onaylamıştır.¹⁵⁷

Fakat *YGE*'deki sistemini tamamlamış olmaktan duyduğu memnuniyet ve tatminin yerini kısa zaman sonra bir hoşnutsuzluğun aldığını Kant'ın 1798'de Christian Garve'ye yazdığı mektuptan anlarız: Kant mektubunda tamamlanmamış felsefesi karşısında Tantalos'unkine benzer bir acı çektiğini, üzerinde çalıştığı doğa bilimlerinin metafizik temellerinden fiziğe geçiş konulu yeni projesini tamamlayamadığı takdirde eleştirel felsefesinde açık kalacağını yazar.¹⁵⁸ *SAE* mümkün *a priori* bilmenin kökeninin, sınırının ve boyutlarının araştırması olarak bir bilim olarak metafiziğe zemin hazırlamış ve eleştirel standartlar çerçevesinde doğa metafiziği ve ahlak metafiziği olmak üzere iki metafizik öngörmüştür.¹⁵⁹ *Ahlak Metafiziği (Die Metaphysik der Sitten)* 1797 yılında yayımlanmış fakat gariptir ki doğa metafiziği ya da dış duyunun nesnelerinin sistematik ve bilimsel incelemesi olarak fizik hiç kaleme alınmamıştır.¹⁶⁰ Beiser'e göre bunun sebebi başından beri tam anlamıyla aşılammış olan problemde yatar: Anlamanın bütünüyle formel saf kavramları, tikel empirik yasaların imkânını kurabilir ama hangi yasaların deneyimde doğru olduğunu ve bu yasalar arasındaki düzeni belirleyemez.¹⁶¹ Kant'a göre bilimsel bilginin zorunlu önkoşulu sistematiklik olduğundan, fiziğin

¹⁵⁶ Allison, *Essays on Kant*, s. 184.

¹⁵⁷ Kant, *CJ*, s. 282-283/ 400. Ayrıca 1. Bölüm'deki haz, ereksellik ve bilme ilişkisinin açıklandığı dipnot da burada destek argüman olarak tekrar düşünülebilir.

¹⁵⁸ Eckardt Förster, "Is There 'A Gap' in Kant's Critical System?", s. 533, 535-536.

¹⁵⁹ *A.g.e.*, s. 538.

¹⁶⁰ *A.g.e.*, s. 538.

¹⁶¹ Beiser, *German Idealism*, s. 183.

bilimsel bilgi olarak ortaya çıkarılması imkânsız görünmektedir.¹⁶² O halde gelinen noktada kategorilerin, empirik yasaların sistematik birliğini kuramadığı, yani empirik doğruluk için yeter kriter olmadığı, hatta bir adım ötesinde, birinci *Kritik*'in empirik bilginin imkânını taahhüt edemediği söylenmelidir.¹⁶³ Bununsa köklerini duyarlık ve anlama yetisi, *aisthesis-noesis* arasındaki ayrışıklıkta bulduğu açıktır.

SAE “insan bilgisinin belki de ortak ama bizim için bilinmeyen tek bir kaynaktan doğan”, duyarlık ve anlama yetisi olmak üzere iki kökü olduğu iddiasına yer verip nesnelerin sezilmesi ile nesnelerin düşünülmesini birbirinden ayırdığında, bilginin bilgiye dışsal olan zeminini de belirlemiş, bilginin bir sistem olabilmesi ve kendi kendini bilebilmesinin imkânını, en başından, anlamanın diskürsif işleyişine aşkın kılmıştır.¹⁶⁴ Bilginin tek bir kaynaktan doğan iki kökü olması, düşünce ve içerik, form ve madde ya da özne ve nesnenin birbirinden türce ayrı olmayan, kökensel olarak özdeş şeyler olabileceği anlamına gelir. Fakat böylesi bir kaynaktan bir kere ayrıldıktan sonra salt özne olarak yeniden bu kaynağın bilgisine sahip olmak mümkün değildir, zira kaynak, özne ve nesnenin birliğini, özdeşliğini varsaymaktadır. Öyleyse bilginin kendini bilmesi, yani bu ortak kaynağın bilgisine sahip olabilmesi, düşüncesi ve sezmesi aynı şey olan, düşündüğü anda sezen, sezdiği anda düşünen diskürsif olmayan bir etkinliğin gerekliliğine işaret eder; bu etkinlik, insan için imkânsız olan entelektüel sezgi, düşünsel bir sezgi, kendinde şeylerin dolaysız, entelektüel bilgisi, kavramlarla sınırlamaksızın bütüncül bir şekilde nesnesini bilen bilmedir.¹⁶⁵ Nesnenin varlığına ve öznenin etkilenebilirlik kapasitesini etkilemesine bağlı olan duyusal sezginin tersine, entelektüel sezgi, nesnesini tasarlamak için ondan etkilenmeye gerek duymaz, düşündüğü anda nesnesini de var eder, düşünce ve nesne birdir.¹⁶⁶ Nitekim Descartes için bilginin açık ve seçik şüphe götürmez zemini olan düşünce ve nesne birliği, Kant ile bilginin insan için bilinemez kaynağı ilan edilmiştir. Fakat Kant tarafından insanın yeteneğine aşkın kılınan entelektüel sezgi, Fichte ve Schelling için üzerine tüm felsefi sistemlerini inşa edecekleri ipucu olmuştur.

¹⁶² A.g.e.

¹⁶³ A.g.e.

¹⁶⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 48, A15/B29; Dieter Henrich, *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, ed. Richard Velkley, çev. J. Edwards, L. Hunt, M. Kuehn, G. Zöllner, Londra: Harvard University Press, 1994, s. 30.

¹⁶⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B72.

¹⁶⁶ A.g.e.

İşte Fichte, üçüncü *Kritik*'le birlikte açıkça ifade kazanmış, en üst amaç olan insana araç olmuş doğa fikrinin önderliğinde, duyarlık-anlama yetisi yarığını aşmanın yolunu, öncelikle bu yarığın oluşmasına sebep olan numen-fenomen ayrımını ortadan kaldırmak ve sistemi tek prensipten üretmekte bulmuştur. Böylelikle bilme kendini bilerek, koşulsuz koşulunu, zeminini göstererek sistematik hale gelecektir. Fakat bu zeminin, yani nihai koşulun bilgisi, anlamanın koşullu bilgisinin erişimine açık olmadığından, hatta anlamanın bilmesi, bu zeminin bir ürünü olduğundan, tüm sistemin bu ilk üretici prensibine erişmek, diskürsif yoldan mümkün olmayıp, dolaysız bir bilmeyi gerekli kılmakta, bu noktada devreye entelektüel sezgi girmektedir. Bu dolaysız bilmede, düşünme ve sezgi bir olduğundan, ilk prensip de bu ikisinin birliği olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, koşulsuz bilme söz konusu olduğunda, bilmenin bir eylem olması, hatta eyleminde kendini var eden olması, koşullu bilgide bilinen bilenin dışında ve bilene verili iken, bu ikisinin özdeşliğinin söz konusu edildiği koşulsuz bilmede, bilmenin bilirken bildiğini var etmesi, yani kendini var etmesi gerekmektedir. Kant felsefesinde ahlaki özne otonomi sahibi olmasıyla ahlak yasasını gerçekleştirmeye muktedir bir varlık olarak ortaya çıkmışken, Fichte için kendi kendine yasa koyabilir olmayı, kendi kendini üretebilir olmaya yükseltip, özgürlük ve kendiliğindenlik arasındaki ilişkiyi kurmak ve ilk prensibi özgürlük ve mutlak özne olarak belirlemek kaçınılmaz görünmüştür. Bu aynı zamanda Kant sisteminde tüm deneyimin en üst transandantal koşulu olan fakat bilginin konusu edilemeyecek salt formel bir koşul olarak ele alınan ve bu sebeple de deneyimin yalnızca formunun kaynağı olarak ortaya çıkıp karşısında başka kaynağa sahip kendisinden bağımsız deneyim içeriğini bulan transandantal egoyu özü özgürlük olan mutlak özne olarak anlamak anlamına gelecektir. Böylelikle Fichte sisteminde transandantal ego kendini özgürce koymasıyla var ederken, doğayı da var eden mutlak ego haline gelmiş, deneyimin imkânı için tek kaynak gösterilmiş ve tüm deneyim bu tek kaynaktan üretilebilmiş, böylelikle Kant sisteminde ortaya çıkan tüm ikilikler de ortadan kaldırılmıştır. Diğer bir deyişle Fichte kategoriler ve empirik olan arasındaki ayrım sorununa çözümü, empirik olanı ortadan kaldırmakta, yani ona kendine ait bağımsız bir gerçeklik tanımamakta ve onu topyekûn özneye bağlı, özne kaynaklı kılmakta bulmuştur. Fichte'nin Kant felsefesini revize edip kendi sistemini kurmakta belirlediği merkezin pratik alan ve özgür ben olması en başından onun yönelimini şekillendirmiş olsa da, doğa felsefesini kariyeri boyunca da

pek dert edinmemiş olması, doğanın yalnızca özne için bir araç olarak değer taşıyabileceği fikrine ne denli sıkı tutunduğunun bir göstergesi olmuştur.

2.4. Maddedeki Düşünce, Düşüncedeki Madde

Fichte'nin 1794-1795 tarihli *Wissenschaftslehre*'sinin yakaladığı başarının etkisi Schelling'i teğet geçmemiş, onun gençlik dönemi yazılarında kurucu bir rol oynamıştır. Schelling 1830'lu yıllarda Münih Üniversitesi'nde verdiği derslerde gençlik dönemi yazılarına hâkim olan Fichte etkisini şöyle değerlendirmiştir:

Kendi sistemimi kurmakta pek aceleci davranmayıp, o günkü gençliğimin icap ettirdiği şekilde öncelikle yalnızca Fichte'ci sistemi anlaşılır kılmakla yetinmiş, *Fichte*'nin de sistemine verilen bu anlamı onaylayacağını ummuştum, fakat kabul etmek gerekir ki umduğum gibi sonuçlanmadı. Benim peşinde olduğum, kendimin diye övünebileceğim bir sistem değil, beni tatmin edecek bir sistemdi. Ayrıca özellikle *Kant* ve *Fichte*'nin yarattığı büyük etkiden sonra, sırf başkaca bir şey öğrenmedikleri ve malumata gerek olmaksızın en kolay felsefede tutunulabileceğini düşündükleri için felsefeye yönelen kimilerinin durumunda da değildim; sırf kendimi tatmin etmek için keyfini çıkarabileceğim ve daha önceki eğilimlerim sayesinde yönelmiş bulunduğum birden fazla beşeri araştırma alanı vardı. Demem o ki o zamanlar yalnızca *Fichte*'nin sistemini açıklamak istiyordum, buna karşın Fichte'nin derslerinde *dinleyici* olarak hiç bulunmamıştım, fakat bunu *Fichte*'ye duyduğum şükran borcunu hafifletmek ya da onu bir hoca ve selef olarak reddetmek için değil, yalnızca tarihsel bir düzelti olarak belirtiyorum, kaldı ki o, özgürlükte temellenen felsefeyi ilk dile getiren kişi olmasıyla, *Kant* gibi sadece pratik felsefeyi değil, teorik felsefeyi ve böylece tüm felsefeyi de benin bağımsızlığında temellendiren ilk kişi olmasıyla, herkes için olduğu gibi, benim için de bir hoca ve selefti – yani o zamanlar ben öncelikle her şeyin insan beni ile koyuluşunun *nasıl* düşünülebileceğini göstermeye çalışıyordum. Fichte'ci idealizmin bu açıklaması 1800 yılında yayımlanan Transandantal İdealizm Sistemi'mde bulunur.¹⁶⁷

Burada bahse konu hayal kırıklığına sebep olan fikir ayrılıkları aslına bakılacak olursa 1800 Sistemi olarak bilinen *Transandantal İdealizm Sistemi*'nden önceki Schelling'in ilk yazılarında zaten baş göstermiştir. Gerek 1794 tarihli *Genel Olarak Felsefenin Bir Formunun İmkânı Üzerine* ve 1795 tarihli *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üzerine ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Hakkında* ile aynı tarihli *Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar*'da Schelling'in asli yönelimini belli eden birtakım vurgular üzerinden kapalı olarak, gerekse 1797 tarihli *Bir Doğa Felsefesine Dair Düşünceler* (*Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*) ile 1799 tarihli *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin Taslağına Giriş ya da Spekülatif Fizik Kavramı ve Bu Bilimin Sisteminin İçsel Organizasyonu Üzerine*'de (*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*)

¹⁶⁷ Schelling, MV, s. 94-95. HMP, s. 110-111.

başlıklardan da anlaşılacağı üzere açıkça, ikisi arasında çözülmeden kalacak ve aralarının açılmasına sebep olacak olan meselenin doğa olduğu anlaşılmaktadır. *Transandantal İdealizm Sistemi* ise bu eserler arasında yine de Fichte'ci karaktere sahip bir yazı olarak değerlendirilebilecek olsa da, ikisi arasındaki tüm düşünsel ve kişisel köprülerin yıkılmasına sebep olmuştur, zira Fichte, Schelling'i *Wissenschaftslehre*'yi anlaşılır kılmak adı altında çarpıtmakla suçlamıştır. Fichte'nin tüm bu sitemlerine karşılık Schelling, ısrarla anlamaya çalıştığı ve kendi düşünsel yolunu çizerken merkezi hale getirdiği meseleyi Fichte'ye 1801 yılında yazdığı bir mektupta şöyle dile getirmiştir:

Doğa tasarımınıza göre, doğanın bilincin ne denli küçük bir bölgesinde yer almak zorunda olduğu tarafıma iyi bilinir. Sizin için doğanın spekülâtif bir anlamı yoktur fakat yalnızca teleolojik bir anlamı vardır. Ama mesela ışığın yalnızca, rasyonel varlıklar birbirleriyle konuşurken aynı zamanda birbirlerini görebilsinler ve havanın da yalnızca onlar birbirlerini duyarken birbirleriyle konuşabilsinler diye var olduğu kanısına varmanız gerçekten gerekli miydi?¹⁶⁸

Schelling'in hareket noktası tıpkı Fichte'ninki gibi Kant'ın sistem olmakta başarısız olmuş felsefesi olsa da, üstelik her iki filozof da bilimsel bir sistemin zemin olarak ilk prensibi gerektirdiği konusunda hemfikir olsalar da, Schelling, Fichte'den farklı olarak problemin çözümünü Kant'ın da başarısızlığını kendine itiraf ettiği noktada arar görünmektedir: Kant'ın eleştirel felsefesinin doğa kavramı, doğa metafiziği önündeki engel haline gelmiş, spekülâtif fiziğin ortaya çıkmasına izin vermemiştir.

Doğanın kendisinin nasıl mümkün olduğu sorusunu transandantal felsefenin ancak değinmekle kalabileceği, onu tamamlayacak en üst sınır sorusu olarak belirlerken Kant, maddi anlamda doğadan, zaman ve mekânı dolduran nesneler olarak görüngülerin tümünün anlaşılması gerektiğini, böylesi bir doğanın da duyarlığın kendinde şeylerden kendine özgü bir tarzda etkilenmesiyle mümkün olduğunu; formel anlamda doğadan ise, bu görüngülerin birbiriyle ilişkili olarak düşünülmesine imkân tanıyan ve tüm görüngülerin tabi olduğu kuralların tümünün anlaşılması gerektiğini, böylesi bir kurallı doğanın da anlama yetisinin, duyarlığın tasarımlarını bir bilinçle ilişki içinde kurallarla düşünmesiyle mümkün olduğunu belirtir.¹⁶⁹ Teorik akıl, doğayı, *a priori* yasalar altında ilişkilendirilerek deneyimlenebilecek görüngülerin tümü olarak kavramsallaştırırsa da,

¹⁶⁸ Fichte ve Schelling, *Philosophical Rupture between Fichte and Schelling*, ed. Michael Vater ve David W. Wood, New York: Suny Press, 2012, s. 64.

¹⁶⁹ Kant, *Prolegomena*, s. 145.

böylesi bir kavramsallaştırma için, yani idealizme düşmeksizin deneyimin kuruculuğunu akla tahsis etmek ve tasarımların nesnel gerçekliğini mümkün kılabilmek adına, görünen bir şey olmaksızın görüngünün olabileceği argümanının saçma olacağına dayanarak, doğayı ya da daha doğru ifadeyle doğanın henüz doğa adını almamış ve doğa olarak belirlenim kazanmamış ardını, bilinemez ya da kavranamaz bir kendinde şey olarak düşünmek gerekliliğini de varsaymıştır.¹⁷⁰ Bu noktaya değin, görünenin ardında bu görüntünün sahibi olarak duyarlılığı etkilemeye muktedir, deneyimin öznenin bağımsız içeriğinin kaynağı olan şeyin kendindeliğinin düşünüldüğü, fakat bu kendindeliğin nesnel gerçekliğinden bahsedilemeyeceği açıktır. İşte bu kendinde şey olumsuzluğun kaynağı olmasıyla fiziğin bir bilim olarak kurgulanmasının önündeki engel haline gelmekle kalmamış, Kant felsefesinin dogmatizmi çürütmeye yönelik tüm eleştirilerine rağmen dogmatizmle kesemediği göbek bağı olarak değerlendirilmiş, hatta Schelling'in Kant'ı, dogmatik bir zihinle kritisizm yapılamayacağına örnek göstermesine sebep olmuştur.

Kant SAE'de sezginin nesnesi olması itibarıyla maddi olarak “görüngüler toplamı”, formel olarak da “görüngüler arasındaki düzen ve kurallılık” olarak verdiği matematiksel bir bütünlük olarak doğa tanımına, dinamik bir bütün olarak doğa tanımını ekleyip, doğanın zaman ve mekândaki yığılmış bir büyüklük olarak değil de, görüngülerin varlığının birliği olarak da anlaşılabileceğini, bundansa hem her bir görüngünün belirlenimlerinin ilişkisinin hem de görüngüler arasındaki ilişkilerin içsel bir nedensellik prensibine göre düzenlenmiş olmasını anladığını dile getirir.¹⁷¹ Kuvvetler ve hareket yasaları bakımından ele aldığı bu dinamik doğa tasarımının çapını sonrasında oluşturucu bir güç olarak doğa tasarımına genişleterek YGE'de mekanik prensiplere göre işleyen doğa tasarımının karşısına koymuştur.¹⁷² Fakat böylesi bir doğa, belirleyici yargının değil de, reflektif yargının nesnesi olabileceğinden, oluşturucu bir güç olarak doğa tasarımı gerçekte doğaya dair değil, yargıyı veren öznenin kendine dair; hem doğal hem de rasyonel olmakla iki yönlü olan insanın kendini içinde hayal ettiği doğaya dairdir. Özneye göre, her parçası karşılıklı amaç ve araç olan oluşturucu güç olarak böylesi bir doğanın nihai amacı insan olarak düşünülebilir. Diğer bir deyişle,

¹⁷⁰ Kant, *CPR*, Bxxvi-Bxxvii.

¹⁷¹ *A.g.e.*, A114, A125, B446-B447.

¹⁷² Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing, 1995, s. 309.

teorik aklın bir bilinemezlik olarak ötelediği kendinde şey, aklın birlik talebi doğrultusunda doğanın kendindeliği haline dönüşmüş ve teleolojinin konusu haline gelmiştir. Schelling'in özelde üçüncü Kritik ile ilgilenmesinin başlıca sebebinin de bu dönüşümün içerimleri olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Kant *SAE*'de defaatle görüngü ve kendinde şeyin aynı şeyler olmadığını, zaman ve mekânda olan hiçbir şeyin kendinde şey olamayacağını vurguladığından; diğer bir deyişle, nesnelerin bizim bilişsel yetilerimizden ayrı olarak bilinemeyeceğinin, kendinde şeyin ise bizim yetilerimizden bağımsız olarak şeyin kendi başına neyse o olduğu hali anlamına geldiğinin altını çizdiğinden, görünen doğanın ardındaki görünmez kendinde şey fikri aslında en başından dışsallaşamayan bir içselliği varsaymaktadır. Schelling'e göre sistemi tamamlamanın anahtarı, bu sebeple, deneyimin içeriğinin öznenen bağımsız olmasının sebebi olan kendinde şeyi üçüncü *Kritik*'te ortaya çıkan bu içselliğe sahip doğa tasarımı ile ikame etmek, sistemin gerektirdiği ilk prensibi yaratıcı doğa olarak öne sürmektir, zira bu şekilde dogmatik tüm kalıntılardan kurtularak transandantal idealizm nihayetine erdirilebilecektir.

Bu noktada Fichte ve Schelling'in Kant'a yaklaşımlarındaki farklılık oldukça belirginleşmiştir: Fichte Kantçı sistemin sunduğu genel anlamda insan merkezci anlayışı benimseyip, bu anlayışı mutlak kılmak adına önünde engel olarak gördüğü tüm pürüzlerinden arındırılmış, beni ve benin kendiliğindenliğini pratiğin teori karşısında önceliği argümanına dayanarak mutlak prensip haline getirmiş, fakat doğayı hep dışında bulup doğanın hep yabancısı olan, doğayla kurabileceği yakınlığı ancak teleolojik mesafeden görebilen, dolayısıyla doğayla hep sentetik ve yüzeysel bir ilişkiyi savunan, yani doğayla özsel bağı olmayan, tüm bunların neticesinde de özgürlüğünü kendi doğası haline dönüştüremeyen, doğayla ayrıklığını, ironik biçimde kendisinden ayrıklık, doğayla arasındaki kapanmaz mesafeyi, kendisiyle arasındaki kapanmaz mesafe olarak bulan, ideali gerçekleştirme yolundaki çabasıyla övünüp nihayetinde bunun sonsuz bir çaba olarak kalacağını itiraf ederken, doğa karşısında sonsuz bir böbürlenmeyi de kendine hak tanıyan beni üretmiştir. Schelling ise en baştan teorik-pratik ayrımının kendisini sorunlu bulduğuna işaret edip, Kant'ın teorik aklı, hem tasarımların düşünülür (*intelligible*) zemini olarak kendinde şeye muhtaç bırakıp hem de keşfettiği bu mutlak nesne karşısında onu kavrama bakımından yetersiz ilan etmesine, hemen sonrasında ise kendindeliğin ancak pratik aklın nesnesi olabileceğini iddia etmesine haklılandırmasının

yetersiz olması gerekçesiyle karşı çıkar: Schelling'e göre pratik aklın kendinelik için zemin olduğu iddiasını teorik aklın doğru bulması, teorik aklın kendineliliğe dair formel bir kavrayış gücüne sahip olduğu anlamına gelmektedir ve kendinelik bir kere öne sürüldükten sonra teorik aklın bu keşfe müdahalesini engellemek imkânsızdır.¹⁷³ Aslında Schelling'in sorusu teorik ve pratik akıl arasına keskin ayrımlar koyup, teorik akıllı kendineliliğin alanından men eden Kant'ın hangi akıl olarak tüm bu iddialarda bulunduğu dairdir. Gerek pratik akıl gerek yargı gücü gerekse akla dair öne sürülenler önünde sonunda bir doğruluk iddiası taşıdığına göre, teorik aklın onun için belirlenen sınırların dışına çıkmadığını ve çıkamayacağını savunmak Schelling'e göre pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, Kant sistemini nihayete erdirmek, tüm bu sentetik ayrımların kabulünden yola çıkmakla ve Fichte'nin yaptığı gibi bir tarafı diğerine önsel kılmakla değil, bunların kökeninde yatan analitik birlik prensibini bulmakla mümkündür. 1795 yılında Hegel'e mektubunda "Felsefe henüz sonuçlanmış değildir. Kant sonuçları buldu. Öncüller hâlâ eksik. Öncüller olmaksızın sonuçları kim anlayabilir ki?" diye yazarken Schelling adeta kendine edindiği görevi özetlemektedir: İlk prensip, reflektif bilincin ötesini, sentetik olanın tarafı olan bilinci aşmayı gerektirmektedir.¹⁷⁴

Genel Olarak Felsefenin Bir Formunun İmkânı Üzerine sistemin mutlak prensibine dair bu bakış açısıyla yazılmış ilk ürünü olarak ortaya çıkar. Makale, Kant felsefesini sistematize edecek olan mutlak prensibin ya da Hegel'e yazdığı mektupta dile getirdiği gibi öncüllerin eksikliğini söz konusu ederek başlayıp bu ilk prensibin "ben benim" özdeşliği olması gerektiği gibi bütünüyle Fichte'ci bir iddiayla sona erse de, argümantasyon Fichte'nin akıl yürütmesinden farklı olarak oldukça Platoniktir. Schelling, sistemin mutlak prensibini ararken Gardner'ın da dikkat çektiği üzere, aslen felsefenin tanımını problematize etmekte, insan bilgisinde mutlağın olmadığını, mutlağın ancak mutlak yoluyla belirlenebileceğini belirterek, felsefenin kökensel formunu aramaktadır.¹⁷⁵ Schelling bu formun ne olması gerektiğine dair

¹⁷³ Schelling, "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism", *The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays 1794-1796*, ed. ve çev. Fritz Marti, Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, s. 159.

¹⁷⁴ Hegel, *The Letters*, çev. Clark Butler ve Christiane Seiler, Bloomington: Indiana University Press, 1984, s. 29.

¹⁷⁵ Sebastian Gardner, "Fichte and Schelling: The Limitations of the Wissenschaftslehre?", *The Cambridge Companion to Fichte*, ed. David James ve Günter Zöllner, Cambridge: Cambridge University

sorgulamasında, bilimin bilim olabilmesi için bir birlik arz etmesi gerektiğini, bu birliğin ise koşullu teoremlerin koşulsuz aksiyomda temellenmesiyle sağlanabildiğini dile getirdikten hemen sonra, felsefenin, çeşitli içerikler hakkındaki bilgilerin birliği olmasıyla ayrışan bilimlerin bilimi olarak, bilginin mutlak birliği anlamına geldiğini, diğer bir deyişle kendini bilen bilme olarak felsefenin tüm bilimlerin önkoşulu olduğunu ve gerek formu gerekse içeriği bakımından koşulsuz olması gerektiğini belirtir.¹⁷⁶ Aradığı, insan bilgisinin arketipidir ve bu arketip bilginin mutlak birliği olarak, tıpkı geometrik bilginin aksiyomu gibi, ancak varsayılabilir, zira insanın koşullu bilgisinin içinde böylesi bir koşulsuzun bilgisi ancak bir varsayımın konusu olabilir.¹⁷⁷ İşte bu nokta, Schelling'in Fichte'yle üzerinde asla uzlaşıya varamayacakları tartışmanın başlangıcıdır. Fichte'ye göre felsefi refleksiyonu başlatacak olan, empirik türdeki sıradan insan bilgisinin imkânı sorusudur, çünkü felsefenin formu ile doğal bilinci kendine görünür kılan form ayrı değildir.¹⁷⁸ Felsefe yapan bilincin, sıradan insan bilgisini üreten bilincin işleyişinden kendini soyutlayıp bunun ötesine geçmesi ve bir üst bakış gibi empirik olarak addedebileceğimiz birinci dereceden bilincin işleyişini ve ürettiği bilginin imkânını sorgulaması, yani doğal bilinçten bütünüyle soyutlanması mümkün değildir. Diğer bir deyişle, Fichte'ye göre düşünce etkinliğinin dışına çıkıp, refleksiyon üzerine refleksiyon yapmak imkânsızdır, zira “düşünme edimi onun üzerine refleksiyon yapsanız da yapmasanız da kendinde olduğu gibi kalır”.¹⁷⁹ Schelling ise, mutlağın ancak mutlak tarafından belirlenebileceğini ve bilmenin arketipinin de bu tarzda bir prensip olması gerektiğini söyleyip felsefenin kökensel bir forma ihtiyaç duyduğunu belirtirken, sıradan bilmenin içinde işlediği özne-nesne sentezini aşmayı ve bu sentezin imkânını, mutlak prensip olarak öne sürmeyi aklına koymuştur. Bu konuyla ilişkili olarak Gardner, Schelling'inkinin Kant'ı baş aşağı çeviren orijinal bir Kantçılık olduğunu dile getirir: Fichte felsefi refleksiyona tıpkı Kant gibi empirik kavrayış ya da deneyimden başlamışken, Schelling felsefeye deneyimin analiziyle başlanamayacağına, böylesi bir analiz sonucunda ortaya çıkan, Kant felsefesinde örneklendiği gibi, aklın ideleri olduğuna göre, aklın bu ideleri üretme yetisi olarak, anlama yetisi üzerinde

Press, 2016, s. 328; Schelling, “On the Possibility of a Form of All Philosophy”, *The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays 1794-1796*, ed. ve çev. Fritz Marti, Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, s. 41.

¹⁷⁶ Schelling, *On the Possibility of a Form of All Philosophy*, s. 40-41.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 41.

¹⁷⁸ Gardner, “Fichte and Schelling”, s. 328.

¹⁷⁹ Fichte ve Kroeger, “Fichte's Criticism of Schelling”, s. 163.

önceliği olduğuna, dolayısıyla felsefeye aklın kendine refleksiyonuyla başlanması gerektiğine işaret etmiştir.¹⁸⁰ Daha sonraki yazılarda daha açık bir şekilde dile getirir de, Schelling böylelikle aslında Kant'ın aklın idelerini keşfedip teorik akla yasak kılmasına karşı çıkmaktadır, zira ona göre bilginin mutlak birliğinin aranacağı yeri, aklın kendisi zaten birlik ve bütünlük talebi olarak işaret etmektedir. Bu talep, teorinin sınırları çerçevesinde felsefi refleksiyonla karşılanamayıp, üçüncü *Kritik*'teki gibi his ve inancın konusu haline getirildiğinde, felsefenin bir sistem olarak nihayete erdirilmesi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Oysa, koşulsuzluk talebi olarak ideler yerine bu ideleri bilginin dışına iten yöntemin kendisine şüpheli yaklaşmakla, koşulluların serisinde işleyen ve bu sebeple yalnızca transandantal koşulları serimleyebilen felsefi refleksiyon biçimini değiştirmek gerektiği anlaşılabilecektir.

Hemen ardından yayımlanan *Felsefenin İlkesi olarak Ben Üzerine ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Hakkında*'da mutlak prensibin ben benim özdeşliği olduğu iddiası değişmemiş olsa da önceki *Form* yazısında Kant felsefesi hakkında üstü kapalı ifade edilenler açıklık kazanmaya başlamış ve Fichte'nin ben benim özdeşliğini ortaya atışındaki pratiğin önceliği gerekçesi ortadan kalkmış, iddia Schelling'in zihninde yeni bir karakterle görünürlük kazanmıştır. Makalenin henüz girişinde, *SAE*'nin yolunun bir bilim olarak felsefenin yolu olmadığını, bilim olarak felsefenin deneyimle mümkün kılınamayan ama deneyimi mümkün kılan ve daha üst prensiplerle açıklanabilen kökensel tasarımlarla başlaması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁸¹ Schelling'e göre Kant, duyumsamanın mümkün formlarını zaman ve mekân olarak adlandırırken zaman ve mekânı bir prensibe göre incelememiş, kategorileri yargının işlevleri tablosuna göre tasnif ederken, yargının işlevlerini herhangi bir prensibe göre düzenlememiştir.¹⁸² Oysa gerek kategorilerde gerekse yargıda içerilen sentez yalnızca türetilmiş [*abgeleitet/derivative*] bir sentezdir ve her ikisi de ancak paylaştıkları daha temel bir sentez üzerinden, bilincin birliği üzerinden anlaşılırlar.¹⁸³ Dolayısıyla bilincin birliği yargının formları aracılığıyla belirlenmez, yargının formları bilincin birliği sayesinde

¹⁸⁰ Gardner, "Fichte and Schelling: The Limitations of the Wissenschaftslehre?", s. 327-328.

¹⁸¹ Schelling, "Of the I as Principle of Philosophy", *The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays 1794-1796*, ed. ve çev. Fritz Marti, Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, s. 65, SW 1, s. 6.

¹⁸² A.g.e.

¹⁸³ A.g.e.

belirlenebilir.¹⁸⁴ O halde teorik felsefenin pratik felsefeyle ortak bir prensipte buluşamamasının sebebi de bu kökensel tasarımlardan başlanmamış olması, türetilmiş sentezlerin koşullu serisinde kalınmış olmasıdır. Tam da bu nokta Schelling'in ben prensibini benimserken, pratiğin önceliği gerekçesini kullanmayacağını açık eder. Kaldı ki hemen sonrasında benim diye sahiplendiği yeni prensibin ayırt edici özelliğini nesnel olması diye açıklar. Bu nesnel prensipten kastının teorinin pratiğe önceliği olduğunu ise şöyle dile getirir:

İnsana ne olduğunun bilincini verin, o ne olması gerektiğini hemen öğrenecektir. Ona teorik özsaygıyı verin, pratik özsaygı onu izleyecektir. İnsanın iyi niyetiyle insanlığın büyük ilerleme kaydetmesini beklemek beyhudedir, çünkü ileride iyi olabilmek için, insanın zaten halihazırda iyi olması gerekir. Fakat tam da bu sebepten insandaki devrim, özünün bilincinden kaynaklı olmak zorundadır; teorik olarak iyi olmalıdır ki pratik olarak iyi olsun. İnsanın kendisiyle uyum içinde eylemesinin en güvenilir ön alıştırması, insanın özünün birlikte ve birlikle var olduğunun bilgisidir. İnsan bir kere bunu fark ettiğinde, arzu ve eylem birliğinin onun için tıpkı varlığını korumak gibi doğal ve zorunlu hale geleceğini anlayacaktır.¹⁸⁵

Bilginin eylemi koşullaması, arzu-eylem birliğinin ancak insanın özünün ve birliğin bilgisinden sonra gelmesi, Schelling'in Platoncu düşünme tarzını benimseyip kendi felsefesi içinde de pekiştirdiğini destekler niteliktedir. Kaldı ki sonrasında iyi, güzel ve doğru özdeşliğini savunduğu Özdeşlik Felsefesi dönemine kadar da bu tavrından geri çekilmeyecek, aksine Platonculuğu daha da belirginleştirecektir. Bu makalede Platonculuğun ruhuna uygun olarak ve *Form* makalesinde de belirttiği üzere, bilginin mutlak koşulsuz prensibini, koşullar dizisinden koşulsuza çıkmayı deneyerek değil, koşulsuzu koşulsuz olması vasfıyla öne sürmüş; tüm bilginin kökensel formunu, var olduğu için düşünülen ve düşünüldüğü için var olan varlık-bilgi çakışması olarak belirlemiştir. Böylesi bir çakışma, yalnızca kendisi yoluyla düşünülebilen, yalnızca varlığı yoluyla düşünülebilen, varlığı ve düşünmesi bir olan anlamına geldiğinden, Spinoza'nın "kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan" şeklindeki töz tanımını hatırlatsa da, Schelling peşi sıra mutlak prensibin bir nesne olamayacağını, nesnenin her daim onu koşullayan bir özneyi varsaydığını, nesnenin varlığına ulaşmak için nesnenin kavramının ötesine geçmek gerektiğini ekleyerek, bu çağrışıma şerh koyar.¹⁸⁶ Dahası, sadece nesnenin özne tarafından değil, öznenin de nesne tarafından koşullandığını,

¹⁸⁴ A.g.e.

¹⁸⁵ Schelling, "Of the I as Principle of Philosophy", s. 67-68. SW 1, s. 9.

¹⁸⁶ Schelling, "Of the I as Principle of Philosophy", s.72-73. Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost, 2011, s. 31.

birbirini karşılıklı olarak gerektirip koşullayan özne ve nesneyi mutlak prensip haline getirmenin de düşünce-varlık çakışması olarak mutlağın tanımıyla çelişeceğini de dile getirerek, koşulsuzun koşullu özne ve nesne alanında aranmayacağını, koşulsuzu bulmak için sentetik düşüncenin üzerine yükselmek gerektiğini belirterek Fichte’ci anlayışa da şerh düşmüştür.¹⁸⁷

Schelling’in aradığı nesne ve öznenin ilişkisini kapsayacak bir mutlaktır ve bu tanıma en uygun terimin *absolut* değil de, etimolojik yardımı da oyuna dahil ederek (Türkçede mutlak ya da koşulsuz olarak karşılanabilecek) *Unbedingt* olduğunu düşünmüştür.¹⁸⁸ Günlük dilde gerektirmek ya da neden olmak anlamına gelen *bedingen* fiilini, Schelling, şey anlamındaki *Ding* üzerinden okuyup, şeyleşme ya da şeyleştirme şeklinde; koşullu ya da belirli anlamına gelen *bedingt* sıfatını ise şeyleşmiş şeklinde anlamlandırır. *Unbedingt* ise *bedingt*’in başına aldığı olumsuz anlam katan *-un* ekiyle birlikte şeyleşmemiş, şey haline gelmemiş olarak karşılanabilir. Bu sebeple Schelling’e göre “*unbedingtes Ding*” yani şeyleşmemiş şey bir çelişki olacağından ya da “hiçlik kendini bir şey olarak ortaya koyamayacağından”, aranan mutlak prensip asla şey haline gelmeyen, şey olarak düşünülemeyecek olan olmalıdır.¹⁸⁹ Kendinde şey ifadesinin kendisi de bu sebepten oksimorondur; şeyin kendindeliğinden bahsedilemez, şey salt bir olumsuzdur ve ancak başka şeylerle ilişkisinde şey haline gelir, kendi kendisini salt bir olumsuz olmasıyla şey olarak koyamaz, onun bir kendiliği, içselliği yoktur, salt bir dışsallıktır. Öyleyse Spinozacı “her şey olumsuzuyla belirlenir” düşüncesiyle birlikte Almandada nesne anlamına gelen *Gegenstand* kelimesi üzerinden düşünüldüğünde de benzer bir sonuca çıkarız. Karşı-duran olarak karşılanabilecek *Gegenstand*, aslında şey olmanın, nesne olmanın, olumsuz olmak anlamına geldiğini, nesnelerin ancak birbirlerinin karşısında durarak birbirlerini var eden, gerçek kılan şeyler olduğunu imlemektedir (*Bedingt* kelimesinin koşullu anlamına gelmesi bu bağlantı üzerinden de düşünülebilir). Her nesne, nesneler zincirinin bir parçasıdır ve her bir nesne diğer nesneler olmamalarıyla kendileri olmuşlardır.¹⁹⁰ Dolayısıyla nesne, kendisi olmak için

¹⁸⁷ Schelling, “Of the I as Principle of Philosophy”, s.74.

¹⁸⁸ Schelling, “Of the I as Principle of Philosophy”, s. 74. SW 1, s.18.

¹⁸⁹ A.g.e.

¹⁹⁰ Andrew Bowie, *Schelling and the Modern European Philosophy an Introduction*, London: Routledge, 1993, s. 20.

başkasıyla ilişkisine ihtiyaç duyan olarak olumsuzdur.¹⁹¹ Bu sebeple mutlak prensip kendisi olmak için kendinden başkasına ihtiyaç duymayan olmalıdır. İşte tam bu noktada, özne ve nesne de birbirini gerektirip koşullamalarıyla mutlak için uygun görülmemiş olduğundan, okuyucu özne ve nesne üstü bir prensibin öne sürüleceğini beklerken, Schelling Fichte’ci bir hamle yaparak mutlak prensibin asla şey haline gelemeyen koşullu olmayan mutlak ben olduğunu öne sürer, zira ancak mutlak ben kendini düşünmesiyle yaratabilmektedir.¹⁹² Burada öne sürülen mutlak ben Descartes’ın “düşünüyorum öyleyse varım”da dile getirdiği gibi empirik ve nesnesiyle koşullanmış bir ben değildir. Mutlak ancak mutlak tarafından belirlenebileceğinden, söz konusu mutlak ben ancak “varım çünkü varım” şeklinde ifade bulabilecektir.¹⁹³

Schelling, sentetik yargının tarafları olan koşullu özne ve nesnenin ötesine geçip mutlak beni prensip olarak koymuş olduğunu iddia ettiğinde, okuyucuda bu ikisinin nötrlendiği mutlak bir zeminden söz edeceği beklentisi uyandırır da, devamındaki akıl yürütmesi, yani mutlak benin kendini koyması, ben olmayanın da bu sayede ona karşı hale gelmesi ve bir *Gegenstand* (karşı-duran, nesne, şey) olması ve sonrasında üçüncü adımda her ikisinin de birbirini sınırlayıp koşullu, sonlu ben ve ben-olmayan halinde sentezlenmeleri Fichte’ci temelin ortaya konmasının bir tekrarıdır. Fakat bu makalede Schelling, aynı yıl içinde anlamını bütünüyle değiştirecek tek bir kelimeyi çıkartarak tekrar soracağı, tüm kariyeri için oldukça belirleyici olacak olan soruyu ilk kez sorar: “Mutlak ben kendinin dışına çıkıp ben-olmayanı karşısına nasıl koyar?”¹⁹⁴ Bu soru aslında Kant’ın “sentetik yargı *a priori* nasıl mümkündür?” sorusunun en yüksek soyutlamayla yeniden sorulmasıdır.¹⁹⁵ Yargıda bir araya gelmiş özne ve nesneyi mümkün kılan zemin mutlak ben olarak öne sürüldüğüne göre, mutlak benin neden mutlak ben olarak kalmayıp kendinin dışına çıktığını ve ben-olmayanı karşısına koyduğunu açıklamak gerekir ki deneyimin imkânı gösterilebilsin. İşte tam da bu soru aynı zamanda Fichte’nin tez olarak mutlak ben, antitez olarak mutlak ben-olmayan, sentez olarak sonlu ben ile sonlu ben-olmayan şeklindeki üçlü temel prensibin mantığı mümkün kıldığı iddiasından Schelling’in duyduğu şüpheyne karşılık gelmektedir, zira

¹⁹¹ A.g.e.

¹⁹² Schelling, “Of the I as Principle of Philosophy”, s. 74-75.

¹⁹³ A.g.e., s. 75.

¹⁹⁴ Schelling, “Of the I as Principle of Philosophy”, s. 81, SW 1, s. 27.

¹⁹⁵ A.g.e.

mutlak ben kendini koymasıyla var edip, özdeşlik prensibini mümkün kılmış olsa da, mutlak ben-olmayanın ortaya çıkması özdeşlik prensibini halihazırda varsaymakta, mutlak ben-olmayan yalnızca mantıksal bir imkân olduğu için ortaya çıkmaktadır. Schelling soruyu, mutlak benin karşısında olan zaten mutlak hiçliktir, dolayısıyla mutlak ben-olmayan kazanacağı varlığı bene borçludur, diğer bir deyişle mutlak benin tüm realiteyi kendi içinde ortaya koymasıyla kendi dışına çıkması zaten söz konusu değildir şeklinde özetlenebilecek Fichte’ci bir cevapla tamamlasa da, *Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar*’da verdiği cevaptan tatmin olmadığını ve yeni bir zeminin, yeni bir bakış açısının peşinde olduğunu belli etmektedir.¹⁹⁶

Mektuplar makalesinde, sadece sorulan soru “mutlak kendinin dışına çıkıp bir dünyayı kendi karşısına nasıl koyar?” şeklinde değişmekle kalmamış, *Ben Üzerine*’deki ben-olmayı benin öncülü olarak koyan dogmatizm ile beni ben-olmayanın öncülü olarak koyan kritisizmi karşı karşıya getirip, dogmatizmin şeyi mutlaklaştırmasının prensipte çelişik olduğu gerekçesiyle, felsefe için tek mümkün yolun kritisizm olduğu yönündeki hızlı iddiasından da geri çekileceğinin sinyallerini vermiştir.¹⁹⁷ *Mektuplar* makalesinin temel iddiası, Kant felsefesinin dogmatizmi çürütmesinin bir yanılğı olduğu yönündedir. Aslında *Ben Üzerine*’de “Kritisizm en yalın ifadeyle benden, dogmatizm ise ister zihin ister madde olsun varsayılan bir o’dan [it] başlayan felsefedir” tanımından hareketle, Kant’ın öne sürdüğü kendinde şeyin benin öncülü olarak koyulan ben-olmayan olarak anlaşılması gerektiğini dile getirip Kant felsefesinin hem dogmatizme hem de kritisizme eşit mesafede durduğunu öne sürmüş olsa da, bu iddiayı *Mektuplar*’da Kant felsefesi içinden her iki iddianın da eş geçerlikte kanıtlanabileceği şeklinde güncellemiştir.¹⁹⁸ *Mektuplar*’a kadar olan yazılarında Schelling, Fichte’yle Kant sistemini yeniden kurmak gailesinde ortaklaşmış olsa da, *Mektuplar* artık Schelling’in yeni bir pozisyon belirlemekteki kararının yazısıdır.

Öncelikle, fark edileceği üzere, soru artık mutlak benin nasıl kendi dışına çıktığını değil, mutlağın nasıl kendi dışına çıktığını sormuş, mutlağın ben olduğu iddiasına yer

¹⁹⁶ Schelling, “Of the I as Principle of Philosophy”, s. 110.

¹⁹⁷ Schelling, *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*, s. 174. *Philosophische Briefe Über Dogmatismus und Kritizismus*, s. 45. Schelling, “Of the I as Principle of Philosophy”, s. 77-78.

¹⁹⁸ Fritz Marti, “Translator’s Introduction to Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism”, *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)*, çev. Fritz Marti, Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, s. 154. Schelling, “Of the I as Principle of Philosophy”, s. 79.

vermemiştir. Soru bu haliyle sentetik yargının *a priori* nasıl mümkün olduğuna değil, sentetik yargının nasıl mümkün olduğuna dair bir sorudur.¹⁹⁹ Diğer bir deyişle, Schelling bu kez, özne ve nesnenin ötesine geçip bu ikisini kuşatacak olan aradığı mutlak zemine daha uygun, daha kökensel bir soru sormuş, soruşturmanın yönünü epistemolojiden ontolojiye doğru çevirmiştir. Soruyu bu şekilde evriltebilmesine yardımcı olan ise, Hölderlin'in Schelling'in *Ben Üzerine*'sine ve dolayısıyla Fichte'nin mutlak ben prensibine karşı bir eleştiri olarak 1795 tarihinde kaleme aldığı *Yargı ve Varlık*'ında bulunduğu cevaptır.²⁰⁰ Schelling başından beri koşulsuz mutlak zemin için yargıda sentezlenip birliğe gelmiş koşullu özne ve nesnenin ötesine geçmek gerektiği iddiasıyla zaten mutlak zemin için bakılması gereken yerin yargının ötesi olduğuna işaret etmiş ya da en azından bu zeminin diskürsif yolla kavranamayacağını, bu zemini anlamının tek yolunun entelektüel sezgi olduğunu, hatta koşulsuz olanın bilince çıkartılamayacağını, mutlak benin bilinçte görünür olmasıyla mutlaklığını yitireceğini, zaten mutlak olanın nesne olamayacağını ve özbilincin beni kaybetme tehlikesini imlediğini dile getirmiş olsa da, Fichte'nin mutlak ben sonucunu aşan bir cevabı o güne dek henüz bulamamıştır.²⁰¹ Kaldı ki entelektüel sezginin gerekçesini de bizzat mutlak ben cevabı üzerinden vermiş, benin koşulsuz olmasıyla kavramsal olarak bilinemeyeceğini, dolayısıyla ancak sezilebileceğini²⁰² fakat nesne ya da şey haline gelemeyen olmasıyla duysal bir sezginin de söz konusu olmadığını, bu sebeple de ancak entelektüel bir sezgiyle kavranabileceğini söylemiştir.²⁰³ Hölderlin'in iddiası ise çok daha nettir: Mutlak ben özbilinçte olamaz, dahası, ben, mutlak olamaz. 1795'te Hegel'e yazdığı mektupta Hölderlin şöyle der:

Başlangıçta onda [Fichte'de] dogmatizmden şüphelenmiştim; tahmin edecek olursam, ya bir yol ayırımında durmuş ya da hâlâ duruyormuş gibi görünüyor. Teoride bilinç olgusunun ötesine geçmek istiyor, bu bir çok ifadesinden belli oluyor. [...] -onun mutlak beni (=Spinoza'nın tözü) tüm realiteyi içeriyor; mutlak ben her şeydir ve onun dışı hiçliktir; yani

¹⁹⁹ Schelling, "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism", s.164.

²⁰⁰ Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, çev. Elizabeth Millan Zaibert, New York: State University of New York Press, 2004, s. 113.

²⁰¹ Schelling, "Of the I as Principle of Philosophy", s.84.

²⁰² Fritz Marti, sezgi kelimesine düştüğü dipnotta dolaysız/doğrudan kavrama anlamına gelen İngilizce *intuition* teriminin Almancasından daha az yanıltıcı olduğunu, Almanca *Anschauung* teriminin bakmak anlamına gelen *schauen* fiilinden türeyip "bir şeye bakmak" anlamına geldiğini fakat bu bağlam içinde mutlak ben nesne olmadığına göre bakılacak bir şeyin de olmadığını, dolayısıyla burada sezgiden anlaşılması gerekenin kendi içimize bakmak olduğunu ifade eder. Fritz Marti, "Translator's Notes", *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)*, çev. Fritz Marti, Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, s. 136.

²⁰³ Schelling, "Of the I as Principle of Philosophy", s. 85.

bu mutlak ben için hiçbir nesne yoktur, zira aksi halde tüm realite onda olamaz; fakat nesnesiz bir bilinç düşünülemez ve eğer ben kendim bu nesneysem, o zaman ben böyle olmakla zorunlu olarak sınırlıyım, onun da zamanda olması gerekir, yani mutlak değildir; o halde mutlak bende bilinç düşünülemez, mutlak ben olarak benim bilincim yoktur ve bilincim olmadığından ben (kendim için) hiçimdir, yani mutlak ben (benim için) hiçliktir.²⁰⁴

Hölderlin, Fichte'nin bilinç etkinliği içinde bulunabilecek mutlak prensip iddiasının, mutlak tanımının kendisiyle çeliştiğini öne sürmektedir. Fichte mutlak beni koyarken, onu bir varlık-eylem ya da özne-nesne birliği, kendini eylemiyle var eden bir öz bilinç olarak düşünmüş olsa da, Hölderlin, özbilincin de yönelimsel olduğunu öne sürerek, bilinçli bir mutlak benin ancak bir hiçlik olabileceğini dile getirmektedir. Diğer bir deyişle, bahsi geçen birlik, bilincin kendisiyle ilişkisinde yalnızca bir varsayım olarak kalıp, bilinçli olarak düşünülmediğinden, benim için bir hiçtir.²⁰⁵ Hölderlin bununla sadece bilincin her daim bir şeyin bilinci olması dolayısıyla bilinç-tasarım ilişkisini mümkün kılacak zeminin yine tasarımsal türde olamayacağını vurgulamamakta, mutlağın bilinçte sentezlenmiş bir özne-nesne birliği olarak yani bir özdeşlik olarak düşünülmesine karşı çıkmaktadır.²⁰⁶ Son husus, Yargı ve Varlık'ta açıklık kazanmıştır. Bu kısa yazıda Hölderlin, yargı anlamına gelen Almanca *Urteil* kelimesinin Frank tarafından hatalı olduğu belirtilen etimolojik kökeninden yola çıkarak, yargıyı “entelektüel sezgide birleşen özne ve nesnenin kökten ayrılması” olarak tanımlayıp, özne ve nesnenin ilk olarak bu ayrımla olanaklı olduğunu, kökensel ayırma anlamına gelen *Ur-teil* kavramının kendisinde hem özne ile nesnenin karşılıklı ilişkisinin hem de ayrılmadan önce parçaları oldukları bütünün varsayımının halihazırda olduğunu ifade eder.²⁰⁷ Diğer bir deyişle, iki terimin yargıda birliğe gelebilmeleri için, önce ayrılmış olmaları gerekmektedir, öyleyse yargı ayırdığını birleştirmeye çalışır ya da diğer bir deyişle, yargıda bir araya gelmiş iki terimin ilişkisi kökensel birliği kısmen gizler, kısmen de açığa çıkartır; gizler, çünkü birlik, birlik olmasıyla değil, iki tasarımın ayrılmılığı olarak görünür, fakat aynı zaman açığa çıkartır, çünkü yargıda iki farklı tasarım birbiriyle birleşerek, temel birlikle ilişkilendir.²⁰⁸ Hölderlin yargının bu yorumunu “ben benim” sözüne uyguladığında da iki ben terimi arasında ayrılmının

²⁰⁴ Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016, s. 61-62.

²⁰⁵ Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, s. 117.

²⁰⁶ A.g.e., s. 115.

²⁰⁷ Friedrich Hölderlin, “Yargı ve Varlık”, s. 28; Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, s. 62.

²⁰⁸ Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, s. 62-63.

mevzubahis olduğunu, bu sebeple aslında yargının içeriğinin formuyla çeliştiğini; yargının içeriği, iki terimin ayrımsız olduğunu ifade ederken, formunun ayrımsız olanı ayırdığını öne sürmektedir.²⁰⁹ O halde, “ben benim” ile ifade edilen özdeşlik, özdeş olmamayı da içermektedir, zira iki terimin “ben benim” ifadesiyle birliğe getirildiğini düşünmek, bu iki terimin ayrı olduğunu düşünmek anlamına gelir; özne pozisyonundaki ben ile yüklem pozisyonundaki ben birbirinden düşüncede ayrıldığı için tekrar düşünceyle birliğe getirilebilmektedir.²¹⁰ Dahası düşünmek, yargı vermek anlamına geldiğine göre, düşüncede ileri sürülen hiçbir özdeşliğin mutlak bir birlik anlamına geldiği söylenemez, yargıdaki sentetik birliğin imkânı, yargının ötesindeki kökensel birliktedir; aranılan bu dolaysız mutlak birlik için, yargı formundaki düşüncenin, yani bilinç ve nesnesi ilişkisinin ötesine geçmek, transandantal alanı terk edip, aşkın bir varsayım yapmak gerekmektedir.²¹¹ Bu varsayımın ise koşaç sayesinde yapılacağı aşikârdır: “Varlık, özne ile nesne arasındaki bağı dışa vurur”.²¹² Bu bağın Mutlak ya da Varlık olarak ifade bulması ise ancak entelektüel sezgide mümkün olabilir, zira varlık yüklem olmamasıyla sezilmek zorundadır ve ancak böylesi bir sezgiyle yargı formu kullanılmaksızın ve mutlağın özü bozulmaksızın bir mutlak varsayımı yapılabilecektir. Nihayetinde Hölderlin’in işaret ettiği en çarpıcı sonuç, varlığın bilincin nesnesi olamamasıyla, bilinçsiz olduğunun söylenebileceği, mutlak ben iddiasında “benim” [*Ich bin/I am*] şeklinde ifade bulan tetik yargı dahi varlık bildiren bir koşaç [*bin/am*] sayesinde mümkün olduğundan, mutlak birliğin yargıya önsel varlık olduğudur.²¹³ Bu eleştiri Fichte için refleksiyonu aşmayı öğütlediğinden kabul edilemez olsa da, Schelling için ufuk açıcı olmuştur, zira başından beri peşinde olduğu mutlağı, Fichte’ci akıl yürütmeden bağımsızlaşarak ortaya koymanın yolunu bulmuştur.

Böylelikle *Mektuplar*, sentetik yargının imkânını merkeze alarak başlamıştır. Dogmatizm ve Kantçı anlamıyla kritisizm sentetik yargının olup olmadığını mesele etmez, imkânı baştan kabul edilmiş bu sentetik yargıda ifade bulan birliğin prensibi konusunda ihtilafa düşer. Bu prensibi belirlerken insan zihninin kökensel karşıtlığının ortaya çıktığı mutlak noktadan değil de, karşıtlığın içinde, tasarımsal bilinç modeli

²⁰⁹ A.g.e., s. 63.

²¹⁰ Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity from Kant to Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press, 2003, s. 83.

²¹¹ Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, s. 99.

²¹² Hölderlin, “Yargı ve Varlık”, s. 28.

²¹³ Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, s. 99.

içinde, dolayısıyla empirik düzeyde kaldıkları için birbirlerini çürütemez, bitimsiz bir çekişme içinde kalırlar. Nitekim Fichte'nin de *Wissenschaftslehre*'de dogmatizm yerine idealizmi seçmesinin akılda temellenen bir prensiple gerekçelendirilemeyeceğini, zira her iki sistemin argümanlarının akıl için eşgeçerlilikte olduğunu ve bu ikisi arasında yapılacak seçimin ancak bir özgür seçim olarak değerlendirilebileceğini söylemesi, hem Schelling'in söz konusu iddiasını destekler görünmektedir, hem de Schelling'in Fichte'ci düşünce tarzından kopuşunu belgelemektedir.²¹⁴ Kantçı kritisizmin sorunu, dogmatizmin teorik olarak kanıtlanabilir olmadığını gösterememiş olması, kendinde şey ve verili olanla başlayan bilgi iddiasıyla dogmatizme bağlı kalmış olması ve teoride gösteremediğini pratik akılda temellenen özgürlükle göstermeye çalışmış olmasıdır. Schelling artık *Mektuplar*'la birlikte bunun felsefi bakış açısı eksikliğinden kaynaklı olduğunu ve daha önce Descartes eleştirisinde değinmiş olduğumuz felsefi şüpheyi yükelememiş empirik şüphenin başka bir sonuca gebe olmasının imkânsız olduğunu düşünmektedir. Felsefi bir sistemin ilgilenmesi gereken asli soru ise, sentezi ve sentezin karşılıklı birbirini gerektiren terimlerini, yani özne ve nesneyi ya da ben ve ben-olmayanı mümkün kılan mutlakten nasıl böyle bir ikilik olarak ortaya çıkıldığdır.²¹⁵

Bu soru, yani “mutlak kendinin dışına çıkıp, bir dünyayı kendine karşı nasıl koyabilir?” sorusu, o halde, deneyimin nasıl mümkün olduğu sorusunu, neden deneyim alanı var sorusuna dönüştürmekte ve cevabı için deneyim alanının terkin, deneyim dünyasının sınırlarından kurtulmayı, sonlu varlık olmayı bırakmayı talep etmektedir.²¹⁶ Aslında ipucunun kendisi mutlağı bilmeye aşkın kılmış Kant'ın bizzat kendi düşüncesinde bulunabilir: Kant asla analitik önermeler nasıl mümkündür diye sormamış, sentetik önermeleri sorgulamaya değer görmüştür. Böyle olmasıyla zaten onun da farkında olmadan mutlağı ve özdeşliği değil, mutlakten dışarı çıkmayı akledilebilir bulmadığı söylenebilir.²¹⁷ İşte talepleriyle birlikte kendisi de akledilir olmayan bu sorunun cevabı, bilginin sınırlarının dışına işaret ettiğinden, bilginin sınırlarının dışındaysa bilinebilecek ya da bulunabilecek bir zemin olmadığından, deneyimin deneyime aşkın zemini

²¹⁴ J.G. Fichte, *Sämtliche Werke Erster Band*, 422-439. Fichte, *Science of Knowledge*, ed. ve çev. Peter Heath ve John Lachs, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 6-18.

²¹⁵ Schelling, *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*, s. 165-166.

²¹⁶ A.g.e., s. 174-175.

²¹⁷ A.g.e.

yaratılmalıdır.²¹⁸ Kaldı ki kritisizmin kuruculuğu özneye devretmesiyle güttüğü asli gaye özgürlükte temellenmiş bir felsefe olduğuna göre, ancak bu temel yaratıldığında hakiki bir özgürlük felsefesinden bahsedilebilir. Kant felsefesindeki dogmatik kalıntılar, bir olgu, verililik ya da kendinde şeyle başlayan bir felsefe saf ben ya da özgürlüğe izin veremeyeceğinden, zaten onun bir özgürlük felsefesi olmasını engellemiştir; “mutlak nesneyi varsayma kapasitemin kendisi zaten önce kendimi inanan bir özne olarak yok etmem gerektiğini varsaymaktadır”.²¹⁹ O halde Kant gibi idealizm ve realizm arasında arabulucu olmaya çalışan bir düşünceden hakikatin çıkması imkânsızdır, hele ki hakikatin özgürlük olduğu iddiasını temellendirmek, özgürlüğün ruhuna uygun olarak daha radikal bir adım gerektirmektedir. Schelling’in Kant eleştirilerini radikal bulan, Kant sisteminin tamamlanmamış olduğunu kabul etse de, tamamlamanın ancak Kant’ın dogmatizm karşıtı karakterini vurgulamakla mümkün olduğunu savunan, dolayısıyla geçerliliğinden bahsedilebilecek bir felsefe için Kantçı sınırların aşamayacağını düşünen (bu sınırlara kendi felsefesinde tabi kaldığını iddia etmek her ne kadar tartışmalı olsa da) Fichte’nin de özgürlük felsefesini nihayete erdirdiği söylenemez, zira mutlak benin karşısında bulduğu mutlak ben-olmayan, Kant’ın kendinde şeyinden, sonlu ben-olmayan sonlu ben üzerine etkisi olan darbe olarak tercüme edilebilecek *Anstoß* ise Kant’ın duyarlığın pasif etkilenebilirliği nosyonundan türce farklı değildir.²²⁰

İşte yaratılması gereken bu üzerinde durulacak zemin entelektüel sezgidir ve yaratılıyor olmasıyla bu sezgi felsefenin “hem üretici etkinliği hem de yöntemidir”.²²¹ Üretici etkinliktir zira, özne-nesne, düşünce-madde ikiliğinin özsel birliği Hölderlin’in de belirttiği gibi bizzat bu etkinliğin kendisidir, fakat bu aynı zamanda bir yöntemdir, zira bu ikisinin birbiriyle ilişkisi gösterilirken entelektüel sezgiye başvurulacaktır. Fichte de mutlak zemini bulmak için entelektüel sezgi kullanmış olsa da, Fichte’nin entelektüel sezgiyle kastı empirik bilinçten transandantal bilinci, yani “ben benim” diyen özbilinci üretirken yaptığı felsefi soyutlama işlemidir.²²² Schelling ise entelektüel sezgiyle, dolaymsız bir deneyimi ya da sezgiyi tarif ederken, entelektüel sezginin kendim için bir

²¹⁸ A.g.e., s. 175.

²¹⁹ A.g.e., s. 159.

²²⁰ Sebastian Gardner, “Fichte and Schelling”, s. 333-334.

²²¹ Michael G. Vater, “Intellectual Intuition in Schelling’s Philosophy of Identity 1801-1804” *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel Between Fichte and Hegel*, ed. Alfred Denker, Christoph Asmuth ve Michael G. Vater, Amsterdam: B. R. Grüner, 2000, ss. 213-234, s. 214.

²²² A.g.e.

nesne olmayı bıraktığımda, yani sezen öznenin kendi içine çekilip sezilenle bir olması durumunda ortaya çıktığını dile getirmektedir. Bu haliyle, entelektüel sezgi Schelling için benin refleksiyonla kendine dönüp orada bulacağı bir etkinlik değil de, öznenin pre-refleksif var olma biçimidir denilebilir.²²³ Öyle ki, Schelling, entelektüel sezgi anında zaman ve sürenin bizim için kaybolduğunu, bizim zamanda değil de, zamanın bizde olduğunu, hatta bizdekinin zamandan ziyade, mutlak ebedilik olduğunu, bizim nesnel dünyanın sezgisinde değil, nesnel dünyanın sezgisinin bizde kaybolduğunu dile getirmiştir.²²⁴ Mutlak, entelektüel olarak sezildiğinde ve mutlak benle özdeş hale geldiğinde, sezilen, ben olduğu için, mutlak bizim için bir nesne haline gelmez, zaten dogmatizmin önüne geçecek olan da budur; dogmatizmin varsaydığı gibi ben, mutlaka özdeş hale gelip, mutlakta kaybolduğunda hâkimiyetini ilan eden mekanizma adı altında ölüm olacakken, mutlak, benle özdeş hale gelip nesnel her şey bende kaybolduğunda, bu nesnel dünya yaşamın nefesiyle dolacaktır.²²⁵ Burada benin mutlaka özdeş olmasıyla, mutlağın benle özdeş olması arasına koyulan fark aslında, benin sonlu dünyadan ebedi olana çıkmaya çalışıp mutlağı bir nesne kılmasıyla, benin kendini ebediyetin ve mutlağın kollarına bırakıp mutlağı kendinde sezmesi olarak düşünülebilir. Hatta Schelling'in entelektüel sezgiden uyanmayı ölümden uyanmaya benzetmesi, çok daha sonra *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde ise entelektüel sezginin talep edilebilecek, beklenecek ve umut edilebilecek bir şey olduğunu dile getirmesi, entelektüel sezgiyi kendini mutlağa bırakma olarak yorumlamayı elverişli kılmıştır.²²⁶ Bunun yanı sıra, bu benzetme yaşam ve ölümü birbirine bağlayan entelektüel sezgi, birbirinden ayıran çizgiyi ise *aisthesis* olarak ortaya çıkarmıştır, zira Schelling Hölderlin'in mutlağın bilinçli ve bilinçte olamayacak varlık olduğu iddiasını takip ederek ben bilinci ile entelektüel sezgi arasındaki bağı kurduğu satırlarda şöyle der:

Mutlak özgürlük ile ben bilinci bağdaşmaz. Nesnesiz bir etkinlik, karşısında direnç bulmayan bir etkinlik, asla kendine dönmez. [...] Tüm direncin ortadan kalktığı yerde ise sonsuz bir genişleme vardır. Fakat bilincimizin yoğunluğu varlığımızın genişlemesiyle ters orantılıdır. Varlığın en yüksek anı, bizim için, varlık-olmayana geçiş, yok oluş anıdır. Burada, mutlak varlık anında, en yüksek pasiflik, en sınırsız etkinlikle birdir. Sınırsız etkinlik, mutlak sükunettir. Entelektüel sezgiden ölümden uyanır gibi uyanırız. Refleksiyon yoluyla, yani kendimize mecburi bir geri dönüşle uyanırız. Fakat hiçbir geri dönüş direnç olmaksızın, hiçbir refleksiyon nesne olmaksızın düşünülemez. Canlı, salt nesneye yönelmiş

²²³ Michael Vater, "Introduction", *System of Transcendental Idealism* içinde, yzr. F.W.J. Schelling. çev. Peter Heath, Charlottesville: University Press of Virginia, 2001, s. xxvii.

²²⁴ Schelling, "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism", s. 181.

²²⁵ A.g.e.

²²⁶ Schelling, "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism", s. 185. *STI*, s. 33.

etkinlik anlamına gelir, ölü ise kendini kendinde kaybeden etkinliğe denir. İnsan ne cansız ne de yalnızca canlı olmalıdır. İnsanın etkinliği zorunlu olarak nesnelere yönelimlidir ama eş zorunlulukla kendine de döner. İkincisi insanı salt canlı varlıktan (hayvan), ilki ise cansızdan ayırır.²²⁷

O halde entelektüel sezgi ve duyuşsal sezgi arasındaki bağı, pekâlâ yaşam ve ölüm arasındaki bağı açımlanması olarak okumak mümkündür. Dolayısızlık ya da diğer bir deyişle özne-nesne özdeşliği ne denli mevzubahisse, o deneyimin sentetik anlamda bir deneyim olarak ortaya çıkması imkânsızlaşacağından, deneyim yok olmaya o denli yakındır. Entelektüel sezgi, varlığın ya da mutlağın bende sezilmesi olarak, nasıl ki benim sonlu varlığımın ortadan kalkması, yani benim yok oluşum anlamına geliyorsa, duyuşsal sezgi de salt sezgi olarak kaldığında bu kez ben olarak benim ortadan kalkıp kendini nesnede kaybetmesi anlamına gelecektir. Schelling'in deyişiyle, duyuşsal sezgi salt duyuşsal sezgi olarak hiçlikle sınırdadır.²²⁸ Fakat sezgim nesnelere yöneldiği sürece kendimi kaybetme tehlikem yoktur, zira karşımda bir direnç bulduğumda bu dirence karşı durmak zorundayımdır ama duyuşsal sezgi ortadan kalktığında ve yönelecek nesne olmadığında ya da nesnel olan her şey ortadan kalktığında kendine dönüş hareketi de ortadan kalkacak ve geriye yalnızca sonsuz genişleme etkinliği olarak entelektüel sezgi kalacaktır.²²⁹ Dolayısıyla entelektüel sezgiyi sürdürdüğümde de canlı olduğum söylenemeyecektir. Bu iki sezgi arasındaki bağ için söylenebilecek olan öyleyse, tek başlarına ele alındıklarında sırasıyla ölüm ve yaşam olarak karşılık bulsalar da, birbirlerine dönüşmeleriyle yaşam-ölüm döngüsünü ya da karşılıklılığını kurmalarındır.

Schelling'i kriticizm ve dogmatizmin üzerine çıkaracak olan bakış açısı böylelikle gün yüzüne çıkar. Her iki sistem de reflektif bilincin içinden hareket ettiğinden, mutlak birliği ancak özdeşlik olarak öne sürebilmektedir, oysa mutlak birlik bir özdeşlik olarak değil, varlık olarak entelektüel sezgidedir. Diğer bir deyişle, dogmatizm ve kriticizm arasındaki çizgi, iki tarafın birbirine baktığı yerden görüldüğü kadar keskin değildir, iki sistem de aynı amaç için uğraşmakta ve de mutlağın gözünden bakıldığında aynı yanılgıya düşmektedir. Mutlak, herhangi bir nesneyle sınırlanmamış bilinçsiz bir etkinlik olarak mutlak sükûnet olduğuna göre ve en yüksek varlık durumu varlık-olmayana yakın olduğuna göre, kriticizm de dogmatizm de aynı yere çıkmaktadır: benim

²²⁷ Schelling, "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism", s. 184-185. *Schellings Saemmtliche Werke*, Berlin: Total Verlag, 1997, I, 1, s. 324-325.

²²⁸ Schelling, "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism", s. 185.

²²⁹ *A.g.e.*, s. 185.

yok oluşu. Dogmatizm bunu benin mutlak nesnede kaybolması olarak, kriticizm ise nesne olan her şeyin öz bilinçte kaybolması, yani karşısında nesne bulamayan öznenin kendilik bilincinin de ortadan kalkması olarak talep etmektedir.²³⁰ Özne ve nesne karşıtlığını ortadan kaldırmak ve mutlak özdeşliğe ulaşmak isterken, her ikisi de öznesiz nesne, nesnesiz özne olamayacağı gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Sentezin varsaydığı mutlak tez ancak mutlak özdeşlik olarak düşünülebileceğinden, kriticizm öznenin mutlak özdeşliğinden yola çıkıp nesnenin özneyle uyumuna dolaylı yoldan ulaşmaya çalışırken, dogmatizm mutlak nesnenin özdeşliğinden yola çıkıp, öznenin mutlak nesneyle uyumuna dolaylı yoldan ulaşmaya çalışır.²³¹ Bunun sonucunda, her ikisi de aynı yolu zıt yönlerde kat edip mutlağı nesne kılamaz ve mutlağı teorik bilginin konusu haline getiremez.²³² O halde bir bilim ve sistem olarak felsefe için, bilgi konusu olamayan mutlağı, eylem konusu haline getirmek ya da mutlağın gerçekleşeceği eylemi talep etmek tek mümkün yol görünmektedir, zira ancak bu yolda bu iki sistem birliğe gelecektir.²³³ Schelling için felsefeyi idealizm ve realizmin tek yönlülüğünden kurtaracak, bu ikisinin birbirini tamamlayan felsefi yönler olduğu fikrine götürecek olan ifade budur.

Bu ifadeyle birlikte, Schelling'in düşünsel hayatındaki on yıllık iki dönem –1801 yılına dek süren doğa felsefesi ve transandantal felsefe birlikteliği olarak adlandırılabilir olan ile 1809 yılına dek sürececek özdeşlik felsefesi dönemi– başlamış olur. İki dönem arasında birtakım fikir değişiklikleri olsa da, temel amaç aynıdır: İdealizm ve realizmi ya da kriticizm ve dogmatizmi birliğe getirmek ya da bunların aynı hakikatin iki farklı yüzü, aynı kaynaktan çıkan iki ürün olduğunu göstermek. Bizim bu tez bağlamında mesele edeceğimiz 1801 yılına kadar olan dönemdir. Bu dönemi transandantal felsefe ve doğa felsefesi birlikteliği olarak adlandırmak makul görünmektedir, zira entelektüel sezgide keşfedilen mutlak birlik olan varlıktan ayrılıp birbirini karşılıklı gerektirir halde vücut bulmuş olan özne ve nesnenin, nasıl vücut bulduğunu göstermek ancak bunları karşılıklı birliktelikleri içinde, özsel birlikleri ışığında ve bu özsel birlikleriyle üretmek anlamına gelecek, nesnenin üretilmesi doğa felsefesi olacakken, öznenin üretilmesi transandantal felsefe adını alacaktır. Diğer bir deyişle, epistemolojik bir problem olan

²³⁰ A.g.e., s. 186.

²³¹ A.g.e., s. 187.

²³² A.g.e., s. 190.

²³³ A.g.e.

sentezin imkânı, ancak özsel birliğin, yani ontolojik zeminin ışığında gösterilebilirdir; problem, nesnenin özneye uyumu ve öznenin nesneye uyumu olmak üzere iki yönlü ele alınması gerektiğinden, bu iki yönün özdeş olduğunu gösterebilmek, özsel birliğin hatırlatıcısı olan entelektüel sezgi sayesinde mümkündür. Entelektüel sezgi hem özne ve nesnenin varsayılan mutlak birliği, hem de bu birliği, öznedeki nesneyi, nesnedeki özneyi göstermenin yoludur. Böylelikle sadece akıl ve doğanın, düşünce ve maddenin bir arada durabilmesinin yolu gösterilmiş olmayacak, düşüncenin maddesi ile maddenin düşüncesi, formun içeriği ile içeriğin formu, aklın doğası ile doğanın akli birliğe gelecektir. Bu çok açık ki Kant'taki teori-pratik ikiliğini ortadan kaldırmak, *Ben Üzerine*'de vurguladığı ve amaçladığı gibi özgürlüğün doğa haline, idealin reel hale gelmesine de imkân tanımak anlamına gelir. Entelektüel sezgi ve duysal sezgi ilişkisine binaen Schelling'in inşa etmeye başladığı yolda, doğanın düşünceye dönüşmesi olarak doğa felsefesi ile düşüncenin doğaya dönüşmesi olarak transandantal felsefe birbiriyle çelişmeksizin aynı hakikati ortaya koyacaklardır. Bilinçsiz sonsuz bir genişleme etkinliği olan entelektüel sezgi ile nesneye yönelmiş bilinçli duysal sezginin bir aradalığı, bu noktaya dek felsefe tarihinde hep bir ayrımlılık olarak karşımıza çıkan düşünce ile varlığın ilişkilenebilmesi, yani sentezin imkânı sorununa cevap olabilecek, özsel birliği yaratarak kuran bir yöntem haline gelmiştir.

Entelektüel sezgi ve duysal sezgi arasındaki ilişki ile yaşam-ölüm tanımları tekrar düşünülecek olursa, Schelling'in kavramdan ziyade sezgiyle işe başladığının ve kavramı sezgiye ikincil kıldığının altı çizilmelidir. O, tüm bağlamı nesnesizlik ve nesneye yönelmişlik üzerinden kurmakta, bunlar üzerinden ilkin sırasıyla ölüm ve yaşamı tanımlamakta, insan olmayı ya da özne olmayı da tüm bunların sonuna eklemektedir. Aslında tek başına bu bile, Schelling felsefesini Kant ve Fichte'nin insan merkezli evren görüşlerine bir karşı çıkış olarak değerlendirmeye yeterdir. O, ikiliklerin üzerine çıkmayı ve bu bakış açısıyla hakikati açıklamayı amaçlarken, dünyayı, evreni ve doğayı insana uydurmak değil, insanın dünya, evren ve doğadaki yerini sorgulamayı seçmiştir. İnsanın doğada bir yeri olduğunu düşünebilmek ise tabii ki insanın doğayla olan göbek bağıını varsaymaktadır. Bu göbek bağıının gösterilmesi ise önce doğanın (nesnenin) sonra düşüncenin (öznenin) üretilip, düşüncenin kendini doğada tanımasıyla, göbek bağıının göbek bağı olduğunu anlamasıyla mümkündür. Platoncu ruh bu planda tekrar görünür olur: Görmenin nedeni güneş, sebebi olduğu görme tarafından görülecek,

görme nasıl görebildiğini görecektir (anlayacaktır).²³⁴ Fakat Schelling burada kurulan analogiyle anlatılmak isteneni, anlatılmak istenenin analogi yoluyla anlatılmış olmasından ayırmaksızın, bu ikisini birlikte düşünüp, analogi yolunun seçilmiş olmasına bir anlam yüklemiş gibi görünmektedir, zira duyuşal sezgi olmaksızın güneşi görmenin imkânsızlığı, onun felsefesi için kurucu hale gelmiştir: Görmenin nasıl görebildiğini görebilmesi için görülecek bir şey lazımdır. O halde Schelling’inkini ayağı yere basan, duyuşal dünyayı yok saymaya meyilli olmayan bir Platonculuk olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Nitekim Schelling “felsefe hatırlamaktır” deyip Platon’un *anamnesis*’ine gönderme yaparken, bilinçsiz mutlağı bilince getirmenin ve anlamının (ya da güneşi görmenin) teorik bir nesnelleştirmeye mümkün olmayıp yine bir sezgiyle gerçekleşen tanıma halinde dönüşmek zorunda olduğuna işaret etmektedir.²³⁵ İşte bu tanıma sanat adını alır. Buna mitosun logosa kendini hatırlatması, logosun kendini mitosta görmesi de denilebilir.

Yeri gelmişken sonraki bölüm için hazırlık mahiyetinde bir parantez açmakta da fayda vardır: Doğa felsefesinin mümkün hale gelmesi, aynı zamanda sanatın da mümkün hale gelmesidir, zira bu iki sezgi arasındaki bağ bundan beş yıl sonra 1800 tarihli *Transandantal İdealizm Sistemi*’nde sanatın imkânı haline dönüşecek, entelektüel sezginin duyuşallaşması ya da nesnelleşmesi olarak estetik sezgi şeklinde ortaya çıkacak ve estetik sezgideki nesnelleşme tam da entelektüel sezginin doğasına uygun olarak tüketilemez bir nesnellik anlamına gelecek, diğer bir deyişle estetik sezgi bilinçsizi eyleyip üretirken gösterecektir.²³⁶ Kaldı ki Schelling’in, kariyeri için oldukça belirleyici bir fikirle sonuçlandırdığını belirttiğimiz *Mektuplar*’ın ilkinde mutlakla kurulan ilişki tarzının estetiğin imkânı ya da imkânsızlığı anlamına geldiğine değinerek başlaması tesadüf değildir; bu giriş estetiğin ancak entelektüel sezgi ile bir arada var olabileceği sonucunun uvertürüdür. Nitekim estetiğin imkânı ile açılan metin, sonuncu *Mektup*’ta Yunan tragedyasının açığa çıkardığı özgürlük ve zorunluluk ilişkisinin çağrısına kulak vererek kapanmayı tercih etmiştir. Bu Schelling’in inşa edeceği felsefeyi Kantçı bağlamdan çıkardığının işaretçisi olarak yorumlanabilir, zira özgürlük ve zorunluluğun bir arada düşünülmesi metin boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere artık Kantçı

²³⁴ John Shannon Hendrix, *Aesthetics & The Philosophy of Spirit From Plotinus to Schelling and Hegel*, New York: Peter Lang, 2005, s. 21.

²³⁵ Schelling, *MV*, s. 110, *HMP*, s. 104.

²³⁶ *STI*, s. 231.

düalizm üzerinden mümkün değildir.²³⁷ *Birinci Mektup* trajik kahramanın karşısına, ahlaki Tanrı inancıyla garantici bir tavır benimsemiş karakteri koyup, öznenin mutlakla ilişkisini mutlak güce karşı mücadele edip bu mücadelede yok olmak ile ahlaki bir Tanrı varsayarak gelecek tehlikelere karşı güvenliği garanti etmek şeklinde iki alternatif altında belirleyerek; ilkinin insanın kavrayabileceği en yüce şey olduğunu ve tüm yüceliğin zeminin de bu mücadelede yattığını belirterek başlamıştır.²³⁸ Bu haliyle düşünüldüğünde, Schelling’ e göre insan, nesnel dünyaya rağmen ve nesnel dünya karşısında özgürlüğü adına mücadele eden ile dünyaya kayıtsızlığını korumaya, onunla herhangi bir rekabet ve mücadele içine girmemeye çalışan, bu dünyanın getirdiklerini ise dinginlikle karşılayan Stoacı bir iç huzuru ya da vakurluğu benimseyen olarak ikiye ayrılmaktadır. Schelling, ahlaki Tanrı fikriyle birlikte dünyadan çekilmişlik olarak Stoacı tavrın, estetik prensibin yitimi anlamına geldiğini öne sürer.²³⁹ Estetik bir yönü yoktur, zira dünyayla karşılaşma anında dünya ve özne arasına, dünyayı tasmaından tutup sınırlarını aşmamasını sağlayacak bir gardiyan-Tanrı koymak bu anın yüceliğini ortadan kaldırır.²⁴⁰ Bu, her türlü *aisthesis*’in açıklanamaz ve açıklanması da talep edilemez hale gelmesidir; duysal sezgi anlamındaki *aisthesis*’in dolayimsızlığı ortadan kaldırılıp, dünyayla ilişkim, uzlaşmayacak, sentezlenemez bir düalizm üzerinden kurulmaya çalışılmakta, logosun *aisthesis*’e galibiyeti, bu ikisini hiç rekabete sokma gereği duyulmaksızın *aisthesis*’in topyekûn yok sayılışıyla gösterilmeye çalışılmaktadır. Epiktetos’un dünya karşısında mutlak özgürlük sahibi olduğu iddiasındaki Stoacı tanımı tam da bunu öne sürmektedir: “Hasta iken mesut, tehlike içinde mesut, can verirken mesut, hakaret altında mesut, zemmedilirken mesut!”²⁴¹ *Aisthesis*’in ortadan kalkması, dünyanın Stoacıya hiç değmemesi, entelektüel sezgi ve duysal sezgi arasındaki ilişkiden doğacak olan estetiği de imkânsız kılmıştır.²⁴² Dünya benden ne kadar uzaklaşırsa ya da dünyayla arama ne denli çok aracı koyarsam, dünya sezgim o denli sınırlı hale gelecektir, oysa estetik prensip, dünyaya kendimi bırakışında ortaya çıkan

²³⁷ David Farrell Krell, *The Tragic Absolute German Idealism and the Languishing of God*, Bloomington: Indiana University Press, 2005, s. 185.

²³⁸ Schelling, *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*, s.157.

²³⁹ A.g.e.

²⁴⁰ A.g.e.

²⁴¹ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, İstanbul: M.E.B., 1989, s. 92.

²⁴² Fritz Marti burada Schelling’in estetik prensipten kastının Kant’ın *YGE*’de çıkarsızlık, nesnenin varlığına ilgisizlik olarak belirlediği prensip olduğunu, Stoacı ahlakçılığın nesneyi metaya indirgeyerek, böylesi bir çıkarsız yaklaşımın imkânını temelden reddettiğini not düşmüştür. Fritz Marti, “Translator’s Notes”, *The Unconditional in Human Knowledge Four Early Essays (1794-1796)*, çev. Fritz Marti, Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, s. 197.

“karşılıklı yakınlaşma ve iki taraflı bir yenilgiyle sonuçlanan mücadele” anlamına gelir. Schelling burada estetik prensiple ve iki taraflı yenilgiyle ne kastettiğini sonuncu *Mektup*’ta daha detaylı açıklamaktadır.

Yunan tragedyası özgürlük ve zorunluluk arasındaki bağı öyle kurmuştur ki, aklın ışığının yetmediği soruya adeta sanatta ve sanatla karşılık bulmuş, Schelling ise metafiziğe kapanan yolu sanatla tekrar aralamanın yolunu tragedyanın çelişkisine dönmekte görmüştür.²⁴³ “Özgürlüğümü yok etmekle tehdit eden nesnel gücün bilgisiyle, sonunda yenik düşeceğimi bile bile, bu nesnelliğe karşı yine de savaşmak neden?” sorusunun cevabı böylelikle “özgürlüğün için!” halini alabilmiştir. Girilen mücadelede özgürlüğün kaybolduğu noktada tam da özgürlük kanıtlanabilmektedir. İki taraflı yenilginin anlamı budur. Yunan tragedya kahramanı, yazgısı gereği suçlu olacaktır ve bu yazgıya karşı savaşır, sonunda yine de yazgısındaki suçtan dolayı ağır bir şekilde cezalandırılır. Buradaki çelişki Schelling’in yorumunda, görüldüğünden daha derindedir: İnsan özgürlüğü ve yazgı adını almış nesnel dünyanın gücü arasındaki çekişmede nesnel dünya mutlak olarak üstün bir güç olduğuna göre insan zorunlu olarak yenilecektir ve yenildiği için cezalandırılmak zorundadır, zira mücadele vermeden yenilmiş değildir.²⁴⁴ O halde, yazgının gücü altında ama mücadele ettiğin için yenilmek, insan özgürlüğünün tanınması, özgürlüğün şereflendirilmesidir.²⁴⁵ Diğer bir deyişle Yunan tragedyası insan özgürlüğünü kahramanın yazgının üstün gücüne karşı savaşmasıyla onurlandırır, tanımıştır: Kahraman özgür olduğu için savaşmış, özgür olduğu için yenilmiştir, yenildiği an ise özgürlük zafer kazanmıştır. Özgürlüğünü kaybettiğinde özgürlüğünü kanıtlamış olmak, yazgının zafer kazandığı anda, yenilgiye uğramış olması anlamına gelecektir. Yunan tragedyası, insanın özüne sadıklığıyla, onu bu çelişkide ortaya çıkarmıştır.²⁴⁶

İnsan doğayı anlamının nesnesi haline getirdiği sürece, onu kavramsallaştırıp, onu belirleyip, onu şekillendirip ona hükmeder, bu anlamda sınırları koyan, dolayısıyla karşısındakinin sınırlarını bilen insandır.²⁴⁷ Fakat nesne tasarımın sınırlarını aşır

²⁴³ Schelling, “Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism” s. 192. David Farrell Krell, *The Tragic Absolute*, s. 184.

²⁴⁴ Schelling, “Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism”, s 192-193.

²⁴⁵ *A.g.e.*, s. 193.

²⁴⁶ *A.g.e.*

²⁴⁷ *A.g.e.*

belirsizleştğinde ve tasarlanamaz hale geldiğinde, bu kez özne bu sınırsız güç karşısında kaybolacaktır ki doğa alanında doğanın hükümdarı olan insanın belirsizliğin mutlak gücü karşısındaki mücadelesinin yüceliğinden tragedyaya doğar. Korkaklıkla geri çekilmek yerine, özgürlükle ileri atılan, tragedyanın kahramanıdır. Bu durumda Stoacı zihnin neden anesteziye olduğu daha açık hale gelmiştir. O, doğa üzerindeki teorik hükümdarlığını, nesnesi değişip belirsizleştğinde, korkaklık üzerinden korumaya devam etmek istemektedir. Kanıtlanansa dünyadan korkunun Tanrı'dan korku haline dönüşmesiyle salt korkudur, zira özgürlük çekişme olmaksızın, rakipsizlikte, salt bir umursamaz tavrı kanıtlanabilir değildir.

Öyleyse, estetik tam da mutlak nesnelliğin zorunluluğuna karşı verilen özgürlük mücadelesinde ortaya çıkar ve entelektüel sezgi ile duyuşal sezgi arasındaki bağ tekrar düşünülecek olursa, estetik, nesnesizlik olarak bilinçsizliği nesneye yönelmişlik olarak bilinçli kılmak anlamına gelir. Başka bir deyişle, ölümün yaşamda ölüm olarak gösterilmesi, yaşarken ölmek ve tam tersinden ölerken yaşamak demektir. Bu Schelling'in verdiği trajik kahraman örneğinin de formunu oluşturmakta, Yunan tragedyasının çelişkisi, hakikatin çelişkisinin vücut bulmuş hali olarak sunulmaktadır. Kahraman, mutlak bir nesnesizlik karşısında nesnel dünyada ve nesnel dünya yoluyla savaşmakta, nihayetinde bu nesnesizliğin onu yuttuğu noktada, cezasını kabul ederek, bu bilinçsizliği ya da nesnesizliği, nesneye yönelmişlik olarak bilince çıkartmaktadır. Kritisizm öznenin özgürlüğünü baştan koymasıyla, insanın içindeki bu mutlak güce, ölüme ya da mutlak nesnelliğe karşı koyma hissini, kendini mücadeleye kanıtlama isteğini zaten halihazırda tanımış görünüyor ve açıklamaya çalışıyor olmasıyla tragedyadaki çelişkiyi çözüme kavuşturacak bakış açısını henüz kazanmamış olsa da, trajik kahramanın kendisine imkân vermektedir. Dogmatizm ise tutarlı olduğu takdirde insanın mutlak güce karşı mücadelesini değil, gönüllü teslimini, insanın kendisini mutlak nesnenin kollarına sakince bırakmasını savunmak durumundadır ama böyle yapmakla safi estetik bir yön de ortaya koymaktadır. Ben ve ben-olmayanı mutlaklaştırmalarıyla ayrılan bu iki görüş estetiğin iki yönü olarak karşımıza çıkar:

Mücadele sahnesi insanı benlik gücünün en yüksek anında gösterirken, diğerinin sükûnetinin dingin sezgisi, bunun tersine, insanı yaşamın en yüksek anında bulur; o yaşama ve varoluşa susamışlığını dindirmek için kendini genç dünyanın kollarına atar. “Yaşa,

yaşal!” diye cınlar onun feryadı; o, ölümün kollarına düşmektense dünyanın kollarına düşmeyi tercih edecektir.²⁴⁸

Öyleyse dogmatizm estetiği, saf bir yaşam arzusu olarak, canlılığa atılma olarak, insanı yalnızca cansızdan ayıran nesneye yönelme anlamında bir duyusal sezgiyle ortaya çıkarmaktadır. İnsanı salt bir canlı varlıktan ayıran refleksiyon, yani nesneden kendine geri dönüş olmaksızın ise bu sezginin sanat anlamına gelecek türde bir estetik üretebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu sezginin, insanı salt canlı olmaktan ayıran refleksiyon kapasitesi sayesinde, estetik sezgiye dönüşmesinin yolunu kritisizm açmaktadır. Estetik en yüksek anlamında, özgürlüğünü kanıtlamak için yenileceğini bile bile mücadele eden ve zaferini yenilgisiyle kazanan kahramanda; mutlak nesnesizliği kendine geri dönebileceği bir nesne haline getirmek adına, yani entelektüel sezgiyi duyusallaştırmak, bilinçsiz etkinliği bilince getirmek adına ortaya konan çabada ortaya çıkar. Schelling’in, *Mektuplar*’da, bilim olma iddiasındaki felsefenin dogmatizmi ve kritisizmi birliğe getirmesi gerektiği sonucuna, bu birliğin sanatla ve sanatta mümkün olduğu iddiasını eklediği görünmektedir. Anlaşılan odur ki Kant’ın *YGE*’deki estetiğin yalnızca insan için mümkün olduğu iddiası, Schelling için tüm felsefeyi kendinden üretecek çekirdek haline gelmiştir; söz konusu ifadede bahis konusu edilen zorunluluk ve özgürlük arasındaki salınım, mekanik olarak değil de, diyalektik olarak anlaşılmaya çalışılıp ifadenin anlamı açıldıkça, felsefe de kendi kendini inşa eder bulacaktır. Zorunluluğu özgürlükte, özgürlüğü zorunlulukta; doğayı akılda, akılı doğada tanımakla, felsefe nihayete erdirilecektir. Fakat nihayetinde Schelling tragedya kahramanının hikâyesini felsefenin hikâyesi olarak anlamaktadır: Özgürlük felsefesi, özgürlüğün kendini kanıtlamasından başkaca bir yolda düşünülemez olduğundan, felsefe tarihinde ortaya çıkmış tüm ikiliklerin temsilci olarak gösterilebilecek dogmatizm ve kritisizm arasında kurulacak birlik de özbilincin kendini bilinçsiz zemininde tanınmasının hikâyesi olacaktır. Bu tanıma, saf dolayumsuz estetikten, dolayım kazanmış estetiğe yükselmenin bir anlatısıdır. Schelling entelektüel sezginin nesnelleştirilmesi olarak düşündüğü felsefede, *aisthesis*’in kendine dönüşünü talep etmekte, bu sebeple çözülmeyi sanatta görmektedir.

²⁴⁸ Schelling, “Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism”, s. 157, *Schellings Saemtliche Werke*, I, 1, 285.

2.5. Retrospektif

Tarihi kesin olmamakla birlikte Münih Üniversitesi'nde 1833-34 yılları arasında vermiş olduğu düşünülen derslerin içeriğini²⁴⁹ Schelling'in modern felsefe tarihi anlatısı oluştursa da, bu dersler aslında olgunluk dönemindeki Schelling'in kendi felsefi yolculuğunun anlatısı olarak değerlendirilebilir, zira onun anlatısı kendisini ve çağdaşlarını da bir parçası olarak gördüğü modern felsefenin *Naturphilosophie*'yi (Doğa Felsefesini) ve *Transandantal İdealizm Sistemi*'ni nasıl doğurduğunun rotasını serimlemiştir. Bu anlatının bu sebeple, özbilincin kendini geçmişinde ve bilinçsiz zemininde tanımasıyla izomorfik olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Öte yandan, değineceğimiz kadarıyla burada açığa çıkan özet, birbirinin tamamlayıcısı olan bu iki felsefe için tüm anahtar tanımları içermesiyle, bu çalışmanın son bölümünün de taslağını oluşturmaktadır.

Schelling'in sezgiyle başlamasının sebebi, Kant felsefesindeki tuhaf bir gerçeği fark etmesi gibi görünmektedir: Kant şey olmasıyla kendinde olamayacak, kendinde olmasıyla da şey olamayacak kendinde şeyi ideaların akledilebilir zemini olarak koyup, bu numenal alanın, anlak [*Intelligenz*] ya da *nous* ile doğrudan ilişkiye geçmesine izin vermez, bu alanın doğrudan ilişki kurduğu duyusallıktır.²⁵⁰ Bu tuhafılık, gebe olduğu tüm sorularla birlikte nihayetinde Schelling'in *aisthesis* ve estetik arasındaki ilişkiyi benin inşasını mümkün kılacak şekilde kurmasına ön ayak olmuştur. Diğer bir deyişle, Schelling, düşüncenin içeriğini sağlayan bu akledilebilir zeminin özneyi nasıl etkilediğini, bu içeriğin anlamının formuna nasıl boyun eğdiğini ve öznenin bu içerik üzerinde nasıl güç kazandığını sorup, bu soruların Kant tarafından cevapsız bırakıldığını, hatta hiç sorulmadığını iddia ederken, düşünce ve içeriği arasında özsel bir bağın gerekliliğini tek çare olarak görmekte, epistemolojinin ancak ontolojik bir birlik üzerinde temellendiği takdirde mümkün olabileceğine işaret etmekte ve homojenlik talep etmektedir.²⁵¹ Zaten Kant'ın doğa metafiziğini yazmasının önündeki engel de daha önce bahsetmiş olduğumuz gibi tam olarak *aisthesis-noesis* heterojenliğinin açıklanamamış birliğidir. Kant'ın Copernicus Devrimi diye adlandırılan şey, düşünce ve realitenin birliğini sağlayanın düşüncenin doğasının realiteninkine uyması olduğu

²⁴⁹ Andrew Bowie, "Translator's Introduction", *HMP*, s. 1.

²⁵⁰ Schelling, *HMP*, s. 102. *MV*, s. 83.

²⁵¹ Schelling, *HMP*, s. 102, *MV*, s. 83.

şeklindeki yerleşik felsefi dogmayı tersine çevirip realitenin doğasının düşüncenin doğasına uyduğu iddiasının ortaya atılması olsa da, bu nihayetinde birinin diğerine indirgenmesiyle ortaya çıkan tek taraflılığı aşamamış bir girişim olarak kalmış görünmektedir. Asıl aranan düşünce-realite birliği ise, indirgemecilikten kurtulmalı, bunun mümkün olması içinse bu ikisinin aynı doğaya sahip olması gerekmektedir. Schelling'in de göstermeye çalıştığı bu doğanın kendisidir.

Fichte ise Kant'ın tekyönlü özne vurgusu ile nihayete eren birlik kurma girişiminin tekyönlülüğünü radikalleştirerek, doğayı ben karşısında soyut bir kavrama indirgemıştır. Bu, doğanın ben için bir sınırdan daha fazlası olmadığı anlamına gelir; dolayısıyla doğa bu kadar olmasıyla, hep bir olumsuz olarak öznenin karşısındadır, hatta öylesine salt bir olumsuzdur ki, tekil nesnelerin o ya da bu olması arasında bir ayrım yoktur, özne hep boş bir nesneyi kendisine karşı bir şey olarak algılamaktadır.²⁵² Böylesi bir doğa tasarımı herhangi bir nesnenin özneyi kendine geri yansıtabilme şansı kalmadığından, Fichte'ci tez-antitez-sentez, mekanik bir işleyişin ötesine geçemeyip salt mantıksal ve formel bir sistemle sonuçlanmış, özne-nesne arasındaki dinamiği gösterememiştir. Bunu aşabilmenin ve felsefeyi yaşam prensibini kuşatacak şekilde inşa edebilmenin yolu ise, Fichte'nin bilinç-nesne dizisi içinden çıkılamayacağı, mutlak prensibin ancak refleksiyon içinden verilebileceği iddiasını aşmaktır, zira Fichte tam da bu iddia sebebiyle mutlak ben adı altında empirik beni mutlak prensip olarak koymuş, “ben, yani her bir benin beni, tek tözdür” sonucuna varmış ama her bir benin beni kendini gerçekleştiremeden ideal olarak kalmaya mahkûm olmuştur.²⁵³ Öyleyse felsefenin bir sistem olarak tamamlanabilmesi ve bilim olarak ortaya çıkması için gerekli olan, benin kendini gerçekleştirmesi, benin kendini ben olarak tanımasıdır.

Fichte, Kant'ın ahlaki bene yüklediği otonomiyi teorik otonomi olarak genişletip, “her şeyi benin sayesinde ve ben için” kıldığında, ben kendini her şeyin nedeni ve amacı görmesiyle dışsal olan her şeyden tüm bağımsızlığını kazanmış gibi görünür, zira ben-olmayanın bütünüyle benin otonomisine tabi kılınması, insan beninin dış dünya tasarımları üzerinde de otonomi sahibi olduğu anlamına gelir.²⁵⁴ Fakat, Schelling, benin, şeyleri özgürce ve kendi istemesiyle koyduğu iddiasının doğru olamayacağını, olduğunu

²⁵² Schelling, *HMP*, s. 107.

²⁵³ *A.g.e.*, s. 106.

²⁵⁴ *A.g.e.*, s. 108.

farz ettiğimiz durumda dünyanın bambaşka bir yer olacağını dile getirir.²⁵⁵ Bu hem öznenin dış dünya tasarımları konusunda kendini dış dünyaya bağımlı hissetmesini, yani dış dünyayla karşılaşmasında üzerindeki baskıcı zorunluluk hissini, hem de başlangıçta zaten özgür olan benin karşısına onun birliğini bozup ebediyen kendinden ayrı düşürecek olan ben-olmayı neden koyduğunu açıklayamamak anlamına gelir. Diğer bir deyişle, mutlak ben zaten ideal-reel birliği olarak kendini koymuşken, yani sistemin temellendiği özdeşlik prensibi baştan konulmuşken, sonrasında bu prensibin ahlaki bir çabaya dönüşmesi anlaşılmazdır; temel prensip önce koyulup sonrasında ulaşılamaz kılınmıştır. O halde eğer benin ben-olmanın sebebi olduğu söylenecekse, benin ben-olmayı ya da dış dünya tasarımı üretirken içsel bir zorunluluğa bağlı olması gerekmekte, dış dünya üretiminin sebebi özgürlük olamayacağına göre, benin ben-olmayı üretmesi benin doğasından kaynaklı olmalıdır.²⁵⁶ İşte bu fikir, Schelling'in özgün ben tanımını doğurur:

Ben bizzat aynı zamanda orada ve kendimin bilincindeysem, dış dünya elbette benim *için* sadece oradadır (bu kendinden anlaşılırdır) ama diğer taraftan ben kendim için *orada olur* olmaz, ben [*Ich bin*] ifadesiyle kendimin *bilincinde* olduğum an, dünyayı da halihazırda *orada* var bulurum, demek ki halihazırda bilinçli benin dünyayı üretmesi hiçbir koşulda mümkün değildir. Fakat şu anda bende kendinin bilincinde olan benin bir an geriye, henüz kendinin bilincinde olmadığı ana geri gitmesine, *-şimdi mevcut olan* bilincin ötesindeki bir alanın varsayımına ve artık kendisi bilince gelmeyen ama yalnız sonuca yoluyla bilince gelen bir etkinliğe hiçbir şey engel olamaz. Bu etkinlik kendine-gelme, kendinin bilincine dönüşme işinden başkası olamaz [...] kazanılan bilinçle birlikte bu etkinlik durur ve geriye sadece sonucu kalır.²⁵⁷

Schelling bilinçsiz etkinliklerle birlikte, *Doğa Felsefesi* ve *Transandantal İdealizm Sistemi*'nin üzerine kurulu olduğu ben tanımını da açık bir şekilde böylece yapmıştır. Doğa bilinçsiz etkinlik olarak ancak sonuçlarından izi sürülebilecek bendir. Kendisinin bilincinde olan ben ise kendisi tarafından üretilen dünyanın değil, ancak orada ürün ya da sonuç olarak var olan dünyanın bilincine varabilir. Yani doğa, benin geçmişi ve benin kendini mutlak olarak bilmesi, kendini geçmişinde tanıması anlamına geleceğinden, ancak transandantal bir tarihle mümkün olabilecektir.²⁵⁸ O halde Schelling'e göre, ben hep kendine-gelmenin ifadesidir, dolayısıyla ben hep kendinin dışında, kendinin uzağında olmalıdır.²⁵⁹ Benin doğası, kendinin dışında olmaktır ve ben

²⁵⁵ A.g.e., s. 108.

²⁵⁶ A.g.e., s. 108.

²⁵⁷ Schelling, *HMP*, s.109, *MV*, s. 92-93.

²⁵⁸ Schelling, *HMP*, s. 109.

²⁵⁹ A.g.e., s. 109.

hep kendine-gelmeye çalışandır demekle Schelling Fichte’de açıklanmadan kalan dış dünya deneyimine eşlik eden zorunluluk hissine de açıklık getirmiş olur: Doğa bilinçsiz ben etkinliğinin ürünü olmasıyla, kendinin bilincinde olan ben için bir geçmiştir ve her geçmiş gibi zorunludur.

Bilincin ötesinde olan ben, henüz kendine gelmemiş, bireyselleşmemiş, benim beni olmamış olan bendir, yani benim doğam, benim değiştiremeyeceğim geçmiştir. Ne zaman ki doğam ben haline gelip bireyselleşir, işte o zaman ben de ben [*Ich bin*] diyerek var olmaya başlarım, fakat beni var eden etkinlik bu an itibariyle durmuş olacağından, doğamın ben haline gelişini değil, bu etkinliğin ürünlerini bilincimin nesnesi olarak bulurum.²⁶⁰ Bu bağlamda, doğa felsefesi, insanın hatırlayamadığı bireysellik öncesi varlığını hatırlaması, kendi doğasını anlamasıdır. *Aisthesis* ise, benim geçmişimle ya da doğasıyla kurduğu en dolaysız ilişki olarak ortaya çıkar. *Aisthesis*’te geçmişimin diyalektik anlamda en yakınında, transandantal anlamda ise en uzağındayımıdır; bir an öncesinde farkında olmaksızın geçmişimin kendisiyken, *aisthesis*’le birlikte doğamı geçmiş olarak sabitlemiş ve kendimi ondan ayırmışımıdır, bir daha böylesi bir birliği yakalamam içinse uzunca bir yol kat etmem gerekecektir.

İşte bu uzun yol *Transandantal İdealizm Sistemi*’nde anlatılmaktadır. Doğam beni, ben olarak ortaya çıkardığında ve ben bireyselleştiğinde, karşısında doğası olarak kendini bulur ve bu karşısında ürünler olarak bulduğu doğayı her sınırlayıp belirlediğinde, aslen kendini sınırlayıp belirlemektedir. Böylelikle, Fichte’de imkânsız görünen nesneden kendine yansıma, özsel birlik sayesinde mümkün hale gelmiş, tez-antitez-sentez mekaniği, tek prensiple dinamize edilmiştir. “Öncesinde saf özgürlük (bilinçsiz özgürlük) yani hiçbir şey olan ben, böylelikle kendisi için bir şey haline gelmiştir.”²⁶¹ Özbilincin temeli bu sebeple nesnedir; öznenin kendine nesne haline gelebilmesi Schelling’e göre ancak bu şekilde anlaşılır kılınabilir, zira öznenin karşısında nesne diye bulduğu şeyden kaçamamasının sebebi, onun kendi doğası olmasıdır. Nesne böyle olmaklığıyla özneyi kendine yansıtabilme gücüne sahiptir ve özne kendiyle iletişime geçtiği için nesnel dünya onun için kaçınılmazdır.

²⁶⁰ A.g.e., s. 110.

²⁶¹ Schelling, *HMP*, s. 112, *MV*, s. 96.

Aisthesis ile birlikte kendine nesne haline gelerek kendini bulan benin yapısı artık ikilidir. O hem nesne hem öznedir ve bu haliyle kendi içindir fakat artık önceki bilinçsiz birliği kırıldığından kendinde değildir ya da yalın ben değildir. Öznenin teorik felsefe boyunca uğraştığı çelişkisi de budur; özne kendisi içindir fakat kendinde değildir.²⁶² Diğer bir deyişle, kendine nesne haline gelmiştir ama kendine nesne haline geldiğinin farkında olmadığı için nesnesiyle bir olamaz, nesnesini hep dışarıda bulur. Dolayısıyla öncelikle aşılması gereken bu ikili yapıdaki öznenin çelişkisidir, nihai olarak ulaşılması gereken ise öznenin kendine gelişi, kendiyle birliği, kendinde ve kendi için olmasıdır. Yani özne hem yalın benin durumundaki gibi üreten olduğunun bilincinde olmaksızın, kendini üretici olarak tanımaksızın üretip, ürünüyle bir olacak (kendinde ben), hem de ürünün (kendinin) üreticisi olduğunun farkındalığıyla nesne haline gelecektir. Bu aynı anda hem bilinçsiz hem bilinçli olmak, kendinin hem içinde hem dışında olmak, şimdinin geçmiş, geçmişin şimdi olması anlamına gelir; çelişkiyi çözebilecek olansa estetik sezgidir.

²⁶² Schelling, *HMP*, s. 112.

BÖLÜM 3: DOĞANIN ÖZGÜRLÜĞÜ, ÖZGÜRLÜĞÜN DOĞASI: SANAT

Kant ile birlikte neredeyse salt bir epistemoloji meselesi haline dönüşen felsefenin ardında bıraktığı epistemolojik problemlerin çözülebilmesi için epistemolojiyi mümkün hale getirecek ontolojik bir zemine gerek duyulduğu, bu ontolojik zeminin nesnesiz, bilinçsiz bir sonsuz etkinlik olduğu fikri, Schelling'in felsefeyi yeniden epistemolojik düzlemde işletebilmesine olanak tanımıştır. Felsefe hâlâ bir bilme problemi olarak anlaşılmalıdır fakat bu problem, mutlak zemin olmaksızın, mutlak zeminin bilmeyi ortaya çıkarması ve yönetmesi gösterilmeksizin çözüme kavuşmayacaktır. Dolayısıyla *TİS* bilginin tanımıyla açılır ama bu tanım hemen peşi sıra mutlak zemini de çağırılmaktadır. Bilgide aranan, doğru olduğuna göre ve Schelling'e göre doğru, tasarımın nesnesiyle uyuşması anlamına geldiğinden, bilgi nesnel ile öznelin, doğa ile benin ya da tasarımılanan ile tasarımılayanın yani bilinçsiz ile bilinçlinin çakışmasıdır; epistemoloji ise, bu çakışmanın imkânını açıklamaktır.²⁶³

Dogmatizm ve kriticizm karşılaştırması hatırlanacak olursa, bu açıklama felsefe tarihinde de görüldüğü üzere iki farklı yönden hareketle mümkündür. Ya nesnel olandan başlanır (mutlak nesne) ve nesnel olanın kavramı bir anlağı varsaymadığından, yani özne hiç olmasa da nesne orada hep var sayıldığından, öznelin bu nesnele nasıl ekleneceği, nesneyle çakışan öznenin nesneden nasıl sonra gelebileceği, nesnenin nasıl tasarlanacağı sorusu cevaplanmaya çalışılır.²⁶⁴ Ya da öncelik öznel olana verilir (mutlak özne) ve nesnelin öznele nasıl ekleneceği, özneyle çakışan nesnenin öznenin nasıl sonra gelebileceği, öznenin nasıl tasarlayacağı sorusu cevaplanmaya çalışılır.²⁶⁵ Bu anlamıyla ilki maddenin nasıl düşünselleştiğini, doğanın nasıl aklileştiğini, ikincisi ise düşüncenin nasıl maddileştiğini, aklın nasıl doğallaştığını anlamaya çalışır. Fakat her ikisi de *Mektuplar*'da dile getirildiği gibi empirik bakışın cevaplayamayacağı sorular olduğundan, ihtiyaç duyulan bu ikisinin birliğidir. Bu birlik maddileşen düşünce ile düşünselleşen maddenin özdeşliği anlamına gelecektir. Ulaşılması gereken böylesi bir özdeşliğe dair Schelling şöyle der:

²⁶³Schelling, *STI* s. 5, SW 2, s. 13.

²⁶⁴Schelling, *STI*, s. 5, SW 2, s. 14.

²⁶⁵Schelling, *STI*, s. 6, SW 2, s. 15.

Eğer her *bilmenin*, birbirini karşılıklı varsayan ve gerektiren iki kutbu varsa, bunlar tüm bilimlerde birbirini aramak zorundadır; bu sebeple *iki* temel bilim vardır ve bir kutuptan yola çıkıldığında diğerine sürüklenmemek imkânsızdır. Bu sebeple tüm *doğa bilimlerinin* zorunlu yönelimi doğadan akla doğru hareket etmektir. Doğa fenomenini *teorileştirme* çabasının altında bundan başkası yatmaz. Doğa bilimlerinin en yüksek yetkinliği tüm doğa yasalarının sezgi ve düşünce yasalarına dönüşerek bütünüyle tinselleşmesidir [*Vergeistigung*]. Fenomenler (maddi olan) tamamen ortadan kaybolmalı ve geriye yalnızca yasalar (formel olan) kalmalıdır. O halde doğanın kendisinde ne kadar fazla yasalılık ortaya çıkarsa, kabuk o denli ortadan kalkar, fenomenlerin kendileri gittikçe tinselleşir [*geistiger werden*] ve nihayetinde tamamen gözden kaybolurlar. [...] Tamamlanmış bir doğa teorisi tüm doğanın bir anlıkta [*Intelligenz*] çözülmesi anlamına gelecektir.²⁶⁶

Schelling doğanın akıldan, öznenin nesneden ayrılmaz olduğu gerçeğinden hareketle, tersi de geçerli olmak üzere maddeyi düşünceye, doğayı özneye indirgemeksizin özgürlük felsefesinin imkânını ortak özden hareket etmekte görmüştür ve buna göre doğanın beni gösterilebilirse, dogmatizmin geçerli argümanlarıyla (nesne bene baştan verilidir) kritisizmin geçerli argümanları (özne özgürlüğüyle nesneyi şekillendirir) birliğe gelebilecektir. O halde öncelikle doğadan düşünceye yükselmek, doğayı akıl sahibi kılmak ve doğanın bir ben etkinliği ve ürünü olduğunu göstermek, ardından burada ortaya çıkan düşünceye dönüşmüş doğanın kendi kendine nesne haline gelmesini sağlamak gerekmektedir. İlki doğa felsefesi, ikincisi ise transandantal felsefedir. İlkinde bilinçsiz etkinliğin doğa fenomenlerini nasıl kurduğu, ikincisinde ise bu fenomenleri karşısına alan öznenin kendini bilme, yani kendini nesne kılma süreci gösterilecektir. Bu sebeple bu ikisi, birbirini tamamlayacak ve böylelikle felsefenin de tamamlanmış bir sistem olarak ortaya çıkmasını sağlayacak iki kutuptur. Schelling'in ünlü sözü tam da bu hususla ilgilidir: "Doğa görünen Tin, Tin görünmeyen doğa olmalıdır."²⁶⁷

3.1. Doğanın Tini

Bir Doğa Felsefesine Dair Düşünceler'in önsözünde Schelling, Kant felsefesini işaret ederek, fiziği takip eden bir felsefe anlayışının (metafiziğin) terk edildiği 18. yüzyıldan onlara kalanın, fiziği önceleyen bir felsefe anlayışı olduğunu dile getirmiştir.²⁶⁸ Bu anlayışla birlikte ortaya çıkarsa deneyimi aşan tüm metafizik prensiplerin teorik felsefe için ancak düzenleyici ama fenomenal dünyanın aşıldığı pratik felsefe için kurucu rolü olduğudur.²⁶⁹ Teorik felsefe, metafizik öğelerden arındırılmış bu saf halinde, mümkün deneyimin genel prensiplerini ortaya koymuş fakat bu prensiplerden bir bütün olarak

²⁶⁶Schelling, *STI*, s. 6, *SW 2*, s. 14-15.

²⁶⁷ Schelling, *SW 1*, s. 152, Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 42.

²⁶⁸ Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 3.

²⁶⁹ *A.g.e.*

deneyim sistemini türetememiş, uygulamada işlerliğini kanıtlayamamıştır. Başka bir deyişle, teorik felsefe bilginin realitesini araştırmış fakat bilgi sistemini bir doğa felsefesi olarak üretememiştir. Eğer Kant felsefesi tamamlanacak ve geçerliliğini kanıtlayacaksa, Kant'ın ortaya koymuş olduğu felsefenin saf kısmının, uygulamalı bir kısım ile empirik alanda gösterilmesi zorunludur. Yani felsefe fizikten önce geldiğini, fiziği temellendirdiğini iddia ettiyse, bu iddiasını fiziği üretmek gösterebilmelidir. Schelling'in kendine görev edindiği de budur. Bu sadece prensiplerden doğayı bir keyfiyet haliyle üretmek değil, doğada prensiplerin gerçekliğini göstermek, prensipleri doğayla birlikte üretmek anlamına gelecektir.

Böylelikle doğa felsefesinin tanımı, öncelikli amacını da içerir şekilde verilmiş olur: Doğayı etkinliğinde üretmek. Kant, kategorilerin, empirik olanın olumsallığını aştığını, onu zorunlu ve evrensel kıldığını gösteremediğinden, empirik yasaların sistematik birliğini varsaymak durumunda kalmıştır. Bu varsayımın anlamı şudur: Kant aklın talepleriyle doğanın uyumunun olumsal olduğu sonucuna varmış, doğanın bütünüyle aklın bir ifadesi olduğunu kanıtlayamamıştır. Oysa felsefenin bilimsel bir sistem olma iddiası, aklın yapısının, doğanın yapısı, doğanın aklının, aklın doğası olduğunu göstermek, doğanın sistemi ile aklın sistemini özdeş olarak inşa edebilmek, felsefeyi de böylelikle “tinimizin doğasının öğretisi” [*Naturlehre unseres Geistes*] olarak ortaya çıkarmak anlamına gelir.²⁷⁰

Schelling *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin Taslağına Giriş*'te felsefeyi bilimsel bir sistem kılacak olan ilk ilkenin, doğa felsefesinin bilgi sistemi için zorunlu bir bilim olması olduğunu ifade eder. Doğa felsefesi zorunludur, zira anlak, kör ve bilinçsiz olarak dışsal sezgide, özgür ve bilinçli olarak ise ideal dünyanın yaratımında üretici olduğundan, felsefe bilginin kendini bilmesi olarak, bu iki üreticiliğin özdeşliğini göstermek, ideal etkinlik kendini reel etkinlikte üretmek ve bilmek zorundadır.²⁷¹ Bu ise bilinçsiz ve bilinçli üreticiliğin, reel ve idealin, nesne ile öznenin özdeşliğini kanıtlamak, doğrudan bir üretkenlik olanı, bilinçli olarak, dolaylı olarak yeniden üretmek anlamına gelir. Öyleyse bilinçli üretimin kendiyle özdeş olabilmesi için öncelikle, bilinçsiz üretim sürecini bilince getirmesi, reeldeki ideali açıklaması gerekmektedir, zira ancak dışsal

²⁷⁰ Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 30, SW 1, s. 135.

²⁷¹ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, çev. Keith R. Peterson, New York: State University of New York, 2004, s.193.

sezgide bilinçten ayrı görünenin üretici olduğu gösterebilirse, bu üreticilikle bilinçli etkinliğin özdeşliği mümkün hale gelir; akıl doğa, doğa akıl olur.²⁷² Schelling bu sebeple doğanın aklın yasalarıyla uyumunun ancak keyfi olabileceği iddiasıyla tatmin olmayıp, doğa-akıl arası mutlak uyumu talep etmektedir; empirik olanın sistematik birliği için akıl-doğa yapısının özdeşliğinin gösterilmesi zaruridir, zira “insan zihinsel güçlerini hayali bir dünya fantezisine karşı çatışmaya girerek harcamak için değil, onun üzerinde etkisi olan, güçlerini ona hissettiren ve insanın da ona tepki verebileceği bir dünya üzerinde kullanmak için doğmuştur”.²⁷³ O halde ne dünyanın bana etkiyebildiği ne de benim dünyaya etkimem görmezden gelinebilir, zaten asıl mesele benin ve dünyanın birbiri üzerindeki etkisinin imkânını gösterebilmektir. Birbirine etkiyebilmek ise aynı türde olmayı varsaydığından, bir dolayısızlık deneyimi olarak *aisthesis*’in imkânı, etkileyen ve etkilenenin özde ortak olmasını gerektirir. İşte bu ortak özü ortaya çıkarmayı mümkün kılacak yönteme dair tüm ipuçları, *YGE*’de bizzat Kant tarafından verilmiştir; anahtar kelimeler yaşam ve entelektüel sezgidir.

Kant sisteminin başarısızlığı, bu çalışmada ele alındığı haliyle, doğanın içeriğinin yasalılığının anlama tarafından belirlenemeyip teorik akıl için bir varsayım olarak kalmak zorunda olması ve *YGE*’de bu sorunun üstesinden ereksellik prensibiyle gelinmeye çalışılmasıdır. Bu, doğa ve ben arasında birliğe gelmez bir ikilik açmış, sistem ya da akıl, benin ve şeyin kendindeliğini²⁷⁴ tek prensip altına getirememiş, getirme girişimi ise mekanik yoldan gerçekleşmiş, dolayısıyla birliğin zorunluluğu gösterilememiştir. Doğada ortaya çıkan güzel ve organizma, doğanın, aklın amaç ve taleplerine cevap verebilir olduğunun simgesi olarak ele alınmış ve sistem doğa-akıl arası şansa bağlı bir uyum fikriyle son bulmuştur.²⁷⁵ Öte yandan, yaşam kavramının da sistemde *YGE*’yle birlikte, estetik sezgide yaşam hissi, teleolojik yargı da ise organik doğa formunda görünürlük kazandığı düşünülecek olursa, Kant, inşa ettiği ölü dünyaya yaşamı tepeden inme bir şekilde eklemekle yetinmek zorunda kalmış ya da yaşamın ancak böylesi bir reflektif yargıyla açıklanabileceğini düşünmüştür. Hem estetik hem de teleolojik yargının eşlikçisi olan yaşam hissi ya da var olma hissi, doğa ve ben

²⁷² A.g.e., s. 194.

²⁷³ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 10, SW 1, s. 109.

²⁷⁴ Şeyin kendindeliği ya da kendinde şey ifadesinin zaten bir çelişki olduğu daha önce açıklanmıştır.

²⁷⁵ Lara Ostaric, “The Concept of Life in Early Schelling”, *Interpreting Schelling: Critical Essays*, ed. Lara Ostaric, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 48-71, s. 48.

arasındaki düşünülebilir ama nesnelleşmeyen bir bağın; doğanın, benin amaçlarıyla çatışmadığının bir işaretçisi olarak değerlendirilmiştir. Fakat bu yaşam hissi Kant’a göre felsefi anlamda daha fazla sorgulanamayacak, doğa ve ben arasında gerçek bir bağın kurulmasına izin vermeyecek bir öznel geçerliliğe sahiptir. Oysa kurulması beklenen birlik tam da yaşamın kendisini kendisinde üretip gösterebildiğinde birlik olarak düşünülebilecektir, zira yaşam prensibi bir sisteme sonradan eklenilebilecek türde bir prensip değil, üretici prensiptir.

Yaşamın, tam da üçüncü *Kritik*’in ereksellik prensibiyle birlikte nesnelleşmeyen ama öznelarasılıktan aldığı bir geçerlilikle ortaya çıkan bir nosyon olması, asla şey haline gelemeyen, şeyleşmeyen, nesne olamayan mutlak zemin arayışında olan Schelling için önünü görebilmesini sağlayacak ışık olmuştur; yaşam, sistemin dış konturunu çekmeye yarayacak bir araç-nosyon değil, sistemi merkezden kuracak olan asli ögesi haline gelmelidir. Bunu fark edebilmek içinse bir şeyin canlı olduğunu nasıl anladığımı, bir şeyi organizma olarak nasıl tanımladığımı üzerine düşünmem gerekmektedir, zira Kant’ın çizdiği sınırlar dahilinde canlılığın bir bilgi nesnesi haline gelmesi pek mümkün görünmemekte, canlılık ereksellik prensibinin bir arada tuttuğu parça-bütün ilişkisi üzerinden açıklanmaktadır. Fakat insanın doğadaki canlılığı diğer varlıklardan ayırabilmesinin imkânı, Kantçı teleolojinin amaçla tasarlanmış olmak anlamındaki ereksellik prensibinde temellendirilmeye çalışıldığında, canlı doğa fikrinin kendisi ölmektedir. Diğer bir deyişle, amaç kavramı şeylerin yaratıcısında arandığında, sadece yaratıcı, yaratıcı olmaktan çıkıp bir zanaatkâra indirgenmiş olmaz, aynı zamanda doğanın amacı da dışına düşeceğinden, organizma fikri ortadan kalkacaktır.²⁷⁶ Aşkın Tanrı fikrinin dünyayı mekanizmaya çevirdiği, canlılığınsa varlığa içkin bir oluş ve etkinliği gerektirdiği, yaratıcı olmanın gereğinin dünyaya içkin olmak olduğu Schelling’in Descartes’a getirdiği eleştiride de mevcuttur. Canlılık kendini üretebilmesi, kendi varoluş prensibini içinde taşıması, kendi kendini organize edebilmesiyle, üreticinin ve ürünün birliğiyle mümkündür.

O halde yaşamın açıklaması kavramsal düzlemde değil, ancak (Kant’ın da tanımını verip insan için imkânsız kıldığı) entelektüel sezgiyle, sezen ve sezilenin etkin birliğiyle verilebilir. Schelling’in entelektüel sezgiden ne anladığı bu noktada daha da netlik

²⁷⁶ Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 34.

kazanır. Entelektüel sezgi, parçası olduğumu varsaydığım mutlak bütünü düşünmek ve bu bütünü nesne haline getirmek değildir, zira sonluluğumdan sonsuzluğa doğru çıkmaya çalışma hareketinin kendisi zaten ben ve mutlağın farklı şeyler olduğunu varsaymakta, mutlağın içkinliğini, bütün-üye ilişkisini, özne-nesne ilişkisine çevirmektedir. Kaldı ki, bütünü nesne haline getirmek onu zaten sabit, tamamlanmış, etkinliksiz kılmak, mutlağı her şeyi kendinde içeren bir töz olarak düşünmek anlamına geldiğinden, kendini böylesi bir mutlağın içindeki bu mutlağı düşünen bir parça olarak koymak, onu kendine öteki kılmaktır. Oysa mutlağı mutlak kılacak olan içkinlik, mutlağın etkin olmasını zorunlu kıldığı kadar onun bu etkinlikte tanınmasını, yani parçasının da onunla aynı türden bir etkinlikte onunla bir olarak, sezerek anlamasını, parçanın bir üye olmasını zorunlu kılmaktadır. Mutlak, üretici olduğuna göre, onu sezme de üretici olmalıdır. İşte entelektüel sezgi, üretici etkinlik olmasıyla mutlağın ve benin birliğini, sezen ve sezilen birliği olarak ortaya koymanın imkânıdır. Entelektüel sezgide bu sebeple sonlu ben sonsuza doğru çıkıp onunla bir olmaya çalışmaz, sonsuz olduğunu sezer.

Öyleyse mutlağın içkinliğinin mümkün olabilmesi için, entelektüel sezgi de etkin ve üretici olmalı, ürünü üreticisinden ayırmamalıdır. Entelektüel sezgide mutlağı sezen ben, mutlağın iştirakçisi olarak, etkin bütünün edilgen parçası değildir, zira bu haliyle, sezen ben (sonlu) ile sezilen ben (sonsuz) birbirinden türce farklıdır.²⁷⁷ Sezen ben mutlaka aynı tarzda etkin olmalıdır ki, sonsuzluğu tam da sonsuzluğunda yakalayabilsin, onu nesne haline getirmeksizin, nesnelleşmeyen haliyle tanıyabilsin. Mutlak, bir olmuş bitmişlik olmayıp, sonsuz bir etkinlik olduğundan, bilinecek bir nesne değil, sonsuzca gerçekleştirilmesi gereken, nesnelleşmeyen realitedir, bu sebeple, ben, entelektüel sezgide mutlağı gerçekleştirmelidir.²⁷⁸ Öyleyse sezen ben, mutlakta, bir parçanın bütünde var olması gibi var olmayıp, doğrudan mutlağın iştirakçisidir.²⁷⁹ Diğer bir deyişle, mutlak, tüm üyelerinin etkin biçimde iştirak ettiği bir birliktir ve mutlak ile ben arasındaki, sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki, parça-bütün ilişkisi üzerinden değil, üye-bütün ilişkisi üzerinden anlaşılmalıdır.²⁸⁰

²⁷⁷ Dalia Nassar, *The Romantic Absolute*, Chicago: The University of Chicago Press, 2014, s. 185.

²⁷⁸ A.g.e.

²⁷⁹ A.g.e.

²⁸⁰ A.g.e.

Kant ise gerek estetik yargıya gerek teleolojik yargıya eşlik edip kuvvetlenen yaşam hissini, parça-bütün ilişkisi üzerinden yorumlayıp, entelektüel sezgide ontolojik bütünlük olarak sezileni, anlamının sınırları çerçevesinde (düşünce ve refleksiyon düzeyinde) kalıp teleolojik bir bütün olarak değerlendirmekle yetinmiştir.²⁸¹ Oysa refleksiyon, daha önce de üzerinde durmuş olduğumuz gibi, Schelling'e göre düşüncenin ayırma işlemidir ve bütünü bütün olarak kavramaya muktedir değildir, kavramaya çalıştığında ise bütünün bütünlüğünü feshedecektir. Bütün, ancak üyelerinin bütüne ve bütünün üretimine etkin katılımı ile mümkündür ve kavranabilir, zira onun bilgisini varlığından ayrı düşünemeyiz. Böyle düşünmemizi sağlayan ve kendimizi bütünün pasif parçası olarak anlayan ise refleksiyondur.

Düşünceler'de Schelling, insanın kendini doğadan ayırıp doğayı karşısına aldığı refleksiyon eylemiyle doğada birlik içinde olan sezgiyi nesneden, kavramı imgeden, kendini kendinden ayırıp felsefeye ilk adımını attığını fakat yapılan bu ayrımın amaca giden yolda ancak bir araç olabileceğini öne sürerek, felsefenin yönteminin refleksiyon olamayacağını bir kez daha vurgular.²⁸² Daha da önemlisi, refleksiyonun tam da bu ayırma işlemi olması sebebiyle ancak ölü bir dünyayı anlayabileceği ve ölü bir dünya üretebileceğine işaret etmesidir:

Salt refleksiyon insan için bir tin hastalığıdır [Geisteskrankheit], üstelik tüm insanlığı hâkimiyeti altına alır ve insanın tohum halindeki en yüksek varlığını, yalnızca özdeşlikten doğabilecek tinsel yaşamını kökten öldürür. O insana yaşamda eşlik eden ve [...] insanın tüm sezgisini tahrif eden bir musibettir.²⁸³

Bu ifadede Schelling felsefesinin karakterini ortaya koyan iki hususun görünürlük kazandığı söylenebilir. Birincisi, refleksiyonun sezgiyi tahrif etmesidir. Schelling felsefeye kavramla değil, sezgiyle başlanması gerektiğini, zira felsefenin amacının refleksiyonun yardığı birliği tekrar birliğe getirmek ve bu kez bu birliğin farkında olmak olduğunu düşünmektedir. Bu ise reflektif bir sentezle değil, sezgiyle mümkündür. Refleksiyonun olumsuzlama anlamına gelen işleyişinin ürettiği negatif belirlemelerin birliğe gelmeleri, sezgide kendini öne sürecektir pozitif bir zeminde ve böylesi bir zeminle mümkündür. Öyleyse sezgi, diskursif işleyişin dolayımhlılığını aşıp bunun üzerine çıkma kapasitesi olarak anlaşılmaktadır. Hatta Schelling'in Kant'ın önyargısı sebebiyle pozitif

²⁸¹ Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 34.

²⁸² A.g.e., s. 10.

²⁸³ Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 11, SW 1, s. 109-110.

zemini görememiş olduğunu düşündüğü, aklın önyargısının aklın ötesine geçme tereddüdü olduğunu ve zeminin ancak bu önyargının kırılmasıyla ortaya çıkabileceğini, aklın ancak kavramsal olmayan zemininde ve bu zeminiyle temellendirilebileceğini söylemek bu noktada yanlış olmayacaktır.²⁸⁴ Felsefenin mutlak prensibi daha önce açıklandığı üzere, kavramın ve refleksiyonun bölüp parçaladığı kutuplar değil, bu kutupların ayrılmadan önce parçaları olduğu bütün olduğu için, felsefeyi amacına ulaştıracak, doğa-akıl birliğinin kurulmasına yöntem olacak olan da bütünü dolaysızca görme, bütünle bir olma yetisi olan sezgidir. Diğer bir deyişle, sezgi refleksiyon hastalığının panzehiridir, zira sezginin yaşamla olan bağı özseldir. Sezgiyle başlayan felsefe yaşamı dışlamayacak, yaşamı üretecek ve üreterek anlayacaktır. Refleksiyonun bir akışı akış olarak anlaması mümkün değildir, çünkü refleksiyon zaten bir durdurma, bölme, yarma işlemidir, dolayısıyla onun anlayabileceği akış olmayan ya da akışın tek bir anıdır. Refleksiyon içinde kalındığı sürece organizmayı örnek alarak ereksel bir parça-bütün ilişkisi içinde açıklanabilir olan yaşam, entelektüel sezgiyle akışında, etkinliğinde, oluşunda sezilebilecek, özünü koruyacaktır. O halde entelektüel sezgi olmaksızın refleksiyonun felsefeyi amacına ulaştırması mümkün değildir. Bu noktada Schelling'in felsefe tarihinde uzun yıllar boyunca buna Kant da dahil olmak üzere bilgiyi mümkün kılan koşulları bilişsel yetilerde arayan ve bunun sonucunda bilen-bilinen ayrımını aşamayan filozofları hasta olarak nitelendirdiği de kayda geçmelidir.²⁸⁵ Felsefenin, refleksiyonda ayrı olarak ortaya çıkan her terimin üyesi oldukları bütünle ilişkilerini koruyarak onları anlamlandıracak bir sezgiye ihtiyacı vardır; felsefenin zemini pozitif, yöntemi etkin ve üretici olmalıdır.

Buna bağlı olarak ikinci husus ise, refleksiyonun insanı özünden uzaklaştırması, insanın özüne dair bir araştırmada refleksiyonun nihai yöntem olamayacağıdır, zira refleksiyon insanı kökensel birliğinden koparan bir tin hastalığı olarak tanımlanmıştır. Schelling, insanın kendine ne denli fazla refleksiyon yaparsa, o denli pasifleşeceği ve refleksiyon olmaksızın (özbilinç olmaksızın) daha aktif hale geleceği iddiasından hareketle, insanın asli etkinliğinin kendinin farkında olmayan etkinlik olduğunu öne sürer.²⁸⁶ Bilinç düzeyi

²⁸⁴ Yashua Bhatti, "Schelling's Nonconceptual Grounding", *The Review of Metaphysics*, Vol. 67, No. 3, 2014, ss. 543-582, s. 559.

²⁸⁵ L. Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, London: Associated University Press, 1977, s. 48.

²⁸⁶ Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 10.

arttıkça etkinlik sınırlanacağına göre, bilinçsizlik noktasında sonsuz bir etkinlikten bahsedilmelidir. Dolayısıyla insanın özü eylemdir.²⁸⁷ Schelling'e bu noktada hak vermemek elde değildir; insan ne yapacağı, neyin daha doğru olduğu, kendini ifade ederken hangi sözleri seçmesi gerektiği vs. üzerinde ne kadar çok düşünürse, o denli pasifleşecek, eylemi o denli kesintiye uğrayacaktır. Kendi üzerine düşünme, kendini nesne haline getirme ve bu nesneyi eylemi için tasarlama her daim dolayım kazanmak anlamına gelir ve kesintisiz bir sürecin duraklatılmasıdır. Doğrudan harekete geçen ise, herhangi bir kavramın dolayımına gerek duymaksızın, dolayısıyla kendinin de bilincinde olmaksızın, özünü ortaya koymaktadır. Gelecek eylemini her yönüyle değerlendirmeye çalışarak tasarlayan incelikli bir düşünce, eylemsizlikle sonuçlanır, fazla ince düşünceli olmanın ironisi de en iyi eylemi amaçlayıp, eylemsizlikte kalmasıdır.

Bu, şöyle de ifade edilebilir: Günlük deneyimde “dışında madde var mı?” sorusu ortaya çıkmaz, ben zaten dünyayla ve dünyanın yapısıyla uyum içindedir ve herhangi bir dolayımına gerek duymaksızın nesnesine yönelir. “Dışındaki nesne reel mi?” sorusu ise filozofun refleksiyonunda ortaya çıkan ve günlük deneyimin akışını, yaşamdaki devamlılığı ve birliği kesintiye uğratan bir soyutlamadır. O halde sezginin canlılığını ortadan kaldıran, insanın kendisini dünyadan ayrı tasarlamasına, benin dünyadan kopmasına sebep olan refleksiyondur. Felsefe refleksiyonla başlamış olsa bile, onu nihayete erdirecek olan şey, refleksiyonla yardığı bu birliği tekrar birliğe getirmektir ama bu kez bu birlik sonsuz bir etkinlik olmasıyla kavranmalıdır. Düşünce her daim bir tasarlama faaliyeti olduğundan, tasarlanmamış özü ortaya çıkarmanın yolu sezgidir. Dolayısıyla felsefenin amacına ulaşması için başlaması gereken nokta da bu sezgisel bütünlükte kavranacak bilinçsiz etkinliktir.

Bu noktada yaşamın da neden sonradan üretilebilecek bir prensip olmadığı açıklık kazanır. Felsefe refleksiyon düzeyinde kalıp, birbirini karşılıklı olarak gerektiren olumsuzlar ve koşullular dizisinden bütüne çıkamayacaktır. Kaldı ki bütün tüm bu koşulluların toplamı olarak da düşünülemez, zira koşulsuz olan kendini kendiyle koyan anlamına gelebilir. O halde mutlak bütün, pozitif bir zemini imlemektedir. Tıpkı bu pozitif zemin gibi, yaşam da yaşamı oluşturduğu düşünülen tüm parçaların bir araya

²⁸⁷ A.g.e.

gelmesiyle açıklanabilir değildir, zira tüm bu parçalar tek başlarına ele alındıklarında birbirini gerektiren, varsayan, belirleyen, koşullayan olumsuzlardır ve böyle olmalarıyla içsel prensipten yoksundurlar; onları bir araya getiren sebep, onların dışına düşmektedir. Onların yaşamı açıklayabilmeleri, yani yaşamı tüm o akışında, etkinliğinde ve oluşunda kavrayabilmeleri, onun parçası değil üyesi olmalarıyla, kendilerinde yaşamı gösterebilmeleriyle mümkündür. Zaten Schelling tam da bu sebepten yaşamın ancak yaşayarak, varlığınsa var olarak bilinebileceğini söylemiştir.²⁸⁸

O halde Kant gibi ölü maddeden yola çıkıp, yaşama yer açmak yerine, ölümü yaşamdaki bir kesinti olarak anlamanın ve yaşamdan başlamanın zamanı gelmiştir. Schelling'in zihninin derinliklerinde yatan ve tüm düşüncesini güdüleyen, benzerler birbirini tanı prensibi gibi görünmektedir. Diğer bir deyişle, doğaya bakıp canlılığı görebilmem, o canlılıkla aynı türden olduğum içindir. Doğadaki canlılığı tanıyıp, bir şeyi organizma olarak adlandırabilmem, yaşamı kendimden biliyor ve tanıyor oluşumdan kaynaklıdır. Felsefe refleksiyonla doğup, ben kendini doğadan refleksiyonla ayırmış olsa da, ben doğayla özdeş olduğu için yaşayan bir doğanın ne olduğunu anlayabildiğini, doğanın benim geçmişi olduğunu fark etmelidir. Bu aynı zamanda o güne dek felsefe tarihinde pek çok kez “zihin ve beden arasındaki ilişki nasıl mümkündür?” şeklinde tekrarlanmış soruyu tersten sormak anlamına gelmektedir: “Böylesi bir ilişki fikri bizde nasıl ortaya çıkar?”²⁸⁹ Bu ilişki fikrinin kendisi zaten bunların birliğini varsaymakta fakat bilince getirememektedir, zira bunların dolayimsız birliği zaten yaşamın kendisidir.

Öyleyse doğa ve tin arasındaki birliği temin eden yaşam, bu birliğin somut örneği ise organizmadır.²⁹⁰ Doğa felsefesi için şablon oluşturacak olan, organizmanın kendisidir, çünkü etkinlik halindeki mutlak bir bütünün, etkinlik halindeki üyesi olarak ben tarafından, etkinliğinde tanınması, tıpkı bir organizmayı oluşturan hücrelerin canlılıklarıyla organizmanın canlılığına katılmaları gibidir fakat bu kez böylesi bir katılımın farkındalığı talep edilmektedir. Refleksiyonun ayırmasıyla özne ve nesne olarak bölünmüş dünyayı aşmanın yolu, “bu kökensel ayrılığı bir ayrılık olarak düşünmekle”, hem tasarlayan benin hem de tasarlanan ben-olmayanın bu kökensel

²⁸⁸ A.g.e., s. 39.

²⁸⁹ A.g.e., s. 38.

²⁹⁰ Leonardo V. Distaso, *Paradox of Existence*, New York: Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 141.

ayrılıkla karşı karşıya geldiğini anlamakla mümkündür, bu da çok açık ki en başta duyumsamanın dolaysızlığında ortaya çıkan kuvvetli ve yadsınamaz etki, düşüncenin soyutlaması altında görünmez kılınmadığında açığa çıkar.²⁹¹ Schelling sezginin düşünceye olan üstünlüğünü vurgularken bu sebeple şöyle der: “Saf sezgi [...] doğayı reflektif tarzda ne kadar az düşünürsek, doğanın o denli anlaşılır konuşacağını keşfedebilmemiz için sembolik dili keşfedeli çok olmuştur.”²⁹² Bu sadece düşüncenin yaşamı açıklamakta yetersiz kalan sınırlı kapasitesini vurgulamak için değil, doğayla sanat arasındaki ilişkiyi kurmak açısından da önemlidir. Bu, daha sonra ele alacağımız bir husus olarak hatırlanmalıdır.

O halde Schelling, yaşamı ve organizmayı tanıyışımızı, Kant gibi üretici prensiple ürünleri birbirinden ayırıp, sonrasında yapay bir yolla ürünlere yeniden yaşam vermek üzerinden açıklamanın, yaşam fikrinin kendisiyle çeliştiğini; yaşamı bizzat kendim yaşıyor olduğum için tanıyıp, dışındaki yaşamı da onlarla aynı bütünün üyesi olarak var olduğum için tanıyabildiğimi, zira yaşamın kavramsal yoldan anlaşılamayacağını dile getirmektedir. Ona göre olmanın ve yaşamının ancak dolaysız bilgisi olabilir, zira yaşam ve varlık sürekli bir oluş etkinliği olmasıyla refleksiyonun nesnesi haline gelemeyen, kaldı ki yaşam ve varlık tam da bu sebepten şeyleşmeyendir. Yaşayan ve var olan ise hep nesneye yönelmişliğinde hep kendisi içindir ve kendinde olmaya, tamamlanmaya çalışır; hep kendisi için olduğundan o her daim kendini gerçekleştirme eylemidir. Canlılar birbirini kendisi için olmaklıklarından tanırırlar. O halde felsefe de ancak yaşam gibi, hem kendini olmuş bitmiş, sabit, eylemsiz, etkinliksiz bir şey olarak koymayan ama aynı zamanda da kendini üreten, etkinliğinde koyan pozitif bir zeminde ve böylesi bir zeminle başlamalıdır.

Söz konusu olan sistem olarak felsefe olduğundan ve sistem tamamlanma talep ettiğinden, Schelling bu tamamlanmayı canlı bir bütün olan organizma örneğinin çapını genişleterek gerçekleştirmek niyetindedir. Bu nedenle felsefenin salt maddede dahi yaşamın olduğunu ve kendini üreten doğada bu üretici etkinliğin gelişimi olarak bir hiyerarşi olduğunu kabul etmesi gerektiğini belirtir.²⁹³ Her organizma kendisi için olup varlığı için başka varlığa bağımlı olmadığından, varlığının sebebini kendinde

²⁹¹ A.g.e., s. 142.

²⁹² Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 35. SW 1, s. 143.

²⁹³ Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, s. 35.

taşıdığından, bütünün dışında tekil bir parça ortaya çıkmaz ve organik bütün onu oluşturan parçaların etkileşimiyle bir bütündür.²⁹⁴ Bu etkileşim, organizasyonun kendi kendini organize etmesiyle mümkündür. Diğer bir deyişle, parçalar arasında ya da parçanın bütünle, bütünün parçayla olan zorunlu ilişkisinde ortaya çıkan neden-sonuç ilişkileri, bu organizmanın halihazırda organize olmuş olması anlamına gelir (refleksiyon organizasyona bakıp, parçayı bütünden ayırdığında onları neden-sonuç ilişkisinde anlar). Bundan dolayı da her organizasyon tamamlanmak için ileriye beklemes (oysa neden-sonuç zinciri tamamlanmak için sonsuz bir ileriye ya da geriye gerektirir), o her an kendini gerçekleştirip, kendine dönmektedir. Organik bir bütün olarak, yani kendini organize eden bir organizasyon olarak doğa fikri, böylelikle kapalı, her an kendini tamamlayan ve yeniden tamamlayan, kendini gerçekleştiren bir bütün olarak doğayı göstermeye imkân tanır.

Doğa ancak böyle anlaşıldığında, formu ve maddesi bir olacağından, herhangi bir düalizme mahal vermeksizin her şeyi doğanın kuvvetleriyle açıklamak mümkün hale gelecektir, zira kuvvet kavramının kendisi mekanik anlayışın ötesine geçecek, yaşam-kuvveti olarak anlaşılacak ve doğayı dinamik bir yapıyla kuracaktır.²⁹⁵ Kaldı ki, özgürlüğe imkân tanımak böylelikle özgürlüğe yer açmak anlamına gelmeyecek, felsefe özgürlük felsefesi adının hakkını verecek, yaşamla ve yaşamdan başlayan felsefe, özgürlüğü kökensel olarak tanıyıp, doğanın karşısına değil, merkezine yerleştirmiş, her şeyi özgürlükten üretmiş olacaktır. Ancak bu şekilde özgürlüğün dünyada yarattığı etki açıklanabilir ve ancak böyle doğa özgürlüğe cevap verebilir kılınır. Schelling, doğanın özgürlükle istila edilmesi olmaksızın doğanın içsel yapısının görülemeyeceğini, istiladan kastının ise deney olduğunu dile getirdikten sonra “her deney, doğaya sorulmuş ve onu cevap vermek zorunda bırakan bir sorudur” derken fiziğin imkânını, özgürlüğün imkânı olarak gördüğünü dile getirmektedir.²⁹⁶ Öyleyse, doğanın kökensel ürünlerinde organik olduğunu iddia etmek gerekmektedir.²⁹⁷ Fakat maddenin organik olması ne anlama gelir?

3.1.1. Kendini Üreten Etkinlikte Üretici-Ürün İlişkisi

²⁹⁴ A.g.e., s. 31.

²⁹⁵ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 195.

²⁹⁶ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 196-197. *Schellings Saemtliche Werke*, I, 3, 276.

²⁹⁷ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 5.

Aslında Schelling, *Düşünceler*'de, iki yıl sonra yayımladığı *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nda (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*) ve *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin Taslağına Giriş*'te doğadaki üretkenliğin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı fikirler ortaya atmış olsa da, burada *TİS* de göz önünde bulundurularak (zira *TİS*'te özbilinç doğanın etkinliğinin bir ürünü ya da sonucu olarak ortaya çıkmaktadır), doğayı kendi kendini üreten ve kendi kendini organize eden bir gerçeklik olarak değerlendirdiği üzerinde durulmuştur. Bu aynı zamanda literatürde Schelling'in, Spinoza'nın *natura naturans* ve *natura naturata* kavramlarını yorumlayışı olarak da ele alınmaktadır.²⁹⁸ Üretkenlik olarak doğa ve bu üretkenliğin kesintiye uğramasıyla açığa çıkan ürün olarak doğa fikri, bu çalışmada bu noktaya kadar özellikle yaşam ve ölüm karşıtlığını ele alırken de benimsenmiştir. Bu sebeple, böylesi bir anlayışın üretici etkinlik ile ürün arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığını anlamak, maddenin inşasına geçmeden önce zaruri görünmektedir. Schelling daha önce saf sezginin sembolik diline yaptığı vurguyu burada devreye sokar görünmekte ve hiçbir engelle karşılaşmadığı sürece sonsuzca genişleyen bir etkinliğin, nasıl olup da doğadaki çokluğu ürün verdiğini bir metaforla anlatmaktadır:

Akıntı herhangi bir dirençle karşılaşmadığı sürece dosdoğru akar. Nerede direnç varsa, orada girdap oluşur. Her özgün doğa ürünü, her organizma böylesi bir girdaptır. Girdap devinimsiz bir şey değildir, bilakis sürekli olarak dönüşmekte olan ve her an yeniden üretilen bir şeydir. Dolayısıyla doğada hiçbir ürün sabit değildir, her an tüm doğanın gücü vasıtasıyla yeniden üretilir. (Gerçekten de doğa ürünlerinin kalıcılığını değil, sürekli olarak yeniden üretiliyor oluşlarını görürüz.) Doğa bir bütün olarak her bir üründe elbirliğiyle çalışır. Belli birtakım engel noktaları doğada başlangıçta kuruludur -dolayısıyla belki de doğanın bütününe kendini geliştirdiği tek bir engel noktası vardır, fakat bizler şimdilik sonsuz sayıda engel noktaları olduğunu düşünebiliriz- böylesi her noktada doğa etkinliğinin akışı kırılır, üretkenliği adeta durur. Fakat her an adeta yeni bir dalga gibi yeni bir itici güç gelir ve bu alanı yeniden doldurur. Kısacası, doğa aslen saf özdeşliktir, yani onda ayırt edilebilir hiçbir şey yoktur. Bunun üzerine engel noktaları belirir ve doğa üretkenliğinin sınırlanması olan bu engellere karşı mücadele eder. Onlara karşı mücadele ederken bu alanları yeniden üretkenliği ile doldurur.²⁹⁹

Buradaki Fichteci tez-antitez-sentez yankısı fark edilmeyecek gibi değildir; sonsuzca kendini koyan etkinlik, karşısında sonsuz bir sınırlama etkinliği bulur ve ikisinin karşılaşmasından sonlu ürün ortaya çıkar. Fakat Schelling burada artık kendi kendini üretme etkinliğinin yalnızca özbilinçli varlık olarak bene mahsus olmadığını, bilinçsiz varlık olarak doğanın bizzat kendi kendini üretebilen organik bir bütün olarak

²⁹⁸ Dalia Nassar, *The Romantic Absolute*, s. 198. Joseph L. Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 45.

²⁹⁹ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 18. *Schellings Saemtliche Werke*, I, 3, 18, s. 804.

düşünülebileceğini öne sürmektedir.³⁰⁰ Dolayısıyla, Schelling mutlak prensip olarak ben ve ben-olmayanın kökensel birliği fikrine uygun, nötr bir kavram üzerine odaklanıp, kendi kendini üretme etkinliğinin anlamı üzerine düşünmektedir. Üstelik onun kurgusunda, sadece üretici etkinlik değil, bu etkinliğin ürünleri de içsel prensiplerini koruyup oluş halinde kalmaya, etkinliklerini sürdürmeye devam ederler. Diğer bir deyişle sadece akıntı değil, akıntının oluşturduğu girdaplar da sürekli değişmektedir; oluş ile varlık birbirinden ayrı düşünülemez kılınmıştır; varlık bitimsiz oluşun anlık sınırlanması olarak ortaya çıkmakta ve yeniden oluş haline gelmektedir. Bu artık maddenin atalet kavramı ya da *res extensa* olarak anlaşılmadığı, maddenin etkinsiz ya da tamamen pasif bir yapıda kurulmadığı anlamına gelir. O halde genel bir taslak verilecek olursa, Schelling Fichte'nin beninin kendini ikili koyuşunu, evrenin kendisinin ilksel ya da asli eğilimi haline getirip, mutlak özgürlüğü realitenin doğasına teslim etmiş, özbilinci ise bu karşıt ilksel etkinliklerden üretmiş ya da üretecek görünmektedir.³⁰¹

Buna bağlı olarak, onun doğa felsefesinden anladığı da bir anlamda doğayı yaratmaktır, zira doğa felsefesi doğanın nasıl var hale geldiğinin, nasıl oluştuğunun gösterilmesidir.³⁰² Başka bir deyişle, doğa felsefesi, doğanın realitesinin araştırılması ve anlaşılması olduğu için o bir fiziktir ama spekülative fiziktir.³⁰³ Yani fiziğin doğa fenomenlerinin arkasında yatan nedenleri araştırması gibi, spekülative fizik, fiziğin ortaya koyduğu koşullu nedenleri, koşulsuz nihai nedenle bağıntısı içinde araştırmak anlamına gelir ve bu haliyle anlaşıldığında doğada ortaya çıkan fenomenler ve bu fenomenler arası ilişkilerin bir nevi arketipinin üretilerek gösterilmesidir. İşte bu sebeple, spekülative fizik için, empirik ve teorik doğa ayrımı ortadan kalkmalı, spekülative fizikte doğa diye bahsedilen ne salt bir form ne de salt bir içerik olmalı, doğa, form ve içeriğin birlikteliğinde anlaşılmadır, zira empirizme varlık ya da şey olarak görüneni, bilim, üreterek, oluşunda, var hale gelişinde, henüz tamamlanmamış bir şey olarak göstermeli, bunu yaparken de koşulsuzdan yola çıkmalıdır.³⁰⁴ Diğer bir deyişle, Kant'ın empirik çeşitliliğin hesabını verememiş olan teorisi aşılmalı, teori, empirik olanı üreterek, yani

³⁰⁰ Dalia Nassar, *Romantic Absolute*, s. 198-199.

³⁰¹ Joseph L. Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 45-46.

³⁰² Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 5.

³⁰³ A.g.e., s.195.

³⁰⁴ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 201.

oluşunda göstermeli, böylelikle ikisi arasındaki zorunluluk-olumsallık uçurumu ortadan kaldırılmalıdır. Bu ise doğayı içerdiği tüm fenomenlerin birbirine bağlı olduğu bir sistem olarak düşünmek anlamına gelir; fenomenlerin birbirine olan bağları ise, doğanın nihai koşullarından kaynaklandığından, olumsal oldukları söylenemez.³⁰⁵

İnşa edilecek bu (arke)doğa sisteminin içsel organizasyonu ise genel hatlarıyla şöyledir: Doğa hem üretici etkinlik veya oluş süreci hem de ürün veya varlık içerir, bu ikisi birbirinden ayrılmaksızın birbirini var eden bir ikilik olarak düşünülmelidir. Doğa organik bir bütün olduğuna göre ve organik bütünün dışında onu var eden bir neden olamayacağına göre, doğa ne salt üreticiliğe ne de salt ürüne indirgenebilir. Salt üretici etkinliğe indirgendiğinde, yani bu üretici etkinlik sonsuzca kendini koyduğunda, karşısında bir sınırlayıcı etkinlik olmayacağından herhangi bir ürün ortaya çıkmaz ve doğa, mutlak durgunluk olur.³⁰⁶ Öte yandan, salt ürüne indirgendiğinde ise, bu ürünün nedeni, doğanın dışında olacağından, doğa bir sistem olarak düşünülemez. O halde doğa, üretkenlik ve ürünün birbirini mümkün kıldığı bir kendi kendini üretme etkinliğidir. Diğer bir deyişle, doğa hem kökensel bir ürün ve üretkenliğin özdeşliği hem de kökensel bir ikiliktir, çünkü o kendi kendini koyma etkinliğinde kendine nesne olandır; bu özdeşlik soyutlamayla düşünüldüğünde ortaya çıkan salt ürün olarak doğaya nesne olarak doğa denilir ve empirizm bu anlamdaki doğayı araştırma konusu eder, salt üretkenlik olarak doğaya ise özne olarak doğa denir ve aslında tüm teoriler maddeyi düşünselleştirmesiyle bu doğayla uğraşmaktadır.³⁰⁷ Bu noktada, ne ürün ve üretkenliğin özdeşliğinin ne de bu ikisi arasındaki bitimsiz etkileşimin reflektif düşüncede kanıtlanabileceğini, bunların ancak entelektüel sezgide kavranabileceğini söylemekte yarar vardır.³⁰⁸ Hem sonsuz üretici etkinlik, hem de ürün baştan aksiyom olarak doğa sisteminin temeline koyulmalıdır.

Bunun yanı sıra, doğanın her an oluşmakta olan bir organik bütün olması, yani oluşun sürekliliği, kendini üreten etkinlik olarak doğa fikrinin varsaydığı sonsuzca genişleyen ve sonsuzca çekilen iki karşıt etkinliğin birbirlerini nötrleyecek eşitlikte olmamalarını gerektirir, zira böylesi bir eşitlik ebedi bir denge ya da yok oluş anlamına gelecektir.³⁰⁹

³⁰⁵ Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 83.

³⁰⁶ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 5.

³⁰⁷ A.g.e., s. 202, 205.

³⁰⁸ Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 84.

³⁰⁹ A.g.e., s. 85.

Fakat Schelling bu iki etkinliğin *a priori* olarak eşit olduğunu öne sürmekte, birbirlerini yok etmeden ürün verebilmelerini ise yeniden üretim ve evrim ile açıklamaktadır.

Kökensel olarak üretkenlik olan doğanın ürün verebilmesi, bu sonsuz üretkenliğin olumsuzlanması, sınırlanması, dolayısıyla belirlenmesi; belirsizlik halinden belirliliğe geçmesidir, yani doğanın saf üretkenliği feshedilmelidir.³¹⁰ Fakat bu olumsuzlama da doğanın dışında değil, doğada olmak zorunda olduğundan, doğa iki farklı eğilimdeki etkinliğin ikililiği olarak düşünülmelidir. Bu etkinliklerden biri sonsuzca genişleyen, yayılan pozitif eğilim, diğeri ise sonsuzca çekilen, büzülen (üretken olmayan) negatif eğilimdir.³¹¹ Bu iki karşıt eğilimdeki sonsuz etkinliklerin etkileşiminde geçici denge noktaları olarak ortaya çıkan belirlenimler ise doğanın bireyselleşmesi anlamına gelecektir. Fakat doğa bireyselleşmeye prensipte karşı olduğundan ya da bireyselleşme, etkinlik olan doğanın sabitleşmesi, durması, dolayısıyla yok olması anlamına geleceğinden, bu denge noktaları sürekli olarak değişerek, ürünün her an yeniden üretimi ile, ürünün oluş sürecinden muaf olmamasını sağlayacaktır. Böylelikle nesne olarak doğa görünüşte sonlu olsa da, gelişiminde sonsuz olacaktır.³¹²

Bu hususu detaylandırmakta fayda vardır: Bu iki karşıt, sonsuz ve eşit etkinliğin birbirlerini yok etmeden ürün verebilmelerini bir çelişki olarak tanımlayan Schelling, bu çelişkiyi ürünün anlamı üzerinden çözmeye çalışır. Diğer bir deyişle, eşit etkinliklerin dinamik bir doğayı nasıl kuracağını, etkinlik ve kalıcılık (*Subsistence/Bestehen*) ya da değişim ve atalet (*Persistence/Beharren*) arasındaki diyalektiğe başvurup eşitlikten eşitsizlik çıkararak açıklamaktadır.³¹³ Bu bağlamda, Schelling bu kez bir şeyin ürün olarak var olabilmesi, yani iki etkinliğin karşılaştıklarında ortaya çıkanın 0 ya da hiçlik olmaması, 1 olabilmesi, bir şey olabilmesi, bir şey olmasıyla da bir olumsuz olması, bir sınır noktası olabilmesi için sürekli olumsuzlanmaya, sürekli yeniden üretilmeye ihtiyaç duyduğunu belirtir.³¹⁴ Kendi kendini üretme etkinliğinin ikili yapısı, ürünün de ikili yapısında bulunur ve iki karşıt etkinliğin çelişkisi, ürünün kendisinin de çelişkisidir. Ürünün hem bir olumsuz, bir sınır, hem de var olan olması gerekir, öyleyse o hem negatif hem de pozitiftir, hem

³¹⁰ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 204

³¹¹ A.g.e., s. 205.

³¹² Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 86.

³¹³ A.g.e., s. 85.

³¹⁴ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 205.

yok hem vardır, yani o sürekli yaratım halinde olan, oluş halinde olandır. Bu anlamda da doğanın kökensel etkinliğini kendinde yansıtmaktadır. *Natura naturans*'ın çelişkisi ya da ikiliği, *natura naturata*'nın çelişkisini ya da ikiliğini gerektirir, zaten tam da böylesi bir zeminle doğada hem kalıcılık hem de değişimin aynı anda ortaya çıkması mümkün olmuştur.

Burada iki karşıt etkinliğin mutlak özdeşlikten çıkıp birbirlerinden ayrılmaları ve birbirlerini yok etmeksizin ürün ortaya koyabilmeleri önce üretici doğa, sonrasında ürün doğanın anlamı üzerinden döngüsel olarak anlatıldığından, bunu iki farklı şekilde anlamak mümkündür. Ya Schelling'in kullandığı metafora birebir uyulup, iki karşıt etkinliğin mutlak özdeşlik halinden çıkıp birbirine karşıt duruma gelebilmelerini sağlayacak baştan varsayılması gereken bir nokta, bir sınır konulacak ve bu iki karşıt etkinlik bu verili nokta üzerinden birbirine karşıt hale gelecektir. Diğer bir deyişle, kendi kendini üreten etkinlik iki karşıt etkinliğin özdeşliği iken bunların birbirinden ayrılmasını, özdeşliğin ya da ayrımsızlığın ayrımlılık durumuna geçmesi sağlayacak doğada baştan kurulu bir sınır noktası varsayılacaktır.³¹⁵ Ki bu durumda doğada baştan var olan birtakım engel noktaları varsayılacağından, doğanın kendi kendini üretmesi, organik bir birlik içinden açıklanamayacak ve doğa kendisini üretebilmesi için kendinin henüz üretmemiş olduğu ama onda var olan bir verililiğe ihtiyaç duyacaktır. Ya da Schelling'in kendi kendini üreten, kendine yeter doğa düşüncesine sadık kalınmaya çalışılıp, sınır, bu iki etkinliğin karşı karşıya geldiği anda, yani konduğu anda sınırı oluşturdukları şeklinde yorumlanacaktır. İkinci yorumda da feda edilen veya gözden çıkarılan özdeşliğin gerçekliğidir. Bu iki karşıt etkinlik, kendi kendini üretme etkinliği denilen mutlak özdeşlik noktasında zaten varsayıldıklarından, buradan ortaya çıkmaları kavramsal olarak kaçınılmazdır, dolayısıyla ikinci yorumda mutlak etkinliğin kendini koymasıyla bu iki karşıt etkinliğin birbirine karşıt halde etkileşime geçmeleri mantıksal iki aşama olarak kabul edilmiştir. Kaldı ki Schelling başlangıçta neden iki etkinlik olduğunu ve doğadaki ikilik varsayımının nasıl haklılandırılacağını cevapsız bırakmış, böylesi bir haklılandırmanın doğa felsefesinin sınırlarını aştığını, doğa felsefesinin bu etkinlik düalitesini varsayması gerektiğini fakat açıklayamayacağını belirtmiştir; “bu

³¹⁵ Eckardt Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy A Systematic Reconstruction*, çev. Brady Bowman, Cambridge: Harvard University Press, 2012, s. 232.

problem çözümsüzdür çünkü saçmadır”.³¹⁶ Biz de problemli olan bu konuya dair organik bütün fikrini korumak adına burada ikinci yorumu benimsemeyi tercih ettik. Fakat yine de doğadaki temel işleyişin mutlak özdeşlik (ayrısızlık) - ikilik (ayrımılık) - ikiliğin birliği (ayrımında özdeşlik) şeklinde olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Öyleyse, buraya dek öne çıkan hususları kısaca özetleyip, atalet ve değişimin evrimde bir araya gelişini ele almanın vakti gelmiştir. Schelling mutlak özdeşliği, kendi kendini üreten etkinlik olarak koyar ve mutlak bütün olarak doğada özne olan doğa ile nesne olan doğa özdeşdir. Diğer bir deyişle, mutlak doğa, üretici etkinlik olduğuna ve kendini ürettiğine göre, ürettiği kendisinin de üretici bir etkinlik olması gerekmektedir, yani başlangıçta *natura naturans* ile *natura naturata*’nın mutlak özdeşliği mevzu bahistir. Bu mutlak üretici etkinliğin, kendini ürün verebilmesi için, yani hiçlik olmaması için, bu etkinliğin sonsuzca genişleyen ve sonsuzca büzülen olmak üzere iki sonsuz karşıt etkinlikten oluştuğunu varsaymamız gerekir, zira ilksel üretici etkinliğin kendini ürün vermesi için sınırlanması, mutlak üreticiliğinin feshedilmesi, olumsuzlanması gerekir. Öte yandan ürün olan doğanın da öyle bir ürün olarak ortaya çıkması gerekir ki, hem üreticisiyle bir olmalı, yani etkinlik olup oluşa mahal vermeli ama aynı zamanda da ürün olmanın kalıcılığına sahip olmalı, ne var, ne yok olmalıdır. O halde iki karşıt etkinliğin dengeye geldikleri ilk nokta salt bir limit, salt bir sınır ya da bir noktadır ve buna ilk ürün denir. İlk ürün ya da ilk limit ya da ilk 0 noktası oluştuktan sonra, sınırlayıcı etkinlik, üretici etkinliğe bu limit üzerinden etkir. Bu sınır noktası, hem varlığa gelmiş olmasıyla, bir 1 olmasıyla sonlu bir üründür ama sınırlayıcı etkinliğin de yeni etkiye noktası olduğundan, yeni denge noktasını oluşturacak sonsuz sınırlayıcı etkinliktir. Üretici etkinlik artık bu yeni oluşmuş sınırla etkileşime geçip yeni bir denge noktası oluşturur ve oluşan bu yeni 0 noktası da yine aynı şekilde hem bir 1 hem de üretici etkinliğin etkileşime geçip yeni bir denge noktası oluşturacağı sınırlayıcı etkinliktir. Bu denge noktaları, yani ürünlerin ortaya çıkışı asla sona ermeyecek ve ürün ile üretici etkinlik birbiriyle asla özdeş olmayacaktır, zira karşıt etkinlikler sonsuz olduğundan ve oluşan denge noktaları da hep bunların orta noktalarına düştüğünden (sonsuz sonsuzca ikiye bölünebileceğinden), üretici etkinlik ne kadar çok belirlilik kazanırsa kazansın, hiçbir üründe kendini tam olarak göremeyecek, hep özdeşliğe kavuşmak için yeniden üretecektir. Diğer bir deyişle, iki karşıt etkinliğin

³¹⁶ Beiser, *German Idealism*, s. 533.

karşılaşmalarıyla bir sabitlik olarak ürün ortaya çıktığında, böylesi bir ürün yalnızca görünürde ürün olacaktır, zira bu ürün bir kalıcılık olmasıyla doğanın mutlak etkinliğini göstermeyecektir; belirlilik olmasıyla sonlu olan bir ürün mutlak etkinliğin temsilcisi olamaz, fakat sonsuz bir ürün olmak da belirsiz olmak anlamına gelip ürün kavramının kendisiyle çeliştiğinden, doğa, kendini sonsuz bir yeniden yaratma eylemi olarak ya da gelişen bir ürün olarak ortaya çıkarır.³¹⁷ Öyleyse her seferinde ürün yeniden yaratılmakta ve yeni sentez bu ürün üzerinden gerçekleşmektedir. Bu sebeple yeniden üretim aynı zamanda evrim anlamına gelir.

Belki buradaki ilişkiyi, formsuzluk ve bu formsuzluğun sınırlanmasıyla ortaya çıkan form üzerinden anlatmak daha açıklayıcı olacaktır. Sonsuzca genişleyen üretici etkinlik formsuz, yönsüz ya da sonsuz yöndedir. Sınırlayıcı etkinlikse, bir büzülme, çekme etkinliği olarak yine yönsüzdür fakat en başta tek bir merkez, tek bir nokta olarak düşünülebilir, çünkü o olumsuzlama etkinliği olduğundan yönünü karşı hareketin aksi olarak belirler. Bu ikisi karşı karşıya geldiğinde (ki Schelling bunları birbirinden ayrı düşünemeyeceğimizi söyler) formsuzluk ve sınırlayıcı etkinlik eşit olmalarıyla bir noktada dengeye gelirler ve formsuzluk sınırlandığı için ortaya bir form çıkar. Fakat bu form, artık bir sınır görevi görmektedir ve sınırlayıcı etkinlik yönsüz olmasıyla oluşan bu form üzerinden, formsuzluğa etkimeye ve onu belirlemeye devam eder. Böylelikle üretici etkinlik, sınırlayıcı etkinlik haline gelen belirlenmiş, form kazanmış haliyle etkileşime geçip yeni bir denge noktasında yeni bir form kazanır. (Bunu, form kazanmış formsuzluğun, kendi formuyla sınırlanıp, bu formu da içerecek biçimde yeniden form kazanması olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır.) Oluşan bu ikinci form ilkinin dolayım kazanmış, daha belirli hale gelmiş olanıdır. Ardından bu ikinci form da yine sınırlayıcı etkinliğin etkime noktası olarak üretici etkinlikle etkileşime geçer ve üretici etkinlik bu kez de ikinci dereceden formuyla denge noktasına gelip üçüncü kez sınırlanıp üçüncü formunu kazanır. Bu üretici etkinlik sonsuz olduğundan, kazanacağı formlar da sonsuzdur. Fakat her yeni form kazandığında daha fazla dolayım kazandığından, her form bir öncekinin gelişmiş hali olacaktır, zira her yeni formda formsuzluk daha da belirli hale gelir. Her aşamada ortaya çıkan form bir öncekinin yüksek potansıdır (*Potenz*), zira önceki, sonrakinde içerilerek birliğe getirilmiştir. O halde evrimsel ve hiyerarşik yapıdaki organik bütün olarak doğanın işleyişi daha belirli

³¹⁷ Eckardt Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy A Systematic Reconstruction*, s. 233.

hale gelmek üzerine, yüksek potanslarda kendiyle birliğe gelmek üzerine, formsuzluk olan üretici etkinliğin form kazanması üzerinedir ama aynı zamanda da doğa sonsuz üretim etkinliği olduğundan form kazanmanın ve gelişimin ucunun açıklığıdır. Gelişim bittiğinde doğa, doğa olmaktan çıkıp etkinliğin durması söz konusu olacağından, doğayı bitimsiz bir gelişim süreci olarak tanımlamak mümkündür.

Doğa sistemindeki gelişimi öyleyse, mutlak özdeşlikten karşıtlığa ve bu karşıtlıkla daha yüksek bir birlikte (karşıtları içeren bir birlikte) sentezlenmeye ve tekrar karşıtlığa ve tekrar daha yüksek bir birliğe... şeklinde anlamamız gerekmektedir.³¹⁸ İki karşıt etkinliğin çatışması sonsuz olduğunda, gelişim süreci de sonsuzdur. Schelling'in doğanın kökensel ürünlerinde dahi organik olduğunu iddia etmesinin ne anlama geldiği ise bu noktada açıklık kazanmış olmalıdır. Ürün sonlu görünse de, daimi bir oluşum sürecinin üyesi olduğundan, doğanın kendisini üretmesinin ve gittikçe derinleşen ya da yoğunlaşan şekilde belirlilik kazanmasının ayrılmaz bir parçası olduğundan, bütünü de var edecektir. Parça ve bütün ilişkisi bu anlamıyla birbirini gerektirecek ve parça bütünün dışına atılmış mekanik bir şey değil de, her daim bütünün içinde bütünün var ettiği ve bütünü var eden, birlikte geliştikleri bir üyesi olacaktır. İşte bu gelişim süreci maddenin dinamik inşası ile gösterilir ve madde böylelikle bir *res extensa* ya da bir yığın değil de, hiyerarşik olarak ortaya çıkmış formların bütünü olarak anlaşılır.

3.1.2. Maddenin İnşası

Öncelikle belirtilmesi gereken, Kant'ta salt bir koşul olarak ortaya çıkan ve hesabı verilemeyen mekânın, Schelling'in dinamik madde inşasında maddeyle birlikte maddenin imkânı olarak ortaya çıkmasıdır. Diğer bir deyişle, Schelling içerik ile mekân formunun birlikteliğini verili olan üzerine uygulanan form olarak değil de, bu formlarla birlikte ortaya çıkan madde olarak anlamakta, form ve içerik arasında böylelikle zorunlu bir bağ kurmaktadır. Bunun için, önceki kısımda ele almış olduğumuz doğanın işleyiş yapısını, yani özdeşlik-karşıtlık-görelî özdeşlik geçişini, bu kez soyut anlamıyla ilk ürünü değil de, maddeyi kurmakta işletmektedir.

Schelling'e göre Kant, maddeyi her ne kadar kendisinin de kullandığı itme kuvveti (*Repulsivkraft/Expansivekraft*) ve çekim kuvveti (*Attraktivkraft/retardierende Kraft*) ile

³¹⁸ Beiser, *German Idealism*, s. 533.

inşa etmeye çalışmış olsa da, mekânı kuracak kadar temelden başlamadığından, dolayısıyla bu kuvvetlerin kökenine inmediğinden, maddeyi inşa edememiş yalnızca analiz etmekle yetinmiştir.³¹⁹ Diğer bir deyişle, Kant *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nde dinamik madde teorisini sunarken maddeyi zaten uzamlı bir şey, belirlenmiş bir doğa ürünü olarak kabul edip başlamış ve bu hazır ürünü analiz ederek maddeyi mümkün kılacak güçleri çıkarsamıştır. Oysa bu güçlerin kökeni ve imkânı gösterildikten sonra bu güçlerle maddeyi inşa etmek, gerçek bir madde inşası anlamına gelecektir; analiz değil, dinamik yaratım gerekmektedir.

İkincisi ise, Schelling daha önce *Düşünceler*'de doğanın kökensel ürünlerinde dahi organik olduğunu belirttiği için, onun madde inşasına dair ilk akla gelen inorganik olan ile organik olanın birbirinden nasıl ayrılacağı mevzuudur. Schelling hem vitalizmin hem de materyalizmin önüne geçmek ve tüm gerçekliğe monist bir açıklama getirmek için çabaladığından, doğanın ne ölü bir makine olmasını ve yaşamı imkânsız kılmasını ne de mistik bir güçle canlı ve cansız olarak ikiye ayrılmasını ve bütünlüğünün kaybolmasını ister. Bunun için, organik doğanın, inorganikğin yüksek bir potansından başkası olmadığını, maddenin inşasında ortaya çıkan kategorilerin, organik ürünlerin inşasında da kullanıldığını *Dinamik Süreçlerin Genel Dedüksiyonu*'nda (*Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*) en başından belirtmiştir.³²⁰ Yaşam ne cismin kimyasal bileşiminin sonucudur, ne de cismin bütünüyle dışındaki mistik bir canlı güçtür; her iki anlayış da maddeyi dolaylı ya da dolaysız olarak tam anlamıyla pasif bir şey olarak ele almaktadır.³²¹

İlk anlayış tüm süreçleri fiziksel kuvvetler olarak değerlendirip, bu fiziksel kuvvetlerin maddeyi ortaya çıkardığını söylese de, maddeyi ortaya çıkarışlarında dinamik bir süreci gösteremediğinden, yani ortaya koydukları neden-sonuç ilişkisi hep koşullu bir zincir içinde kaldığından, hareket mekanik bir şey olarak ortaya çıkar ve evren salt ürün olarak anlaşılır. Vitalist anlayış ise, maddeyi tamamen pasif bir şey olarak kavramsallaştırıp, canlı olmanın madde olmaktan ayrı bir prensibi olduğunu, canlılık prensibinin maddeyi dışarıdan hareket ettirdiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla her ikisi de farklı açılardan madde-form birlikteliği olarak yaşamı açıklayamamaktadır. Oysa yaşam, karşıt

³¹⁹ Beiser, *German Idealism*, s. 531.

³²⁰ Schellings *Saemtliche Werke*, I, 4, 4.

³²¹ Beiser, *German Idealism*, s. 539.

etkinliklerin bir aradalığı olarak anlaşıldığında, hem ürünün içinde hem de dışında olacak, hem formu hem içeriği gerektirecektir, zira üretim ve ürün arası etkileşim düşünülecek olursa, ürün ne salt bir kalıcılık (belirlenmişlik) ne de salt bir yokluktur (sonsuz üretici etkinlik). O halde yaşam bir varlık durumu olduğuna, varlık da ancak karşıt güçlerin etkileşimiyle ortaya çıktığına göre, yaşam karşıt güçlerin oyunudur.³²² Maddenin kurulumunda, daha ilk momentte, baştan potansiyel olarak bulunmakta, organik ürünle kendini açıkça ortaya koymaktadır.

Böylesi bir bağın kurulabilmesi için öncelikle maddenin evrimsel bir süreçte anlatılması, ortaya çıkan her potansin da, doğa fenomenlerinin birer görüngüsü olması gerekmektedir. Yani doğa felsefesi, maddenin gelişebileceği en yüksek potansa dek gösterilmesidir. Tersinden ifade edecek olursak, doğal süreçlerde ortaya çıkan fenomenlerin neden o şekilde ve o şartlar altında çıktığı Schelling'in doğa sistemiyle birlikte açıklık ve zorunluluk kazanacaktır, zira doğanın inşasında ortaya çıkan her bir karakteristik form, doğanın temel ve zorunlu işleyişinin bir ürünü olacağından, bu formların dünyadaki görüngüleri de yasalılık altında açıklanmış olacaktır.³²³ Bu, doğanın soyut ilkelerinin fenomen olarak somutlaşması ve gerçeklik kazanması ya da somut fenomenlerin, nesnelerin, etkinliğin ürünü olarak kanıtlanmalarıyla düşünselleşmeleri, tinselleşmeleri anlamına gelecektir.

Bu bağlamda Schelling'in doğa felsefesi ya da spekülâtif fizikteki hedefi en başta manyetizma, elektrik, kimya, ışık ve yaşam gibi temel doğa güçlerinin, madde ve formu nasıl sistematik bir birlik olarak yarattığını açıklığa kavuşturmadır.³²⁴ Maddenin inşası demek en temelde maddenin mekânda yer kaplayan bir şey olarak ya da mekânlı bir şey olarak ortaya çıkması anlamına geldiğinden, açıklanması gereken aslında üç boyutlu mekânın kendisidir. Doğanın işleyişi üç boyutun kendisini üretebildiğinde, yani uzamı üretebildiğinde, maddeyi de en temel anlamda üretmiş olacaktır. Fakat mekânın üç boyutlu kurulması onun dinamik kurulumu anlamına gelmez, zira doğadaki temel güçlerin mekânı nasıl doldurduğunun, neden üç boyutlu bir mekâna sebep olduklarının da hesabı verilmelidir.³²⁵ Diğer bir deyişle, maddeyi sadece mekânı dolduran bir şey

³²² Beiser, *German Idealism*, s. 541.

³²³ Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 87.

³²⁴ Beiser, *German Idealism*, s. 534.

³²⁵ Beiser, *German Idealism*, s. 534.

olarak kurgulamak önemli değildir, mekânın neden belli bir ölçüde ve üç boyutlu olarak dolduğunu açıklamak gerekmektedir. Bu sebeple, mekânın her bir boyutunun üretilmesi, doğadaki temel güçlerin de üretilmesi anlamına gelecektir. Bu hususla ilgili Schelling şöyle der:

*Manyetizma, elektrik ve kimyasal süreçlerin, fiziğin genel kategorileri olduğu son zamanlarda kanıtlanmıştır ama bu üç fonksiyon yoluyla ve ancak bunlar yoluyla maddenin inşasının nasıl tamamlanacağı kanıtlanmamıştır. Bu ise, ancak fonksiyonların mekânla ve özelde mekânın boyutlarıyla ilişkisi gösterilerek yapılabilir.*³²⁶

Hatırlanacak olursa, Schelling doğa felsefesinin, spekülatif fizik anlamına geldiğini ifade ederken, doğa felsefesinin görev ve amacının fiziğin ortaya koyduğu yasaları koşulsuzdan üretebilmek olduğunu öne sürmüştü. Dolayısıyla burada da yaşadığı zamanın fiziğinin genel kategorileri olarak ortaya çıkmış manyetizma, elektrik ve kimyasal süreçleri koşulsuz doğadan üretebilmeyi hedeflemiştir. Madde, spekülatif anlamda üç boyutlu mekânın kurulumu olacağından, her bir fizik kategorisinin de bir boyuta koşut olması beklenmektedir. Öyleyse Schelling, doğanın arketip işleyişi olarak belirlediği özdeşlik-karşıtlık-birlik hareketiyle üç boyutlu mekânı yaratırken, her bir kategorinin de bir boyutun ifadesi olduğunu öne sürecek, doğada görüngü olarak ortaya çıkan bu kategorilerden her biri mekânın boyutlarıyla birlikte kurulacaktır.

O halde Schelling, madde, bir şey olma, bir nokta olma olarak ortaya çıktıktan sonra, ürünleri birbirinden ayıran karakteristik özelliklerinin ve birbirlerine dönüşümlerinin nasıl mümkün olduğunu, yani üretkenliğin aşama aşama nasıl materyal hale geldiğini, form kazanarak, artan bir belirlilikle ürünlere nasıl dönüştüğü göstermeyi hedeflemektedir.³²⁷ Bu bağlamda, her şey iki karşıt etkinliğin bir A noktasını merkez aldığını varsaymamızla başlar. Bu iki karşıt etkinlikten pozitif olan içerik sağlayan fakat formsuz olanken, negatif olan içeriksiz olan fakat salt form olandır denilebilir. Üründe dengeye gelmiş iki etkinlik ancak sabitlenmiş, statik etkinlikler olacağından bunlara bundan sonra kuvvet denilecektir.³²⁸ Pozitif olan kuvvet bu merkezden sonsuzca her yöne doğru etkirken, negatif ya da sınırlayıcı kuvvet ise yine A noktasından her yöne doğru fakat dolaysız olarak yani uzaktan etkir.³²⁹ Pozitif kuvvet sürekli bir itme kuvveti (*Repulsivkraft*) ya da genişleyen kuvvet (*Expansivkraft*) iken, negatif kuvvet, dolaysız

³²⁶ Schellings Saemtliche Werke, I, 4, 4.

³²⁷ Eckardt Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy A Systematic Reconstruction*, s. 234.

³²⁸ STI, s. 83.

³²⁹ Schellings Saemtliche Werke, I, 4,5,7.

bir çekim kuvveti (*Attraktivkraft*), sınırlayıcı, büzülen etkinlik, engelleyici ya da yavaşlatıcı kuvvettir (*hemmende/retardierende Kraft*) ve bunlar üründe yalnızca yönleriyle birbirinden ayrılır.³³⁰ Aslında başlangıçta her ikisi de belirlenimsiz olduğundan ve yönü olmak belirli olmak anlamına geldiğinden, bunların kökensel olarak herhangi bir yönünün de olduğu söylenemez. Fakat birinin pozitif sonsuz, diğerinin negatif sonsuz olmasına istinaden, genişleyen hareketin üründe her yöne doğru hareket ettiği, büzülen hareketin ise yine üründe, ilkinin tersi yönde, yani tek bir yöne ama her yöne karşı olarak hareket ettiği refleksiyonla düşünülebilir.³³¹ Öyleyse ilki her yöne ilerlerken, ikincisi her yönün olumsuzlaması olarak, mutlak sınır olarak, salt bir noktadır ve o tüm genişlemeyi bu noktaya çekmek istediğinden bu nokta onun yönünü işaret eder.³³² Dolayısıyla çekim kuvvetinin, A noktasından B, C, D vs. noktalarına doğru hareket eden itme kuvvetine karşı etkimesi, çekim kuvvetinin herhangi bir yol kat etmeksizin doğrudan B, C, D, vs. noktalarında, itme kuvvetini sınırlaması, ona uzaktan etkimesi anlamına gelir, aksi takdirde, yani itme kuvvetini sınırlayabilmek için önce AB çizgisindeki her bir noktayı kat etmesi, onun yönünü, itme kuvvetinin yönünden ayırt edilemez kılacağından, çekim kuvvetinin doğrudan bir etki olduğu söylenmek zorundadır.³³³

a. Uzunluk ve Manyetizmanın Dedüksiyonu: Bu durumda itme kuvvetinin yönü A noktasından B noktasına, çekim kuvvetinin yönü ise, uzaktan etkise de, B noktasından A noktasına doğrudur. Bu A-B noktaları arasında karşıt yönlerde hareket eden iki kuvvet, A-B noktaları arasındaki bir C noktasında dengeye gelirler ve birbirlerine daha fazla etkiyemezler, etki sıfırlanır. Yani C noktası her ikisi için de bir sınır noktası olmasıyla, nötr bir noktadır, karşıtların birliğe gelmesini temsil eder. Çekim kuvveti doğrudan, uzaktan etkidiği için, ortaya çıkan A-C-B doğru parçasındaki A-C noktaları arasında çekim kuvvetinin etkin olduğu söylenemez, A-C arasında itim kuvvetinin baskınlığı söz konusudur. Yani A-C arasında zaten çekim kuvveti yoktur, yalnızca itim kuvveti vardır, zira çekim kuvveti doğrudan B noktasından etkiyip A noktasına doğru hareket etmektedir. Öte yandan B noktası da itim kuvvetinin tamamen olumsuzlanıp belirlendiği nokta olduğundan, C-B arası da çekim kuvvetinin baskın olduğu aralıktır. Böylelikle

³³⁰ A.g.e., I, 4, 7.

³³¹ STI, s. 83-84.

³³² STI, s. 84.

³³³ Schellings *Saemtliche Werke*, I, 4, 7.

karşıt yönlerde hareket edip bir noktada dengeye ya da birliğe gelen kuvvetler bir A-C-B doğru parçasını tamamlamış olurlar.³³⁴ Bu, ilk boyutun uzunluk olarak ortaya çıkması anlamına gelir. Üretici etkinliğin B noktasında sınırlayıcı etkinlik tarafından durdurulmasıyla, A-B noktaları arası belirli bir şey olarak, yani bir doğru parçası olarak üretilmiştir. Doğru parçası her daim tek boyutlu olduğundan, bu, uzunluk boyutunun üretilmesi anlamına gelir. Üstelik bu doğru parçası ikinci boyutun ortaya çıkmasına olanak verecek şekilde karşıt kuvvetlerin denge noktasını da (C) içinde barındırmaktadır.

Uzunluğun üretilmesiyle birlikte Schelling'e göre manyetizma da üretilmiş olur ve manyetik fenomende görülen, maddenin inşasının ilk aşamasıdır.³³⁵ Zaten ilk aşaması olmasıyla kanıtlanan odur ki manyetik fenomen tikel bir maddenin değil, genel olarak maddenin bir fonksiyonudur.³³⁶ Diğer bir deyişle, “uzunluk, genel olarak doğada ancak manyetizma formu altında var olabilir ya da genel olarak manyetizma, maddenin inşasında uzunlukla koşullanandır”.³³⁷ Dahası bu dedüksiyonla ortaya çıkan, manyetik fenomende pozitif kutup olarak adlandırılanın, yani A noktasının, her iki kuvvetin de ilk merkezi olduğudur.³³⁸ Doğanın işleyiş yapısını tekrar hatırlayacak olursak, uzunluk boyutunun neden doğada manyetik fenomenle temsil edildiği ya da uzunluk boyutunun görünür ürününün neden manyetik fenomen olduğu daha anlaşılır olur. İlk moment özdeşlikteki ikiliktir; karşıt kuvvetler birbirinden ayırt edilmeksizin özdeş haldedirler, dolayısıyla ürünün, karşıt güçleri birliğinde gösteren bir ürün olması gerekmektedir.³³⁹ böylesi bir özelliğe sahip en iyi örneğe pozitif ve negatif kutupları kendi bünyesinde barındıran mıknatıstır. Fakat burada kastedilen elbette yalnızca mıknatıs değil, tüm manyetik fenomendir, genel olarak maddede bulunan karşıt yüklerdir.

b. Genişlik ve Elektriğin Dedüksiyonu: Uzunluk boyutunda ortaya çıkan ve her iki kuvvet için de sınır noktası teşkil eden C noktası, bir birlik noktası olarak ikinci boyutu üretecek olan başlangıç noktasıdır, zira o bir denge noktası olduğu kadar, her iki kuvvetin birbirine karşıt hale geldiği noktadır. Özdeşlikte ikilik olarak uzunluk

³³⁴ A.g.e., I, 4, 89.

³³⁵ STI, s. 87.

³³⁶ A.g.e.

³³⁷ Schellings Saemtliche Werke , I, 4, 10.

³³⁸ STI, s. 87.

³³⁹ Eckardt Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy A Systematic Reconstruction*, s. 234.

üretildiğine göre, sırada bu birliğin bozulup karışıklığın, ayrımın ortaya çıkması vardır.³⁴⁰ Üretilen doğru parçasında B noktası doğru parçasının limiti, C ise iki kuvvetin sınırır ama doğru parçasının bir bütün olarak ortaya çıkmasını sağlayan, onu B noktasında sınırlayan çekme kuvvetiyken, şimdi bu kuvvetin kendisi sınırlı hale gelmiş C-B noktaları arasında kalmış, yani sınırlamanın sınırlanması, olumsuzlamanın olumsuzlaması ortaya çıkmıştır.³⁴¹ Çekme kuvveti ile itme kuvveti sonsuz olduğundan, C noktasındaki limit, çekme kuvveti için olumsal bir şey haline gelmiştir ve bu denge noktasını ortadan kaldırmamak için bir sebep yoktur.³⁴² Çekme kuvveti için olumsal hale gelen, aynı şekilde itme kuvveti için de olumsal hale geleceğinden, A-C-B doğru parçası AC ve CB olarak sınır olan C noktasından ikiye bölünür.³⁴³ Böylelikle iki karşıt kuvvet C sınırında birbirine tamamen dışsal hale gelir ve artık AC itme kuvvetinin temsil edildiği, CB ise çekme kuvvetinin temsil edildiği iki ayrı çizgidir.³⁴⁴ Artık itme kuvvetinin yönünü tek bir yön olarak belirleyecek bir çekim kuvveti olmadığından, itme kuvveti de tek başına herhangi bir yöne sahip olmadığından, yine her yöne doğru bir kerede genişler. Bu genişlemeyle AC ile sonsuz sayıda açı oluşturan çizgiler meydana gelir ve düzlem oluşur.³⁴⁵ Açıların kestiği bir doğru parçası bu sebeple genişlik anlamına gelir.³⁴⁶ Öklid geometrisinde tanımlandığı haliyle, düzlemin bir nokta ve bir doğrudan oluşması referans alınıp, noktanın burada açıklandığı haliyle mutlak bir olumsuzlama olduğu düşünülecek olursa buradaki kuvvetler ilişkisini şöyle düşünmek de mümkündür: Eğer birliğe geldikleri C noktasında tıpkı ilk durumdaki gibi kökensel hareketlerine dönselerdi, itme kuvveti yine tek bir yöne doğru hareket etmek zorunda kalırdı, çünkü çekim kuvveti onun yönünü belirlerdi. Fakat bu iki kuvvet C noktasında birbirinden tam anlamıyla ayrıldığından ve C noktası ortak sınır olmaktan çıktığından, itme kuvveti sonsuzca genişlerken, çekim kuvveti ona ancak dışarıdan kökensel yönünde hareket ederek sınır koyabilir. Burada ortak nokta olmaksızın onların yönünü belirleyen kökensel anlamları olacaktır; biri genişlemeci ve pozitif bir sonsuzluk, diğeri ise engelleyici ve negatif bir sonsuzluk olduğuna, yani bütün yönlerde doğru ama dolaysızca etkiye olduğuna göre, itme kuvveti çekim kuvvetinden onu her yönde iterek

³⁴⁰ Beiser, *German Idealism*, s. 536.

³⁴¹ *STI*, s. 87.

³⁴² *A.g.e.*.

³⁴³ *A.g.e.*, s. 88.

³⁴⁴ Schelling, *STI*, s. 88. *Schellings Saemtliche Werke*, I, 4, 12.

³⁴⁵ Schelling, *STI*, s. 88.

³⁴⁶ *A.g.e.*

ayrılırken, çekim kuvveti de itme kuvvetinden içine büzülüp bir nokta haline gelerek ayrılır. Böylelikle itme kuvveti bir önceki aşamada oluşmuş uzunluğa genişliği ekler ve düzlem oluşur.

Genişliğe karşılık gelecek olan doğa fenomeni ise elektriktir, zira elektrik iletilmek için cismin yüzeyine ihtiyaç duyar ya da ancak bir yüzeyde hareket edebilir. Diğer bir deyişle, manyetizma için negatif kutup, pozitif kutup ve bu ikisinin birbirini feshettiği bir nokta yeterliyken, yani manyetizma cisimler arası doğrudan temasa ihtiyaç duyarken, elektrik için pozitif yükün sürekli olan, devam eden bir şey olması değil de, bir noktada yoğunlaşmış olması, negatif yükün ise pozitif yüke her yönden karşı etkide bulunması gerekmektedir.³⁴⁷ Elektrik birbirine dışsal ve ayırık güçler olarak görüldüğünden, yüzeylere yayılarak ilerler ve bu sebeple onun var olabilmesi, açının ve yüzeyin var olması anlamına gelir.³⁴⁸

c. Derinlik ve Kimyasal Süreçlerin Dedüksiyonu: Bu aşama ilk iki aşamanın ya da ilk iki boyutun sentezi niteliğindedir. Uzunlukta iki karşıt kuvvetin nasıl birlik durumunda olduğu, genişlikte birliğin ayrılığa nasıl dönüştüğü ve bu ikisinin nasıl ayırık kaldığı gösterildiğinden, üçüncü boyutun dedüksiyonu, bu iki kuvvetin nasıl hem karşıtlık hem de birlik halinde olabileceğini gösterecektir.³⁴⁹ İnşanın ikinci aşamasında AC ve CB olarak birbirinden ayrı iki kuvvet haline gelen itme ve çekim kuvveti, üçüncü aşamada sentezlenmek ve tek bir üründe birliğe gelmek zorundadır.³⁵⁰ Fakat bu ürün öyle bir ürün olmalıdır ki ürün üzerindeki her bir noktada her iki kuvvet de eşzamanlı olarak bulunmalıdır, yani ürünün tümü nötr olmalıdır.³⁵¹ Diğer bir deyişle bu noktada olumsuzlamanın olumsuzlanmasının olumsuzlanması talep edilmektedir. İkinci aşamada negatif sonsuzun kendisi sınırlanıp ancak böyle olmasıyla pozitif sonsuz için dışsal bir sınır olabilmıştır. Fakat bu aşamada her ikisi de mutlak karşıt olarak birbirinin karşısında olduğuna göre, bunların birliğe gelmesi ancak üçüncü bir kuvvet vasıtasıyla olabilir ve o kuvvet Schelling'e göre kütleçekim kuvvetidir (*gravitation*).³⁵² Schelling'in kütleçekim kuvvetinden kastı bir tür çekim kuvvetidir fakat kökensel karşıt

³⁴⁷ Michael Vater, "Bringing Nature to Light: Schelling's Naturphilosophie in the Early System of Identity", *Analecta Hermeneutica*, Vol. 5, 2013, ss. 1-15, s. 4.

³⁴⁸ Eckardt Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy A Systematic Reconstruction*, s. 335.

³⁴⁹ Beiser, *German Idealism*, s. 536.

³⁵⁰ Schelling, *STI*, s. 89.

³⁵¹ A.g.e.

³⁵² Schellings *Saemtliche Werke*, I, 4, 39.

kuvvetlerden biri olmasıyla çekim kuvveti hep itme kuvvetinin aksi yönünde hareket etmek zorundayken, kütleçekim kendine doğru çeken bir çekim kuvvetidir, yani onun yönü kendisidir. Böylelikle, kütleçekim her iki kuvvetin arasına girerek bunların birbirine nüfuz etmesini ve çekim kuvvetinin itme kuvvetine belli bir büyüklükte etkimesini sağlar.³⁵³ Bu durumda kütleçekim ile birlikte kuvvetler arası niceliksel büyüklükler mümkün hale gelmiş olur. Öyleyse Schelling burada kütleçekimi sentezleyici kuvvet olarak sisteme dahil ederken, ilk boyutta ortaya çıkan kuvvetler arası doğrusal karşıtlığı, ikinci boyuttaki yüzey yüzeye olan karşıtlıkla uzlaştırıp, mekân inşasını tamamlamak istemektedir.³⁵⁴ Mekânın inşası çizgiden düzleme (ki düzlem oluştuktan sonra bunu rahatlıkla bir kare olarak düşünmek mümkündür) oradan da küpe doğrudur ve küpün diğer ikisinin sentezi olup diğer ikisini içermesi gibi, kütleçekim de itme ve çekim kuvvetini birliğe getirip, ikisini de kendi bünyesinde barındırır.³⁵⁵ Uzunluk ve genişliğin birliği, böylelikle derinliği verecektir. Derinlikle birlikte kalınlık da oluşmuş, böylelikle maddenin girilmezliği açıklanmış olur.

Burada dikkat çekici olan nokta şudur: Schelling'in salt itme ve çekim kuvvetlerinin sentezleyici başka etkinlik olmaksızın birliğe gelemeyecekleri ve mutlak karşıtlıkta kalacaklarını ve dolayısıyla maddenin mekânı dolduran bir şey olarak ortaya çıkamayacağını iddia etmesi, maddenin kendinde var olan bir şey olmadığını, maddenin kendinde gerçek olmadığını, maddenin özünün kuvvet olduğunu iddia etmesi anlamına gelir.³⁵⁶ Başka bir deyişle, madde kavramına ulaşmak için, maddenin mekânı dolduran ve dolayısıyla girilemezlik özelliğine sahip bir şey olması gerekirken, itme ve çekim kuvveti kütleçekim olmaksızın sentezlendiğinde ve derinlik bir doğru ile bir düzlemin birliği olarak düşünüldüğünde bu yalnızca derinliğin geometrik olarak üretilmiş olması anlamına gelecektir.³⁵⁷ Fakat maddenin yer kaplaması, oluşan bu geometrik üç boyutun işgal edilmesi, doldurulması ve kapatılması olduğundan, bu ancak pozitif kuvvetin negatif kuvvet tarafından belli bir ölçüde sınırlandırılması gerektirir ve pozitif kuvvete konan bu sınır onun girilemez bir hacim olarak da belirlenmesi demektir, zira genişleme, o sınır noktasında kesilmiş ve o noktayla birlikte, geometrik anlamda

³⁵³ Schelling, *STI*, s. 88.

³⁵⁴ Michael Vater, "Bringing Nature to Light", s. 5.

³⁵⁵ *A.g.e.*

³⁵⁶ *A.g.e.*

³⁵⁷ Beiser, *German Idealism*, s. 537.

sonsuz dek ilerleyebilecek üç boyut kapatılmıştır. Aslında burada geometrik üç boyut ve üç boyutun doldurulması arasında konan fark, tek bir noktada birbirini doksan derecelik açılarla kesen ve sonsuz ilerleyen üç doğru parçası ile bir küp arasındaki farktır; dert geometrik mekân temsilinden, madde tanımına geçmektir. Maddeyi bir doluluk olarak ortaya çıkaracak olansa, karşıt kuvvetlerin belli bir büyüklükte sentezlenmelerini sağlayan kütleçekimdir.

Derinliğe karşılık gelen doğal fenomen, kimyasal süreçlerdir, çünkü derinlik, iki ayrık karşıt kuvvetin aynı üründe bir araya gelmesi demektir. Kimyasal süreçler de, tıpkı derinliğin oluşma süreci gibi, iki farklı özellikteki maddenin tek bir üründe birliğe gelerek onu oluşturmaları sürecidir. Kimyasal süreçler böylelikle manyetizmanın birliğini ve elektriğin karşıtlığını kendinde içeren bir sentez olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle, kimyasal süreçlerin imkânı, maddenin, karşıtların birliği olarak ortaya çıkabilmesinde temellendirilmiştir. Kütleçekim sayesinde iki karşıt güç birbirine nüfuz ederek ortak bir mekânı doldurabildiğinden ama doldururken aynı zamanda cisim de (kalınlık olarak) bu ilişkinin bir parçası haline geldiğinden, bu, organizmaya açılan yol olmuştur. Diğer bir deyişle, derinlik sadece maddenin kurulumunun tamamlanması anlamına gelmez, maddeyi geliştirecek olan prensiptir.

3.1.3. Kütleçekimden Işığa, İnorganikten Organığe: Doğanın Özgürlüğü

Temel kuvvetlerden ve bu kuvvetlerin birbiriyle girdiği çeşitli ilişkilerden üretilen uzunluk, genişlik ve derinlik ya da üç boyutlu mekân birinci dereceden doğayı ya da doğanın ilk potansını oluşturur. Fakat bu en temel düzeydeki doğa olduğu için ya da doğanın hiçlikten bir şey olmaya attığı ilk adım olarak zorunlu şablonu verdiği için görüngü olarak bir ürünü yoktur ya da onun ürününün doğrudan ikinci potans olduğu söylenebilir. İkinci potans ise, ilk potanstaki kuvvetler ve bu kuvvetlerin birbiriyle olan ilişkilerinin oluşturdukları görüngülerden oluşur ve bunlar sırasıyla manyetizma, elektrik ve kimyasal süreçlerdir.

İlk iki potansta ortaya çıkanın, yani doğanın ilk üretiminin yer kaplayan ya da mekânı dolduran madde olduğu düşünülecek olursa, bunu sağlayan kütleçekimin de doğanın farklı ürünlere ayrışması, yani mekânın belli oranlarda doldurulmasından, doğanın ürünlerinin bireyselleşmesinden sorumlu olan ilk prensip olduğu söylenmelidir. Başka

bir deyişle, maddenin katı, sıvı ve gaz hali aslında kütleçekimin de etkisiyle bir mekânın hangi yoğunlukta doldurulduğuna bağlı olarak ortaya çıkar. Hatta Schelling, ilksel madde halinin su olması gerektiğini dile getirir, zira önce içeriği sağlayan etkinlik ile formu veren etkinlik arasında zor ayırt edilir bir sınır olmalıdır ve su, daha formsuz olan gaz ile tam forma girmiş katı arasında ikisinin en dengeli hali olarak görünmektedir.³⁵⁸

Fakat ilk iki potansta doğa henüz üretici doğa olarak işlediğinden, maddenin yalnızca zorunlu ve evrensel yapısı kurulmuş, madde henüz duyuya açık hale gelmemiş ve hâlâ “maddenin maddesi” durumundadır.³⁵⁹ Görünür madde ise, doğanın yeniden üretim (*reproduktiv*) aşamasına geçtiği üçüncü potansla birlikte başlar. İlk iki üretici doğa potansının nihai ürünü kütleçekim olduğuna göre, üçüncü potans ikinci dereceden kütleçekim olarak karşımıza çıkacak ve ışık adını alacaktır. Böylelikle mekânı dolduran madde, kütleçekim ve ışığın birbiriyle girdiği ilişkiye bağlı olarak, çeşitli özelliklere sahip görünür madde olmaya doğru evrilip, duyuma açık hale gelecektir. Bu aynı zamanda üretici doğanın üretkenliğinin, ışıkla birlikte tam da etkinlik olarak görünür hale gelmesi, doğanın üretici etkinliğinin yeniden üretilmesidir.³⁶⁰

Bu ikisi arasındaki ilişkiye kısaca değinecek olursak, kütleçekim bilinçsiz bir düzeyde gerçekleşen özdeşliğin, özdeşlikte ikiliğin, ayrımsızlıkta ayrımın, karşıtların birbirinde kaybolduğu birliği talebi iken, ışık bilinçte gerçekleşen bir özdeşliğin, ikilikte özdeşliğin, ayırmda ayrımsızlığın, çoklukta birliğin talebi olarak karşımıza çıkar diyebiliriz. Dolayısıyla her ikisi de doğanın belli türdeki özdeşlik arzusudur: Kütleçekim belirsiz bir yığının, ışık ise birliğe gelmiş bir çokluğun, kütleçekim, girdaplara gebe bir nehrin, ışık, girdaplarıyla birlikte akan bir nehrin birliğinin arzusudur. Kütleçekim doğanın tek bir ideal noktaya hareket etme yönelimidir.³⁶¹ Bu sebeple kütleçekimin ortaya çıkmasıyla doğadaki içe dönme, içe kıvrılma, kapanma, özdeşlik durumuna dönme yönelimi ortaya çıkar.³⁶² Zaten hatırlanacak olursa kütleçekimin geometrik üç boyutluluğu bir mekânda doluluğa çevirmesinin sebebi de üç boyutun ortaya çıktığı sonsuza uzanan üç düzlemi kapatarak küp haline getirebilmesidir.

³⁵⁸ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 6.

³⁵⁹ A.g.e.

³⁶⁰ Beiser, *German Idealism*, s. 538.

³⁶¹ Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 89.

³⁶² Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 7. Keith Peterson, “Translator’s Introduction”, Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. xxxi.

Öyleyse kütleçekim içerik (üretici etkinlik) ile formu (sınırlayıcı etkinlik) kendinde toplayıp birliğe getirmek için çabalamaktadır denilebilir. Fakat kütleçekim tek başına yine de heterojen bir çözeltinin imkânını taşımaktadır, zira salt kütleçekimin ortaya çıkardığı dünya, salt yer kaplayan, pasif ve bir yığın olarak dünya olacaktır. Oysa doğanın özdeşliğine dönmesi ya da kendini kendine olduğu haliyle nesne kılabilmesi, onun özü üretici etkinlik olduğundan, etkinliğinde nesne olarak görünmesi anlamına gelmelidir.

İşte ışık mutlak bir yayılım olarak özdeşliği tekbiçimlilikte aradığından, o tüm çokluğu birliğe getirmeyi her şeyi kendinde soğurarak ve doğayı kendine kapatarak değil, her şeye yayılarak yapmaktadır. Kütleçekim, gecenin her şeyi belirsizleştirmesi gibi, çokluğu örterek ya da saklayarak birliğe getirmeyi isterken, ışık, gündüzün her şeyi belirginleştirip açığa çıkarması gibi, çokluğu açıklığıyla, göstererek ve belirleyerek birliğe getirmeyi ister. Bu sebeple, ışık, mekânı dolduran kütleçekimin görünürlük kazanmış hali olarak ikinci dereceden kütleçekimdir ya da kütleçekimin ikinci potansıdır. Başka bir deyişle, kütleçekimle ilk kez (masif bir yer kaplama olarak) birliğe gelmiş madde, ışıkla ikinci kez daha yüksek bir birlik olarak, farklı oranlarda doldurduğu yer ile kendine özgü özellikler kazanıp birbirinden ayrılmış yer kaplayan maddelerin birliği olarak ortaya çıkar. Bu aynı zamanda, doğanın kendine nesne haline gelip kendini tanımasında da zorunlu bir adımdır, zira doğa kendini sonrasında özbilinçli varlıklar üzerinden tanıyıp nesneleştireceğinden, doğanın görünür hal alması gerekmektedir. Schelling Fichte'ye yazdığı mektupta bu sebeple ışığın insanların birbirini görebilmesi için salt bir araç olduğu fikrinden sakındığını ima etmiştir. Işık yalnızca insanların işine yaraması için var olan bir araç değildir ki bu sadece bir fizik kategorisi olan ışığa bir açıklama getirebilmenin yolunu kapatmakla kalmaz, insanla doğa arasına da nasıl bir uçurum açıldığının en net ifadesidir. Tam tersine, ışık doğa kendine görünür olsun diye var olan bir fenomendir ve doğa kendine özbilinçli varlık olan insanla görünür olacaktır.

O halde Schelling'in ışıkla entelektüel ve duyuşal olan arası ilişkisi kurmayı amaçladığı söylenebilir, kaldı ki ışığı tanımlarken şöyle der:

İlk kez bir şey-olma olarak ortaya çıkan madde, [...] ancak bir *bu* haline geldiğinde duyuşal olarak fark edilebilir özelliklere sahip olur. Bu ilk Reelee, bu ilk bir şey-olmaya karşıt bir İdeal vardır ve böyle olmasıyla da, bu İdeal hiçbir şeydir (yani bir şey-olmayandır). Fakat

hiçbir şey olarak ya da saf öz olarak bir şeye karşı konulan, bir şeye karşı olmasıyla, aynı zamanda bir şeydir; [...] böylesi konulan, maddeye karşı hiçbir şey-olan bu saf öz ışıktır. Işık maddeye karşı hem hiçbir şeydir hem de hiçlik değildir. [...] Eski teoriler ışığı maddeye indirgemiş olsa da, ışık, madde değildir.³⁶³

Schelling'in kurduğu karşıtlık reel ve ideal karşıtlığıdır artık, zira ışık üretici doğayı yeniden üretmekte, yani reel düzeyde (ilk potansta) yer kaplayan madde olarak açığa çıkmış ürünü daha yüksek bir birliğe getirmektedir, bir nevi onu düşünmektedir ve bu yüzden ışık idealdir. Hatta ışığın doğa için maddenin kavramı olduğu söylenmelidir, zira o düşüncenin ya da tinin uzamlı dünyadaki analogisi, hatta en alt düzey, en alt potastan düşüncedir ya da tindir.³⁶⁴ Başka bir deyişle, ışık doğanın üretici etkinliğini öyle saf bir şekilde açığa çıkartmaktadır ki, onu bir etkinlik olarak, kendisine benzer bir şey olarak göstermektedir.³⁶⁵ Bu haliyle, hem kütleçekim ve ışığın nasıl birlikte çalışarak maddenin madde olarak görünür olmasını sağladığı, hem de ışığın neden organizmaya geçmeden önceki son potans olduğu anlaşılır hale gelir. Maddenin duyumsadığımız madde olarak ortaya çıkması, onun içerik (yer kaplama) ve formunun çeşitli şekillerde dengeye gelmesini, kütleçekim ve ışığın birlikte maddeyi kurmasını gerektirmektedir. Bu hususu burada detaylandıramasak da Esposito, maddeyi görünür kılan koşulları kısaca şöyle ifade eder: Doğadaki kökensel ikiliğin ifadesi olan itme ve çekim kuvvetleri, fenomenal alanda madde ve (fenomenal) ışık olarak temsil edilir; bu ikilik kendini ışıktaki parça-dalga olarak, maddi nesnede ise kütle-hareket olarak gösterir.³⁶⁶

Öte yandan ışıkla birlikte artık ideal doğa açıldığından yani doğanın yeniden üretimi sözü konusu olduğundan ya da doğanın öznel boyutu açıldığından, artık hiçbir yerde salt öznel ya da salt nesnel bir şey yoktur, hep bu ikisinin birliği, bu ikisinin birbirini varsayması söz konusudur.³⁶⁷ Diğer bir deyişle, maddenin özünün etkinlik olduğu, kütleçekimle birlikte temel tanımını kazanan maddenin ışıkla birlikte de duyumsanır hale geldiği gösterilmiş, maddenin klasik anlamda bir töz olarak ele alınamayacağı, ancak kütleçekim ile ışık gibi doğanın evrensel kuvvetlerinin bağlantı noktası olarak anlaşılabilceği kanıtlanmıştır.³⁶⁸ Bunun yanı sıra, ışıkla birlikte fiziksel dünyanın en

³⁶³ Schelling, *HMP*, s. 118, *MV*, s. 104-105.

³⁶⁴ Schelling, *HMP*, s. 119.

³⁶⁵ Beiser, *German Idealism*, s. 538.

³⁶⁶ Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 90.

³⁶⁷ Schelling, *HMP*, s. 119.

³⁶⁸ Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 89.

üst seviyesinde, zihinsel dünyanın ise en alt seviyesinde durmaktayızdır.³⁶⁹ Tam da böyle olmasıyla, yani her iki dünyanın sınırı olmasıyla, ışık, doğanın yeniden üretiminin düşüncede yeniden üretilmesini mümkün kılmaktadır.³⁷⁰ Başka bir deyişle, ışık doğanın kendini ilk düşünme etkinliğidir; tıpkı düşünmenin, önce ayırdığını sonra kavramla birliğe getirmeye çalışması gibi, ışık da doğanın üretim aşamasında ortaya çıkardığı masif maddeyi birbirinden ayırıp, bu ayrımlılığında birliğe getirme çabasıdır.

Maddenin inşası sürecinde buraya dek değindiğimiz hususları diyalektik bir ilişkiye sokarsak karşımıza çıkacak tabloda ışık ile kütleçekimin sentezlenerek maddeyi, manyetizma ve elektriğin sentezlenerek kimyasal süreçleri ortaya çıkarmış olduğunu ve inorganik maddenin kurulduğunu görürüz (su-gaz, katı-gaz vs. bileşimleri ya da maddede meydana gelen paslanma, yanma vs. gibi kimyasal reaksiyonlar düşünülecek olursa, kimyasal reaksiyonların, maddenin, çeşitli formlar altında belirlenmiş olması anlamına gelen haliyle koşut sırada olması anlaşılacaktır, zira kimyasal reaksiyonların ortaya çıkabilmesi maddenin kütle olmasını, yani kütleçekimin yer kaplayan maddeleri tek bir cisim olarak bir arada tutmasını gerektirdiği kadar, bileşime ya da reaksiyona girecek bu maddelerin belli bir madde halinde olmasını, bireysel özellik kazanmış olmasını ve nihayetinde görünür olmasını da gerektirmektedir). İnorganik madde kurulumunun son aşaması olan kimyasal süreçlerdeki, itme ve çekme kuvvetinin karşılığı olan alıcılık (*Receptivitaet*) ve etkinlik (*Thaetigkeit*), kimyasal reaksiyonları mümkün kıldığı gibi organik maddeyi de ortaya çıkaran prensiplerdir. Diğer bir deyişle, organik madde, inorganik maddelerin birbiriyle etkileşime geçebilme prensibini daha üst bir potansta kendinde taşıyarak mümkün olacaktır.

Öyleyse kimyasal süreçlerin varsaydığı alıcılık ve etkinliğin karşılıklılığı ya da özdeşliği, organik maddede uyarılabilirlik (*Erregbarkeit/excitability*) olarak içerildiğinden, uyarılabilirlik, organik inorganikle karşılıklı etkileşime geçebilme prensibidir. Uyarılabilirlik tıpkı her potansta olduğu gibi yine bir özdeşlikte ikiliğin ifadesidir ve duyarlık [*Sensibilitaet*] ve irkilebilirlik [*Irritabilitaet*] olmak üzere bir karşıt çift içerir.³⁷¹ Duyarlık ve irkilebilirlik, sırasıyla doğanın temel pozitif ve negatif kuvvetlerinin organik maddedeki karşılığı ya da bir önceki potansta ortaya çıkan

³⁶⁹ Beiser, *German Idealism*, s. 538.

³⁷⁰ Michael Vater, "Bringing Nature to Light", s. 6.

³⁷¹ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 8, 63.

manyetizma ile elektrik ikiliğinin bir üst potansıdır. Organik maddenin evrensel koşulu uyarılğanlığın ikiliğine yani etkilenme ve tepki verme prensiplerine sahip olmaktır.³⁷² Başka bir deyişle, uyarılğanlığın kendisi, henüz organik madde vücuda gelmeden onda vardır, yani o, organik maddenin evrensel koşuludur. (Kaldı ki madde olmanın gereği nasıl ki madde vücuda gelmeden zaten varsa, organ olmanın gereği olan prensip de organı mantıksal olarak öncelemektedir ve prensibin önceliği doğanın genel itibarıyla organik bir bütün olmasını sağlayan şeydir.) Bu anlamda, beyin ve sinirler var olduğu için dış dünyadan etkileniyor ve dünyaya tepki veriyor değildir, beyin ve sinirler halihazırda uyarılğanlık özelliği ile donatılmış ve bu evrensel özellik sayesinde organik madde olarak ortaya çıkmış oldukları için etkilenip tepki verebiliyorumdur.³⁷³

Öyleyse kimyasal süreçlerde maddeler arasında ortaya çıkan etkileşimler salt bir dışsallık olanın birliğe gelmesi olarak anlaşılacaksa, uyarılğanlıkla birlikte bu birliğin içsellik kazandığı ve artık içsellikle dışsallık arasındaki bir bağ haline geldiği, özne ve nesne ayrımının en saf haliyle ortaya çıktığı söylenmelidir. Doğa kendini ışıkla birlikte özne haline getirdiği, kendi üzerine, kendi ürünü (yer kaplayan madde) üzerine dönüp, bu ürünü inorganik madde olarak kurduğu için, ışık potansından sonra çıkan organik maddede artık özne-doğanın nesne-doğayla, içselliğin dışsallıkla ilişkisi mevzubahistir. Uyarılğanlığın, organik ve inorganik arasındaki ilişkiyi mümkün kılan prensip olması bu anlama gelir. Bitkinin fotosentez yapması buna verilebilecek en iyi örnektir, zira bitkinin inorganik madde olan karbondioksit ve suyu alıp, ışık yardımıyla, organik yapıdaki glikoza dönüştürmesi ve bu işlem sırasında açığa çıkan oksijeni de havaya salması inorganik madde ile organik madde arasındaki geçişin ve etkileşimin ancak uyarılğanlıkla, bitkinin ışığa duyarlı olmasıyla mümkün olduğunun, uyarılğanlığın da inorganik maddedeki etkiye ve tepkime yetilerinin daha otonom hali olduğunun, aksi halde inorganikten organiğin üretilebilmesinin imkânsız olacağının kanıtı gibidir. Sudaki oksijen ve hidrojen dışsallıklarında birliğe gelmişken, glikoz, duyarlığın sayesinde, inorganik maddenin parçalanıp organik madde olarak birlik kazanmasıdır; dışsallık içsellikte yeniden üretilmektedir. Bu bağlamda organik madde artık doğanın özne ve nesne haline geldiği, içselliğin dışsallığı yeniden ürettiği, doğanın kendini bir dışsallık olarak bulup bu dışsallığı içsellığe dönüştürmeye çabaladığı, dolayısıyla dışsal

³⁷² A.g.e., s. 113.

³⁷³ A.g.e., s. 113.

doğayı içsel olanın bir ürünü olarak yeniden ürettiği ilk aşamadır. Bundan sonrasında ise gelişecek olan üretkenliğin otonomisidir, zira özsel üretkenliğin temsilcisi olarak özne-doğa, ürünü hep daha kendine benzer kılmaya, yani ürünüyle bir olmaya çalışacaktır. Bunun nesnelleşmek anlamına geldiği ise açıktır.

Organik maddede de temel işleyişin özdeşlikte ikilik, karşıtlık ve karşıtlıkta birlik olarak tekrar edeceği açıktır. Duyarlık, özdeşlikte ikilik momenti olarak, nesneye yönelmeyle, nesneye duyarlı hale gelmeyle birlikte, onunla bir olma, hem ondan etkilenme hem de kendini ondan ayıramama etkinliğidir. Duyarlık organik maddenin ilk momenti olmasıyla yaşamın da kaynağı ve kökenidir.³⁷⁴ Doğanın ilk hareketine paralel olarak düşünülürse, nasıl ki doğa özdeşliğinde pozitif prensip ve negatif prensibin ikiliğini barındırıyor ve negatif prensip pozitifin olumsuzlanması olarak ortaya çıkıyor, yönünü de ancak pozitif olanın aksi olarak belirleyebiliyorsa, yaşam da böylesi bir ikilik olarak duyarlıkta ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle yaşam, pozitif ve negatif etkinliklerin dolaysız birliğidir. Schelling'in evrimsel süreç olarak kurmuş olduğu doğa sistemi ve her bir evrim basamağının, her bir potansın diğeriyle ve doğanın üretim prensipleriyle ilişkisi düşünülecek olursa, bu tabii ki yaşamın ilk kez duyarlıkta ortaya çıktığı anlamına gelmeyecektir. Yaşamın imkânı doğanın ilk kurulumunda asli düalete olarak zaten mevcuttur. Fakat yaşam ilk kez duyarlıkta bir gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır.

Öyleyse yaşam, üretkenliğin ürüne mutlak geçişini engelleme, ayrımsızlığa doğrudan ulaşmayı engelleme etkinliğidir.³⁷⁵ Nasıl ki pozitif etkinlik mutlak bir yayılmayla karşısında negatif etkinliğin koyduğu sınırı buluyor ve bu karşıt etkinlikle her daim karşıtlığını korumasına rağmen onunla sentezde bir araya gelmeye çalışıyorsa, yani doğanın ilk momenti aslında doğanın ürünüyle doğrudan birliğe gelmesinin engeli olarak ortaya çıkıyorsa, yaşam da bu engelin bir ifadesidir. Doğanın kendini üreten etkinlik olmasının, yani iki karşıt etkinliğin özdeşliği olmasının çelişkisi, yaşamın da yapısıdır; yaşam gelişmiş bir çizgi, gelişmiş bir manyetizma, gelişmiş bir etki-tepki birliği, bir bileşimdir.

³⁷⁴ A.g.e., s. 114.

³⁷⁵ Esposito, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, s. 92.

Schelling'in neden kökensel olarak iki karşıt kuvvet olduğunun hesabının verilemeyeceği ve bunun böyle kabul edilmesi gerektiği iddiası hatırlanacak olursa, onun yaşamdan anladığının bilincin bölmemiş olduğu bir özdeşlikte ikilik olduğu söylenebilir. Hatta yaşam tam da böylesi bir birlik olmasıyla yaşamdır ve bu sebeple ancak yaşayarak anlaşılabilir. Yaşamın refleksiyon öncesi (*pre-reflective*) bir süreç olması, organik madde olmanın doğasında olması, günlük deneyimde insanın, hâlâ yaşıyor olup olmadığını kontrol etme ihtiyacı duymaksızın canlı olduğunu bizzat yaşayarak bilmesinin imkânı olarak burada ortaya çıkmıştır. Bu anlamda yaşam, saf bir özne-nesne birliğidir. Fakat tam da içerdiği bu ikilik ya da onun çelişik tanımı, onun bu birliğin hep daha ötesindeki bir birliğe doğru hareket etmesine sebep olur. Schelling, duyarlığın bir eylem olmayıp, eylemin kökeni olduğunu, böyle olmasıyla da kendisi mutlak olarak nesnel-olmayan olsa da, onun tüm nesnelliğin sebebi olduğunu, yani duyarlığın ancak karşıtında nesnelleşebileceğini vurgularken de aynı hususun altını çizmektedir.³⁷⁶ Yaşam tüm eylemin kökenidir ve asla yaşam olarak nesnelleşemez. Bu sebeple hep nesnelleşme çabası olarak kalır.

Tıpkı doğanın kendisi gibi, yaşam da özdeşliğe, bütünlüğe ulaşmak için kendinin ötesine geçip, kendinin ötesine yayılıp, her seferinde daha üretken olmaktadır. Bu daha fazla belirlilik kazanıp, belirliliğinde üretmek, kendini belirliliğinde göstermek anlamına gelir ve bu noktada artık özbilincin üretkenliğine işaret edildiği açıktır. Öyleyse bilincin de tam olarak nesneye duyarlı olmak anlamındaki bir nesneye yönelmişlikte henüz tohum halinde ortaya çıktığını söylemekte bir beis yoktur. Fakat bu aşamada özne-doğanın karşısında bir *Gegenstand*, bir nesne-doğa, bir dışsallık bulunduğunu da eklemekte fayda vardır. Zaten duyarlığın yaşamın kaynağı olması, irkilebilirliği de ölüm olarak belirlemek anlamına geleceğinden, –zira pozitif ve negatif kuvvetlerin dolaysız birliğinin karşılığı yaşamsa, bu ikisinin mutlak karşıt olarak belirlediği, etkileyenin ve etkilenenin birbirine dışsallaştığı ikinci moment ölümü simgeleyecektir ve irkilebilirlik olumsuz olmasıyla duyarlığı koşulu olarak varsaymaktadır– irkilebilirlik, bir mekanizmayla ifade bulabilecektir. Hatta irkilebilirlik için organizmanın mekanize etme güdüsü, organizmadaki mekanizma denilebilir. Duyarlığın ve irkilebilirliğin, yaşam ve ölümün, dahası bilinçsiz, ayrımsız bir organizmayla mekanizmanın sentezi ise yaratıcı güdü [*Bildungstrieb/formative drive*] momenti olarak organik maddenin en yüksek

³⁷⁶ Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 158.

potansını ifade etmektedir. Yaratıcı gücü temelde organizmanın otonomlaşması, kendine yeter hale gelmesi, bireyselleşmesi, kendi kendini ayrımlarında üretebilir hale gelmesi anlamına gelir.³⁷⁷ Bu anlamda, mekanik ilişkinin birbirini varsayan öğeleri ancak organizmayla birliğe gelip organizmayı tam anlamıyla gerçekleştirebilirler. Diğer bir deyişle, mekanizmanın koşulu organizmadır. Nitekim organizma yaşam ve ölümün birlikteliğini en başından varsayar fakat bu birlikteliğin dolayım ve derinlik kazanması, doğanın kendisini ayrımında üretmesi için, yaşamın ölümle, organizmanın çevresiyle baş etme yolları geliştirmesi gerekmektedir. Organizma geliştikçe, özgürleşecek ve bireyselleşecektir. Bu sebeple, yaşam, yaratıcı güdüyle birlikte doğanın özgürlüğü olarak ortaya çıkmıştır.³⁷⁸ Ve artık bilinç durumuna geçmek an meselesidir.

O halde Schelling yaşamı, kuvvetlerin karşılıklı etkileşimi olarak ortaya çıkarırken, mekanizma (kimyasal süreçlerin inorganik maddedeki işleyişi) ile organizma arasındaki birliğin de temelini atmıştır. Bu, “kör yasalılığında özgür olan doğa ile özgürlüğünde yasal olan doğa arasındaki birlik” anlamına gelir.³⁷⁹ Kant’ın aşamadığı düalizmi Schelling’in bu noktada tam da yaşam fikriyle aştığı açıktır. Yaşam anlayışları aradaki fark ise, Kant’ın yaşamı, özgürlük ve zorunluluk arasındaki uçurumu köprüleyici bir kavram olarak, sentetik yoldan sistemine eklemiş olmasıyla, Schelling’in maddeyi baştan etkinliğin ürünü olarak ortaya koyup, madde-düşünce yarığına mahal vermiş olmaması, dolayısıyla ortaya köprülenmesi gereken bir ikiliğin de çıkmamış olmasıdır. Yaşam tüm organik süreciyle birlikte doğanın kendisinde, doğayla birlikte üretilmiştir. Yaşamın refleksiyon öncesi zeminde aranması da bu sebeple boşa değildir, zira o salt ölümle karşıtlığında anlaşılmaya çalışıldığında ve kökeninden koparıldığında mekanize edilmekte; dolayimsız birlik olma, eylemin kaynağı olma, mutlak anlamda nesnel-

³⁷⁷ Doğada yaratıcı güdünün pek çok görüngüsü olduğunu söylemek gerekir, zira organik doğanın türlere ayrışması, yaratıcı güdünün dağılımıyla da ilişkilidir. Organik maddede yaratıcı güdü ne denli yoğunsa, bu maddenin o denli yüksek türde bir organizma olduğu söylenir. Bunun en açık ve en temel örneği cinsiyetliliklerdir. Cinsiyet ayrımından muaf karbonhidratlar, kendi kendilerini üretebilme ve etkinliklerini nesnelleştirme açısından organik maddenin düşük seviyesinde yer alıp, kimyasal reaksiyona giren inorganik maddeye en çok benzeyenken, cinsiyetlere ayrılmış memeliler, ayrı organizmaların birliği anlamına gelen üreme yoluyla çoğalır. Zaten yaşamın çelişkisi de budur: “Doğa evrensel bir organizmayı imleyip bireysel olan her şeye karşı çabalar”, bu çabasında ister istemez bireysel olanı üretmekte ve kendini bireysel olan üzerinden görmeye çalışmaktadır. Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, s. 54.

³⁷⁸ Lara Ostaric, “The Concept of Life in Early Schelling”, s. 62.

³⁷⁹ A.g.e., s. 61.

olmayan olma karakterini kaybedip, en iyi ihtimalle bir mucize, en kötü ihtimalle de ölümle özdeşleştirilmektedir.

Ayrıca, Kant, doğa-özgürlük arasındaki yarığı ereksellik prensibiyle birliğe getirmeye çalışırken, ereksellik prensibinin gereği olarak bizimkinden daha güçlü bir düşünceyi ya da aklı varsaymış ve sistemin tamamlanabilmesini de, böylesi bir aklın inayetine teslim etmişken, Schelling yaşam prensibini doğanın eylemi kılmış, böylelikle sistemin bütünlenememesine sebep olacak herhangi bir dışsal unsur bırakmamıştır.³⁸⁰ Yaşam, doğayı bir organizma olarak düşünebilmemizi sağlayacak bir kavram değildir; tam tersine, insan organik bir bütün olan doğanın bir parçası olduğu için, doğayı kendinde tüm potanslarıyla taşıdığı için, yani aslında yaşadığı için yaşamı bilmeye, tanımaya muktedirdir.

Son olarak organik maddenin bir üst potansı için şimdiden şunları söylemek mümkündür: Organizmanın duyarlık ve irkilebilirliğinde, yaşam ve ölüm olarak ortaya çıkmış, doğayı özne-doğa ve nesne-doğa olarak görünür kılmış etkinlikler, bilinçli deneyiminde bilincin kendini yaşamla özdeşleştirilmesi, karşısında ise ölümü bulması anlamına gelecek, bilinçlilik yaşamla, bilinçsizlik ölümle sembolize edilecektir. İlk moment olan özdeşlikteki ikiliğinde, o halde yaşam ve ölüm ayrımsızlıklarında ortaya çıkacak, özne, nesneyle bir olup, yaşam bir anlamıyla ölümde kaybolacaktır. İkinci durumda ise, özne ve nesne birbirinden ayrılıp tıpkı elektrik momentinde olduğu gibi hiçbir ortak nokta olmaksızın birbirine tam anlamıyla karşıt hale gelecek ve birbirlerini dışlayacaklardır. Bu yaşam ve ölüm arasındaki bağın da yok sayıldığı düalist düşüncenin kendini ifade ettiği moment olarak değerlendirilebilir. Ayrımda birlik aşaması ise, özne ve nesnenin birbirini karşılıklı varsaydığı bir sentez olarak, öznenin çevresindeki nesnelerle ve değişimlerle başa çıkmasını sağlayacak yöntemler geliştirme, kabaca, nesneyi dönüştürme girişiminin momentu olacaktır. O halde bu son moment, bilinçli organizmanın yaşam ve ölümün bir aradalığı anlamına geldiğini, daha da ötesinde, ölümü ya da nesnel dünyayı düşünerek ve onu değiştirerek yani yaşamın ölümle başa çıkma yolları geliştirmesi olarak bilinçli organizmanın kendini de geliştireceğini imlemektedir. O halde ölümle başa çıkmak, yaşamı ve dolayısıyla organizmayı daha sofistike hale getirip, onu daha belirli kılacak olan şeydir ve böyle

³⁸⁰ A.g.e., s. 62.

olmasıyla organizmanın formu geliştikçe, gereksinimler daha kompleks hale gelecek ve yaşamın daha üretken olması gerekecektir, zira yaşam her ne kadar ayrımsızlık ya da özdeşlik durumunu engelleme hareketi olarak ortaya çıksa da kökensel olarak sahip olduğu çelişkiden dolayı özdeşliğe de dönmek istemektedir. Gereksinimler arttıkça onları karşılamak ve dönüştürmek daha üretken olmayı gerektirdiğinden, aslında yaşam kendini çoğaltmakta ve ayrımsızlık noktasından uzaklaşmaktadır. Fakat bu aynı zamanda doğanın kendini üretmesi, kendini etkinlik olarak tanıması anlamına geldiğinden, ortaya çıkan her ürünün daha fazla dolayım kazanıp bireyselleşmesi, ironik biçimde doğayı etkin bir ürün kılmakta ve nihai ürüne yaklaştırmaktadır. Nihai ürüne formsuzluğun ve formluluğun, özne ve nesnenin, düşünce ve maddenin, üretim ve ürünün, içsellik ve dışsallığın, özgürlük ve zorunluluğun, ideal ve reelin özdeşliği olmalıdır. Doğa felsefesinin işaret ettiği şekliyle *aisthesis*'in salt bir pasiflik değil de, özne-nesnenin en dolayimsız birliği olmasını referans alacak olursak, *TİS*'de ortaya çıkacağı gibi doğanın nihai ürününün bir sanat eseri olması hiç de tesadüf değildir, zira estetik, *aisthesis*'in dolayimsız birliğinin en yüksek potansta tekrar üretilmesidir.

3.2. Tinin Doğası

Schelling her ne kadar doğa felsefesi ve transandantal idealizmin birlikteliklerinde tamamlanmış bir sistemi oluşturacağı iddiasıyla bu projeye başlamış ve *TİS*'i de atılacak son adım olarak yazmış olsa da, *TİS*, başta Fichte ve Hegel olmak üzere, o zamandan bu yana, pek çok yorumcu tarafından amacı gerçekleştirmediği öne sürülerek başarısız ilan edilmiştir. Hatta Hegel'in, Schelling'in gerçekleştirmediğini gerçekleştirerek onu gölgede bıraktığı, ikincil literatürde sıkça rastlanan bir yorumdur. Bu eleştirinin elbette haklı tarafları vardır ama sözü edilen başarısızlık *TİS*'i gözden çıkarılabilir bir eser kılmaz. Aksine doğa ve insan ilişkisini, doğayı insan için bir araca indirgemeksizin, evrimsel süreçte anlamayı yöntem edinmiş, organik bütünün peşindeki bir düşüncenin, felsefi anlamda nerelere doğru açılabileceğini gösteren ilk adımdır. Tam da bu nedenle, Schelling'i Hegel'in gölgesinde okumak, Schelling'in asli kaygısını görmezden gelmek, onu bir anlamda da edinmediği bir amaç yolunda başarısızlıkla suçlamak anlamına gelecektir. Nitekim Schelling, *Tinin Görüngübilimi*'ni nihai bir son olarak değerlendirmez, zira ne bu çalışmada ele aldığımız erken dönem yazılarında, ne *İnsan Özgürlüğünün Doğası Üzerine* ile özdeşleşmiş orta döneminde, ne de yaşlılık dönemi

olarak nitelendirilen Pozitif Felsefe döneminde, Schelling aklın dünyayı kavramla tüketebileceğine inanmıştır. Hatta Pozitif Felsefe'nin açık iddiası, akılda temellenmiş bir akıl sisteminin imkânsız olduğudur.³⁸¹ Bu sonucu doğuracak anlayışın ilk belirtisi, onun felsefede sezgiyle yola çıkması, ikincisi ise daimi bir evrimi savunması olarak yorumlanabilir.

White, Schelling'in *TİS*'i yazarken Kant'ın saf anlamının diyarının ötesindeki hakiki diyarı keşfettiğine inandığını, Spinoza'nın nafile bir çabayla aramış olduğu diyarı bulduğuna emin olduğunu; başarısına duyduğu güvenle bu diyardan bir kâşifin sabrı ya da dikkatiyle değil de, bir fatihin heves ve telaşıyla geçtiğini, nihayetinde *TİS*'in çözülmemiş problemleri ve istikrarsızlığı sebebiyle, kendisinin dahi bir yıl içinde *TİS*'teki iddiasından vazgeçtiğini dile getirdikten sonra ekler: Schelling hayatı boyunca asla bütünüyle *TİS*'in ötesine geçmemiştir, *TİS*'te yaşamı boyunca izini sürmeye devam edeceği yolu ilk kez çizmiş ve yakasını bırakmayacak temel problemleri burada keşfetmiştir.³⁸² Öyleyse White'ın eleştirisinin acımasız bir eleştiri olduğu da söylenmelidir, zira White *TİS*'in başarısızlığına değindikten hemen sonra Schelling'in ömrü boyunca *TİS*'in açtığı yoldan ilerlediğini de belirterek, bahis konusu edilen istikrarsızlığın, Schelling'in asli derdinin bir görüngüsü olarak değerlendirilebilmesine de kapı aralamış olur. Schelling için şu çok açıktır; felsefe bilinç ya da refleksiyon düzeyinde tamamlandığını iddia edemez, ettiği takdirde ya maddeyle bağı kopmuş bir düşünce ya da akılda asimile olmuş bir doğa bulacaktır. Oysa doğanın çeşitliliğinin zenginliği kavrama indirgenebilecek ve kavramda tüketilebilecek türden değildir. Dolayısıyla *TİS*'i Schelling'in doğa ve evrimsel süreç vurgusuyla birlikte değerlendirip anlamlandırmaya çalışmak, onu felsefi kaygılarıyla ve bu kaygılarında tanıyabilmek ve anlayabilmek için zaruridir. O halde sadece *TİS*'in değil, genel olarak Schelling felsefesinin istikrarsızlığı olarak görünen ve yorumlananın, aslında çağının dayattığı akıl vurgusunun egemenliği altında, üstelik bu vurgunun terminolojisini kullanarak Schelling'in çok temel bir akıl eleştirisi yapmaya çalışmasının bir yansıması ya da yan etkisi olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, onun felsefesinin hep tamamlanmamış bir sistem olmasıyla başarısız ilan edilmesi, ilanın kendisinin de 19. yüzyıl terminolojisiyle

³⁸¹ Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, s. 2.

³⁸² Alan White, *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Haven: Yale University Press, 1983, s. 69-70.

konuştugu anlamına gelmektedir. Nitekim Bowie, Schelling'i Hegel'e geçiş filozofu olarak anlamayı bıraktığımızda, onun, modern felsefenin ve Hegel felsefesinin kusurlarını ortaya çıkardığını ve bu itibarla da post-modern felsefenin derdini bir anlamda paylaştığını fark edebileceğimize işaret eder.³⁸³ Biz de buradan hareketle, *TİS*'e odaklanacağımız bu kısımda, onu başarısız bir girişim olarak görmektense, onun sanatta gördüğü ve açtığı imkânı değerlendirip bunun anlamı üzerine düşüneceğiz.

Öncelikle, *TİS* ve *Doğa Felsefesi*'nin birbirini tamamlayan karakterlerine baktığımızda, *Doğa Felsefesi*'nin *TİS*'in geçmişi olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Kendi kendini üreten üretici etkinlik olan doğa, kendini böylesi bir üretici etkinlik olarak ürün vermek adına, yani kendini ürününde üretkenlik olarak görebilmek ve üretebilmek adına varlığı ortaya çıkarmıştır. Diğer bir deyişle, varlık oluşun ürünüdür. Fakat doğanın kendisi üretkenlik olduğu için, ürünlerinin de salt bir bitmiş, tamamlanmış ürün olması da beklenemez. Bu sebeple, doğanın her ürünü, böylesi bir üretkenliği içinde taşımakta ve sahip olduğu bu üretici etkinlik sayesinde üretimin devam etmesini sağlamaktadır.

Masif bir kütle olan maddeden inorganik maddeye, inorganik maddeden organik maddeye kadar doğanın çeşitli seviyelerden ürünü olarak ortaya çıkmış her şey bir öncekinin etkinliğini içinde taşıyıp bu üretkenlikten türemiştir. Fakat doğanın ürününün ürününün ürünü olmak, formsuz üreticiliği her seferinde daha da belirli hale getirdiğinden, her aşamada ortaya çıkan ürün, formu açısından bir öncekinden daha üretici olmasıyla doğanın ürünü olarak tanımlanabilir. Diğer bir deyişle, özdeşlik olarak doğanın içeriği de formu da üretkenlik olduğuna göre, özdeşlikteki içerik-form eşitliğini ürünlerde korumak, içeriğin üretkenliği belirlenip sınırlandıkça, formun üretkenliğinin artarak çoğalması anlamına gelecektir. Görünürde sabit ve etkinliksiz olan, tam anlamıyla pasifliğin simgesi olan katı madde, formun sabitlenmesi anlamında üretkenliğin tamamen durdurulduğu bir noktanın dünyadaki görüngüsüyken, organik madde artık formu üretkenlik haline dönüşmüş maddedir. Organizmanın bu sebeple, doğanın daha yetkin bir ürünü olduğunu söylemek gerekmektedir; kendi kendini üreten bir doğa halini almış olmasıyla organizma, evrensel organizmanın tekil simgesidir. Bu fikrin kendisi, yani kendini kendine üretkenlik olarak gösterebilmek, kendini üretim etkinliğinde görebilmek, sınırsız ve sonsuzluğunu sınırlılıkta ve sonlulukta

³⁸³ Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, s. 1.

tanıyabilmek, hem nesne olmak hem sonsuz olmak, üretici etkinlik olarak nesne olmak, kısacası mutlağın çelişkisi, tamamlanmış bir felsefe sisteminin nihai bir sembolü gerektirdiğini iddia etmek anlamına gelir, zira ürünün kendisi zaten bir etkinlik olmasıyla durma anlamındaki bir bitmeye, tamamlanmaya işaret etmez. Schelling felsefesinin ayırt edici karakteri de bu noktada yatmaktadır. Nasıl ki Schelling sembolik anlatımın imkânını, sembolik anlatıma neden ihtiyaç duyduğumuzun ya da neden sembolik anlatım diye bir şey olduğunun cevabını entelektüel sezgi olarak gösterip, kavramın ifade gücünü aşması bakımından sembolik anlatımı daha yeterli olarak tanımladıysa, doğanın kendini kendine göstermesi, doğanın özdeşliğinde kendine ürün haline gelmesi de yine bir sembol üzerinden olmak zorundadır. İlk sembolün, kendini kendinden üretebilmesi ve yaşamı açığa çıkarmış olmasıyla organizma olduğu söylenebilir ve doğanın reel yönünün ifadesi olması bakımından bu reel bir semboldür. Fakat doğa organizmada yaşamla birlikte özgürleştiğinden, nihai sembolün doğanın ideal yönünün de sembolü olması, özgürlüğün ürünü olması gerekir. Dolayısıyla nihai sembol *TİS*'te açığa çıktığı haliyle sanat eseri olacaktır. Tüm üretim aşamaları boyunca sonlu görünürün ardındaki sonsuz etkinliği filozof açığa çıkartırken, sanat eserinde, sonlu ve sonsuzun birliği zaten görünür hale gelmiştir.

Bu açıdan değerlendirildiğinde, doğa, organizmada öznellik kazanıp özne-doğa ve nesne-doğa halini aldığından, *TİS* nesne-doğanın sonu, özne-doğanın başlangıcıdır. *Doğa Felsefesi*'nde doğanın nasıl kendine nesne haline geldiğinin, yani nasıl özgürleştiğinin aşamaları gösterilirken, bir yandan da bizim salt bir dışsallık olarak bulduğumuz doğanın, özünde etkinlik olduğu, dolayısıyla tin olduğu gösterilmiştir; doğa görünen tindir. Şimdi ise, tinin de görünmeyen doğa olduğu gösterilmelidir. *TİS*'in amacı bu sebeple, özgürleşen doğanın, yani kendine nesne haline gelip, kendini kendinden özne olarak ayırmasıyla, özne-doğayla kendini özdeşleştiren doğanın, nesne-doğayı karşısına almasıyla meydana gelen karşıtlığın aşılmasının tarihini göstermektir. Bunun diğer adı özbilincin tarihidir. Özne-doğanın nesne-doğa ile karşıtlığını, kendiyle özdeş olduğunu göstererek aşmaya çalıştığı aşamadayızdır. Daha açık ifade etmek gerekirse, özne-doğa ve nesne-doğa aslında aynı doğa olduğundan, yani aynı doğanın kendini kendinden ayırmasıyla ortaya çıkan bir ikilik olduğundan, özne-doğa kendini kendiyle yeniden birleştirebildiğinde, yani özne-doğa kendini özne-doğa olarak kanıtlayabildiğinde, ilksel özdeşliğine de kavuşmuş olacaktır. Bu, doğanın kendini

ikinci kez nesne haline getirmesi, özne-doğanın kendini nesnelleştirmesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle, ışık potansıyla kendini ilk kez özne olarak bulan doğa, kendini ilk kez yeniden üretmişken, şimdi bilinçli özne olarak kendini ikinci kez yeniden üretecektir. Bu, özne-doğanın kendisinin nesne-doğa halini alması ve doğanın ikinci düzeyden öznelleşmesi anlamına gelir.

Kurulan denklem kısacası şöyledir: Kendiyle özdeş sonsuz üretken etkinlik olan doğa ilk ürününü yer kaplayan madde olarak vermiştir. Işık potansıyla birlikte bu ilk ürün üzerine dönen doğa, onu birliğe getirerek (en alt düzeyde düşünerek) ürününü kendiyle özdeş kılmaya çalışırken bu kez kendisi özne-doğa haline gelmiştir. *TİS*'te ise bu özne-doğa ilk momentte nesne-doğa olarak karşımıza çıkar, zira bilinçli organizma ile birlikte özne-doğa da kendi içinde tekrar özne ve nesneye ayrılmış, ikinci dereceden özne-doğa ile ikinci dereceden nesne-doğa karşıtlığı doğmuştur. Bu bilinçli özne ile bilinçsiz nesne arasındaki ayrımdır. Bilinçli özne, yani ikinci dereceden özne-doğa, bilinçsiz nesne üzerine, yani birinci dereceden özne-doğa üzerine düşünerek (onu yeniden üreterek) onunla birliğe gelmeye çalışacak ve nihayetinde onunla bir olabilmek için aslında kendisiyle bir olması gerektiğini anlayarak kendini nesnesi haline getirecektir. Özbilinç bu anlama gelir; ikinci dereceden özne-doğanın kendi üzerine düşünmesi, kendini idealize etmesi, dolayısıyla kendini eyleminde gerçekleştirmesidir. Bu aşama eylem alanı olarak ahlaki dünyanın tanımını verir. Kendini eyleminde kendiyle özdeş gösteren özne, bu özgür eylemini nesnelleştirmeye, ürünüyle bir olmaya çalıştığında ise sanat üretecektir: Sanat özgür bir maddedir, maddenin aslına uygun reproduksiyonudur, ilk ürünün ideal halidir, sonsuz üretici etkinlik olan doğanın, kendini en net görebildiği üründür. Doğanın çelişkisi, bu sebeple sanat eserinin de çelişkisidir. Mutlak hakikatin çelişkisi ise ancak sembolik olarak dile gelebilir.

Öyleyse, *Doğa Felsefesi* ile *TİS* arasındaki bu devamlılık, *Doğa Felsefesi*'nin işleyişi ile *TİS*'in işleyişi arasındaki paralelliği de gerektirir; doğa ve anlağın yapısı birbirinden ayrı düşünülemez.³⁸⁴ Doğanın ilk kez hiçlikten bir şey-olmaya attığı adım ile maddenin kurulumunda ortaya çıkan ilk üç moment, yani sonraki tüm evrimin yapısını belirleyen üretici doğanın üretme etkinliğinin üç adımı, özbilincin tarihi olarak felsefenin de üç devriyle aynı işleyişe sahiptir. İlk devir, kökensel duyumsamada benin dolaysız

³⁸⁴ Eckardt Förster, *The Twenty-Five Years of Philosophy A Systematic Reconstruction*, s. 231-232.

birliğinden başlayıp yaratıcı sezgide benin kendisini sınırlı bir şey olarak nasıl tanıdığını gösteren devirdir. İkinci devir, üretici sezgiden refleksiyona doğru hareket eder ve benin kendisini üretici olarak nasıl sezdiğini problem eder. Üçüncü devir ise refleksiyondan mutlak isteme edimine doğrudur ve burada teorinin alanından pratiğin alanına geçilmiştir, dolayısıyla benin üretkenliğini bilgiden eyleme nasıl aktardığı, kendini nasıl özgür olarak tanıdığı açıklık kazanır. *Doğa Felsefesi* doğanın kendini üretip özgürleşmesinin, tinselleşmesinin sahnesiyken, *TİS* tinin kendini inşa edip özgürleşmesinin ve özgürlüğünü doğası olarak bulmasının sahnesidir. Her ikisinin oluş süreci, işleyişi itibarıyla paralel olmak durumundadır. Bizse burada özellikle Schelling felsefesinde *aisthesis* ile estetik arasındaki ilişkinin izini sürmeye çalıştığımızdan, hem duyumsama hem de algının ele alındığı, genel olarak duyuşsal deneyimin açıklandığı ilk devire odaklanacağız.

3.2.1. Kökensel Duyumsama: Bir Sınır Deneyimi Olarak *Aisthesis*

Kökensel duyumsama, bilincin ortaya çıkmasıyla aslında evrensel organizmanın bir organı olmaktan uzaklaşıp, evrensel organizmayı karşına almanın ilk momentu olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple, artık bilincin karşısında bulduğu, ona yabancı olan, hatırlayamadığı geçmişidir. Fakat bu aynı zamanda tüm bir özbilinç tarihinin de ilk adımı olmasıyla hatırlamaya doğru atılan ilk adımdır. O halde kökensel duyumsama için hem bir unutuş, hem de dolayısıyla bir hatırlayış anı demek mümkündür. Zaten tam da bu sebeple, Schelling için felsefenin öncelikle cevaplaması gereken sorular arasında hep şu olmuştur: Benden bağımsız olarak var görünen nesneler dünyasına dair deneyimime eşlik eden sınırlanmışlık ve zorunluluk hissinin nedeni nedir?³⁸⁵

Bu sorunun iki anlamı vardır. Birincisi, eğer nesneler benden bu denli bağımsız ve bana bu denli yabancıysa, o zaman bana nasıl etkide bulunabileceğini ve benim de bu etkiyi nasıl bir kaçınılmazlık olarak, bir dayatma olarak, zorunlu bir sınırlanmışlık olarak, üzerimdeki bir baskı unsuru olarak hissedeceğimi sormaktadır. İkincisi ise şudur: Eğer felsefe anlama ve bilginin realitesini duyumsamaya bağlıyorsa, yani hem Kant'ın da dile getirdiği gibi her şey deneyimle başlıyorsa, hem de bilginin doğruluğu kendini bir tür zorunluluk hissiyle ortaya çıkarıyor, tasarım ve nesnesi arasındaki örtüşmeyi kaçınılmaz buluyor ve anlamının realitesine tam da böylesi bir zorunluluk hissi eşlik ediyorsa,

³⁸⁵Schelling, *STI*, s. 57, *SW 2*, s. 81.

felsefe duyumsamanın ya da hissetmenin ne olduğunu, nasıl mümkün olduğunu açıklamaksızın, doğruluğu tanımladığını nasıl iddia edebilir?³⁸⁶ Zorunluluk hissinin kendisinin, hissimin kaynağı olarak dışarıyı işaret ettiği açıktır. Fakat aynı zamanda sınırlanmış hissedebilmek için, sınırlanabilir bir etkinlik olmak gerekmektedir, dahası onun aslen sınırsız bir etkinlik olması gerekmektedir, zira sınırlı bir etkinliğin kendini sınırlanmış hissetmesi için aynı zamanda ona konulan sınırı aşabilmesi gerekmektedir; herhangi bir sınırın senin alanına düşebilmesi ve sınırlanmış hissetmen aslen sınırlanmamış, sonsuz bir etkinlik olmanı, o sınırla bitmemeni, o sınırın ötesine geçip sınırdan kalmış halini sezmeni, o sınırlı sezgiden ibaret olmayıp daha fazlası olmanı gerektirir.³⁸⁷ O halde zorunluluk ve sınırlanmışlık hissinin en baştan özgür bir etkinliği varsaydığı söylenmelidir. İşte kökensel duyumsamanın uğraştığı soru budur: Aslen sonsuz ve özgür bir etkinlik olan ben, kendi kendini sınırlayışında neden baskıcı bir zorunluluk, bir dayatma hisseder? Hatırlanacak olursa, Schelling bu soruyu daha önce, mutlak nasıl kendisinin dışına çıkıp dünyayı karşısına koyar şeklinde zaten sormuştur.

Bu soru ilk bakışta anlaşılmaz görünse de, arka planla birlikte düşünüldüğünde kastını açık edecektir. Benin deneyimi doğanın kendini kendine ikinci dereceden nesne edinmesi olduğundan, benin karşısında bulunduğu aslında kendisidir, fakat bilinçle birlikte bilinçsiz üretimden çıkıp, yargının alanına girdiği, bilinçsiz birliğini bozduğu, pre-refleksif bütünlüğü yarıdığı için, karşısına aldığını, kendisi olarak tanıyamaz. Bilinç ortaya çıkana kadar doğanın böyle (tanımak, bilmek gibi) bir derdi yoktur ama bilinç, doğanın yeni bir adımı ya da aşaması olduğundan ve henüz bu adımda kavrama ortaya çıkmadığından, karşındakini kendisi olarak bilmesi mümkün değildir. Ancak filozof, benin kendini karşısına alma deneyimi olarak kökensel duyumsamada ortaya çıkan hislerden, benin karşındakinin yine bir ben olduğunu çıkarsayacak ve gösterecektir.

Bunun yanı sıra şu hususu bir hatırlatma notu olarak eklemekte de fayda vardır: Filozofun böyle bir çıkarsama yapmasını sağlayacak olan, tüm *TIS*'e hem yöntem hem de filozofun etkinliği olarak eşlik eden entelektüel sezgidir. O bu sezgiyle, kökensel duyumsamanın en başına, benin benle özdeşliğini zaten koymuştur ve tüm bilinç biçimlerini de bu özdeşliğin gelişimi ve kendini bulması olarak geliştirecektir. Diğer bir deyişle, kitaba konu edilen iki bakış vardır: Biri duyumsayan, algılayan, eyleyen yani

³⁸⁶Schelling, *STI*, s. 57-58, *SW* 2, s. 81-82.

³⁸⁷Schelling, *STI*, s. 38.

deneyimleyen beninki, diğeri ise benin bu deneyimlerini bütünlüğünde sezen filozofunki. Bu sebeple *TİS*'te en baştan zorunlu bir varsayım olarak konulan benin özdeşliği, anlatılan tarih boyunca gelişiminde ve kendini gerçekleştirmesinde gösterilecektir. Kaldı ki eğer filozofun bakışı olmasa, tarih de anlatılamaz olacağından, yani benin deneyiminde özne olarak koyduğu özne, nesne olarak koyduğu da nesne kalacağından, açıklanması gereken bilinç biçimleri, deneyimlendiği haliyle kalır ve özne-nesne arasındaki diyalektik süreç gösterilemez. Entelektüel sezgi ise filozofa diyalektiği kuracak bu bütünsel bakışı sağlamaktadır. Diğer bir deyişle, özbilincin kendine nesne haline gelme çabasının, oluş süreci olduğunu gören, özbilincin kökensel ediminde onun bir ikilik haline geldiğini ve tüm bir kendine gelme sürecinin de bu ikiliği aşma çabası olarak ortaya çıktığını bilen, bu süreçte bilince yabancı bir sınır olarak görünenin aslında özbilincin kendine koyduğu sınır olduğunu anlatan filozoftur ve bu sayede bilinçli deneyimi bir özbilinç tarihi olarak görmek mümkün hale gelmiştir.

Başlangıç tam da doğanın kökensel üreticiliğinin ilk aşaması gibidir: Her şey bir özdeşlikten ama bu kez benin özdeşliğinden doğar. Özbilinç olmak, kendi kendini üreten etkinlik, kendini kendine nesne yapan etkinlik, kendini üretici etkinlik olarak kendini sezmek anlamına geleceğinden, kendisi asla salt nesne olmayan, üretkenlik ve etkinlik olan öznenin kendini salt bir karşı duran, salt bir olumsuz olan, bir sınır olan ya da şey olan kılmaya çalışmasının çelişkisini taşır. Diğer bir deyişle, özü özgürlük ya da üretken etkinlik olan ben, kendini şey olmaklıkta, şey olmaklığın tanımıyla çelişik biçimde, etkinlik olarak sezmek istemektedir. Ben kendine nesne haline geldiğinde, kendini, kendinin üretmiş olduğu bir nesne olarak sezdiğinde tamamlanmış bir ben olacaktır. Fakat doğanın üretkenliğinde de gördüğümüz gibi bu, benin ben olmayı bırakmaksızın kendisi için sınırlanması, aynı anda hem sınırlı hem sınırsız olması anlamına gelir.³⁸⁸ Diğer bir deyişle, benin kendi kendini üreten etkinlik olması onun daimi bir oluş içinde olduğu anlamına geldiğinden, ben kendini sonsuz bir oluş olarak sezmek durumundadır; oluşu ise sınır olmaksızın düşünmek imkânsızdır.³⁸⁹

Öncelikle, özbilinç, benin, kendini, kendi üretimi olan bir ürün olarak bilince getirmesi, kendini ürettiği haliyle sezmesi, kendini bir nesnede, özne-nesne birliği olarak sezmesi olduğundan, özbilinçte sonsuz üretici bir etkinlik ve sonsuz sınırlayıcı bir etkinlik

³⁸⁸A.g.e., s. 37.

³⁸⁹A.g.e., s. 38.

olmak zorundadır, zira ben olmak üretkenliği, nesne olmaksızın belirliliği gerektirir.³⁹⁰ Ben kendini ancak sonsuz oluş olarak sezdiğinde, ben olmayı bırakmaksızın kendini kendi olarak sezebileceğinden, sonsuz oluş olmayı sezmenin ne anlama geldiğini açıklamak gerekmektedir. Oluş, üretme-ürün, hiçlik-varlık, etkinlik-sabitliğin bir aradalığıdır, bu sebeple oluş olabilmek için sınırlanmak, yani üretkenlik sürecinin ürün verebilmesi gerekir.³⁹¹ Sonsuz oluş olmak ise, verilen bu ürünün, yani oluşu bir ürün olarak ortaya çıkarıp onu sona erdiren sınırın ötesine geçmek ve üretime devam etmektir.³⁹² O halde, kendini oluş olarak sezmek hem kendine sınır koymak, hem de bu sınırı aşmaktır, böylelikle ben, hem kendisi için sınırlı olacak, hem de aynı zamanda sınırsız olacaktır. Benin kendini sınırlanmış olarak sezebilmesi, onun sınırsız, hatta sınırlanmamış olmasını gerektirir, çünkü herhangi bir A noktasını sınır olarak koyduğumuzu varsaydığımızda, benin etkinliğinin bu A noktasına ulaşmaması ya da tam bu noktaya ulaşması, A noktasını ben için bir sınır haline getirmez, zira ilk durumda ben zaten sınıra ulaşmamış, ikinci durumdaysa sınır benin bittiği yere konduğundan, sınır ben için olamamıştır.³⁹³ Bu sebeple, benin kendini sınırlı hissedebilmesi, benin sınırsız olması demektir.

Sınırlanan ben etkinliği çok açık ki kökensel, sonsuzca genişleyen, üretici etkinliktir ve bu etkinlik sayesinde, yani bu etkinliğin sınıra ulaşması sayesinde ancak, bir sınır reel hale gelebilir.³⁹⁴ Öte yandan benin bu sınırı nasıl kendine konmuş bir sınır olarak tanıyacağı, yani benin, kendisi için sınırlı hale gelişi, benin kendini sınırlanmış ben olarak sezmesi, reel sınırın ideal hale gelişi, yalnızca benin bu etkinliğiyle açıklanamaz. Daha açık olmak gerekirse, karşımdaki sınırı, “bu bir sınırdır” şeklinde tanımlamak onu reel bir sınır haline getirir ve onu bir sınır olarak tanımlamak sınırsız etkinlik olarak benim, o sınırı aştığım anlamına gelse de, bu sınırla birlikte kendimin sınırlandığını anlamam, sınırı kendim için kılmam ve “sınırlıyım” ifadesini üretebilmem, sınırın hem benden bağımsız, bana konmuş olmasıyla reel, hem de bana bağımlı olmasıyla, sınırı

³⁹⁰A.g.e., s. 52.

³⁹¹A.g.e., s. 38.

³⁹²A.g.e.

³⁹³A.g.e., s. 39.

³⁹⁴A.g.e.

kendi sınırlarını olarak tanımamla ideal olduğu anlamına gelir.³⁹⁵ Öyleyse, özbilincin iddiası şunları içermektedir:³⁹⁶

i.Ben, kendisi için sınırlıdır.

ii.Benin sınırlı olması için, sınırın, sınırlanmış etkinlikten bağımsız olması gerekir.

iii.Benin, ben için sınırlı olması için, sınırın bene bağımlı olması gerekir.

Bu çelişkiyi çözmenin tek yolu özbilincin kendisini karşıt etkinliklerden oluşmuş olarak düşünmektir. Sınırın bene bağımlı olması, benin, sınırlanan etkinlikten başka bir etkinlik daha içerdiği anlamına geldiğinden, sınır, sınırlanan etkinlikten bağımsızdır.³⁹⁷ Öyleyse, sonsuzca genişleyen etkinlik sınırlanabilir olması sebebiyle reel etkinlik adını alırken, sınırın ötesine geçen ve kendini sınırlanmış olarak sezen ideal etkinliktir. Sınır, reel etkinlik için, yani sonsuzca genişleyen etkinlik için reeldir, zira sınırla sınırlanan bu etkinliktir, dolayısıyla özbilinçte nesnel olan etkinlik de yine bu sonsuzca genişleyen etkinliktir. Sınır, ideal etkinlik için, yani asla nesne haline gelmeyen, nesnel-olmayan, içsel olarak sınırlanamaz olan etkinlik içinse idealdir; özbilinçte öznel olan etkinlik, bu sınırlanamaz olandır.³⁹⁸ Kısacası özbilinçte sınırlanabilir ama sınırsız olan sonsuzca genişleyen, sonsuzca kendini koyan, sınırlılığında sezilen etkinlik (ki bu etkinlik reel, nesnel etkinlik olarak adlandırılır) ile sınırlayabilir ama özsel olarak sınırlanamaz bir öznel, ideal, sezen etkinlik vardır. Sezmek belirlemek, sezilmek ise belirlenmek anlamına gelmektedir. Her iki etkinlik karşılıklı olarak birbirini varsayar. Aralarındaki ilişki tıpkı doğanın pozitif ve negatif etkinliklerinin birbiriyle olan ilişkisi gibidir. Schelling aslında böylelikle benin kendini sınırladığı ve sınırın da salt bene bağımlı olduğu durumda ortaya çıkan idealizm çıkmazı ile sınırın benden bağımsız olduğu ve benin karşısına konduğu durumda ortaya çıkan realizm çıkmazını aşmayı denemekte, bu ikisinin birbirini varsaydığını, özbilincin içerdiği iki karşıt etkinlikle göstermektedir.³⁹⁹ Böylelikle mutlak benin kendinin dışına nasıl çıktığı ve kendini kendine karşı koyduğu da açıklanmış olur. Bu başlangıçla felsefenin hedefi de belirlenmiş olur: Başlangıçta gözlemci olarak filozof her ne kadar öznenin nesne bilincini oluşturanın özbilincin

³⁹⁵A.g.e., s. 40.

³⁹⁶A.g.e.

³⁹⁷A.g.e.

³⁹⁸A.g.e., s. 41.

³⁹⁹A.g.e.

kendini üretme ve kendini bu etkinliğinde sezme etkinlikleri olduğunu söylemiş ve benin karşısında dışsallık olarak bulduğunun aslında kendisi olduğuna işaret etmiş olsa da, bende bizim için nesne olarak konulan, özne olarak konulana dek, yani benin nesne bilinci, ben bilinciyle denk olana dek süreç devam etmelidir.⁴⁰⁰ Diğer bir deyişle, filozofun doğrudan sezdiği özne-nesne özdeşliği, içerdiği çelişki dolayısıyla etkinliklerinin sentezinde, dolayım kazanarak özdeşliğini göstermek zorundadır.⁴⁰¹

Bu durumda, ben ile birlikte bu iki karşıt etkinlik kendiliğinden ortaya çıkar ve sonsuz çatışma kökenseldir. Üretici etkinlik olan reel ben kendini üretmek için sonsuzca kendini koyduğunda, onu nesne olarak ortaya çıkaracak, sonsuz sınırlayıcı etkinlik olan ideal benin etkinliği ile karşılaşır ve bu karşılaşmada reel ve ideal etkinlikler bir denge noktasında buluşur (ilk boyut olan doğrunun ya da onun görüngüsü olan manyetizmanın oluşum aşaması buradaki işleyişe paralel olarak düşünülebilir). Bu karşılaşmada birbirlerini yok etmemeleri ama birbirlerini birbirlerine indirgeyerek bir denge noktası bulmaları gerektiğini gerekçelendirirken Schelling doğa felsefesindeki aynı argümanı kullanır: İki karşıt etkinliğin birliği anlamına gelen ürün bir sabitlik değil de, her iki etkinliğin ortak ürünü olarak, kendini üreten etkinlik olarak özne-nesne olması gerektiğinden ve bu ikisi arasındaki karşıtlık ebedi olduğundan, karşılaşmaları geçici bir denge durumuyla sonuçlanır.⁴⁰² Bu denge durumu geçicidir, yani ürün devamlılık arz etmez, çünkü her iki etkinlik birbirini sınırlamış olsa da (sınırlanamaz olan ideal etkinlik de dolaylı yoldan sınırlanmış olur), hem kendileri hem de aralarındaki karşıtlık sonsuz olduğundan etkinliklerine devam edeceklerdir. Ayrıca sezen etkinliğin kendisi de sürecin bir parçası olduğundan, kendini tamamlanmış bir özne-nesne birliği olarak sezemez. Dolayısıyla asıl problem, ideal benin kendini sınırlı olarak nasıl sezdiğidir.

Sorunun cevabı şu denklemdedir: Ben kendini üretici etkinlik olarak sonsuzca koymasıyla, ideal etkinlik de eşzamanlı olarak ortaya çıkıp, benin etkinliğini sınırlayıp onu reel ben haline getirmiş ve bunu benin kendine reel etkinlikte nesne haline gelme eğilimi olarak yapmıştır. O halde ideal benin reel bende sezmesi gereken, kendisiyle özdeş sınırlanamaz bir etkinliktir. Fakat reel ben sınırlanmış ve durdurulmuş bir etkinlik olduğundan, sezen benin (ideal ben), sınırlanmış reel bende tek sezebildiği bir etkinlik

⁴⁰⁰A.g.e., s. 42.

⁴⁰¹A.g.e., s. 46.

⁴⁰²A.g.e., s. 51.

değil de bir sınırlanmışlık olduğundan, bu sınırlanmışlıkta kendini göremez, kendini tanıyamaz ve sınıra yabancılaşır.⁴⁰³ Sınırı kendi koymuş olmasına rağmen, sınırlanmış benle özdeşliği ortadan kalkmıştır. Sınır zaten en başından sınırlanan ben için bağımsız bir sınır ama ideal bene bağımlı bir sınırken, ideal benin reel beni kendiyle özdeş olarak sezme etkinliğinde artık ideal ben için de yabancı bir sınır haline gelmiştir.⁴⁰⁴ İşte ben-olmayan böylelikle ortaya çıkar. İdeal benin sınırlanamaz olmasına rağmen kendini nasıl sınırlanmış olarak sezeceği sorusu ise sınıra yabancılaşma ile verilmiş olur. Sınırlamayı ben-olmayanın bir etkisi olarak sezmeksizin, benin kendini sınırlanmış olarak sezmesi mümkün değildir. O halde kökensel duyumsama, tam da doğanın kökensel ayrışmasında olduğu gibi, özbilincin ayrımsız birliğinin, varsaydığı iki karşıt etkinlik ile ilk kez bozulması anlamına gelir. Reel ve ideal benin ortak ürünü ben-olmayandır ve bu ayrışmayla birlikte, üstelik kendini kendisi olarak sezmek isterken, ben kendine bütünüyle yabancılaşmış, kendi etkinliklerinin sonucunu, kendisi için, kendinden bağımsız sınır haline dönüştürmüştür. İşte bu, benin kendini mutlak bir özdeşlik olarak koymasıyla, kendini unutması anı olarak, doğadan da yabancılaştığı andır. Diğer bir deyişle, bilinçli özne haline gelmiş doğa, bilincini kazandığı gibi, kendini karşısına yabancı bir şey olarak almıştır. Oysa ben de ben-olmayan da kendi kendini üreten etkinliğin kendisidir. İşte benin kendini ben olarak, üretici etkinlik olarak sezmeye, doğanın da nihai anlamda kendini ürün vermiş olması, kendini ürününde bilmesi anlamına gelecektir. Tinin doğa olması öncelikle bu anlama gelir.

Böylelikle zorunluluk hissinin açıklanması olarak ortaya çıkan kökensel duyumsama, nihayetinde sezmenin sınırlanması, sezmenin sınır deneyimi olarak tanımlanmıştır. Varlık denilen her daim üretici etkinlikteki sınırlanmışlığın ifadesi olduğundan, burada da kendi kendini sezmeye çalışan sezme etkinliğinin sınırlanışında ortaya çıkar.⁴⁰⁵ Eğer bir küpün varlığından bahsediyorsam, yani bir küp tasarımına sahipsem, bu, sezgimin mekânın bu bölümünde bir küp formunda etkin olduğu anlamına gelir.⁴⁰⁶ Bilme de hep bir belirleme olacağı için, bilmenin realitesi benin sezme etkinliğinin sınırlanmasında temellenir ve realite de bu bağlamda en temelde benin askıya alınmış etkinliğidir.

⁴⁰³A.g.e., s. 53-54.

⁴⁰⁴A.g.e., s. 54.

⁴⁰⁵A.g.e., s. 58.

⁴⁰⁶A.g.e.

Böylelikle, deneyimin ve deneyimde sabit olarak ortaya çıkmış varlığın, oluş olmaksızın, oluştaki bir kesinti olmaksızın düşünölemeyeceğı de gösterilmiş olur.

Aisthesis ya da kökensel duyumsamada (hissetmede) ben, ben-olmayı, kendini bulma hissinde bulmuştur; ben hem bulan hem de bulunandır, hem hisseden hem hissedilendir, yani dolayimsız bir birlikte-karşıtlık farkındalığıdır.⁴⁰⁷ Bu ilk edimle ben, hem özne hem nesnedir ama kendisi bunun farkında değildir; o bu aşamada kendinin bilinçsiz birliğidir ya da özbilincin birliği burada ben için haline gelmemiştir.⁴⁰⁸ O halde *aisthesis*, hissetme anlamıyla ortaya çıkarken aslında hem benin geçmişiyile kurduğu en dolaysız ilişki, hem de beni geçmişine en çok uzaklaştıran deneyimdir. Ben, ben olarak ortaya çıkmasıyla, dolayısıyla özdeşlik iddiası uğruna, kendini kendinden koparıp ayırmasıyla, mutlak doğa da kendini ikinci kez kendinden ayırmış olur. Doğa bilinçsiz üretimini kendine nesne haline getirmiş ve bende bilinçli ve dolayısıyla özbilinçli hale gelmiştir. Bu benin karşısında duran ben-olmayı doğa olarak bulması anlamına gelir. Aynı zamanda benin, doğaya (doğasına), özgürlüğün zorunluluğa, logosun mitosa yabancılaşmasının ilk adımıdır. Bu sebeple *aisthesis* bu ilk anlamıyla, yani kökensel duyumsama ya da hissetme olmasıyla, hem kökensel özdeşliğin, hem de kökensel ayrışmanın bilinçli deneyimdeki ilk ve son halidir. Bundan sonrasında, ben, her bir bilinç biçiminde kendiyle bir olmak için bu yabancılaşmayı kaçınılmaz olarak daha da artıracaktır, zira benin kendine dönmesinin yolu bir kez ben-olmayan ile dolayımlanması, ben-olmayandan kendine yansıması şeklinde belirince, ben-olmayı her belirleyişi, kendini de belirlemesi, her belirleme ise bilinçsiz özdeşlikten bir o kadar uzaklaşmak anlamına gelir.

Öte yandan ben-olmayı belirlemek, onu her seferinde biraz daha kendine benzetmek, biraz daha bilinçli kılmak, onu akledilebilir ya da anlaşılabilir bir yapıda yeniden kurmak demektir. Doğayı düşünerek yeniden inşa etmekse, kökensel doğanın kendini bende yeniden inşa etmesi, yeniden üretmesi anlamına gelecektir. Yani ben, ben-olmayı belirleyip bildikçe, aynı zamanda kendini de bilmekte, doğasını yeniden ürettikçe, kendini de üretmektedir. İlk yabancılaşma, gittikçe kendiyle bir tanışıklık halini alacaktır. Diğer bir deyişle, benin doğasından yabancılaşması, kendine bir doğa yaratması anlamına geleceğı için, bu aynı zamanda doğanın kendini, kendi kendini

⁴⁰⁷ Leonardo Distaso, *Paradox of Existence*, New York: Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 158.

⁴⁰⁸ Schelling, *STI*, s. 156.

üreten etkinlik olarak tanıyabilmesinin tek yolu olarak karşımıza çıkmaktadır, zira ben kendiyle özdeş olmak için doğaya yabancılaştıkça, aynı zamanda kendi doğasını da üretebilmenin yollarını geliştirmekte, karşısına bir *Gegenstand* olarak aldığı ben-olmayanı, tıpkı ölümle baş etme yolları arayan yaşam gibi, belirleyerek aşmaya çalışmaktadır. İronik olansa aşmaya çalıştığı aslında kendisi oluşudur. Bir engel gibi gördüğü ben-olmayanı belirlediğini ve aştığını düşünürken, kendisini belirliyor olsa da, aslında bu onun her adımda daha da özgürleşip daha da üretken hale geldiği anlamına gelir. Hem kendini gittikçe daha da belirli bir nesne kılmakta, hem de bu belirli nesne kılışında üretkenliği geliştiği için, özgürleşmektedir. Schelling'in terimleriyle tekrar etmek gerekirse; "Varlık (madde) üretici olarak görüldüğünde bilmedir, bilme ürün olarak görüldüğünde varlıktır."⁴⁰⁹

Ben, tam da bu sebepten bir kendine-gelme etkinliği olarak düşünülmelidir. Ben her belirleme etkinliğinde, özü olan üretkenliği daha da derinlikli, daha da yoğunlaşmış biçimde açığa çıkarmakta, kendine daha da yaklaşmaktadır ama üretkenliğin bittiği ve kendine nesne haline gelebildiği herhangi bir an, onun benliğinin ortadan kalkması anlamına geleceğinden, böylesi bir birlik onun için mümkün görünmemektedir. Benin özbilinç iddiasıyla kendine koyduğu hedef gerçekten de benin, ben-olmayan olmasıdır, fakat bu, yaşamın sona erip mutlak ölüm olması, içselliğin tükenip mutlak dışsallık haline gelmesidir. Ben ancak ben-olmayanı kendisi olarak tanıdığı anda, karşısında duranı, kendisi olarak sezdiğinde kendiyle özdeş olabilecekse, benin önündeki tek seçenek üretkenliğini kendine dışsal bir nesnede üretkenlik olarak ortaya koymak gibi görünmektedir. Yaşamla birlikte özgürleşen doğa nasıl ki organizmada birliğinin sembolünü bulduysa, özbilinçle birlikte özgürleşen ben de kendi sembolünü yaratmalıdır.

Schelling kökensel duyumsama ile birlikte felsefe tarihinde birçok kez salt bir pasiflik, bir alımlayıcılık, etkiye açık olma kapasitesi olarak tanımlanmış *aisthesis*'in, safi bir etkinlik olduğunu çıkarsamış olur. Hatta *aisthesis*'in imkânı benin özgürlüğündedir, benin sonsuz bir etkinlik olmasındadır. *Aisthesis*'in düşünürler tarafından pasif bir yeti olarak tanımlanmasının sebebiyse, benin tam da kendini *aisthesis*'le var ettiği anda, kendinin dışına düşmesidir. Reflektif düşünce içinde kaldığı sürece, duyumsamanın

⁴⁰⁹A.g.e., s. 57.

başka türlü anlaşılması imkânsızdır. Bu sebeple Kant'ın SAE'de hislerin *a priori* zemininin verilemeyeceğini, onların olumsuzluktan daha fazlası olamayacağını iddia etmesi anlaşılardır. O, ben-olmayanı, benin kendini sezme etkinliğinin bir ürünü olarak anlayamamış, dolayısıyla, ben-olmayanın kökeni için bir bilinmezlik koymak zorunda kalmıştır. Oysa *aisthesis* tam da bilinçsizlikten bilinçliliğe geçmenin sınırında olmasıyla, benin kendine yabancılaşma, kendinin dışına çıkma anıdır. Halihazırda kendine ve dolayısıyla doğasına yabancı bir beninse, böylesi bir sınır deneyimini sınır olarak görebilmesi mümkün değildir. Schelling'de entelektüel sezgi bundan ötürü vardır ya da Schelling entelektüel sezgiyi bu sebeple bir yöntem olarak belirlemiştir.

Bu bağlamda, hissetmek gibi tüm gerçekliğiyle kendini var eden bir deneyimin, daha önce de değinmiş olduğumuz gibi, Kant nazarında nasıl olur da nesnel gerçeklikten bahsedilemeyeceği de açıklık kazanmış olur. Kant elbette hissetmeye nesnel gerçeklik atfedemeyecektir, zira hissin kaynağını bilinmezde bulur ve bilinmezden kaynaklanan hissin olumsal ve salt öznel olmaktan başka bir şansı yoktur. Hissetmek Schelling' göre de nesnelleşmemektedir ama kaynağı dışarıda olduğu için değil, kaynağı özbilincin çelişkisi olduğu için. Diğer bir deyişle, hissetmek tıpkı bir çizgi gibi, tıpkı bir mıknaş gibi, karşıtların en dolayimsız birliği, bir özne-nesne birliğidir. Ben kendini sezmeye çalışmakta ve kendini basit sınırlı bir nesne olarak bulmaktadır.⁴¹⁰ Yani ben, kendi için, kendi olmayı bırakmaksızın nesne haline gelemeyip, ben-olmayanı ürettiği için, ben-olmayanla bu ilk aşamada özdeştir ve bu sebeple hissetmek nesnelleşemez. Hissetmekte nesnelleşemeyen benin kendisidir. O halde *aisthesis* denilince peşi sıra bir verililik fikrinin türetilmesinin de bundan kaynaklandığı söylenebilir. *Aisthesis* kökeninde nesnesini bir verililik olarak bulmaz, ben onu bir ben-olmayan olarak kendisi üretir.

Zaten benin ben-olmayanla ilişkiye geçebilmesi de bu sayededir. Ben kendine bütünüyle yabancı bir şeyle, hesabı verilemez biçimde ilişkiye geçmez; ben, ben-olmayanda aslen kendiyile ilişkiye geçmektedir. Öyleyse Kant teorik ve pratik aklın zeminini birbirinden ayırdığı için, *aisthesis*'in kökenini de mutlak bir yabancılık olarak koymak zorunda kalmış ya da tersinden söylemek gerekirse, kendinde şeyi koyduğu için teori ve pratik ikiliği ortaya çıkmıştır denilebilir. Benin sınırlılığını özgürlüğünde temellendirmek, benin sınırlı ve özgür bir etkinlik olabilmesi için aynı zamanda

⁴¹⁰A.g.e., s. 56.

sınırlanmamış bir eylem olmak zorunda olduğunu öne sürmek, Schelling için teorik ve pratik felsefenin ortak zeminini oluşturmuş, teoriden pratiğe geçişi mümkün kılmıştır. Dahası Schelling böylelikle, Kant'ın canlı ve düşünen bir varlık olarak insana içinde yer açmaya çalıştığı ölü dünyayı, bir yaşam dünyası haline getirmiştir. İnsan ancak canlı bir doğanın içinde özbilinçli hale gelebilir, çünkü insanın özgürlüğü doğanın da özgürlüğü demektir. Özgürlüğün ilkin doğada yaşamla birlikte ortaya çıktığı hatırlanacak olursa, insanın özgürlüğü de yaşam olmaksızın düşünülemez.

İşte bu sebeple yaşam, özbilince eklenip sonradan türetilecek bir kavram değil, insanın özgürlüğünün en başından varsaydığı karşıt etkinliklerin ana kucağıdır. Hatta Kant'ın aklın yapısını çözümlemek, dolayısıyla rasyonel varlık olmanın, rasyonelliğin deneyiminin gereklerini sıralamak olarak kurguladığı sistemine, insanı, insan olmasıyla *YGE*'de dahil etmesi, tam da bunu fark edememiş olmasının bir sonucu olarak görülebilir. Kant'ta insan, güzel ve yaşam deneyimiyle birlikte sisteme dahil olup, sahip olduğu ikili yapı sayesinde sistemi nihayete erdirmeye iddiasıyla ortaya çıktığına göre, insan da Kant sisteminin *deus ex machina*'sı olarak tanımlanabilir. Tıpkı yaşam gibi o da tepeden inme bir birleştirici görevi görmüştür. Fakat bu, insanın kendine sorduğu “ben kimim?” sorusuyla başlayan modern felsefenin, ilk sorusunu neredeyse unutmuş olmasının bir göstergesidir; kendini bulmaya çalışan insan, bu uzun süreçte kendinden o denli uzaklaşıp, ben dediğini öyle soyutlaştırmıştır ki, sonunda dünyada bulunduğu, her gün ve her an deneyimlemekte olduğu kendini, mucizevi kılmıştır. Dahası, insanın bu şekilde ortaya çıkması, teorik ve pratik aklın soyutlamayla elde edilmiş birer makine olduğunun da adeta kanıtı gibidir. Schelling'se bu makinelerin sistem oluşturabilmesinin imkânını yaşamda ve yaşamla bulduğundan, soyut öznenin hayali dünyasını değil, insanın yaşam deneyimini açıklamak peşindedir. Bu sebeple rasyonelliğe yaşamı eklemek yerine, yaşamdan rasyonelliğin nasıl ürediğini göstermeye çalışmıştır.

Bu açıdan bakıldığında hislerin de tüm deneyimin zorunlu ve ayrılmaz eşlikçisi olması kaçınılmazdır. *YGE*'de duyuşal ve akli olanın arasında kalmış, bu ikisi arasında salınan insanı ferahlatacak bir nefes olarak sunulmuş ve *a priori* zeminini ancak böyle bulan hisler, Schelling'le birlikte tüm deneyimin başlatıcısı ve eşlikçisi kılınmıştır. Öyle ki, bilginin zorunluluğu, benin üzerinde hissettiği dayatmadan ayrı olamayacağına göre,

bilgiyi histen, anlamayı duyusalıdan, *noesis*'i *aisthesis*'ten ayıracak keskin çizgi de ortadan kalkmış, bilgi hissin belirlilik kazanması haline gelmiştir. Bu, bir anlamda da duyusalın değersizleştirilmesine bir tepki olarak yorumlanabilir, zira düalizm akıl ve doğa arasında bir seçim yapılması gerektiği fikrinden kaynaklanmaktadır ve çözülmemiş bir ilişki problemi üzerine inşa edilip aklın üstünlüğünü çıkarsamak yerine Schelling, zorunluluk hissinin özgürlüğü varsayması fikrinden hareketle, bu ikisi arasındaki bir dengeyi, birlikteliklerinde anlaşılabilirliği gerektiğini ve ancak birlikteliklerin felsefenin zemini olabileceklerini öne sürmüştür.

Tüm bunların yanı sıra *aisthesis*'in bu şekilde ortaya çıkması, anlamın teori ve pratiğin arasına sıkışmış bir alan olarak değil de, tüm deneyime nüfuz etmiş, deneyimle türeyen ve deneyimi türeten bir şey olarak anlaşılmasına ön ayak olmuştur denilebilir. Bununla kastedilen şudur: Her ne ise o olan dünya ile henüz var olmayan ama her eylemimde var etmeye çalıştığım olması gereken dünya yalnızca rasyonel koşullara dayanıp, yalnızca rasyonel gerekçeler kabul edeceğinden, bunlar tek başlarına anlam üretmeye yetecek bir aralığa, bir gevşekliğe sahip olmayıp, “neden?” sorusuna imkân tanımazlar. Onlarda yalnızca “nasıl?” sorusunun cevabı vardır. Anlamı üretecek olansa “neden?” sorusudur. Bu soruya imkân tanıyacak ve bu soruyla şekillenecek olan, Kant'ta ereksellik prensibinin yönettiği deneyimdir. Bu deneyim de Kant'a göre olan ve olmayan (ya da olması gereken) arasında, reel ve ideal arasında kalan insanın sahip olabileceği bir deneyimdir. Diğer bir deyişle, duyusalıya sahip olmayan, salt rasyonel bir varlık biçimi açısından erekselliğin ortaya çıkması için bir sebep kalmayacağı gibi, olması gereken böylesi bir varlık açısından olan haline geldiğinden bu varlığın anlam üretebilmesi de mümkün görünmemektedir, zira o, varlık ve düşünce arasında doldurulması gereken bir boşlukla tanışık değildir. O halde Kant sisteminde anlamın üçüncü *Kritik* ile sisteme dahil olması, anlamın üretilmesinin, insanın ikircikli yapıya sahip olmasının sebebini, dolaylı yoldan duyusalılık olarak işaret etmektedir. Peki Schelling'in duyusalılıkta ortaya çıkan yabancılığı bene dahil etmesiyle anlamın üretilmesi açısından ne değişmiş olabilir?

Aisthesis bir sınır deneyimi, benin ilk sınırı, bilinçsiz ve bilinçlilik arasındaki sınır, benin kendini var etme biçimi ve tam da sonsuzca birbirine karşıt güçlerin bilinçteki ilk dolaysız birliği olmasıyla, benin ayrılmaz parçası haline gelmiş, ben, hissetmekten ayrı

düşünülemez kılınmıştır, zira beni hiçlikten varlığa taşıyan *aisthesis*'tir ve var olmak sınırlanmak demektir. Ben tabii ki bu sınırdan ibaret olmamasıyla bendir ama aynı zamanda sınırlı olmasıyla bendir. Ben kendini zaten kendi çelişkisinden var ettiği, kökensel *aisthesis*'le birlikte kendinden ilk kez çıktığı ve bundan sonra da her daim kendine dönme, kendine-gelme eylemi olarak varlık göstereceğinden, hep anlamın gerektirdiği o boşlukta, o aralıkta yaşamaktadır. Diğer bir deyişle, anlamın ihtiyacı olan o aralık bende hep vardır ve benin tüm deneyimleri bu aralıkta kurulmaktadır. O halde Kant'ın ereksellikte birlikte açtığı anlam dünyasının, Schelling'de *aisthesis*'le birlikte açılmış olduğu ve böyle bakıldığında anlamın ne bilgiden ne de eylemden ayrı olduğu düşünülebilir. İnsan bilirken de, eylerken de, kültür üretirken de anlam üretmektedir, çünkü tüm bu deneyimler, benin çelişkisinin bir ifadesidir ve tüm bu deneyimlerde ben kendini anlamaktadır. Kant'ın transandantal beninin neden soyut olduğu açıklık kazanır: Kant'ta benin anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştığı, adeta kendisi tamamlanmış bir şeymişçesine, hep dışına düşen dünyayken, Schelling'le birlikte ben, dünyada olduğu sürece kendini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Ben doğadan evrilmesiyle birlikte ve doğadan evrildiği için, doğayı kendine dert edinmektedir. Dert edindiğinin doğa olması ise, kendini de dert edinmesi anlamına gelir. Ne hissettiğin, ne gördüğün, ne bildiğin, ne yaptığın, ne ürettiğin, kendini nasıl anladığına, kendini nasıl anlamlandırdığına birer cevaptır, çünkü ben hep kendine-gelmek zorunda olan, dışarıdalığını bir içsellığe dönüştürmek zorunda olan, kendini doldurmak ve doldurarak var etmek, kendini üretmek zorunda olan, her daim doldurulacak bir boşlukta var olandır. Bu da anlamın kendisidir. Bu bağlamda, *aisthesis* anlamın hep yeniden üretilmek üzere ortaya çıkması demektir. Her bir deneyimde farkında olsun olmasının kendine yansıyan, kendini ve anlamını üreten ben, sanatla birlikte, kendine biçtiği anlamı bilinçli bir şekilde, kendini bu anlam üretme faaliyetinde görebilmek için üretecektir. *Aisthesis*'in estetikle olan ilişkisi de burada açığa çıkar: İlk sınır deneyimi ve ilk anlam, adeta ilkmiş gibi yeniden üretilecek, çelişki kendini başka bir çelişkide görecektir.

3.2.2. *Aisthesis*'ten Estetiğe

Kökensel duyumsama ya da hissetme, kendi kendini üreten sonsuz etkinlik olan benin, kendini nasıl sınırlanmış olarak sezeceği problemi olarak ortaya çıkmış ve benin

içerdiği iki karşıt etkinliğin dolaysız birliğinde cevaplanmıştır; bu dolaysız birlikte hisseden ve hissedilen arasında bir ayrım yoktur, ben kendini sınırlanmış ben, yani ben-olmayan olarak bulur; özne, nesne olmuştur. Fakat burada salt duyumsanan olarak ortaya çıkan benin duyumsayan ben haline gelmesi, yani ben-olmayanı sezenin kendisi olduğunu fark etmesi, duyumsananı kendi için kılması gerekmektedir. Buradan hareketle, benin kendini duyumsayan olarak nasıl sezeceği problemi duyumsama ya da algı momentini oluşturur ve bu momentte iki karşıt etkinlik birbirinden ayrılarak birbirine karşıt hale gelir. Bu moment bir anlamda hayal ile gerçeği birbirinden ayırt eden momenttir, zira ilk momentte ortaya çıkmış olan reel ben, ideal ben ile özdeş olduğunda bu, ben için kolayca ortadan kaldırılabileceği bir sınırlama olacak, sınır reel hale gelmeyecektir. Fakat sınırın reel hale gelmesi, ideal benin sınırı yok etmeksizin belirleyip, kendi için kılmasıyla, yani sınırın ideal etkinliğin üzerine değil, içine düşmesiyle, ideal etkinliğin sınırı kendine bağımlı kılmasıyla, benin duyumsayan olarak ortaya çıkmasıyla mümkündür.⁴¹¹

O halde, duyumsama ya da algı momentinde, tıpkı elektrik momentinde olduğu gibi, ben, duyumsayan ve duyumsanan ben olarak iki karşıtın aynı anda bende mevcut hale geldiği momenttir. İkinci momentle birlikte sınır hem ben tarafından konmuş hem de ben tarafından aşılmıştır. İlk momentte ortaya saf pasiflik, saf bir sınırlanmışlık olarak çıkan ben, yine ben tarafından belirlenir; pasifliğini belirleyen ben olarak etkinimdir, dolayısıyla gören, duyan, dokunan ben olarak varımdır.⁴¹² Fakat benin, belirleyen ben olarak ortaya çıkabilmesi, sınırı yok etmeksizin mümkün olduğundan, sınır ona bağımsız olmasıyla bağımlı hale getirilmiştir, dolayısıyla ideal ben, reel benle özdeş hale gelmemiş, onu dışarıdan belirlemiştir. Benin duyumsayan ben olarak var olabilmesi, sınırı kendinin ürettiğinin bilgisine sahip olmaksızın mümkün olup, algıda ortaya çıkan üretim şekli belirleme adını almıştır. Hatırlanacak olursa, bu, doğanın ilk üretici etkinliğinin ikinci momentinde de, olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak ortaya çıkmıştır. Duyumsama ya da algı momenti de buna paralel olarak, ilk momentte ortaya çıkan sınırın (yani olumsuzlamanın) ideal ben tarafından olumsuzlanması (yani belirlenmesi) safhasıdır.

⁴¹¹A.g.e., s. 63.

⁴¹²A.g.e., s. 65.

Kökensel duyumsamada duyumsanan olarak ortaya çıkan ben, ikinci momentte bu duyumsananı sezerek bir duyumsayana dönüşmüştür. Yani ilk momentte, özne ve nesne arasındaki içkin olan karşıtlık, ikinci momentte açık hale gelmiştir ve sınır artık benim için kılındığından, sadece hissetmiyorumdur aynı zamanda hissettiğimi hissediyorumdur.⁴¹³ O halde ikinci momentte artık ilk momentin basit etkinliği yoktur, iki karşıt etkinlik, iki katmanlı bir sezgi vardır. Fakat ben kendisi için bu anda duyumsanan değil, duyumsayandır, yani ilk momentin duyumsananı ile ikinci momentin duyumsayanı özdeş değil, mutlak anlamda birbirine karşıttır. Duyumsanan artık benin etkinliği olarak sezilmediği, ben bu momentte kendini duyumsayan olarak sezdiği için, ilk momentin ürünü olan duyumsanan artık onun için kendinde şey haline dönüşmüş, ben için gerçek bir dünya açığa çıkmıştır.⁴¹⁴ Diğer bir deyişle, biz gözlemci olarak bu momentte iki karşıt ben etkinliğinin birbirini karşılıklı olarak sınırladığını (sınırlanmış ilk ben etkinliği ile bu sınırı belirleyen ben etkinliği) fark edebilsen de, ben, kendisi için bu momentte yalnızca duyumsayandır. Bu sebeple, kendinde şey denilen, ancak duyumsayan olarak sezilen benin etkinliğine karşıtlığında ortaya çıkabilmiştir. Artık bu momentin reel beni duyumsayan ben olduğundan, ilk momentin reel beni olan sınırlanmış etkinlik, kendinde şey olarak ideal hale gelmiştir. O halde ben kendini pasiflik ve sınırlılık olarak sezmek, ilk momentin ürünüyle özdeş olabilmek için, bu pasiflik ve sınırı aşmış, aştığı anda da sınırlanmış etkinliği kendinde şeye, kendini de kendinde bene dönüştürmüştür. Ancak bir şeyin bilinci olabileceğim için ilk durumda salt bir sınırlı nesnenin bilinciyken, ikinci durumda bu sınırlanmışlığı karşıma alıp belirleyen etkin bir benin bilinciyimdir. Duyumsayan olduğumda ise artık kendime koyduğum ilk sınır benim için bir kendinde şey olarak, bir ideal etkinlik olarak ortaya çıkmıştır. Şimdiki hedef bu iki karşıtın aynı bende nasıl bir arada durabileceği mevzuudur.

Dolayısıyla, üretici sezgi adındaki üçüncü moment, ilk iki momentin ürünü olarak ortaya çıkan duyumsanan ve duyumsayan benlerin, yani kendinde şey ve kendinde benin sentezi anlamına gelir. Hissettiğini hisseden ben ile kendinde şeyin birbirini belirlemesi gerekmektedir, zira hissettiğini hisseden ben, yani algılayan ben, bu

⁴¹³ John Watson, *Schelling's Transcendental Idealism: A Critical Exposition*, London: Forgotten Books, 2015, s. 121.

⁴¹⁴ Schelling, *STI*, s. 69.

algısının kaynağını dışarıda bulmaktadır, sınır ondan bağımsızdır. İkinci momentte sınır, bir kere duyumsayan tarafından belirlendiğinde ve ben için kılındığında, hem ideal, hem de reel etkinlik için sınır haline gelmiştir, her iki etkinlik de bu sınırla sınırlanmaktadır.⁴¹⁵ Bu karşılıklı sınırlanma ben olmanın bir gereği olarak çıkarsanmıştır. Ne benin sınırlanmış etkinliğinde ortaya çıkan pasiflik olmaksızın benin etkinliğinden, ne de benin kendisinin sınırsız etkinliği olmaksızın en başta sınırlanabileceğinden bahsedilebilir. Dolayısıyla, ben mutlak özdeşlik olduğundan, bu iki karşıt beni, yani ben ve benin dışındaki şeyi, denge noktasında sentezler, yani onları birlikteliklerinde sezer. Bu ise duyumsayan benin, sınırlanmış olarak sezilmesi anlamına gelip sezmenin sezmesidir.⁴¹⁶ Diğer bir deyişle, kendini sezmeye çalışan benin olumsuzlayıcı etkinliğinin kendisi sınırlanacak ve sezilecek, böylece kendinde şey de belirli bir şey olarak ortaya çıkacak, birbirlerini karşıtlıklarında belirleyeceklerdir. Bu sebeple benin ikinci dereceden sezgisi, yani kendi kendini etkinliğinde sezmeye çalışan sezgisi ortaya çıkmıştır. Sezmenin sezmesine, üretici sezgi adı verilir. Bu hem kökensel ayırma-kökensel birlik aşamasının, yani özbilincin ilk devrinin son moment, hem de ikinci devrinin ilk momentidir. Bu sebeple ben karşıtları sentezde birliğe getirdiğinde aynı zamanda bilinçli deneyimin de tüm ikilikleriyle birlikte temel yapısını kurmuştur.

Üretici sezgi, Schelling'in deyimiyle, kökensel sınırı ideal etkinliğe dönüştürüp, benin anlağa doğru attığı ilk adımdır.⁴¹⁷ Anlağa doğru atılan ilk adım olması, benin bilmesinde sınırlanması anlamına gelir. Artık temel ikilik, yani kendi kendini üreten, sezilen etkinlik ile kendi kendini sınırlayan, sezen etkinlik tam anlamıyla bilincin gerisine itilmiş, özbilincin özdeşliği hem gözlemci hem de benin kendisi için tümüyle bozulmuş, özbilincin bilinçsiz etkinliği bilinçliliğin ikiliğini doğurmuştur; gözlemci zaten böylesi bir ikiliğin varsaydığı özbilincin birliği ile bu ilk devri başlatmış olsa da, üretici sezgi ile birlikte o da bu varsayılan birliğin nasıl dağıldığını görmüş, bilinçli ben ile aynı noktaya gelmiştir.⁴¹⁸ Diğer bir deyişle, özbilincin kökensel ediminde benin nesnel etkinliği bakımından nasıl sınırlandığı, yani karşısında ben-olmayanı nasıl bulduğu sorusu cevaplanmışken, üretici sezgi ile birlikte, benin öznel etkinliğinin nasıl sınırlandığı, benin sezmesinin sezgisinin nasıl sınırlandığı, benin bilmesinin neden

⁴¹⁵A.g.e., s. 72.

⁴¹⁶A.g.e., s. 72.

⁴¹⁷A.g.e., s. 73.

⁴¹⁸A.g.e., s. 78.

sınırlı olduğu mesele edilmiştir.⁴¹⁹ Benin içinde barındırdığı çatışmayı istemsizce uzlaştırma girişiminin sonucu olarak, ben kendini, kendini sezen ben için, ben ve kendinde şey karşıtlığına dönüştürmüş ve temel çatışmanın üzerine yükselmiştir.⁴²⁰ Artık günlük deneyimin ikiliği, benin kendisi için de açığa çıkmıştır. Bu ikilikle birlikte tüm bir tasarımlar sistemi de oluşmaya başlayacağından, bu, nihayetinde anlağın sistemine doğru atılmış ilk gerçek adım olmuştur.

Üretici sezgi tıpkı özbilincin kökensel edimindeki gibi, ebedi bir çelişkiyi içinde barındırır; özdeşliğine dönmek isteyen anlak, kendine sınır koyar.⁴²¹ Önceki momentlerden arda kalan sınırın dışındaki etkinlik ile sınırdaki etkinliğin birbiriyle ilişkisi, burada, bilgiyi kuran ilk ayak olacak ve görüngüyü ürün verecektir. Ben, kendisini kendinde şeyin karşısında, kendinde ben olarak bulduğunda, sınırlanmış olacaktır ve onun sınırı kendinde şeyin de belirlenip sınırlanması anlamına gelecektir. Önceki momentte reel ben duyumsayanken, şimdi bu duyumsayan benin kendisi, sezilen haline gelmiştir ve artık sezen değildir.⁴²² Bu momentin sezeni, önceki momentin sezen etkinliğini sezendir ve duyumsayanın sınırlanmasıyla, duyumsanan (ben-olmayan) etkin hale gelmiştir. Yani aslında ben kendini etkin olarak sezmeye, etkin benle özdeş olmaya çalışırken, etkin beni sezmesinde sınırladığından, bu etkinliği ona ancak kendinde şey üzerinden görünür hale gelmiştir. Aslında salt bir ben-olmayanın, kendinde şey şeklinde etkinleşmesinin sebebi, benin kendini duyumsayan olarak sezmeye çalışmasıdır ve ben aslında kendi etkinliğini sınırlarken, dışındaki kendinde şey onu sınırlıyormuş gibi hisseder.

Ben, kökensel duyumsamada kendini sezmeye çalışırken kendini sınırlı hale getirmiş, sonra algıda, bu sınırlı beni sezmeye çalışıp onunla özdeş olmaya çalışırken kendisi duyumsayan haline gelmiş ve sınırlı halinden tamamen kopmuş, şimdi de üretici sezgide, kendini duyumsayan ben ile özdeş kılmaya çalışırken, ilk sınırlı halini kendinde şey olarak yeniden etkin hale getirmiştir, kendi kendini sınırlayışını kendinde şeyin benin üzerindeki etkisi olarak görmektedir. Gözlemci içinse şu çok açıktır: Kendinde şeyin etkinliği olarak görünen aslında benin kendi sezen, duyumsayan

⁴¹⁹A.g.e., s. 74.

⁴²⁰A.g.e., s. 78.

⁴²¹A.g.e., s. 75.

⁴²²A.g.e.

etkinliğini sınırladığında, sınırın kendinde şey tarafından konulmuş gibi ortaya çıkmasıdır. Bu noktada *aisthesis*'in neden pasif bir yeti olarak anlaşıldığının hesabı verilmektedir: Kant'ı düşünecek olursak, *aisthesis* en genel anlamda, kendinde şeyin etkisinin bir verililik olarak ben tarafından zaman ve mekân formunda alımlanması etkinliğinden ibarettir ve dolayısıyla pasif bir yetiden bahsetmekteyizdir. Fakat bu pasiflik aslen bene bütünüyle yabancı, kaynağı bilinmez bir kendinde şeyin, açıklanamaz bir şekilde ben üzerine etkimesi, benin de bu etkiyi pasif bir şekilde alımlaması şeklinde değil, benin kendi kendini sınırlaması şeklinde açıklanabilir. Verililik denilen, aslında benin bir şeyin bilinciye, içerdiği diğer etkinliğin bilinci olamamasından kaynaklı, o etkinliği bilincin gerisinde, orada hazır bulmuş olmanın adlandırılmasıdır. Öyleyse, dünyanın bir ikilik olarak deneyimlenmesi, bilgininse sınırlı bir etkinlik olması, en baştan yalnızca özgürlüğü varsaymaktadır. Zaten bu noktada *TİS*'in neden tinin doğasını ortaya çıkardığı daha anlaşılır hale gelmiştir: Özbilincin özdeşliğinden, yani özgürlükten başlayıp, zamanda ve mekândaki doğaya doğru ilerlemekte ve özgürlükten doğayı inşa etmeye başlamaktayızdır; bu özgürlüğün görünür hale gelmesi, düşüncenin maddeleşmesidir.

Bu noktada kendinde şeyin etkinliği olarak görünen, benin kendi üzerine dönen sezme etkinliği olduğuna göre, kendinde şeyin, benin kendi bilincine varmak için, bilincin gerisine ittiği ilk etkinliği olduğu, bu anlamda da kendinde şeyin bilinçsizlik ve salt bir sınır olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Yani benin ilkin sınırlanmışlık olarak ortaya çıkan reel ya da nesnel etkinliği, ben tarafından aşıp ben için kılınmıştır ve artık onu sezen bir ben olsun olmasın vardır.⁴²³ Fakat sezen ya da sınırlayıcı etkinlik sezilecek bir şey olmaksızın varlığını sürdüremeyecektir, zira sınırlayıcı etkinlik yani benin sezen etkinliği (duyumsayan olarak ben) ancak bir varlığın, sınırın karşıtı olarak ortaya çıkmıştır ve onu bu sınırın karşıtlığından ayrı düşünmek mümkün değildir. Bilinç bilincinde olduğu bir şey olmaksızın bir hiçliktir ama bilincin içeriği herhangi bir bilinç olsun olmasın, bilinçten bağımsızlığında bir bilinçsizlik olarak üretilmiştir.

Öyleyse bir önceki momentte ben ancak ben-olmayana karşıt olarak duyumsayan haline gelebildiğine göre, bu duyumsayanı sezmek de ancak bu karşıtlığı içinde barındıracak biçimde gerçekleşebilir. Ben yalnızca algılamayıp algıladığının bilincinde olabilmek,

⁴²³A.g.e., s. 80.

algıladığını bilmek için, algılanacak şeyi kendisi için hale getirip onu var etmiştir ve kendisini de algılayan olarak ancak bu algılanacak şey üzerinden sezebilir. Yani onun özne olarak etkinliği ancak nesnenin varlığına karşıtlığında gerçekleşebilir. Bu bağlamda, ben sınırı aşıp kendini sınırlı bir şey olarak sezmeye çalışırken sınırın ondan bağımsızlığını da ilan ettiğinden, bu bağımsızlık kendinde şeyin bağımsızlığı haline dönüşmüştür ve ben artık kendini, bu bağımsızlığı bağımlı hale getirmeye çalışan bir etkinlik olarak sezer. Artık kendinde şey bir varlık olarak ortaya çıktığına göre, yani algılayan benin dışına düştüğüne ve bir bilinçsiz olarak dışında kaldığına göre, o dışın sezilmesi anlamında bir dışsal sezgi haline gelmiştir. Kendini etkin olarak sezmeye çalışan bense, bu dışın ona koyduğu sınır altında bir yoğunluk hissi olarak içsel sezgi haline gelir. Böylelikle algıdaki duyusal sezgi, üretken sezgiyle birlikte içsel ve dışsal olarak birbirini gerektiren karşıtlıklar halini alır. Bu karşıtlıkların sınırı ise görüngüdür; görüngü öznel ve nesnel etkinliklerin kesişimindeki ortak ürün, zamansal ve mekânsal somut nesnedir.

Üretken sezginin neden maddenin inşasındaki kimyasal süreçlere karşılık geldiği böylelikle daha anlaşılır olmuştur. Madde kimyasal süreçlerle birlikte mekânda yer kaplayan, belli bir hacmi, kütlesi olan sonlu bir şey olarak ortaya çıkarken, ben de, bilinçli bir organizma haline gelip kendini doğadan ayırırken, doğayı ancak bu ayrılma sürecinin varsaydığı aşamalar sayesinde yeniden üretebilmektedir. Bu sürecin mantıksal aşamaları, doğanın kendini üretme aşamalarıyla aynı şablona sahip olduğundan, benin sırasıyla sezmeyle, belirlemeyle ve bilgiyle yeniden ürettiği doğa, kendi kendini üreten doğanın ürünleriyle örtüşmekte, doğanın üretici ilk aşamasında yer kaplayan madde olarak çıkan, benin üretici sezgisinde de yer kaplayan madde olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta ben bu ilk üretici aşamada, aslen kendini kurmakta olduğundan, kendini kurarken maddeyi de kurmuş olmaktadır.⁴²⁴ Böylelikle spekülâtif fizik ve transandantal felsefenin de özdeşliği gösterilmiş olur.⁴²⁵ Bu sadece tasarımın nesnesiyle nasıl ötüştüğü problemine cevap olmakla kalmaz, doğanın akıldan, aklın doğadan ayrı düşünölemeyeceğine de kanıt olur.

O halde üretici sezgi, benin iki karşıt sonsuz etkinliğinin ortak ürünü olan sonlu etkinlik ya da görüngü ile sonuçlanmıştır. Bundan sonra, üretici sezgiden refleksiyona doğru

⁴²⁴A.g.e., s. 91.

⁴²⁵A.g.e.

ilerleyen aşamalarda, benin kendini bilme, kendiyle özdeş olma çabasında bu ortak ürün her seferinde daha fazla belirlilik kazanacak, o belirlendikçe, yani kavramlar altında birliğe getirildikçe, ben de kendini bu kavramlar altında inşa etmeye devam edecektir; maddeyi düşünselleştirdikçe, onu üretmesiyle özgürlüğünü gerçekleştirip somutlaştıracaktır. Başka bir deyişle, bilmenin nesnesi, ben ve kendinde şeyin ortak tasarımı olduğundan, bu sınırın her seferinde ben için kılınmaya çalışılmasında, benin pasifliği daha sınırlı hale gelip, kendinde şeyin etkinliği de bunun karşısında sınırlandırılacaktır. Fakat teorik alan, bilincin dışına itilen kendinde şeyin sınır olarak görünmesinin üzerine kurulduğundan, bilinçli üretim her daim bu sınırdan kendine yansıyan ben olarak kalmak zorunda ve teorik alanda, ben = üretme olduğu sürece, ben kendini sınırlandırılmış hissetmek zorundadır, zira bilmek hep sınırla mümkün olmaktadır.

Teorik felsefenin son adımı olan refleksiyonla ise artık üretimin üretimi aşamasına, benin reproduksiyonu aşamasına geçilmiş, özbilincin tarihinin üçüncü devrine girilmiş, yani pratik alan açılmış olur. Teorik alanda, ideal beni (kendinde şey) etkinliğinde sınırlandıran sınır, reel beni (bilen özne) pasifliğinde sınırlar, bu sebeple teorik alan anlağın ancak sınırlı olduğunda sınırsız olabileceğini gösterdiği alandır. Bir başka deyişle, teorik alandaki sınır hep bir dışarıdaki ben-olmayan olarak idealdir, hep ben içindir ve asla ben haline gelmez.⁴²⁶ Dolayısıyla teorik aklın üretebileceği sistem özne-nesne ayrımı içinde kalmak zorundadır ve bu ayrımın içinde kalınarak öznenin nesneye dair bir tasarımlar sistemi oluşmuştur. Öte yandan, benin kendiyle özdeş olması için, yani anlak haline gelmiş, bilinçli benin kendiyle özdeş olabilmesi için bu özne- nesne karşıtlığını aşması gerektiğinden, refleksiyonla birlikte ben, kendi üretici etkinliği üzerine döner ve birliği, dışarı ve içerisinin bilgide sentezlenmesi üzerinden değil de, bu kez bilmenin yani belirlemenin kendisini kendine nesne ederek, yani eyleminde göstermeye karar verir.

Özne, teori ile birlikte bir tasarımlar sistemine, yani nesnel dünyaya sahip olduğuna göre, nesnel dünya onun için olduğuna göre, öznenin kendisini ben olarak değil de, artık anlak olarak bilmesi gerekmektedir, çünkü o kendini ben olarak bilmeye çalıştığı sürece, her daim karşısındaki ben-olmayanla birlikte (koşullu bir şey olarak) bilince gelmektedir; refleksiyon ya da yargı her daim özne-nesne ikiliği içinden hareket

⁴²⁶ John Watson, *Schelling's Transcendental Idealism: A Critical Exposition*, s. 112.

edebilmektedir.⁴²⁷ O halde pratik akıl, Schelling’de de teoride gösterilemeyen benin özdeşliğinin, pratikte gösterilme çabası olarak ortaya çıkmaktadır. Ana fikir ise şudur: Bilmenin koşullular zincirini aşmanın yolu benin kendini kendine bilinçli olarak nesne etmesidir; ben eyleminde kendiyle özdeş olduğunu gösterebilir, kendini üretebilirse, bu teorideki aşılammış bağımsız dünyanın da aşıldığı, dünyanın yapısının anlağın yapısıyla özdeş olduğu anlamına gelecektir.

Teoride gösterilemeyen özdeşlik ve teorinin ben- ben-olmayan karşıtlığıyla sona ermesi, benin karşısında bulunduğu belli ilişkiler ağı içinde düzenlenmiş nesnelerin bu düzeninden, benin sorumlu olduğunun gösterilememesi anlamına gelir, zira bu ilişkiler ağını ortaya çıkartırken, ben de bu ilişkiler ağının bir tarafı olarak ortaya çıkmakta, bu düzenin prensibi olacak şekilde kendini bütünleyememektedir.⁴²⁸ Ben refleksiyonla birlikte, kavramlar üreterek, doğanın yasa koyucusu haline gelmiş ve bir tasarımlar sistemi inşa etmiş olsa bile, bu üretimde sezebildiği kendisi değil, tasarımları, yani nesneler dünyasıdır; kendisi ise ancak bu nesneler dünyasından kendine sınırlı ben olarak yansıyabilmekte, özdeşliğini doğrudan sezememektedir. O halde, bu tasarımlar dünyasının ve kavramların aşılması, anlak olarak benin kendine doğrudan nesne haline gelmesi, bu nesnenin kendisinin üretici olması gerekmektedir.

Özbilincin tarihinde üçüncü devre girmiş olmak aslında felsefenin de sentezde birliğe geleceği noktaya doğru ilerliyor olmak anlamına gelir. İlk devirdeki, özbilincin birliği iddiasıyla özdeşlikte ikilik, ikinci devirde, teorik akılda, ikiliğin karşıtlığı olarak ortaya çıkmıştır, üçüncü devir ise bu durumda bu ikiliğin sentezlenmesi anlamına gelmelidir. Teoriden pratiğe geçiş adımı ise tıpkı şimdiye kadar ele aldığımız birçok potansta görmüş olduğumuz gibi, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla ortaya çıkacaktır. Anlak, teorik aklın üretici, bilen öznesinin üzerine dönüp onu kendine nesne edinecek ve özne-nesne birliğini üretici ben üzerinden gösterecektir. Bilmenin iddiası bilen ve bilinenin özdeşliği olduğundan, bu iddiayı üretimi boyunca iç duyunun kendiyle özdeşliği olarak gösterememiştir, zira iç duyu her daim dış duyuyu kendine nesne haline getirip öyle ortaya çıkmakta, tek başına var olamamaktadır.⁴²⁹ O halde, ben iç duyunun kendisini mutlak bir sınır olarak sezdiğinde, yani üretimin kendisini kendine nesne haline

⁴²⁷Alan White, *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, s. 63-64.

⁴²⁸A.g.e., s. 64.

⁴²⁹Schelling, *STI*, s. 132.

getirdiğinde, iç duyuyla özdeş olarak kendini sezmeye çalışıp üretimi sınırladığında, dış duyu tüm yönlerde genişleyen bir etkinlik halini alır ve böylelikle iç duyu dış duyudan bağımsızlaşmış, zaman mekândan ayrılmış olur.⁴³⁰ Zamanın mekândan ayrılması, anlağın kendini zamansal bir ardıllıkta (nedensellik zincirinin bir parçası olarak) sezmek zorunda olmayışı, dolayısıyla üretimin varsaydığı ikiliğin içine düşmemek anlamına gelir. Böylelikle, isteme devreye girer.

Öyleyse özbilincin üçüncü devrinin amacı, ilk devrinde bilinçsiz de olsa sahip olduğu özdeşliği bilince getirmek, kendiyle bir olmak, kendi kendinin sezgisi olmak, yani kendi kendini belirlemek, kendi kendini üreten özne olmak ve bu üretiminde kendine nesne haline gelmektir. Teorik felsefenin yasa koyucu öznesi, kendini ürünlerden yansıyarak sezerken, pratik felsefede artık herhangi bir aracı yoktur, ben kendi üretim etkinliğini nesne haline getirdiğinden, burada yasayı kendinin koyduğunun bilincinde olarak koyacaktır, bu da onun hem ideal hem reel ben olması anlamına gelir.⁴³¹ Buradaki ideal ben, bu kez bilincin dışında kalmayıp, bu anlamda ideal olmadığından, yani ben kendini bilinçli bir şekilde ideal hale getirdiğinden, ideal ben, idealize eden ben, bu idealize eden benin karşısında ise realize eden, kendini gerçekleştiren ben olacaktır.⁴³²

Fakat benin kendini özgürlüğünde belirlemesi, artık bir nesneyi bilme üzerinden olamayacağına göre, onun özgür edimini tanıyacak başka benlere, başka özbilinçlere, yani başka özne-nesne özdeşliklerine ihtiyacı vardır. Diğer bir deyişle, ben kendini özgür belirleme edimiyle belirlemiş, bireyselleşmiş ve kendinde temellenen bir ürün olarak ortaya çıkmış olsa da, ben zaten özsel olarak bir isteme olduğundan (benin kendiyle özdeşliğini isteme olarak), onun ilk olarak özgür bir edimde ortaya çıkmış olması istemeyi halihazırda varsaymaktadır ve aslında ben kendini ilk özgürce belirleyişinde, istemeyi istemiştir.⁴³³ Diğer bir deyişle o, teorik felsefenin sonundaki sonluluğundan yola çıkıp kendini belirleyen haline geldiği için, bu sonlu ben özbilincin doğası gereği zaten istemeyi varsaymaktadır. Anlağın kendiyle özdeş olabilmesi için dolayısıyla tüm sonlu benlerin mutlak isteme olması gerekmektedir. Yani anlağın kendiyle özdeşliğini sonlu ben üzerinden göstermesi, sonlu benin, “istemedenden önce

⁴³⁰ A.g.e., s. 133.

⁴³¹ A.g.e., s. 157.

⁴³² A.g.e., s. 158.

⁴³³ A.g.e., s. 162.

istememesi” ile mümkündür.⁴³⁴ Bu ise sonlu, bireysel benin tek başına yapabileceği bir şey değildir, anlağın kendiyle özdeşliği için diğer sonlu benlere, yani öznelarasılığa ihtiyaç vardır.

Öznelarasılık, sonlu öznelerin özgürlüklerinin, bireyselliklerinin, kendilerini belirleyişlerinin birbirleri tarafından tanınması anlamına gelir. İstemelerin birbirini tanıyabilmesinde, yani her bireyin özgürlüğünün, diğerinin özgürlüğüyle ortaya çıkıp belirlendiği bir ortak dünya mevzu bahistir. İşte özgür ben, kendi kendini üreten ben, diğer benlerle birlikteliğinde, bireyselleşerek ortaya çıkmaktadır. Pratik felsefe de sonlu benin bireyselleşmesi, yani her biri mutlak isteme olmak isteyen diğer benlerle karşıtlığın, bir aradalığa dönüşüp bireyselleşmeyi ürün vermesinde son bulur. O halde pratik felsefe, teorinin tersine, anlağın sonsuz olabilmesi için, sonlu olması gerektiğini göstermektedir. Sistemin geldiği noktaya bakılacak olursa, Schelling şimdiye dek, düşünebilen ve eyleyen sonlu bireysel öznelerin içinde yaşadığı reel bir dünya çıkarsamıştır; fakat anlak henüz kendiyle özdeşliğini gösterebilmiş, akıl ve doğa özdeşliği kanıtlanabilmiş değildir.⁴³⁵ Diğer bir deyişle bu ortak isteme dünyasının, teorinin nesnel dünyasıyla, sonlu benin özgür benle, zorunluluk hissinin bağımsızlık hissiyle, bilinçsiz üretimin bilinçli üretimle özdeşliği gösterilmemiştir. Eyleyen olarak şeyleri belirlediğimi varsayarken, bilen olarak şeylerin beni belirlediğini varsaymaktayım.⁴³⁶ Dolayısıyla benin hem belirlenen hem belirleyen olduğu, yani özbilincin kökensel edimindeki özdeşliğine, filozofun baştan varsaydığı birliğe hâlâ ulaşamamıştır. Nitekim Schelling pratik felsefenin sonucuna dair değerlendirmesinde, bireyselliğin ve özgürlüğün sınırlanmışlığının, anlağın kendini organik bir birey olarak sezmesi gerektiği sonucuna çıkardığını, anlağın kendi kendine nesne haline gelmesi fikrinin zaten baştan bu organizma fikrini varsaydığını dile getirir.⁴³⁷ Anlağın organik bir birey olarak kendini sezmesi demekse, onun hem bilinçsiz hem de bilinçli bir üretkenlik olması anlamına gelir.

Pratik felsefenin özbilincin özdeşliği ile ilişkisini Schelling’in terminolojisiyle tekrar etmek gerekirse şöyle denmelidir: İstemeyle birlikte, birey idealize eden beni realize

⁴³⁴ A.g.e., s. 163.

⁴³⁵ Alan White, *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, s. 65.

⁴³⁶ A.g.e., s. 65.

⁴³⁷ Schelling, *STI*, s. 171.

etmiş olsa bile, isteme, ideal ile ideal-reel karşıtlığında gerçekleşip, basit bir karşıtlığa değil de, iki yönlü bir karşıtlığa dayandığı için, her realizasyon zaten bir ideal-reel karşıtlığında ortaya çıkar, yani bir ideali gerçekleştirenin kendisi zaten ideal-reel karşıtlığı barındırdığından, gerçekleştirme ancak kavramsal boyutta gerçekleşir ve ideal-reel karşıtlığı kapanmaz.⁴³⁸ Bu karşıtlığın kapanması, yani özdeşliğin gösterilebilmesi ise realizasyonun yalnızca realizasyon olmasını, ideal-reel karşıtlığını tekrar doğurmaksızın ideali gerçekleştirmesini gerektirmektedir.⁴³⁹ Bunun anlamı şudur, özgürce eyleyen özne kendini idealize edip, bunu gerçekleştiriyor olsa bile, o yine de (özne-nesne karşıtlığından çıkamayan, bilinçliliği hep bir nesneyi gerektiren ve kendine nesneden yansımak zorunda kalan özne olarak) bilmenin içinde, yani üretimin içinde kalan bir ben olduğundan, onun kendisini salt eylemde gerçekleştirmesi mümkün değildir. Eylem hep bu özne-nesne ikiliğinin dünyasına düşmek zorundadır ve dolayısıyla eylemin özgürlüğü kendini görünürlükte kanıtlayamaz.

Eylem nesnel dünyaya düşmesiyle birlikte, onu özgür olmayan bir eylemden ayıracak kriterini henüz geliştirmemiştir ve görünürde, zorunlu bir etkinliği özgür eylemden ayıracak bir belirti henüz yoktur. Özgürlüğün kendini tam manasıyla nesnelleştirmesi içinse realizasyonun salt bir realizasyon olması ve ideal-reel karşıtlığını tekrar doğurmaması gerekir. Bu, “istemenin nihayetinde zorunlu olarak dışsal bir nesneye yönelmesi”, kavramın nesnede gerçekleşmesi, kavramın nesnesini bilinçli üretimin ikiliğine düşmeksizin üretmesi demektir.⁴⁴⁰ Diğer bir deyişle, eğer bilinçli özne, her daim bir nesneyi varsaymak, kendini üretici olarak bilmek istediğinde, her daim bir nesneden kendine yansımak zorundaysa, bilincin özbilinç özdeşliği haline gelebilmesinde, yansıma özne için kaçınılmazsa, benin yapabileceği tek şey bu yansımanın kendisini dönüştürmektir. Eğer yansıdığı nesne ile olan yabancılığını kırabilirse, kendini nesnede doğrudan sezebilecektir. Bilinçsiz üretiminde ortaya çıkarttığı ikiliği, bu kez bilinçli bir üretimle ortadan kaldırmalıdır.

O halde tıpkı kendi kendini üreten doğanın, kendiyle özdeşliğini, yani üretim ve ürünün özdeşliğini, organizmada sembolik anlamda göstermesi, yani doğanın organizmada kendini kaybetmeksizin kendine nesnelleşmesi gibi, özbilinç de içerdiği çelişkiyi içinde

⁴³⁸ A.g.e..

⁴³⁹ A.g.e., s. 172.

⁴⁴⁰ A.g.e., s. 175.

taşıyacak bir sembol üretmelidir. Bu, özgür benin dışsal bir nesnede özgürlüğünü ifade edebilmesi, yani teorideki kavram-nesne birlikteliğini bozarak, kavramda tüketilmeyecek bir dışsal nesne üretebilmesi anlamına gelir. Bu öyle bir nesne olmalıdır ki, hem nesnel dünyanın içine düşüp zaman ve mekânda görünmeli, hem de sonsuz olmalıdır. Bu öyle bir üretim olmalıdır ki, hem zaman ve mekâna düşen bir nesne üretmeli, hem de bu üretiminde kendisine nesneyi varsayan bilinçli özne olarak yansımamalıdır. Bilinçli öznenin, tıpkı kökensel duyumsamadaki gibi, nesnesinde kaybolarak nesnesini üretmesi gerekmektedir. İşte bu, sanatsal ya da estetik üretimde, estetik sezgiyle ortaya çıkan sanat eseridir.

TIS'in girişinde Schelling, özbilincin özdeşliğinin, dünyayı üreten etkinlik ile kendini istemede ifade eden etkinliğin özdeşliği olduğunu, dolayısıyla bu özdeşliğin kendini ilkinin ürünlerinde göstermesi gerektiğini, böylesi bir ürünün de aynı anda hem bilinçli hem de bilinçsiz bir üretim etkinliğinin ürünü olarak görünmesi gerektiğini dile getirmiştir.⁴⁴¹ Diğer bir deyişle, bu ürün bilinçli ve bilinçsiz üretim etkinliklerinin ürünü olmasıyla, entelektüel sezgi sayesinde varsayılan özdeşliğin nesnellik kazanması anlamına gelir. Özdeşliğin prensibinin doğada mı yoksa bende mi olduğu, doğayı üreten bilinçsiz etkinliğin mi kendiyile özdeş olduğu, yoksa kendini istemede ifade eden benin mi kendiyile özdeş olduğu sorusu ancak benin benle, bu iki etkinliğin özdeşliği üzerinden gösterilebilecektir.⁴⁴² Bu etkinlikse estetik ve her sanat eseri böylesi bir etkinliğin ürünüdür.⁴⁴³ O halde sanat eseri, entelektüel sezgiyle sezilen, fakat *aisthesis*'le bozulan özdeşliğin, bilinçli bir *aisthesis*'le, estetik sezgiyle yeniden üretilmesi anlamına gelir. İnsan refleksiyonun ikiliğinden kurtulamıyorsa, bu ikiliği aşarken, refleksiyonun silahıyla savaşmayı seçmelidir. Bu sebeple, *aisthesis*'le başlayan sistem, *aisthesis*'in kendine dönmesiyle, estetik ile son bulur. Böylelikle tin, doğasını sanatta yaratmış, özbilincin özgürlüğü sanatta nesnelleşmiştir; refleksiyon alanında kalmak zorunda olan felsefenin gösteremediğini, sanat, duyusallıkla olan bağında açığa çıkarmıştır. Fakat Schelling, sanatla, sanatsal üretimle, estetik sezgiyle tam olarak ne kastetmektedir ve doğa felsefesi ile transandantal idealizm sisteminin nihai, birleştirici noktasının, tinin doğa, doğanın tin oluşunun sanatı tanımlaması nasıl anlaşılmalıdır?

⁴⁴¹ A.g.e., s. 12.

⁴⁴² A.g.e., s. 12.

⁴⁴³ A.g.e.

3.3. Tersine Değerlenmiş *Mimesis*

Sanatın ideal dünyası ile nesnelerin reel dünyası, bir ve aynı etkinliğin ürünüdür; bu ikisinin (bilinçli ve bilinçsiz) birliği, *bilinçsizken* reel dünyayı, *bilinçliken* estetik dünyayı ürün verir. Nesnel dünya, tinin kökensel fakat henüz bilinçsiz şiiridir; felsefenin evrensel organı [*Organon*], tüm kubbesinin kilit taşı, *sanat felsefesidir*.⁴⁴⁴

Schelling, *TİS*'in başında, *TİS*'in felsefe için nihai bir son olamayacağına, felsefenin ancak sanat felsefesinde nihayetine erebileceğine işaret ederek, *TİS*'in sonucunun yalnızca, felsefenin asli nesnesini belirlediğini belirtmiş olur. Diğer bir deyişle, *TİS*, insanın neden sanat ürettiğine, hatta neden sanata ihtiyaç duyduğuna bir cevap bulmuş fakat sanatın sanat olarak incelenmesini, her bir sanat dalında özdeşliğin nasıl ifade bulunduğunu ve böylelikle doğa ve aklın birliği olan bir ürün olmanın ne demek olduğunu açıklamayı, felsefenin kendini üründe tanıyarak ürünüyle bir oluşunun sergilenmesini sanat felsefesine bırakmıştır. Bu iddia Schelling'in 1800'den sonra başlayan Özdeşlik Felsefesi dönemine geçişinin de düşünsel bir sıçrayışla olmadığı, *TİS*'te bu geçiş için kendine zaten bir geçit açtığı anlamına gelir. Sanatın sanat olarak her bir dalında anlaşılması bu çalışmanın amacını aşsa da, bu fikrin kendisi *TİS*'in sonucunda açığa çıkan sanat ve estetik sezginin tüm bir sistemle ilişkisinde nasıl anlaşılması gerektiğine dair ipucu barındırmaktadır.

Öncelikli ipucu ise, sanatın Schelling'in kurmuş olduğu evrimsel süreçten ayrı anlaşılamayacağı, sanatla son bulan özbilincin tarihinin, doğa felsefesi olmaksızın tek yönlü bir idealizmden ayırt edilebilmesinin zor oluşudur. Sanatın ve nesnel dünyanın bir ve aynı etkinliğin ürünü oluşu vurgusunu, nesnel dünyanın tinin bilinçsiz şiiri olduğu ifadesiyle birlikte okumak, sanatın yalnızca özbilincin özdeşliğinin değil, insanın bilinçsiz yönüyle birlikte kendine yansıyabilmesinin, doğanın üretim sürecinin bir parçası olan insanın ortaya çıkmasıyla birlikte kendine yabancılaşmasını aşabilmesinin ama öte yandan insanla birlikte kendine yabancılaşmış doğanın da, kendini yeniden insanın üretiminde tanıyabilmesinin imkânı olduğunu anlaşılır kılar. Diğer bir ifadeyle, sanat, doğanın kültürü olduğu için, tinin de doğasıdır.

Doğanın kendi kendini inşası sürecinde, doğa kendini, kendi kendini üretebilen bir ürün olarak organizmada yeniden üretmiş ve bu ta ki bilinçli insanın ortaya çıkışına dek doğanın kendi kendini bir anlamda görebildiği sembolü olmuştur. Fakat bilinçli

⁴⁴⁴ Schelling, *STI*, s. 12, SW Band 2, s. 23.

organizmanın, özbilinci varsayarak ortaya çıkması, onun organizmayla birlikte kurduğu bütünlüğü tekrar ortadan ikiye yarmış ve daha öncesinde üretken etkinlik ile ürün arasında kurulması gereken özdeşlik, bilinçli özneyle birlikte bilinçli üretimin kendine kendini kaybetmeksizin nesne haline gelebilmesi, özbilincin özdeşliği şeklini almıştır. Dolayısıyla bilinçli insanın ortaya çıkması sadece insanın doğadaki geçmişini unutmaması, kendi birliğini kendine ulaşılmaz kılması anlamına gelmez, doğanın da organizma ile ulaştığı birliğin bozulması anlamına gelir. Bu bağlamda özbilincin özdeşliğinin gösterilmesi, doğanın da bozulmuş birliğinin yeniden sağlanması anlamına gelecek, ben kendini kendisi olarak, özgürlük olarak, tin olarak nesnelleştirebildiğinde doğa da özdeşliğini inşa etmiş olacaktır. İşte sanat, bu kez de özbilincin çelişkisinin ifadesi olarak, doğanın ikinci dereceden reproduksiyonudur.

Doğanın tıne, tinin tekrar doğaya kadar kat ettiği yol kesintisiz tek bir çizgi metaforuyla düşünülecek olursa, sanatın bu çizginin sonunda yer alması, asıl olana uzaklığı bakımından şaşırtıcı biçimde Platon'u haklı çıkarır niteliktedir. Üstelik sanat gerçekten de asıl olanın reproduksiyonun resprodüksiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat diyalektik, hem bu mesafenin düz bir çizgi olamayacağını, hem de reproduksiyonun salt bir taklit olarak anlaşılamayacağını göstermenin bir yoludur ve diyalektikle birlikte mesafe sıfırlanmış, hakikatin kendisi reproduksiyon haline gelmiştir. O halde Schelling'in aşikâr Platonculuğu da göz önünde bulundurulacak olursa, onun gerçekten de *mimesis*'in ya da taklidin anlamı üzerine düşünmek, sanatı bu ilk anlamıyla tekrar ilişkilendirip anlamak istediği söylenebilir. Bu, hem Platon'un sanatı neden taklit olarak kavramsallaştırıp, hakikatten uzaklaştırıcı bir etkinlik olarak gördüğünü anlamaya hem de bu sırada insanın neden taklit etmeye gereksinim duyduğu sorusunu cevaplamaya çalışmak demektir. Diğer bir deyişle, Schelling Platon'a adeta insanın bu denli gereksiz olduğu söylenen bir etkinlikle neden uğraşma gereği duyduğunu sormakta, yanıtı ise kendi vermektedir.

Bu girişimde Schelling'in yolunu açıp felsefeyi sanatsız tamamlanamaz olarak anlamasına sebep olan, öncelikle *noesis*'in *aisthesis*'siz bir hiçlik olacağını fark etmiş olmasıdır, zira sonlu olmadan sonsuz, sonsuz olmadan sonlu, birlik olmadan çokluk, çokluk olmadan birlik, özgürlük olmadan zorunluluk, zorunluluk olmadan özgürlük, akıl olmadan doğa, doğa olmadan akıl mümkün değildir.

Aisthesis yaşamlılığın içinden üreyerek, bilinçli-bilinçsiz ayrımının ortaya çıkmasına sebep olan, fakat bu ayrımı kendiyle birliğini sezmek için ortaya çıkaran olduğuna göre, *noesis*'in birlik amacı *aisthesis*'te zaten mevcuttur. Fakat *noesis* bu ayrımın üstesinden bu ayrımı yok sayarak gelme eğilimidir. Diğer bir deyişle, *noesis*, benin kendiyle birliğini, ben-olmayan olmaksızın, beni ben-olmayandan soyutlayarak sağlayabileceğini düşünen, beni, ben-olmayandan bağımsızlığında, salt bir yasa koyucu olarak kendine yasa koyabilmesi üzerine dönerek kurmaya çalışan anlaktır. Oysa ben *aisthesis*'le birlikte var olduğundan ve dolayısıyla bilinç hep bir nesneyi gerektirdiğinden, benin nesne olmaksızın özdeşliğini kanıtlayabilmesi, öznesiz bir salt ben bilinci olabilmesi imkânsızdır. Bu sebeple ben kendini nesne haline getirip, nesnesiyle bir olmak için yine ben-olmayanı tıpkı *aisthesis* gibi üretmeli fakat bu kez bilinçli olmalıdır.

Bunun yanı sıra, özbilincin tarihindeki ilk özdeşlikte ikilik momenti olması ve tam da bu sebepten yaşamlılık anlamına gelmesiyle, *aisthesis* olmaksızın kurulacak bir birlik ölü bir benin birliği olacaktır. Diğer bir deyişle, yaşam, ben ve ben-olmayanın bilinçsiz, dolaysız birliği olarak ortaya çıkıyorsa, bu özdeşlikte ikiliğin yalnızca bir yönünün birliğini kurmaya çalışmak beni öldürmek, ölü bir ben birliği istemektir. *Noesis* tek başına ancak ölü ve dünyasız bir birliği kurabilir, yaşam içinse *aisthesis*'te birlik şarttır. İşte estetik, tam da böylesi yaşamlı bir birliğin ortaya çıkması anlamına gelir. Sanat, *aisthesis*'in dolaysız birlik momentinin, yani yaşamın, bilinçli bir şekilde yeniden üretilmesidir ve bu anlamıyla özne ve nesnenin bilinçsiz birliğini, böylesi bir birliği kaybetmeksizin, bilinçle üretmektir. Schelling, sanatın hem bilinçli hem de bilinçsiz etkinliğin ürünü olması gerektiğini dile getirirken, tam da bunu kastetmektedir. Sanat hem doğanın özgürlüğü olarak yaşamın, hem de yaşamın bilinci olarak özgürlüğün ürünüdür. Öyleyse, *aisthesis* ve *noesis* arasındaki bağ, yaşamın kendisidir; *aisthesis*'le ortaya çıkan ayrımın *noesis*'e kadar izinin sürülebilmesine imkân tanıyan bizzat yaşamdır. Fark edilmesi gereken de tam olarak *noesis*'in, yaşamı ve dolayısıyla çokluğu içermek zorunda oluşudur.

Bu durumda, *noesis*'in aradığı birlik ancak dünyada kurulabilecek bir birliktir, zira ben, dünyası olan ve dünyasıyla kendi olan bir varlıktır. Dünyasız, dünyasından soyutlanmış bir ben üzerine inşa edilmiş, birliği böylesine bir saflıkta, mutlak değişmezlikte arayan felsefe ise yaşama dair değil, ölüme dair konuşmaktadır. Evrensel bir organizmanın

birliğin ölümde aranması, hakikatin de ortadan kaldırılmasıdır. Oysa ölüm mutlak prensip olarak değil, ancak yaşamın sınırlanması, kesintiye uğraması olarak anlaşılabilir ve prensibi ölüm kılmaya çalışmak, yaşamdan soyutlama yaptığını fark etmemek demektir. Bu sebeple, yaşam olmaksızın felsefenin de bir anlamı yoktur, felsefenin ortaya çıkmış olması zaten yaşamı varsaymaktadır ve felsefe için asıl mesele yaşamda açılmış ikiliği yaşamda birliğe getirmektir.

Ne ilginçtir ki, Onians, duyumsama ya da algı anlamlarında kullanılan *aisthesis*'in etimolojik kökenine dair yaptığı incelemede, *aisthesis*'in aslen nefes alıp nefes vermek, solumak olarak anlaşıldığını belirtmiştir.⁴⁴⁵ Onians bu incelemesinde algılamanın ya da duyumsamanın Hesiodos ve Homeros metinlerinde nasıl karşılandığından yola çıkarak, öncelikle Grek dünyasının duyumsamayla ne kastettiğini anlamaya çalışmıştır ve örneğin görmekten, gözlerin görülen nesneden bir şeyleri soluması, nefes gibi içine çekmesini, içitmekten ya da koklamaktan da aynı şekilde havanın kulağa ya da burna girmesini anladıklarını, genel olarak duyumsamanın solumak gibi gerçekleştiğini düşündüklerini dile getirir.⁴⁴⁶ Buna dayanarak Grek dünyası için genel anlamda bir şeyi içeri almayı ifade eden “hissediyorum” ya da “algılıyorum” sözünün, nefes almakla aynı kökene sahip olduğunu, *aisthesis*'in de bu kökten geldiğini öne sürer.⁴⁴⁷ Daha da ilginç olansa, bu anlamıyla *aisthesis*'in salt bir pasiflik ifadesinden ziyade, aynı zamanda etkin bir güç oluşudur, zira örneğin bakmak da gözün bir şeyin üzerine soluk vermesi anlamına gelmektedir.⁴⁴⁸ O halde *aisthesis*'in aslen yaşamak olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur.

Schelling *aisthesis*'i bu şekliyle herhangi bir yazısında ele almamış ya da *aisthesis*'in solumakla olan kökensel ilişkisini özel olarak bir yazısında vurgulamamış olsa da, doğa felsefesinde özellikle yaşamın kökeninin, bir nesneye yönelmişlik ve nesneden etkilenme olarak duyarlık olduğunu öne sürmesi, yaşam denilenin, doğanın iki karşıt etkinliğinin duyarlıktaki dolaysız birliğini gerektirdiğini ve yaşamın ancak dolaysız bir etki-tepki birliği olarak anlaşılabilirliğini söylemesi, *aisthesis*'i, ama özellikle *aisthesis*'in ilk aşamasındaki dolaysız özne-nesne birliğini, yaşam olarak düşündüğünün

⁴⁴⁵ Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951, s. 75.

⁴⁴⁶ Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought*, s. 73-74.

⁴⁴⁷ A.g.e., s. 74-75.

⁴⁴⁸ A.g.e., s. 75.

de bir göstergesidir. Zaten bilinçli organizma, organizmanın bir üst potansı olarak görülebileceğine göre, organizmanın sahip olduğu tüm özelliklere zaten sahiptir. Kaldı ki *aisthesis TİS*'te kökensel ayrışma-kökensel özdeşlik olarak ortaya çıkarken zaten salt pasif bir yeti olarak anlaşılmamış, insanın bilinçli bir yaşam olabilmesinin kaynağı, insanın insan olarak, kendinin-dışında olma, kendine-gelme olarak dünyaya doğmasının yolu olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda Schelling'in *aisthesis*'in kökensel anlamına Platon'dan daha sadık kaldığı söylenmelidir. Kaldı ki Schelling'in *aisthesis*'i hakikat yolunda defedilmesi gereken bir engel değil de, hakikate ulaşmanın tek yolu olarak estetiğe dönüştürmüş olması, *aisthesis*'in bu ikililiğinde yaşamı içermesindendir. Bu sebeple her şey yaşamla başlayıp yaşamla bitmek zorundadır. Yaşamdan soyutlanmış, yaşamı dışlayan bir felsefenin, insanı dışlaması sebebiyle, insan için olmadığını söylemek gerekmektedir. Felsefeyi insan için kılacak olansa hakikati göklerde aramak yerine, yerde yaratmaktır. Bu, *aisthesis*'le başlayan *TİS*'in neden estetikle sona erdiğinin de öncelikli açıklamasıdır.

Öyleyse *aisthesis*, bilinçsiz birlik ve bilinçli ayrılığın sınır deneyimi olmasıyla birliğin imkânını zaten kendinde taşımaktadır. *Aisthesis* hem insanı insan yapan ikilikler dünyasının açılması, hem de bu ikilikler dünyasının açılmasıyla benin kendiyile özdeşliğini kaybetmesi anlamına geldiğinden, özbilincin birliği *aisthesis*'i geride bırakıp, onun yerine başka bir şeyin ikame edilmesiyle kazanılamayacaktır. *Aisthesis* kendinin yüksek bir potansı haline gelebildiğinde, sebep olduğu ayrılığın birliğinden bahsedilebilecektir. Aksi halde, yani *aisthesis*'in bütünüyle terk edilip birliği *noesis*'te kurmaya çalışmak, felsefenin bir sistem olması önündeki en büyük engel olacaktır, zira prensip, ayrılığın sebebini içerecek biçimde değil, ayrımı dışsal bir müdahale ile yok edecek biçimde konulmuş olacaktır. Bu, sistemin organik bir bütün olması fikriyle zaten çelişiktir; tamamlanmış bir sistemin prensibi, dışında değil, kendinde olmalıdır.

Schelling çok açık ki felsefenin soyut bir öznenin felsefesi olamayacağını, aranan özdeşliğe ve birliğe soyut özneyle erişilemeyeceğini düşünmektedir, Fichte'yle de tüm kavgası da bu sebeptendir. İnsanı insan olarak kurabilmek, anlayabilmek için, onun barındırdığı ikiliklerin zeminine inip, bu zeminden başlamak gerekmektedir, aksi halde, bu ikilikler içinde kalındığı takdirde, insan kendini bu ikiliklerin bir tarafı olmasına rağmen ben olarak soyutlayıp mutlaklaştırmaktadır. Oysa ancak dünyası olan bir özne

için insan tanımı yapılabilir ve onun hakikati yine dünyada ve dünyayla olmak zorundadır. Öyleyse ben kendinin dışına çıkarak kendini ilk kez var ettiğinden, onun hakikati kendine-geldiğinde ortaya çıkacaktır ve Schelling sanatı felsefenin nihai noktasında konumlandırırken, benin sanatta kendine geldiğini iddia etmektedir. İşte *mimesis* Schelling'e göre, beni kendine getiren olması bakımından düşünülmelidir. Diğer bir deyişle, *aisthesis*'le kendinden çıkan özne estetikle kendine geri dönmektedir.

O halde insan aslında kendine dönmek, kendine varmak için sanat yapmakta, doğayı sanatta yeniden üretmekte, yani taklit etmektedir. Fakat bu taklit, salt doğaya benzemek için değil, kendi doğasını özgürlükle yaratmak içindir. Başka bir deyişle, taklit edebilmek, doğanın zorunluluğunu aşma yetisi olarak, özgürlüğü zaten varsaymaktadır. Doğanın zorunluluğu ise benin özgürlüğünün bir gereği olduğundan benin bunu kendine gösterebilmesi ancak bu zorunluluğu bilinçliliğinde üretmek mümkün olmaktadır. Bu anlamıyla *mimesis*, insan olmanın sadece en doğal gereksinimi değil, insanı insan kılan, birliğe getiren, onun hakikatini ortaya çıkaran etkinliktir. Doğruluğu konu edindiği iddiasındaki felsefe ise, mecburen özgürlüğü de konu edinmek zorunda olduğundan, bunların özdeşliğine ilgisiz kalamaz ya da iddiasını sürdürürebilmek adına kalmamalıdır.

Şöyle de ifade edilebilir: Felsefe insanın çeşitli deneyimlerinin imkânını, nasıl ortaya çıktığını, bu deneyimlerin koşullarını açıklarken, benin neden bunları deneyimlediğini de açıklamak zorundadır, zira felsefe aslen insan etkinliği, insani bir gereksinim olarak ortaya çıkmıştır. Felsefenin hakikati açıklaması aynı zamanda insanın neden felsefe yapma gereği duyduğunun da açıklanması anlamına gelmelidir. Schelling bunun cevabını benin kendini arayışı, benin kendine varma, kendine gelme arzusu olarak vermiştir. Bu anlamıyla felsefenin kendisi oldukça dünyeviyken, çıkmaya çalıştığı sonucun dünyasız olması zaten çelişkilidir. Bu sebeple Schelling'e göre benin kendini bulması salt bir kavramla değil, kavramın nesnesinde olmalıdır ve bu, sanattır. Bu açıdan bakıldığında felsefenin salt kavramsal değil, estetik olması gerektiği söylenmelidir. Bu fikir *Alman İdealizmin'in En Eski Sistem Programı*⁴⁴⁹ adlı manifestonun da adeta zeminini oluşturmaktadır denilebilir.

⁴⁴⁹ Literatürde 1797 tarihli "Das aelteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" adlı yazarı belli olmayan bu yazının Hegel, Schelling ya da Hölderlin'inden birine ait olduğu ya da bahsi geçen filozofların ortak üretimi olduğu düşünülmektedir. Türkçesi Friedrich Hölderlin, *Şiir ve Tragedya Kuramı*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Notos, 2012, s.25-27'de bulunabilir.

Ve son olarak tüm diğerlerini birleştiren ide, *güzellik* idesi; bu sözcük daha yüksek, Platonik anlamıyla anlaşılmalıdır. Şundan artık eminim ki, aklın, kendisinde bütün ideleri kapsadığı en yüksek eylemi, estetik bir eylemdir ve doğruluk ile iyilik birer kardeş olarak yalnızca *güzellikte* birleşir. Filozof, bir şair kadar estetik güce sahip olmalıdır. Bizim ezberci filozoflarımızın estetik kavrayışı yoktur. Tin felsefesi estetik bir felsefedir. Estetik duyarlılık olmadan akıl fikir sahibi olunmaz ve tarih üstüne bile akıllıca fikir yürütülemez. Burada açığa çıkması gereken, ideleri anlamayan ve hesap kitapların, tabloların dışına çıkar çıkmaz her şeyi karanlık bulduklarını dürüstçe itiraf eden insanlarda neyin eksik olduğudur. Bu bakımdan şiirsellik daha yüksek bir itibara sahiptir, başlangıçta ne idiyse, sonunda da o olacaktır: *insanlığın öğretmeni*. Çünkü artık felsefenin olmadığı yerde, diğer bilimlerin ve sanatların yanında ayakta kalan o olacaktır. [...] Aklın ve kalbin tektanrıcılığı, imgelem gücünün ve sanatın çoktanrıcılığı, gereksinimimiz işte budur! [...] mitoloji felsefi olmalıdır ki, insanlar akıl sahibi olsun; ve felsefe mitolojiye dönsün ki, filozof duyarlık sahibi olsun.⁴⁵⁰

Güzelliğin ya da estetiğin sistemin sonunda, teori ve pratikte ortaya çıkan benleri, yani koşullanan ve hep bilinçli üretiminin bir tarafı olmak zorunda kalıp kendini ancak nesneden yansıyarak sezen ben ile kendi kendine yasa koyup bireyselleşen özgür beni birliğe getirme gücü, tam da hem sonsuzluğu hem sonluluğu, hem bilinçsizliği hem bilinçliliği kendinde barındırması sayesinde. Zaten benin hatırlayamadığı geçmişini şimdiye getirebilmesi sayesinde de felsefenin asıl nesnesi olmalıdır, zira o hep kavramsal yapının içinde kalmak zorunda olan felsefenin tersine, kavram ikiliklerini aşabilmeyi başarmış bir nesne olarak vardır ve bu nesnenin anlaşılması felsefeyi de amacına ulaştıracaktır. Sanatsal üretim bu anlamda felsefi üretimden üstündür ve filozof bu sebeple estetik anlayışa sahip olmalıdır. Estetik anlayışa sahip olmamaksa, mutlağ *noesis*'te bulabileceğini düşünmek anlamına gelir. O halde Schelling Platon'un estetik anlayışa sahip olmadığını mı söylemektedir?

Platon'un, *mimesis*'i, değersiz bir doğa taklidi olarak anlaması, bir yönüyle gerçekten de *noesis*'i mutlaklaştırıp, hakikat diye dünyasızlaşmaktan bahsetmesinden kaynaklanır. Ona göre *mimesis*, halihazırda çokluk olan dünyayı daha da çoğaltmakta ve –Schellingci perspektiften bakıldığında en ironik olan kısmı da budur– bu yüzden güzelliğe ulaşmanın önündeki engel haline gelmektedir. Bu aslında, birliği salt kavramda arayan bir filozof söz konusu olduğu için şaşırtıcı bir fikir olmasa da, hakikatin yaşamı baş aşağı çevirmeyi gerektirdiği sonucuna çıktığı için oldukça anlaşılmaz ve felsefeyi insana yabancılaştıran tarzdadır. Güzellik salt bir kavram olarak anlaşıldığı, yani insanın neden *güzellik* idesi gibi bir ideye sahip olduğu gösterilemediği sürece, felsefenin insanın gerçekliğine dair söz söylediği iddia edilemez. Hatta böylesi bir bakış güzeli

⁴⁵⁰ Friedrich Hölderlin, *Şiir ve Tragedya Kuramı*, s. 26-27.

dünyasızlaştırmaya çalıştığından, güzelin üretimini güzele dışsal bir şey olarak anlamak zorunda kalmıştır. Oysa Schelling'in gösterdiği gibi, güzelin dünyasızlıkta mümkün olabileceğinden dahi bahsedilemez, güzel ancak çoklukla ve çoklukta mümkündür; güzel tam da benin doğayı reproduksiyonunda, doğayla benin birliği olarak, hakikat olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat Platon'un sanatı değersiz bir *mimesis* etkinliği olarak anlamasının ardındaki sebep, onun estetik duyarlığa sahip olmaması değil, dünyasının modern öznenin dünyasından bütünüyle farklı olmasıdır. Bu farklılığı ise sembol kavramı üzerinden açıklamak mümkündür, zira Schelling *mimesis*'in anlamını, hakikatten uzaklaştırıcı bir taklit, üretici değil de tekrarlayıcı bir etkinlikten, doğanın özgür reproduksiyonuna dönüştürürken, sembol kavramını bir anahtar gibi kullanmakta, mutlak özdeşlikle sanatı birbirine sembol ile bağlamaktadır.

Schelling, felsefenin iddia ettiği birliği, *aisthesis* ve *noesis*'in birlikteliğinde aramakla sanat anlamında taklidi oldukça değerli bulmakta, zira onu ancak entelektüel sezgiyle sezilebilecek birliğin duysal sembolü olarak tanımlamaktadır. Schelling'in sembolden kastı, mutlağın, yani sonsuz ve sonlunun ayrımsızlığının, tikelde ve tikelle temsil edilmesidir.⁴⁵¹ Sembol böyle olmasıyla tümel ve tikelin, kavram ve sezginin, düşünce ve maddenin, özgürlük ve doğanın mutlak olarak bir olduğu temsildir.⁴⁵² Fakat iki karşıtı bir araya getirmesi sebebiyle de zaten bir ayrımı varsaymakta, ayrımın ayrım haline gelmeden önceki halinin ayrımındaki temsili olmaktadır. Bu haliyle de Schelling'e göre modern dünyaya ait olduğu söylenmelidir, zira hem tarih hem de felsefe tarihi, tıpkı doğa gibi birliğin çağı ile ayrımın çağı ya da bilinçsiz devir ve bilinçli devir olmak üzere iki aşamada anlaşılabilir.

Schelling tarihi ve felsefeyi iki devire ayırırken, aslında kriter olarak insanların mutlakla kurduğu bağı ya da mutlağı anlayış tarzlarını almakta, bu kriterin felsefedeki en bariz görüngüsünün de mitos ve logos olarak anlaşılabilirliğini dile getirmektedir. Birlik çağı, Hristiyanlığın ortaya çıkmasına dek sürmüş, aşkın bir mutlak Tanrı fikriyle birlikte sona ermiştir.⁴⁵³ Hristiyanlığın ortaya çıkması, felsefenin de mitolojiyle göbek bağının tamamen kesilmesi anlamına geldiğinden, modern felsefe, ayrımı birliğe getirme uğraşı olarak, salt logosun yüceltilmesi olarak ortaya çıkıp ivme kazanmıştır. Diğer bir deyişle,

⁴⁵¹ Schelling, *Sanat Felsefesi*, çev. Merve Ertene ve Serhat Arslan, Ankara: Doğu Batı, 2017, s. 99.

⁴⁵² A.g.e., s.100.

⁴⁵³ Schelling, *Sanat Felsefesi*, s. 119.

Hristiyanlık, mutlağı erişilmez ve aşkın kıldığından, hem modern felsefe, hem de modern dünya erişilmez kıldığı mutlağa erişme çabası olarak var olmuş ve yaşamın anlamını da bu çabada bulmuştur. Fakat bu çabanın kendisi irrasyonel olduğundan, yani zaten aşkın kılınmış mutlağa erişmek ve onunla bir olmak rasyonel olarak mümkün olmadığından, yaşam da ya mutlağa erişmeyi mistik yollarda aramak, ya mutlağı tüm bu irrasyonelliği sebebiyle reddedip bütünüyle dünyevileşmek ya da mutlağı dünyada yaratmaya çalışmak haline gelmiştir. Zira Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte, insan kendini doğadan koparmış fakat yuvasından çıkmasıyla da yuvasız kalmış, kendini terk edilmiş hissetmiş ve yeni bir yuva arama dürtüsüyle ideal dünyaya yönelmiştir.⁴⁵⁴ Buraya kadar modern dünya diye tanımlananın doğuşunun *TİS*'te benin ortaya çıkmasıyla ne denli paralel olduğu görülebilir. Tıpkı *TİS*'in beni gibi, modern insan da özdeşliği varsaymasına rağmen, birlik halindeki dünyasını yarıp sonrada açtığı bu yarığı kapatmaya çalışan bir varlıktır. Peki birlik dünyasının insanı kimdir?

TİS'le paralel düşünecek olursak, Schelling antik çağ insanını, ya benin öncesindeki doğa durumuna, yani benin bilinçsiz geçmişine ya da ben ve ben-olmayan karşıtlığının tam anlamıyla ortaya çıkmadığı ama benin kendini ben-olmayanda yitirdiği, özdeşlikte birlik momentine, ilk *aisthesis* aşamasına yerleştirmiş görünmektedir. Antik çağ insanının da bilinçli olduğu düşünülecek olursa, en makulü bilincin ilk aşaması olmalıdır. Fakat zaten kendisi kaba hatlara sahip olan bu ayrımı ince çizgilerle belirlemeye çalışmak zor olsa da, refleksiyonun kendi üzerine dönen ben olmasıyla modern bir kavram olduğunu fikrine dayanarak, “mit kültürünün refleksiyon aşamasına ulaşamayacağı”nı söylemek, Schelling’in bu ayrımdan genel olarak ne kastettiğini anlamaya yeterli olacaktır.⁴⁵⁵

Schelling birlik dünyası için, doğayla arasına mesafe koymamış, doğayı kendinden ayrı görmeyen, kendini doğadan ayrı olmasıyla tanımlamak zorunda hissetmeyen, dolayısıyla doğayı da aşılması gereken bir engel olarak görmeyen, bunu da çoktanrıcılıkla ifade eden insanı model göstermektedir. Modern dünya, bilincin ayrımlarını ve ikiliklerini içeren dünya olarak aşkın bir tektanrıcılıkta kendini ifade eden insanın çağırken, antik dünya bölünmemiş bir mutlağın dünyası olarak kendini çoktanrıcılıkta ifade eden, sonsuzu her yerde sonlu hale, dolayısıyla çokluk haline

⁴⁵⁴ Schelling, *Sanat Felsefesi*, s. 119.

⁴⁵⁵ Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity*, s. 127.

getirebilen ama tüm bu sonsuz varlıkları da eşzamanlılığın birliğinde anlayan, yani bir dağılımsızlıkta değil de, birlikte yaşayan insanın çağıdır.⁴⁵⁶ Mitos-logos birliğinin anlamı Schelling'e göre budur; mitoloji sonsuzu ya da mutlağı olmayan, mutlakla ilişkisi olmayan bir ifade biçimi değildir, mutlağı bilince getirip ondan ayrışmamış olmanın, mutlakta olmanın ifadesidir. Modern dünyanınsa salt logosa, salt birliğe yönelmesi bu sebeptendir; o beni ben-olmayansız anlamaya, logosa mitossuz ulaşmaya çalıştığı için ayrımların dünyası olmuştur, modern insan bu sebeple mutlağın dışında ve kendinin dışındadır. Oysa fark edilmesi gereken, Schelling'e göre, modern dünyanın logosunun yeni bir mitolojiye ihtiyaç duyduğudur, zira *TİS*'in de gösterdiği gibi modern dünyanın ayrımları ancak sanatla ayrımsızlık haline gelebilir ve sanat bu mitolojiyi yaratmaya tek muktedir güçtür. *Sistem Programı*'nda bahsi geçen yeni mitoloji de budur. Ayrımların dünyasının kendi mitolojisine ihtiyacı vardır ve bu mitolojinin içeriği, bu dünyanın ortaya çıkardığı her türden kavramı en orijinal biçimde anlatmalıdır. Anlatmalıdır ki, tinin yitirdiği doğası da böylelikle yeniden vücut bulabilsin. Diğer bir deyişle, tüm bilimlerin kaynağı, logosun geçmişi mitos olduğuna ve mitos bu anlamıyla yaşamın birliğinin sembolü olduğuna göre, yeni dünyanın, geçmişi olarak yitirdiği mitosunu geri kazanması ama özgürlüğünden vazgeçmeksizin geri kazanması, yani onu yaratması, dolayısıyla duyusala özgürlüğüyle geri dönmesi, özgürlüğünü duyusalılıkta gösterebilmesi gerekmektedir.

O halde Platonun *mimesis*'i gereksiz bir tekrar olarak görmesinin sebebi, hâlâ az çok böylesi bir mitik birliğin içinde yaşamasıdır. Platon, sembolü sembol olarak anlamasını sağlayacak denli mitosla bağını kesmemiştir. Diğer bir deyişle, onun dünyası henüz mitos ve logos arasındaki bağı feshetmemiştir ve ulaşılabilecek birliği de bu sebeple aşkında aramamaktadır. Onun logosa kastettiği birlik ancak sonluda var olan sonsuzun eşzamanlılığı olabilir. Mitoloji çağında, henüz sonsuzluk zaten sonluda olduğundan, her şey adeta bir semboldür. Sembolün sembol olarak anlaşılması ise ancak ayrımdan sonra ortaya çıkabilecek bir kavrayıştır. Bu sebeple, sanat ona logosun yolunu açabilecek bir sembol olarak görünmemiş, tam tersine, sonluda zaten var olan sonsuzu birlik olarak anlamaya çalışmak yerine, onu tekrar ederek çoğaltmak olarak görünmüştür. Bu sebeple *mimesis* değersizdir. Fakat yine de şunu belirtmekte fayda vardır: Schelling'in kurgusu temel alındığında, o zamanın sanatçılarının Platon'dan daha güçlü sezgilere sahip

⁴⁵⁶ Schelling, *Sanat Felsefesi*, s. 123-124.

olduğu anlaşılmaktadır. Zira her ne kadar henüz birlik dünyası bozulmamış, özbilinç özgürlük iddiasıyla ortaya çıkmamış, logos kaynağının mitos olduğunu reddetmemiş olsa da, tehlike uzakta değildir ve logos-mitos arası çözümler, çeşitli eleştiriler şeklinde başlamıştır. Sanatçı ise (bilinçli veya bilinçsiz fark etmez, zira onun işi sezgiyledir) bozulmaya yüz tutmuş bu birliği geri çağırarak, insana kendini yansıtmak üzere işinin başındadır, zira doğayı yeniden üretmek, logosun mitossuz bir hiç olduğunu anlatmak içindir.

Bunun yanı sıra, antik dünya zaten henüz *aisthesis*'in dünyası olduğu için, Platon'un sanatı estetik olarak anlaması pek mümkün görünmemektedir, zira sanatı estetik olarak, yani mutlağın sembolü olarak anlayabilmek, özbilincin tarihinde *aisthesis* düzeyini aşmış refleksiyon düzeyine yükselmiş olmayı, sonsuzu sonlunun dışında görmeyi gerektirmektedir. Fakat antik dönemde mutlak her yerde olduğundan, onun sonluda sembolik bir üretimle gösterilebileceğini anlayacak bir bilinç düzeyine ulaşılmamış ya da dünya henüz böylesi bir ayrıma izin verecek şekilde kurulmamıştır. Sembolik ifade, bu anlamıyla, Yunan mitolojisinde içkin olan birliği, ayrımların dünyasında yeniden üretebilmek anlamına gelir. Diğer bir deyişle, “bilimin ve felsefenin bitimsiz görevinin doğmasına sebep olan duyuşal dünyanın sınırlamalarının ötesine geçmek için, sanatçı sınırsız sınırlı bir üründe açığa vurmak zorundadır” ve bu ancak sembolün, birebir anlaşılma, kavrama karşı direncinde ortaya çıkabilir.⁴⁵⁷ Sembolün bir dirençle ortaya çıkması da, hem benin hem de doğanın gördükleri gibi salt sonlu olmadığının bir göstergesidir, Schelling bu sebeple sembolik anlatımın imkânını entelektüel sezgi olarak göstermiştir.

Öyleyse, antik dünya ya da mitik kültürde, sonluluğa içkin sonsuzluk anlayışı sebebiyle, her şey sembolikken ve dolayısıyla sembolik olan ve olmayan arasında ayrım yapabilmeye kullanılacak herhangi bir kırılma noktası yokken, modern dünyanın böylesi bir ayrımsızlığa ulaşabilmesi ancak sembolik yoldan mümkün görünmektedir. Hatta bu bağlamda, Schelling antik Yunan sanatının modern sanattan daha üstün olduğunu, modernin yalnızca üstüne konuşabildiği şeyi, antiğin somut olarak vücuda getirdiğini düşünmektedir denilebilir.⁴⁵⁸ Antik dünyanın dünyaya içkin tanrılar olarak

⁴⁵⁷ Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity*, s. 131.

⁴⁵⁸ Joseph P. Lawrence, “Art and Philosophy in Schelling”, *The Owl of Minerva*, 20/1, 1988, ss. 5-19, s. 14.

pagan anlayışını yansıtan sanat formları, tanrıların somut olarak sanat eserinde şekillendirebildiğinden, antik dünyanın sanat eserinde ilahi olana gönderme aramak gereksizdir, tanrı örneğın taşta zaten mevcuttur, zira ilahilik ve yetkinlik zaten sonluluktan ayrı değildir.⁴⁵⁹ Bu sebeple, modern dünyada sembolik anlatım duyusalın ötesine geçerek duyusaldaki ilahi gücü anlatmanın ama bunu yine de dünyada kalarak yapmaya çalışmanın bir yolu olmuşken, antik dünyanın böyle bir derdi zaten en başından yoktur.

Öyleyse, modern çağın kendi mitini yaratması, felsefenin estetik olması, nesnel dünyanın tinin bilinçsiz şiiri olması vb. tüm ifadeler, tinin, özgürlüğün ama özellikle insanın doğayla bağını ortaya çıkarmaya yönelik olup, doğa olmaksızın insanın da hiçlik olacağı, insanın terk ettiği yurdunun yerine kendine yeni bir yurt edinebilmesinin ancak sanatla mümkün olduğu, sonluluğunu aşmayı deneyen insanın ancak kültürle ayakta durabileceği ve ancak kültürü doğası haline getirebileceği, böylesi bir kültürünse organik bir bütün olarak doğa fikrini içermesi gerektiği iddiasıyla sonuçlanmaktadır denilebilir. Bu sebeple, Schelling sanatla gerçekten de Platon'un *mimesis*'ini düşünmekte, modern dünyada doğanın taklidini, ya da doğanın reproduksiyonunu, Platon'un aksine değerli bulmaktadır, zira yaşamın anlamı ancak burada tam anlamıyla kurulabilmektedir. Fakat taklit, yine de bir yanıyla doğanın kendi kendini taklit etmesi olarak düşünüldükçe sistem içindeki anlamını koruyacaktır. İnsanın özsel olarak yabancı olduğu bir şeyin değil, dile getiremediği bir tanışıklığın taklididir sanat. *Mimesis*'le insan ancak bilinçsiz geçmişini taklit ederek onunla aşinalık kazanabilmektedir, zira o bilinçsiz geçmişi olmasıyla kavram yoluyla bilince getirilemeyecek olan, kaybedilmiş olandır ve ancak izi sürölerek yeniden yaratılıp kazanılabilir.

İzi sürebilen ve insanın ve hatta insanların kendilerini bir aynanın karşısındaymışçasına görebilmelerine imkân tanıyan nesneyi üretebilen ise deha gibi görünmektedir, zira üretimin çelişkisini aşabilecek olan hem modern dünyanın ikilikleri içinde yaşayıp hem de doğasına karşı koymaksızın üretebilen bir yetenek olmalıdır. Çünkü üretilecek nesne adeta canlı bir nesne gibi var olan, hem organik bir ürünmüş gibi görünen hem de

⁴⁵⁹ A.g.e., s. 13.

bilinçli üretilen olmalıdır.⁴⁶⁰ Yaşam organizmanın özdeşlikte birliği ile tanımlandığına göre, sanatın beni kendisine kendisi olarak yansıtabilmesine olanak veren, onun yalnızca bakılabilen, görülebilen, duyulabilen, hissedilebilen bir şey değil, aynı zamanda bakabilen, görebilen, duyabilen ve hissedebilen bir şey gibi benin karşısında durmasıdır. Zaten onu, insanı bilinçli üretimin kutupluluğundan çıkarabilmeye muktedir kılan da budur. İnsan sanat eserinde, adeta bir aracı yokmuşçasına, tüm birliği ile kendini görmekte, kendine bakmaktadır. Sanat eseri, kavramda tüketilebilir nesne olmayı aşp, kavramla bir, salt sonlu bir nesne olmaya direnip sonsuz, salt dışsallığından soyunup içselliğini gösterebilir hale gelmiş, tümelin altında genelleştirilebilir salt bir tikel olmaktan kurtulup bireyselleşmiştir. Bu sebeple, böylesi bir ürünün üreticisi de üretimi sırasında tıpkı *aisthesis*'te olduğu gibi hem nesnesinde kaybolmak, hem de tıpkı bilmede olduğu gibi ürünü dışsal bir nesne olarak ortaya çıkarmak için gerekli olan kavramları kullanarak onu üretmek zorundadır. Estetik sezgi, bu nedenle entelektüel sezginin duyusallaşması demektir, duyusalda kavramı, *aisthesis*'te *noesis*'i özdeş hale getirebilmek, ancak bir yeteneğin kudreti olabilir.

Tüm bir sistemi baştan sona düşündüğümüzde doğa bilinçsiz bir üretimle başlayıp, insanla birlikte bilinçli bir üründe son bulmuştur; süreç doğada nesnelden öznel doğrudur ve bu süreçte üretimin kendisi ereksel olmasa da, ortaya çıkan ürün erekseldir.⁴⁶¹ Benin doğayla birliğini gösterebilmesi ise o halde, bilinçli bir üretimle başlayıp bilinçsiz bir üründe son bulması, öznel olanın nesnelleşmesi anlamına gelmelidir. İşte estetik sezgide, bilinçsiz etkinlik, bilinçli etkinlik yoluyla üretecektir. Bu en anlaşılır şekilde deha ile açıklanmaktadır; deha hem doğanın bilinçsiz etkinliğinin hâkimiyeti altında adeta ürününde kaybolarak üretmekte ama nihayetinde o bilinçli bir varlık olmasıyla, özgürlüğüyle de üretmektedir. O halde deha, filozofun entelektüel sezgiyle sahip olduğu bütüncül bakışı, estetik sezgiyle, duyusalda yakalamakta ve bu sezgi sayesinde bu bütüncüllüğü nesnelleştirebilmektedir. Diğer bir deyişle, nesne olmak her daim benin bilinçsizce kendini üretmesinde ortaya çıkmak, dolayısıyla bilinçsiz olmak anlamına geldiğinden, bu bilinçsiz üretimi bilince çıkarmanın kendisi estetik sezgidir. Bir eserin bahsettiğimiz tüm bu özellikleri taşıdığına kanaat getirebilmek ve onu tamamlanmış bir bütün olarak çıkarabilmek, ancak böylesi bir

⁴⁶⁰ Schelling, *STI*, s. 219.

⁴⁶¹ *A.g.e.*

sezgiyle mümkündür, zira özdeşliğin ifade bulduğunu anlamak kavramsal yoldan gerçekleşemez; ürünün salt bilinçli üretimdeki gibi üreticinin dışına düştüğü anda anlakla çatışmaya girmesi değil, tüm çelişkileri sonlandırıp, huzur hissettirmesi gerekmektedir.⁴⁶² Sanatçının tüm üretim dürtüsünün durmasıyla ortaya çıkan bir organizmanın bütünselliğine, bir özbilincinse özgürlüğüne sahip bu ürün anlağın amacına ulaşmasından doğan birliğin huzurunu hissettirecektir. Bu ise duyusallığın göz ardı edilmesi, duyusallığın yok sayılması, bilincin salt kendine dönebilmesi ya da salt zihinsel bir ürünün ortaya çıkmış olmasının değil, benin ancak duyusallıkla var olabildiğini, duyusallığın kendisinin, özdeşliğin tarafı olduğunu, özdeşleşmesi gerekenin duyusallık olduğunu anlamasının, ayrı düşmüş yarısını tekrar bulabilmesinin verdiği hazdır. Sembolik anlatım bu sebeple estetiği mümkün kılabilmiştir, zira sonluyu sonsuza ya da sonsuzu sonluya indirgemeksizin bu ikisinin mutlak özdeşliğini mümkün kılarak estetik diye anestezi bir halin ortaya çıkmasını engellemektedir. Yani *aisthesis* tam da bu anlamıyla estetiğe dönüşebilmektedir; duyuların askıya alınması değil de, sezginin tüm gücüyle çalışması estetiği anesteziyen ayıran şeydir. Bir bütün olarak yaşıyor olduğum hissi estetiği estetik kılar. Öyleyse estetik, tek bir unutuş anında koptuğum ve ayrı düştüğüm geçmişimle, ayrı düştüğümü unutarak bir olmamdır.

Son olarak, Schelling'in gerçekten de sanatla, bir çocukluk haline özlemi ifade ettiği söylenebilir. Zira onun özdeşlik, birlik, ayrımsızlıktan kastı bir çocuğun özgürlüğüyle yaşayabilmektir. Sanat bu sebeple, çocukluğu olgunlukta tekrar üretebilmenin imkânı, olgun bir çocukluğun heyecanını hissettiren bir etkinlik olarak vardır adeta, zira insan kim olduğunu sormadığı, doğasının sonsuzluğuna teslim olmayı becerebildiği zamanları ancak estetik deneyimle ve yaratıcı hayal gücüyle tekrar üretebilir; insan doğasıyla bir olabildiğinde, kendiyle de bir olabilmektedir. Öyleyse modern dünyanın sanatla çocukluğunu yaratması, bir çocuğun hayal gücünün sınırlarını, kendinde zorlaması ama en önemlisi böylesi bir hayal dünyası içinde bu hayal dünyasıyla bir olarak yaşayabilmeyi başarması beklenmektedir. Schelling antik dünyanın birliğine bu anlamda tabii ki özenmektedir ama çocukluğun geçip gitmiş olması gibi, böylesi bir geçmişe geri dönüşün de mümkün olamayacağını bilecek kadar gerçekçidir. Felsefenin özgürlükle başlayıp özgürlükle sonlanması böyle anlaşılmalıdır ve sanat da zaten bu anlamıyla, özgürlüğün doğa olmasına imkân tanınmasıyla değerlidir. Modern dünyanın

⁴⁶² A.g.e., s. 220.

ayrılar, ikilikler içinde canından olmamasını, ölümün içinde kaybolup gitmemesini sağlayacak güç ondandır ve bir bakıma da hep onda olmuştur. O halde antik dünya Schelling için artık bir çocukluk şiiridir:

Çocuk, çocukken
Çocuk olduğunu bilmezdi
Her şeyin canı vardı onun için
Ve tüm canlar birdi.⁴⁶³



⁴⁶³ Peter Handke, *Lied Vom Kindsein*, <http://www.elsewhere.org/journal/archives/2005/04/05/lie-d-vom-kindsein/comment-page-1/>

SONUÇ

Bu çalışmaya böylesi bir sonuç yazdıran her şey birkaç yıl içinde vuku bulmuştur: İsveçli iklim aktivisti Greta Thunberg, iklim krizine karşı harekete geçme çağrısıyla dünya çapında öğrenci grevi ve protestolarına öncülük etmiş, Birleşmiş Milletler İklim Zirvesi'nde siyasi liderlere “İnsanlar ölüyor, ekosistemimiz çöküyor, kitlesel yok oluşla karşı karşıyayız ama siz sadece para ve ekonomik büyümelerinizden bahsediyorsunuz. Bu ne cesaret!”⁴⁶⁴ diye seslenip tüm dünyadan büyük destek görmüş; Meksikalı sanat eleştirmeni Avelina Lesper, çağdaş sanatın sanat olmadığını, çağdaş sanat denilenin sahtekârlık, tiranlık ve büyük bir ticari pazardan ibaret olduğunu, akademinin sınırlarında kalmaksızın verdiği bir röportajda kamu karşısında oldukça sert ifadelerle dile getirmiş,⁴⁶⁵ sanattan anlamadığı yaftasını yememek adına ya sergilere gitmeyi bırakmış ya da gitmekte ısrar edip anlamaya çalışma çabasını tüm sessizliğiyle sürdürmekte olan sanatseverlerin gönlünü ferahlatmıştır. Peki doğadan ve sanattan eşzamanlı yükselen bu “ölüyoruz” çılgılığı tesadüf müdür?

Lesper'in eleştirisi genel hatlarıyla, kapitalizmin sanatı metalaştırmasına, sanatçısından eleştirmenine, galerisinden küratörüne, akademisyeninden öğrencisine bu anlayışı zevkle kabul edip destekleyenlere, desteklemekle kalmayıp hegemonya kurabilecek denli güçlü ve büyük bir yapı kurmalarına ve diktatörlüklerini ilan etmelerine karşıdır. Çağdaş sanat denilende yaratım yoktur, yaratıcılık yoktur, emek yoktur, estetik deneyim yoktur, sanat eseri diye sergilenen salt bir araç haline dönüşmüştür. Bu (Lesper'in deyimiyle çeteleşmiş) yapı, sanatın tüm dolayısızlığını feshetmek, sanat eserinin duyumsanan bir şey değil de, bir fikrin taşıyıcısı olan, dolayısıyla anlaşılması gereken bir şey olduğuna kitleleri ikna etmek peşindedir; bu sebeple yaptığı sanat değil, retoriktir. Sanatsa ikna değil, yaratım işidir; duygularla, duyularla, yetenekle, emekle ilgilidir, bunların olmadığı yerde sanattan değil, ancak piyasadan bahsedilebilir.

Lesper bu yapının ortaya çıkışının asıl sorumlularını ise, herkesin sanatçı olduğunu söyleyebilmek adına deha kavramını yok etme projesini üstlenenler olarak göstermektedir. Deha ortadan kalkınca, sanat da ortadan kalkmış, herkes sanatçı olunca, her şey sanat haline dönüşmüş, dolayısıyla sanat bütünüyle yok edilmiştir. Bu sanatsal

⁴⁶⁴ <https://www.birgun.net/haber/greta-thunberg-bm-iklim-zirvesi-nde-269819>

⁴⁶⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=pgF9nate2J0&t=4s>

bir duyarlık değil, müthiş bir ticari zekâ örneğidir. Beğenin kriterini bir kere güzelden anlamaya dönüştürebilen, beğenmemenin bir tür akılsızlık olduğuna insanları inandırabilen, neyin beğenilip neyin beğenilmeyeceği üzerinde söz söyleme hakkına da mutlak anlamda sahip olur, zira kimse akılsız görünmek istemeyecektir. İşte beğeniyi bir akıl işi olarak tanımlamak, bu yapının sürdürülebilir diktatoryal bir sistem haline gelmesinin lokomotif olmuştur. Fakat her ekonomik sistemin karşılaşması pek muhtemel kriz, kurulmuş bu sistemin de ufkunda görünmüştür, zira emeksiz, hızlı üretimin sonucu olarak arz-talep dengesi yitirilmiştir. Bu krizi aşmak için gerçek anlamıyla sanata dönüş kaçınılmaz görünmektedir.

Peki buraya dek, gerek Greta Thunberg'in gerekse Avelina Lesper'in itirazlarının piyasa odaklı bir eleştiri üzerinden olması bize ne anlatmaktadır? Schelling'in modern dünya için gerek şart gördüğü yeni mitoloji, olabilecek en kötü senaryoyla kapitalizm tarafından yaratılmıştır ve insan, doğasını, doğasını öldürerek yaratmıştır denilemez mi? Burada tabii ki Schelling felsefesini dayanak olarak kullanıp bir kapitalizm eleştirisine girişme amacı güdülmemektedir fakat yeni mitoloji fikrinin amacı olan kendini bilinçli olarak kaybedebileceğin bir dünyada, kendinle bir olarak yaşayabilme fikri adeta gerçekleşmektedir, tek eksiği ise ana fikir olan doğadır. Bu bağlamda kapitalizmin iki büyük itirazın birleştiği ortak nokta olması, hem doğa hem sanat krizinin sorumlusu olarak gösteriliyor oluşu, onun, yaşamı ve sanatı savunulacak hale getirdiğinin de en açık ifadesidir. Modern dünyanın insanı, yaratılan mitolojinin kendine uygun olmadığını, kendini böylesi bir mitolojide bulamadığını, bunun kendine yansıyabileceği bir ayna olamayacağını ya da bu aynada gördüklerinden hazzetmediğini idrak etmektedir. Nedeni ise doğayla ve yaşamla bütünüyle kopardığı bağı gibi görünmektedir; doğa ve yaşam yok olduğunda, ortada bir olunabilecek bir kendilik de kalmamıştır. Öyleyse bu iki itiraz da özgür bir yaşamın savunusudur denilebilir, bu anlamda da, Schelling'in öngörüsü her ikisini de kaçınılmaz bulacaktır.

Üstelik bu itirazların eşzamanlılığı da Schelling'in doğa, özgürlük ve sanat arasında kurduğu ilişki temel alındığında oldukça anlaşılır hale gelir. Bu iki itirazın oluşmasına sebep olan zemini, önce gelişiminin öne çıkan bazı duraklarında görmek gerekir: Lesper'in son dâhi olarak andığı Lucian Freud bir 20. yüzyıl ressamıdır, kavramsal sanat Duchamp'la birlikte 20. yüzyılda ilk kez ortaya çıkmış, 20. yüzyılın sonlarında

Piero Manzoni, doksan adet teneke kutuya koyduğu dışkısını “Artist’s Shit” adıyla sergileyip satışa çıkarmış, ünlü galeriler Manzoni’nin müşterisi olmuştur, Hiperrealizm tekniğin imkânlarına meydan okurcasına 20. yüzyılın sonlarında doğmuştur; Çernobil faciası gibi endüstri kaynaklı çevre felaketleri 20. yüzyılda zirve yapmış, ozon tabakasının incelmelerinden küresel ısınmaya dek önemli çevre ve iklim sorunlarına dair uyarı ve önlemler başlıklı uzun süren tartışmalar günümüze dek devam etmiş, Greenpeace 20. yüzyılın sonunda kurulmuş, Kyoto Protokolü 21. yüzyılın başında yürürlüğe girmiştir. 20. ve 21. yüzyıl, sanat probleminin sanat krizine, çevresel problemin çevre krizine dönüşmesi için her türlü imkânın değerlendirildiği zaman aralığı olmuştur. Son birkaç yıl içinde ise doğaya dair kitlesel farkındalık, estetik farkındalığın Lesper’inki gibi cesur ifadeleriyle birlikte uyanmıştır. Doğa kaybolmakta, dolayısıyla sanat da yok olmaktadır, zira insan, yaşamı her geçen gün mümkün olan her kanaldan reddetmekte, reddettikçe özgürleştiğini düşünmektedir. Fakat asıl olan, insanın doğasız özgür olamayacağıdır. Böyle olabileceğini düşünen insanınsa aynası kavramsal sanat, yakın geleceği de ölüm olmuştur.

Bu çalışmada ele alındığı üzere, sanat, insanın doğada ve doğasıyla kendini tanıması, kendini bilinçsiz geçmişinden ayırmaksızın o geçmişte kendiyle bir olması, organik bir bütün olan doğanın bilinçli üyesi olarak o bütüne karışıp onunla uyumlu biçimde yaşamasının imkânı, duyusal ve kavramsalın, zorunluluk ve özgürlüğün, teori ve pratiğin, ben ve ben-olmayanın canlı birliği olduğundan, sanatın yokluğu, benin birliksiz kalması, dağılması, kaybolması, kendinin dışında kalmaya mahkûm olması anlamına gelecektir. Nitekim öyle de olmuştur ya da tersinden söyleyecek olursak sanat üretmeye muktedir olmayan, yaratıcılığı salt üretime indirgeyen insanın, yaşamaya layık olduğu böylesi bir dağılımlık, aynada görmek zorunda olduğu ise tüm çabasına rağmen kendini anlayamayan bendir. Oysa sanat insanın kendini anlaması için değil, kendini görmesi, hissetmesi, sezmesi için olmalıdır, zira birlik tüm ikiliklerin zemini olarak kavranacak bir şey değil, sezilecek bir şeydir.

Benin, ben-olmayı reddederek var olamayacağını, ben kadar ben-olmayanın da vazgeçilmez olduğunu, daha da temelde, doğanın bizsiz de var olabileceği fakat bizim var olabilmek için doğaya ve yaşama ihtiyacımızın olduğunu, bu bilinçsiz ama yaşamsal geçmişimizin bizi var eden zemin olduğunu, bu zemin olmaksızın fütursuzca

işlettiğimiz özgürlüğün daha fazla mümkün olamayacağını, kaldı ki böylesi bir özgürlüğün özgürlük değil, maddeyi araçsallaştırdığını zanneden zihnin, madde bağımlılığı olduğunu fark edeninse bir çocuk olması ne kadar da anlamlıdır: Böylesi bir ayrımlılık dünyası, ancak birlik ve ayrımın sınır deneyimine, henüz ayrımın dünyasına düşmemiş özdeşlikte ikilik dünyasına, yani *aisthesis*'e bu kadar boş, anlamsız ve saçma görünebilir, zira *aisthesis* hesapların değil sezgilerin, ölümün değil yaşamın, anlamının değil hissetmenin dünyasıdır. Birlik için ayrımda directmek akılsızlıktır. Bu, ayrım dünyasında yaşayan, buraya gömülmüş ve anlamını da böylesi bir gömülmüşlüğü daha da derinleştirmekte bulanlar için, duyabilecekleri en gerçek sestir. Üstelik anestezi halleri gereği duyamayacakları, bir bilinç anı kadar uzaklarındaki doğadan da gelmemektedir ses. Onlarla aynı dilde konuşmakta, onlara öleceklerini söylemektedir. Yaşam kendini bu çocuk hareketinde olabilecek en kavramsal şekliyle hatırlatmaya çalışmaktadır. Daha da önemlisi, çocuk, böylesi bir yaşam bilinciyle ayrımın dünyasında olgunlaşacaktır. Ölümlüler sesi duymak istemeseler de, yaşamlı bir nesil insanlık bayrağını yakın gelecekte devralacaktır. Fakat şimdi, duyulan bu ses, *aisthesis*'in silik izlerini yok etmeye çalışan kavramlar dünyasına karşı yükseltilmekte, kavrama içeriği olmadan bir hiç olduğunu göstermek için kavramın karşısına dikilmektedir.

Lesper'inkinin de cesur bir itiraz olması bu sebeptendir. Modern sanatta estetik deneyimin ortadan kalktığını söylerken, kavramın yaratıcılığının olamayacağını dile getirmektedir. Kavram tek başına boştur, his uyandırması, haz vermesi imkânsızdır, modern sanat bu sebeple anesteziiktir. Hatta sanat estetiğe karşı bir hareket halini almıştır, *aisthesis*'ten uzaklaşmanın bir metodu olmuştur. Oysa hislerin kavramsallaştırılması sanat için düşünülebilecek en oksimoronik amaçtır. Bu, doğasına yabancılaşmakla kalmayıp, büsbütün doğasızlaşan, en ufak bir *aisthesis* kırıntısına dahi tahammülü kalmamış insanı tanımlamaktan başka ne olabilir ki? Duyusallığa o denli keskin bir vedayı arzulamaktadır ki, çareyi hisleri büsbütün köreltmekte bulmuştur o insan. Üretim sürecini o denli mekanize-dijitalize etmiştir ki, *aisthesis*'e hiç uğramaksızın, elini doğaya ya da maddeye bulaştırmaksızın üretebilmektedir. Bunun yaratım olmadığı çok açıktır. Kaldı ki Schelling'in tanımladığı haliyle neredeyse tanrısal bir güç sayılabilecek dehayı yok etme girişiminin yaratımla sonuçlanması zaten beklenemez. Fakat fark edilmesi gereken şudur: Yaratıcılığı kaybetmek özgürlüğü

kaybetmektir, zira özgürlük salt kavramda ancak bir dağılımıslığa varabilir. Bu sebeple Lesper'in çözüm önerisi gerçekten basit ve anlamlıdır: Gerçek sanata dönüşmesi gerekir, zira doğayı taklit edebilmek ve bu taklitte onu yeniden üretebilmek, yani kendi doğasını yaratabilmek insanı özgürleştirir. Yaratıcılığı kaybetmekse doğanın geride kalmış tüm sürülebilir izlerini ortadan kaldırmak, yani beni ortadan kaldırmak anlamına gelir.

Böyle bir değerlendirmede, Schelling'in kavramsal açıdan bakıldığında tamamlanmadığı söylenen ve başarısız bulunan sisteminin neden değerli olduğu daha anlaşılır hale gelir. Schelling zaten kavramda birliğe gelen bir çokluk dünyasını arzulamadığından sezgiyle yola çıkmış ve sezgiyle sonu getirmiştir. Sezgi üretimi daima içinde barındırabilmesiyle, kendi kendini üreten bir özdeşliği anlamının yöntemi ve ürünü olmuştur. Doğayı baskılayıp, doğayla bu şekilde bir olduğunu, doğayı hep kendine benzetebilmesiyle, doğayı bütünüyle aşabildiğini iddia etmek, yaşamın kendisini reddetmek anlamına gelir. Böylesi bir kolaycılığa kaçmak yerine, Schelling'le birlikte, doğanın her daim bir bilinçsizlik hali olarak bizde var olduğunu, bizim doğayla ancak bunu göze alabildiğimiz ölçüde bir olabileceğimizi, yani bizim bütünüyle bir bilinçlilik hali olamayacağımızı düşünmek, kavramın indirgemeciliği karşısında daha gerçekçi görünmektedir. Schelling'in hareket noktası her gün kaçınılmaz biçimde deneyimlediğimiz açık gerçektir: Duyusalılık asla bütünüyle aşılabılır, doğa asla bütünüyle kavramsallaştırılabilir olmayacaktır, zira o her an kendini üretmekte ve onu anlayabilmemiz için kendini tüm zenginliğiyle önümüze sermektedir. Bu bağlamda da, kavramda tüketildiği düşünülen bir dünyadan sonra, yine de insan kalabilmeyi başarabilmenin yolu, duyusalın sonsuz zenginlikteki olanağından geçmektedir.

KAYNAKÇA

- Allison, Henry. *Essays on Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Beiser, Frederick C. *German Idealism: Struggle against Subjectivism 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Bhatti, Yashua. "Schelling's Nonconceptual Grounding", *The Review of Metaphysics*, Vol. 67, No. 3, 2014.
- Bowie, Andrew. *Aesthetics and Subjectivity from Kant to Nietzsche*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- Bowie, Andrew. *Schelling and the Modern European Philosophy: An Introduction*. London: Routledge, 1993.
- Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 1995.
- Chene, Dennis Des. *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Chene, Dennis Des. *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Çeviri Konuşmalar. "Çağdaş Sanat Bir Kandırmacadan Mı İbare?" . *Youtube*, Avelina Lesper ile Röportaj. <https://www.youtube.com/watch?v=pgF9nate2J0&t=4s>.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Descartes, Rene. *Meditasyonlar*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu, 2007.
- Descartes, Rene. *The Treatise on Light, The Worlds and Other Writings*. Ed. Stephen Gaukroger. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. Çev. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma, 2015.

- Distaso, Leonardo. *The Paradox of Existence Philosophy and Aesthetics in Young Schelling*, New York: Kluwer Academic Publishing, 2004.
- Edward, Slowik. "Descartes, Spacetime and Relational Motion". *Philosophy of Science*, 66, 1999, ss. 117-139.
- Epiküros. *Mektuplar ve Maksimler*. Çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.
- Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, İstanbul: M.E.B., 1989.
- Esposito, Joseph L. *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, London: Associated University Press, 1977.
- Fichte, Johann G.ve Friedrich W. J. Schelling. *Philosophical Rupture between Fichte and Schelling*. Ed. Michael Vater ve David W. Wood. New York: Suny Press, 2012.
- Fichte, Johann G. *The Science of Knowledge*. Çev.Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Fichte, Johann G. ve A. E. Kroeger. "Fichte's Criticism of Schelling". *The Journal of Speculative Philosophy*, 12:2, 1878, ss. 160-170.
- Fichte, Johann G. *Sämmtliche Werke Erster Band*. Berlin: Veit und Comp, 1845.
- Förster, Eckardt. "Is There 'A Gap' in Kant's Critical System?". *Journal of the History of Philosophy*. 25:4, 1987, ss. 533-555.
- Eckardt Förster. *The Twenty-Five Years of Philosophy A Systematic Reconstruction*. çev. Brady Bowman, Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- Frank, Manfred. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Frank, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Çev. Elizabeth Millan Zaibert. New York: State University of New York Press, 2004.

- Freydberg, Bernard D. "Kant and the Irrational". *History of European Ideas* Vol. 20, 1995, ss. 945-949.
- Friedmann, Michael. "Causal Laws and Natural Science". *The Cambridge Companion to Kant*. Ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Garber, Daniel. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Gardner, Sebastian. "Kant's Third Critique: The Project of Unification". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 78, 2016, ss. 161-185.
- Gardner, Sebastian. "Fichte and Schelling: The Limitations of the Wissenschaftslehre?". *The Cambridge Companion to Fichte*. Ed. David James ve Günter Zöller. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Gaukroger, Stephen. "Kant and the Nature of Matter: Mechanics, Chemistry, and the Life Sciences". *Studies in History and Philosophy of Science*, 30, 2016, ss. 1-7.
- Gaukroger, Stephen. *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- Gaukroger, Stephen. *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Gaukroger, Stephen. *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Guyer, Paul. "Feeling and Freedom Kant on Aesthetics and Morality". *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48:2, 1990, ss. 137-146.
- "Greta Thunberg BM İklim Zirvesinde", *BirGün*, 23.09.2019.
<https://www.birgun.net/haber/greta-thunberg-bm-iklim-zirvesi-nde-269819>.
- Handke, Peter. *Lied Vom Kindsein. Communications From Elsewhere*, 2005.
<http://www.elsewhere.org/journal/archives/2005/04/05/lie-d-vom-kindsein/comment-page-1/>.

- Hegel, Georg W. F. *The Letters*. Çev.Clark Butler ve Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Hendrix, John S. *Aesthetics and the Philosophy of Spirit from Plotinus to Schelling and Hegel*. New York: Peter Lang, 2005.
- Henrich, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Çev. J. Edwards, L. Hunt, M. Kuehn, G. Zöller. Ed. Richard Velkley. Londra: Harvard University Press, 1994.
- Horstmann, Rolf-Peter. *Kant's Power of Imagination (Elements in the Philosophy of Immanuel Kant)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Horstmann, Rolf-Peter. "The Problem of Purposiveness and the Objective Validity of Judgments in Kant's Theoretical Philosophy". *Washington University Jurisprudence Review* 6:1, 2013, ss.81-97.
- Hölderlin, Friedrich. "Yargı ve Varlık". *Şiir ve Tragedya Kuramı*. Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Notos Kitap, 2012.
- Jalobeanu, Dana. "The Cartesians of the Royal Society: The Debate over Collisions and the Nature of Body (1668-1670)". *Vanishing Matter and the Laws of Nature*. Ed. Dana Jalobeanu ve Peter R. Anstey, ss. 103-130. London: Routledge, 2011.
- Kant, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Frankfurt: Holzinger, 2014.
- Kant, Immanuel. *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Çev. Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev.Paul Guyer & Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Kant, Immanuel. *Lectures on Metaphysics*. Çev.Karl Ameriks ve Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı.İstanbul, İdea Yayınevi, 1993.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Çev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing, 1987.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Reclam Verlag, 1986.
- Kant, Immanuel. “To K. L. Reinhold”. Çev. Arnulf Zweig. *Kant: Philosophical Correspondence 1759-99*. Çev. Arnulf Zweig. Ed. Arnulf Zweig. London: The University of Chicago Press, 1967, ss.127-128.
- Koestler, Arthur. *Bir Bilim Tarihi Kitabı: Uyurgezerler - İnsanın Değişen Evren Görüşünün Bir Tarihi*. Çev. E. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix, 2017.
- Krell, David F. *The Tragic Absolute German Idealism and the Languishing of God*, Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Kundera, Milan. *Ölümsüzlük*. Çev. Aysel Bora. İstanbul: Can Yayınları, 2011.
- Laughland, John. *Schelling versus Hegel from German Idealism to Christian Metaphysics*. Hampshire: Ashgate, 2007.
- Lawrence, Joseph P. "Art and Philosophy in Schelling", *The Owl of Minerva*, 20/1, 1988, ss. 5-19.
- Machamer, Peter ve J. E. McGuire. *Descartes' Changing Mind*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Makkreel, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant The Hermeneutical Import of Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Marti, Fritz. “Translator’s Introduction to Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism”. *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)*. Ed. Fritz Marti, Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, ss. 151-155.

- Marti, Fritz. "Translator's Notes". *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)*. Ed. Fritz Marti. Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, ss. 129-149.
- Nassar, Dalia. *The Romantic Absolute*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- Newton, Isaac. *Four Letters from Sir Isaac Newton to Richard Bentley Containing Some Arguments in Proof of a Deity*. London: Pall Mall Press, 1756.
- Onians, Richard B. *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Ostarcic, Lara. "The Concept of Life in Early Schelling". *Interpreting Schelling Critical Essays*, ed. Lara Ostarcic, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 48-70.
- Peterson, Keith R. "Translator's Introduction", *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, F.W.J. Schelling, Çev. Keith R. Peterson, New York: State University of New York, 2004, ss. xi-xxxiii.
- Powell, C. Thomas. *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Schelling, Friedrich W.J. *Bruno or On the Natural and Divine Principle of Things*. Çev. Michael Vater. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Schelling, Friedrich W.J. *Clara, or, On Nature's Connection to the Spirit World*. Çev. Fiona Steinkamp, Albany: State University of New York Press, 2002.
- Schelling, Friedrich W.J. *Clara: Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt Ein Gespräch*. Stuttgart: Cotta, 1862.
- Schelling, Friedrich W.J. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Çev. Keith R. Peterson, New York: State University of New York, 2004.
- Schelling, Friedrich W.J. *Ideas for a Philosophy of Nature*. Çev. Errol E. Harris ve Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Schelling, Friedrich W.J. *On the History of Modern Philosophy*. Çev. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Schelling, Friedrich W.J. “On the Possibility of a Form of All Philosophy”. Çev. Fritz Marti. *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)*. Ed. Fritz Marti. Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, ss. 38-55.
- Schelling, Friedrich W.J. “Of the I as Principle of Philosophy”. Çev. Fritz Marti. *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)*. Ed. Fritz Marti. Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, ss. 63-128.
- Schelling, Friedrich W.J. “Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism”. Çev. Fritz Marti. *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)*. Ed. Fritz Marti. Lewisburg: Bucknell University Press, 1980, ss. 156-196.
- Schelling, Friedrich W.J. *Philosophische Briefe Über Dogmatismus und Kritizismus*. Ed. Otto Braun. Leipzig: Felix Meiner, 1914.
- Schelling, Friedrich W.J. *Sanat Felsefesi*, çev. Merve Ertene ve Serhat Arslan, Ankara: Doğu Batı, 2017.
- Schelling, Friedrich W.J. *System of Transcendental Idealism 1800*. Çev. Peter Heath. Charlottesville: University Press of Virginia, 2001.
- Schelling, Friedrich W.J. *Schellings Werke Band 1-2-3*. Ed. Otto Weiß, Leipzig: Fritz Eckardt Verlag, 1907.
- Schelling, Friedrich W.J. *Schellings Saemmtliche Werke*. Berlin: Total Verlag, 1997.
- Schelling, Friedrich W.J. *Schelling's Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des Philosophischen Empirismus*. Ed. Arthur Drews. Leipzig: Verlag der Dürschen Buchhandlung, 1902.
- Schindler, D. C. *The Perfection of Freedom: Schiller Schelling and Hegel between the Ancients and the Moderns*. Eugene: Cascade Books, 2012.
- Slowik, Edward. *Cartesian Spacetime: Descartes' Physics and the Relational Theory of Space and Motion*. Dordrecht: Springer, 2002.

- Smith, Norman K. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara, Dost Kitabevi, 2011.
- Thorpe, Lucas. *The Kant Dictionary*. London: Bloomsbury, 2015.
- Vater, Michael. "Bringing Nature to Light: Schelling's Naturphilosophie in the Early System of Identity", *Analecta Hermeneutica*, Vol. 5, 2013, ss. 1-15.
- Vater, Michael G. "Introduction". *System of Transcendental Idealism*. F.W.J. Schelling. Çev. Peter Heath. Charlottesville: University Press of Virginia, 2001.
- Vater, Michael G. "Intellectual Intuition in Schelling's Philosophy of Identity 1801-1804". *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel between Fichte and Hegel*. Ed. Alfred Denker, Christoph Asmuth ve Michael G. Vater. Amsterdam: B. R. Grüner, 2000, ss. 213-234.
- Zuckert, Rachel. *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Watson, John. *Schelling's Transcendental Idealism: A Critical Exposition*. London: Forgotten Books, 2015
- White, Alan. *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Haven: Yale University Press, 1983.

ÖZGEÇMİŞ

1985 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans öğrenimini Ortadoğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde 2009 yılında tamamladı. Aynı yıl Ortadoğu Teknik Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında yüksek lisansa başladı. *Reconsidering the Kantian Concept of Genius through the Questions of Nature, Freedom and Creativity* başlıklı teziyle 2012 yılında mezun oldu. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya ve yine aynı bölümde 2013 yılında doktora öğrenimine başladı. Halen aynı üniversitedeki görevine devam etmektedir.

