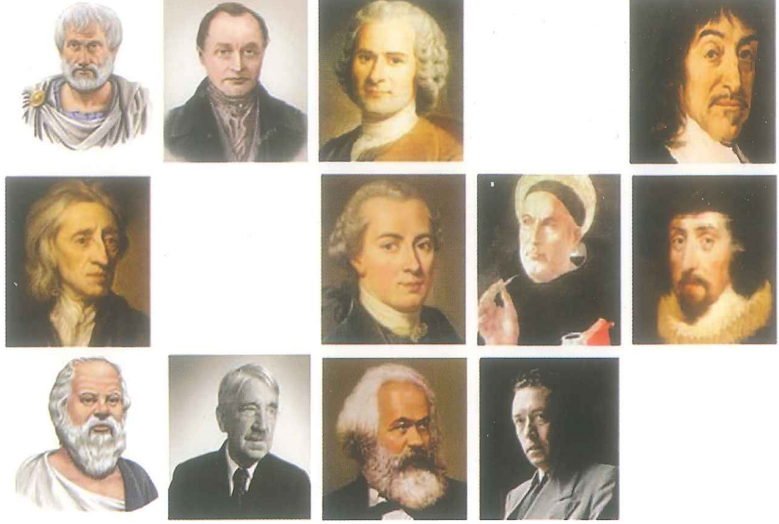


Editör

Prof. Dr. Nejdet Durak

# FELSEFE TARİHİ



## Yazarlar

Prof. Dr. Fatih Toktaş  
Prof. Dr. Kemal Sözen  
Prof. Dr. Nejdet Durak  
Prof. Dr. Süleyman Dönmez  
Doç. Dr. A. Emre Dağtaoğlu  
Doç. Dr. A. Erhan Şekerci  
Doç. Dr. Muharrem Hafız  
Doç. Dr. Necati Demir  
Doç. Dr. Rıza Bakış  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Eroğlu  
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz Çuhadar  
Dr. Öğr. Üyesi Feyza Ceyhan Çoştur  
Dr. Öğr. Üyesi M. Caner Ilgaroğlu  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Avcı  
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Akyüz

Editör  
Prof.Dr. Nejdet Durak  
Felsefe Tarihi

ISBN: 978-605-9498-75-3

Kitapta yer alan bölümlerin sorumluluğu yazarlarına aittir

1.Baskı 2019

Bu kitabın basım,yayın ve satış hakları Lisans Yayıncılığa aittir.Anılan kuruluşun izni alınmadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik,elektronik veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz basılamaz ve dağıtılamaz.

Milli Basım ve Yayın

Lisans Yayıncılık Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.  
Tahtakale Mah. Hicret Sokak No:8/A  
Avcılar-İSTANBUL  
e-posta : lisans@lisansyayincilik.com.tr  
www.lisansyayincilik.com.tr

# Bölüm 12

Muharrem HAFIZ <sup>1</sup>

## KANT VE ALMAN İDEALİZMİ

### 12.1. Kant

#### 12.1.1. Birinci Kritik: *Saf Aklın Eleştirisi*

##### 12.1.1.1. Transandantal Estetik

##### 12.1.1.2. Transandantal Analitik

##### 12.1.1.3. Transandantal Diyalektik

#### 12.1.2. İkinci Kritik: *Pratik Aklın Eleştirisi*

#### 12.1.3. Üçüncü Kritik: *Yargı Gücünün Eleştirisi*

#### 12.1.4. “Aydınlanma Nedir?” Makalesi ve *Fakültelerin Çatışması*

### 12.2. Alman İdealizmi

#### 12.2.1. Fichte

##### 12.2.1.1. Fichte'nin Felsefi Görüşlerinin Temel Öğeleri

##### 12.2.1.2. Eylem olarak “Mutlak Ben”

##### 12.2.1.3. Ben ve Ben Olmayan

##### 12.2.1.4. Ahlak Felsefesi

##### 12.2.1.5. Hukuk ve Siyaset Felsefesi

##### 12.2.1.6. Din Felsefesi

#### 12.2.2. Schelling

##### 12.2.2.1. Doğa Felsefesi

##### 12.2.2.2. Felsefenin İlk İlkesi Olarak Ben

##### 12.2.2.3. Transandantal İdealizm

##### 12.2.2.4. Sanat Felsefesi

##### 12.2.2.5. Mitoloji ve Vahiy Felsefesi

##### 12.2.2.6. Negatif ve Pozitif Felsefe

#### 12.2.3. Hegel

##### 12.2.3.1. Mantık Felsefesi

##### 12.2.3.2. Doğa Felsefesi

##### 12.2.3.3. Tin Felsefesi

### Yararlanılan Kaynaklar

---

<sup>1</sup> Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi.

## KANT VE ALMAN İDEALİZMİ

### 12.1. Kant

Batı düşüncesinin zirvesinin ve dönüm noktasının Kant (1724-1804) olduğunu söylemek yanlış olmaz. “Kant’a rağmen ya da Kant ile birlikte felsefe yapılır, ama Kant’sız felsefe yapılmaz” cümlesi Batı felsefesinde Alman filozofun konumunun ne kadar önemli olduğunu gözler önüne serer. Gerçekten de Kant’tan sonra felsefe hiç de eskisi gibi olmayacaktır. Hiçbir filozof Batı düşüncesini onun kadar kalıcı bir biçimde değiştirmemiştir.

Immanuel Kant, yaşadığı dönemde Doğu Prusya sınırlarında kalan Königsberg’de dünyaya geldi. Ailesi Protestanlığın aşırı dindar pietizm mezhebine bağlı olduğundan oğullarına da “Tanrı’nın yanında” (Emanuel) anlamına gelen Immanuel adını verir. Çocukluğunda sıkı bir dini eğitim alan Kant, sonraki döneminde okulundan, korku ve sofuluğun hüküm sürdüğü bir mekân olarak bahseder. Hayatı boyunca doğum yeri olan Königsberg’ten dışarı pek çıkmadığı söylenir. Gençlik yıllarında matematik, fen bilimleri, teoloji, felsefe ve klasik Latin edebiyatı eğitimi almıştır. Sonraki yıllarda ise felsefede master derecesi almıştır. Ayrıca Yeniçağ filozofları arasında Kant, kendi branşında profesyonel öğretmenlik (Privatdozent) yapan ilk düşünür olarak anılır.<sup>2</sup>

Kant’ın hayatı on sekizinci yüzyılın neredeyse tamamına yayılır. Yetişkinlik döneminde Batı dünyasındaki en önemli değişikliklerden bazıları yaşanmıştır. Königsberg dünyamızı yönlendiren önemli

---

<sup>2</sup> Höffe, Otfried (2014). *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, s. 217-218.

hareketlerden hiçbirinin merkezinde yer almasa da, bu hareketler Königsberg'in entelektüel ortamını büyük oranda belirlemiştir. Kant felsefesi büyük ölçüde bu değişikliklerin bir ifadesi ve onlara bir yanıt niteliğindedir. Onun entelektüel hayatı dönemin pek çok önemli düşünsel, siyasi ve bilimsel gelişmesini yansıtır. Bu bakımdan görüşleri, dönemin kültürel iklimine tepkileriyle şekillenir. Gündelik hayatının malzemesini İngiliz ve Fransız felsefesi, bilim, edebiyat, siyaset ve davranış kuralları oluşturuyordu. Amerikan ve Fransız Devrimleri gibi görece uzaktaki olaylar bile Kant'ın üzerinde belirgin etkiler bırakmış, dolayısıyla eserlerini de etkilemişti. Onun felsefesi işte bu küresel bağlamda görülmelidir.<sup>3</sup>

1760'lı yıllarda Kant, Alman felsefesinde ortaya çıkan metafizik gelenekten yavaş yavaş kopmaya başlar. Böylece geleneksel metafizikle arasına mesafe koymaya başlayan Kant, metafiziğin Tanrı, evren ve insan (ruh) hakkında matematiksel teoremler ve kanıtların geliştirildiği bir sistem halinde kesin savlar ileri sürmesinden kuşku duyar. Ve nihayet 1770 yılında, sonrasında eleştirel felsefesinin de temellerini oluşturacak olan "Duyumlanır Dünya ile Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri" adlı tez çalışmasını yayımlar. Bu yapıttan sonra Kant'ın düşünsel serüveninde yeni bir dönem başlar.

Kant'ın felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak anılmasına neden olan asıl çalışması *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) adlı yapıtıdır. Bu yapıt onun eleştiri döneminin ilk çalışmasıdır ve birinci kritik olarak bilinir. Kitabının önsözünde Kant, bu çalışmasıyla felsefede yaptığını iddia ettiği dönüşümü, Kopernik'in bilimde gerçekleştirdiği devrime benzetir. Buna göre astronomide Kopernik nasıl dünya ile güneşin yerini değiştirdiyse, Kant da geleneksel metafizikte hâkim olan varlık anlayışı ile öznenin yerlerini değiştirmiştir. Dolayısıyla Kant'ın felsefede gerçekleştirdiğini söylediği "Kopernik devrimi"yle birlikte özne, yasalarını varlıktan değil, kendisinden alacaktır.

Kant'ın eserleri:

*Saf Aklın Eleştirisi* (1781 ve ikinci baskısı 1787),

*Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (1783),

---

<sup>3</sup> Kuehn, Manfred (2011). **Immanuel Kant**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, s. XLV.

*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785),

*Pratik Aklın Eleştirisi* (1788),

*Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790) ve *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* (1793).

### 12.1.1. Birinci Kritik: *Saf Aklın Eleştirisi*

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde Kant, metafizik hakkında şunları söyler: “Felsefe en yüksek metafizik ilgilerimizin konusu olan Tanrı, evren ve ruh hakkında insan aklının kanıtlayıcı yetisine dayanan bir sistem olarak kurulduğu zaman, eleştiriye dayanacak güçte, güvenilir bir bilgi değildir.”<sup>4</sup> Kant'ın bu yapıtında ortaya attığı en önemli soru şudur: Metafizik gerçekten bir bilim olabilir mi? Ayrıca bu soruyu doğru bir biçimde yanıtlamanın yegâne koşulu Kant'a göre “neyi bilebilirim” sorusunu cesaretle sormak ve yanıtlamaktır. Bu bakımdan Kant aslında birinci kritiğinde metafiziğin tarih sahnesine çıktığı andan itibaren bir bilim olarak kabul edilmesini sorgulamış ve böylelikle aklın sınırlarını çizerek kendi özgün transandantal felsefesini inşa etmiştir. Öyleyse bu yapıt aklın kendi sınırlarını aştığı anda ne tür çatışmalara, uzlaşmazlıklara ve tutarsızlıklara sürükleneceğini göstermek için yazılmış ve metafiziğin bilimsel meşruiyetini tartışmaya açmıştır.

Kant'tan önce David Hume bütün metafizik kitapların ateşe atılması gerektiği ileri sürmüştü. Kant bu anlamda kendisini dogmatik uykudan uyandıran filozofun Hume olduğunu beyan eder. Ayrıca Kant'a göre metafizik, temelini aklın varlık yapısında bulur. Akıl doğası gereği en derinlikli metafizik mevzularda kendisinde söz hakkı bulur. Felsefeye düşen görev ise aklın sınırlarını çizmek ve bu sınırları aşmasına engel olmaktır. Teorik aklın kritiği olarak da bilinen bu bilimsel eleştiri akla bir sınır çizme faaliyeti olarak anlaşılmalıdır. Bu bilimin adı da transandantal felsefedir. Dolayısıyla *Salt Aklın Eleştirisi* bütün bilgilere olanak sağlayan insan aklının ilkeleri hakkında tam bir görüş ve bilgi elde etmeye çalışır.<sup>5</sup>

Transandantal yöntemle böylece hangi yargının bilimsel olduğu hangisinin bilimsel olmadığı tayin edilecektir. Bir yargının bilimsel

---

<sup>4</sup> Heimsoeth, Heinz (2007). *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, s. 66.

<sup>5</sup> Heimsoeth, 2007, s. 70.

olmasının yegâne koşulu, aklın sınırları içerisinde dile getirilmesidir. Transandantal yöntem, şu ya da bu objeye yönelmiş olan bilgiyi değil *bilginin kendisini* inceleyen yöntemdir; bilginin kritiği ya da bilgi öğretisidir. “Transandantal” deyimini de bir bakımdan “transcendent” (aşkın) ile karıştırılmamalıdır. “Transcendent”, mümkün bilginin sınırlarını *aşan* bilgi iken; transandantal, bu sınırları aşmayıp onların mümkün koşullarını araştıran bilgidir.<sup>6</sup> Kant bu görüşünü temellendirmek için öncelikle felsefe tarihindeki iki ana akımın anlayışlarını ele alır. Bunlardan biri rasyonalizm (akılcılık), diğeri ise ampirizm (deneycilik)tir.

Aslında Kant eleştiri döneminden önce Leibniz-Wolff çizgisini takip etmiştir, ancak sonrasında kendi eleştirel felsefesini kurmuştur. Kant’ın Hume aracılığıyla dogmatik uykusundan uyandığını söylediği dogmatizm de Leibniz ile zirve yapan rasyonel metafiziktir. Rasyonalizm, aklın doğru bilgiye götüren yegâne araç olduğunu ve bize bilgi veren tüm kavramların apriori, yani doğuştan ve zorunlu olarak akılda bulunduğunu savunan felsefi görüştür. Yeniçağda apriori bilgi anlayışının oluşmasına büyük oranda matematik ve fizik bilimi yol açmıştır. Aslında bu düşüncenin felsefe tarihindeki izleri eşyanın özünün akıl aracılığıyla tam ve eksiksiz olarak bilinebileceğini söyleyen Platon’a kadar takip edilebilir.

Rasyonalistlerin yargılarının bir diğer özelliği analitik olmasıdır. Analitik yargılar aslında bilgimizi genişletmeyen, nesne hakkında bilgi vermeyen ve öznenin kavramında mündemiç olanı yüklemine ona geri iade ettiği yargılardır. Yani analitik yargılar, yalnızca kavramı ve kavramın tanımında esasen saklı olanı dile getirir. Böylece analitik yargılarda yüklemine açıklanması özne kavramının açıklanmasından başka bir şey değildir. Bunu yaparken sadece mantık bakımından bir çelişkiye düşmemeye dikkat etmek yeterlidir. Çelişmezlik ilkesi bu bakımdan analitik yargılardaki en yüksek ilkedir. Mesela “cisimler yer kaplar” yargısında yeni bir şey öğrenmeyiz, çünkü “yer kaplama” zaten cismin tanımının içinde bulunmaktadır. Analitik yargıda cismin “yer kaplama” özelliği yüklem olarak yer almaktadır. Yani yüklem, cismin kavramı dışında ona dışarıdan herhangi bir şey yüklememektedir. Dolayısıyla analitik yargılar bilgi vermez.

---

<sup>6</sup> Gökberk, Macit (1999). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 396.

Kant'a göre akılcıların analitik apriori yargılarının karşısında, deneyicilerin sentetik aposteriori yargıları bulunmaktadır. Sentetik yargılar bilгимizi genişletir; çünkü bu yargılarda kavramımızın dışına çıkıp onu başka kavramlar ile birleştiririz ve onunla başka kavramlar arasında bağlantılar kurarız. Mesela "cisimler ağırdır" yargısında yeni bir şey öğrenirim, çünkü "ağır olmak" cisim kavramında kapsanmış değildir. Burada "cisim" kavramı ile "ağırlık" kavramı bir araya getirilir ve onların arasında bir bağ kurulur (*synthesis*). Bu noktada Kant deneyicilerin sentetik yargılarıyla akılcıların apriori bilgi anlayışlarını birleştirmek ister. Sentetik aposteriori yargılar doğru da yanlış da olabilen olumsal yargılardır. Onların doğru ya da yanlış oldukları gözlem yoluyla tespit edilebilir.<sup>7</sup>

Bununla birlikte Kant bilimsel bilginin doğası gereği hem sentetik hem de apriori olması gerektiğini düşünür. Sentetik apriori yargılar hem zorunlu hem de bilгимizi genişleten yargılardır. Böylece Kant felsefe tarihindeki iki ana akımın görüşlerini eleştirerek, bilginin doğası gereği bir ucu deneyime, diğer bir ucu da aklın tümel ve zorunlu gerçekliğine temas etmesi gerektiğini iddia eder. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sentetik apriori yargıların bilimsel meşruiyetini araştırdığı üç alan ise matematik, doğa bilimleri ve metafiziktir. Kant'a göre matematiksel yargıların hepsi sentetiktir, çünkü bunlar salt tanımlardan çıkarılamazlar. Örneğin "doğru, iki nokta arasında en kısa yoldur" yargısını sırf "doğru" kavramından türetemem, burada yeni bir şey söylenmektedir. Buna rağmen, bu önerme için mutlak olan bir tümel geçerlik ileri sürülmektedir. Yani bu yargı aynı zamanda deney ile bozulabilecek bir yargı da değildir. O halde yalnız sentetik değil, aynı zamanda aprioridir.

Bu gibi yargılar Kant'a göre doğa bilimleri için de geçerlidir. Örneğin "her değişmenin bir nedeni vardır" derken, bu önermedeki "değişme" kavramının içinde "neden" kavramı bulunmamaktadır. Burada "değişme" kavramımızın dışına çıkıp onunla bir başka kavram, "neden" kavramı arasında bir bağlantı kuruyoruz. Bu bakımdan doğa bilimlerinin önermeleri de sentetik aprioridir.<sup>8</sup> *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ı ilgilendiren asıl konu metafizik önermelerin bilimsel meşruiyetidir. Diğer bir ifadeyle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ana problemi "metafizik bir bilim midir?" sorusudur.

---

<sup>7</sup> Cevzici, Ahmet (2015). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, s. 713.

<sup>8</sup> Gökberk, 1999, s. 398.



Transandantal felsefenin temel sorunu, sentetik yargılarla ilgilidir. Metafiziğin bütün yargıları, eğer güvenli bir bilgi olacaksa, sentetik apriori olmak zorundadır. Oysa metafizik, aklın sınırlarını sürekli aşıp (*transcendent*) deneyim alanının ötesine geçmektedir. Bu noktada Kant metafiziğin bir bilim olmadığı iddiasını temellendirmek için bu tür yargıların nasıl olup da aklın sınırlarını aştığını ortaya koyar ve bunun için de bilimsel bilginin koşulunu araştırır. Kant'a göre bu üç alandan ilk ikisinde (matematik ve doğa bilimlerinde) yargıların sentetik apriori olduklarından kuşku yoktur. Sürekli gelişme ve bilimin kesintisiz ilerlemesi, bu alanlarda bilginin kesinliğini gösterir. Buna karşılık metafizik yargılar problemlidir ve gözden geçirilmesi gerekir. Transandantal felsefe bu incelemeyi gerçekleştirecektir. İlk iki bilim, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transandantal Estetik ve Transandantal Analitik bölümlerinde, üçüncüsü ise Transandantal Diyalektik bölümünde ele alınmaktadır.<sup>9</sup>

#### 12.1.1.1. Transandantal Estetik

Kant deneyicilerle bilgimizin büyük bir bölümünün deneyime dayandığı hususunda fikir birliği içindedir. Öte yandan Kant'a göre deneyiciler, bilginin ön koşulu ya da aşaması olan duyarlılığın apriori boyutunu ihmal ederler. Buna göre biz bilgimizin tikel içerikleri için her ne kadar deneyime dayansak da, bu deneyimin yapısı insan zihni tarafından sağlanır. Dolayısıyla dış dünyaya ilişkin deneyimimiz zihin tarafından sağlanan formel bütünlük olmaksızın hiçbir şekilde mümkün olamaz.<sup>10</sup> Bu açıdan Kant birinci kritiğinin ilk bölümünde bilginin duyumsamaya tabi olmakla birlikte apriori formlarını inceler.

Buradaki estetiğin (Transandantal Estetik) güzellik felsefesi ya da sanat felsefesi ile hiçbir ilgisi yoktur. Yunanca duyumsama ya da duyularla kavrama anlamına gelen "*aisthesis*"in apriori yanı bu bölümün ana konusunu teşkil etmektedir. Kant'tan önce Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi akılcılar, bilgiyi kavramlar üzerinde bir çalışma olarak anlıyorlardı. Buna karşılık, İngiliz deneyci felsefe geleneğinde, Locke'tan beri duyu verileri ve duyulara dayanan algılar, bilmenin temeli olarak görülüyordu. Kant yeni bir iddia ortaya koyarak en yalınından en soyutuna kadar, bilgide iki ayrı aşama olduğunu düşünmektedir: Algı ve kavram. Algı/duyumsamanın incelendiği transandantal estetik bölümünde, bilginin

---

<sup>9</sup> Heimsoeth, 2007, s. 78.

<sup>10</sup> Cevizci, 2015, s. 717.

ilk aşaması olan duyarlılığın apriori görü (*intuition*) formları incelenmekte, kavram (kategoriler) ise transandantal mantık/analitiğin konusunu teşkil etmektedir.

Kant'a göre algının apriori görü formları zaman ve mekândır. Bu formlar, bütün tek tek algılarımızdan önce gelen ve onların alıcılığını temin eden bir önkoşul olarak kabul edilmesi gerekir. Zaman ve mekân algılarımıza bütünlük temin eden apriori koşullardır. Diğer bir ifadeyle zaman ve mekândan geçmeyen hiçbir şeyin bilgisel değeri ve meşruiyeti olamaz. Kant'a göre zaman içsel, mekân ise dışsal deneyimlerimizin bir bütün olarak tesis edilmesinin apriori önkoşullarıdır. O halde herhangi bir şeyin bir bilgi konusu haline gelebilmesinin önkoşulu o şeyin zaman ve mekâna tabi olması gerekir. Ancak bu aşama bilginin gerçekleşmesi için gerekli olmakla birlikte, yeterli değildir. Zaman ve mekân apriori görü formlarından alınan işlenmemiş malzemenin müdrike tarafından kavram-sallaştırılması ve bilgi haline getirilmesi gerekir. Böylelikle Kant'ın, kendisinden önceki iki ana akım olan deneyciler ile akılcıların iddialarını tıpkı sentetik apriori yargılardaki görüşü gibi sentezlediği söylenebilir. Ayrıca Kant'a göre zaman ve mekân *içindeki* dünya sadece bir görünüşler (fenomenler) dünyasıdır. Bu sınırın dışında kalan alanla ilgili Kant "kendinde şey" terimini kullanmaktadır. Zaman ve mekânın sınırları *dışındaki* dünya ise numenlerdir.

Bu noktada Aristoteles'in kategorileri arasında yer alan zaman ve mekânın, Kant felsefesinde duyarlılığın apriori görü formları olduğu hususu gözlerden kaçmamalıdır. Yani Kant için zaman ve mekân birer kavram değildir. Bu noktada da Kant, Aristoteles'ten bu yana varlığın ve düşüncenin kategorileri olarak değerlendirilen zaman ve mekânı, deyim yerindeyse öznenin filtreleri olarak kabul etmek suretiyle -kendi sözlerinden yararlanarak ifade edilecek olursa- felsefede bir Kopernik devrimi gerçekleştirir. Bununla birlikte zaman ve mekân her ne kadar duyumsanabilir olanın deneyimlenmesine imkân sağlasa da, bu iki apriori görü formunun idraki herhangi bir duyu verisinin algılanması gibi değildir. Zaman duyusal şeylerin algılanması için içsel bir bütünlük temin ederken, mekân da dışsal bir bütünlük sağlar. Bu bağlamda Kant, zaman ve mekânı birer algı ögesi olarak gören deneyicilerden de ayrılmış olur. Zira algının alıcılığının bu genel ve zorunlu formları (zaman ve mekân) aprioridir ve Kant'ın ifadesiyle saf algılardır.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Heimsoeth, 2007, s. 81.

Bu bakımdan felsefe tarihinde saf apriori görü formları olan zaman ve mekânın duyumsamayla bağlantılı olarak bilginin önkoşulu olduğunu söyleyerek Kant, geleneksel metafiziğin kategori anlayışından ayrılır. Deneycilerin iddiasının aksine sadece tek tek algılara dayanıldığı yerde matematik bilgilerin geçerlilik derecesine ulaşamaz. Bir geometri problemini kavradığımız zaman, doğrudan doğruya genel ve zorunlu bir bilgiyi kavramış oluruz. Yani burada biz, çizilen şeklin arkasında bulunan saf bir algıya dayanmaktayız. Saf algı derken de duyumsanabilir olanın algılanmasını temin etmekle birlikte, onlar gibi algılanmayan görü formları kastedilir. Kant'a göre matematiğin yargıları, bu nedenlerle sentetik apriori yargılardır ve bilimsel olarak meşrudur.

Sonuç olarak zaman ve mekânın mutlak bir gerçekliği (realitesi) yoktur. Zaman ve mekân ideal/düşünsel varlıklardır. Buradaki ideal varlık teriminin anlamı, zaman ve mekânın sadece insanın görü yetisinde bulunmasıdır. Fakat bundan dolayı zaman ve mekânın salt hayale dayanan formlar olduğu düşünülmemelidir. Tersine, onlar insan bilincinin genel ve zorunlu kavrayış formlarıdır. Kant buna “zaman ve mekânın transandantal idealitesi” adını verir. Bu formlar transandantal, yani bütün duyu bilgimizi mümkün kılan bir yapıda oldukları için, onların aynı zamanda ampirik realiteleri de vardır. Duyulara dayanan bütün algılarda ve gerçeklik olarak algıladığımız her şeyde, zaman ve mekân koşulları aranır. Bu bakımdan da onlar duyularla kavranan gerçekliğin kavranma koşullarıdır.<sup>12</sup>

### 12.1.1.2. Transandantal Analitik

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transandantal Estetik bölümünde bilginin ilk koşulu olan duyarlık ve onun apriori görü formları olan zaman ve mekânı araştırmaktadır. Transandantal Analitik bölümünde ise duyarlıktan gelen malzemenin kavramsal olarak işlendiği ikinci aşama olan müdrike (kavrama yetisi) ele alınır. Bu aşama kavramlar kuran ve yargıda bulunan faaliyettir. Müdrike burada önceki aşama gibi edilgin bir alıcılığa değil, etkin bir bağlantı kurma faaliyetine tekabül eder. Böylelikle bir yargının bilgi niteliğine kavuşması için şeylerin önce görü (zaman ve mekân) formlarından geçmesi, sonrasında bu görüsel şeylerin müdrikenin saf kategorileri aracılığıyla kavramsal olarak kurulması ve nesneleştirilmesi gerekir. Bu bakımdan Kant'a göre “görüsüz kavramlar

---

<sup>12</sup> Heimsoeth, 2007, s. 82.

boş, kavramsız görümler kördür.” Bu şu anlama gelir: Duyu verilerine verilmemiş olmayan yani görüsel bir karşılığı olmayan şeylerin kavramları da, müdrike aracılığıyla kavram haline getirilmemiş algı da tek başlarına bilgi vermez. Yani bilgi, görü ile kavramın bir araya gelmesi ile tesis edilir. Başka bir ifadeyle bilgide etkin olan yan müdrike, edilgin olan yan duyarlıdır. Ancak bu iki yeti bir araya gelip birlikte çalıştıklarında bilgi oluşur.

Müdrikenin saf kavram ya da kategorilerinin temel işlevi duysal çokluğu sentezlemek ve duysal görünümün verilerine yapı kazandırmaktır. Diğer bir ifadeyle müdrikenin işi, kategoriler aracılığıyla deney verilerini birbirine bağlamak ve birleştirmektir. Kant’ın kategoriler tablosu, müdrikenin saf kavramlarından yani on iki kategoriden oluşur. Kant kategorileri, başlıca dört bölüme ve her bölümü de kendi içerisinde üç sınıfa ayırır:

- Nicelik kategorisi (Birlik, Çokluk, Bütünlük)
- Nitelik kategorisi (Gerçeklik, Olumsuzlama, Sınırlandırma)
- Bağlantı kategorisi (Töz, Neden-Etki, Karşılıklı Bağlılık)
- Taz kategorisi (Olanak, Var olma, Zorunluluk)

Kant’a göre metafizikçilerin hatası, fenomenler dünyasına uygulanarak meşru ve doğru bir biçimde kullanılması gereken kategorilerin, zaman ve mekânın dışında yani numenal dünya için kullanılmasıdır. Ayrıca metafizikçiler fenomenleri numenlerle, yani görünüşleri kendinde şeylerle karıştırarak sadece fenomenal dünya içinde geçerliği olan kavram ve kategorileri aşkın olana uygulamakta ve böylelikle hata ve yanlışlamaya düşmektedir.<sup>13</sup>

Kant ayrıca her bilme faaliyetini, bilen öznenin kendini bilmesi (idraki) faaliyetine bağlamaktadır. Kant sistemindeki bu sorunu Saf Müdrikenin Kavramlarının Transandantal Dedüksiyonu başlığı altında tartışır. Buna göre her bilmenin yapısında bilen bir öznenin kendini bilme faaliyeti yer alır.

Kant Saf Aklın Eleştirisi’nde sisteminin temel dayanağı olarak görülebilecek olan “benin kendini idraki/öz algı faaliyeti”ni şu şekilde ifade eder: “Ben düşünüyorum’ bütün temsillerime eşlik eder.” Dolayısıyla bilen özne, çoğu kez baktığı ve kavramak istediği şeye o kadar dalar ki, kendisinin hemen hemen farkında olmaz. Ama her nesneyi bilmede bir iç olanak olarak kendini bilme ya da idrak vardır. Kant düşünmenin bu ön

<sup>13</sup> Cevizci, 2015, s. 725.

koşulu olan benin kendini idrak faaliyetine “özalgının (*apperception*) transandantal birliği” adını verir. Özalgi faaliyetinin öznesi olan “ben” birlik tecrübesi itibarıyla her algılamamızın apriori önkoşuludur. Fakat bu ben tek tek kişilerin somut beni değildir; bütün tek tek kişiler için olanaklı her bilginin genel ve zorunlu koşulu ve aynı derecede ölçüsü olacak bir bendir. Kant’ın ifadesiyle ben-idraki fenomenolojik değil, metafiziktir. Özetle söylenecek olursa, görü formları olan zaman ve mekân, duyu verilerini alabilmemizin, yani alıcılığımızın saf formlarıdır. Kategoriler ise düşünmenin öz etkinliğinin yani kendiliğindenliğinin ve özalgının temel formlarıdır. Bilgi ne bir ne de sadece ötekidir. İkisinin (görü ve kavramın) bir aradalığı ve onları sentetik bir biçimde bir araya getiren bir benin idraki bilgiyi tesis eder. O halde kategorilerin bilgimizde gerçekten kullanıldıkları alan müdrikenin kurucu faaliyeti aracılığıyla da olsa deneyim dünyası ile sınırlandırılmıştır.<sup>14</sup>

Ancak Kant rasyonel metafiziğin bir bilim olamayacağını söylerken metafizikçilerin Tanrı, ruh, evren gibi temel kavramlarının görüsel karşılığının olmadığı ve metafizikçilerin akla kurucu bir fonksiyon yükledikleri argümanından hareket etmektedir. Yani Kant’a göre metafizikte akıl meşru olmayan bir tarzda sınırını aşmakta, numenal alana bilginin duyumsama (hissetme) ve müdrike aşaması olmaksızın kavramları kendi başına kurucu bir faaliyetle intikal etmektedir. Hâlbuki Kant da bu hususta kendi sistemini inşa ederken, dayanak olarak yapının temeline yerleştirdiği “metafizik/saf ben”in bir bilgi konusu olup olmadığı sorusunda tatmin edici bir yanıt vermekten uzaktır. Başka bir ifadeyle transandantal özalgı fiili saf beni bir mekân olarak tesis ederken kurucu bir faaliyeti, ne hissetmenin zaman ve mekân formlarından ne de müdrikenin kategorilerinden almaktadır. Bununla birlikte idrak edilenlerin bir birlik olarak idrak edilmeleri, ancak onları birlik olarak idrak edenin kendisinin, kendi birliğini onlara öncelikli olarak idrak edebilmesiyle mümkün olduğundan, bu transandantal kurucu faaliyetin ne görüye ne de kavrama dayanması, yani bir bilgi konusu olmaması gerekir. Böylelikle transandantal felsefenin metafiziği bilim olmamakla suçlarken kendi zeminini bilimsel olarak kanıtlayacak bir veri sunmaktan da uzak olduğu söylenebilir.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Heimsoeth, 2007, s. 90-93.

<sup>15</sup> Ayrıntılı bir okuma için bkz. Gözkan, Bülent (2002). “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Yeditepe’de Felsefe I*, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları, s. 21-79.

### 12.1.1.3. Transandantal Diyalektik

Kant'ın kitabının bu bölümünde saf aklın asıl eleştirisi yapılmakta ve görü ile müdrikeden bağımsız olarak *saf aklın* kendinde kavramları (ideler) incelenmektedir. Kant bu bölümü Transandantal Diyalektik olarak adlandırırken, şu noktaya işaret etmek istemektedir: Eğer akıl kendinde şey olan idelerle güvenli ve gerçek bir bilgiye varmak isterse, hataya (yanılsamaya) düşer. “Diyalektik” sözcüğü burada kendi içinde boşu boşuna dönen bir kavram çatışması anlamında kullanılmaktadır. Kant bu bölümde insan aklının yapısında bulunan, akıl sahibi hiçbir kimsenin kendisinden kaçınmayacağı bir dinamizmin varlığını göstermekte ve aklın aşkın yani numenal alana intikalinin engellenmesi gerektiği üzerinde durmaktadır.<sup>16</sup>

Kant'a göre transandantal felsefede her bir aşama bir diğerine sentetik bir tarzda bağlıdır. Böylelikle transandantal felsefede kendi başına tümel gerçekliği olan hiçbir şey yoktur. Her şeyin önce hissetme yoluyla verili olması sonra da verili olan bu malzemenin müdrike aracılığıyla tesis edilmesi, kurulması zorunludur. Aklın ise kendi başına kurucu bir faaliyetinin olmadığına, yalnızca hissetme ve müdrikeden gelen malzeme düzenleyici bir faaliyetinin olduğuna daha önce temas etmiştik. Aklın meşru faaliyeti Kant'a göre yalnızca düzenleyicidir. Hâlbuki metafizikte akıl, müdrikenin sınırını aşarak, daima koşulsuz olana ulaşmaya çabalar ve Kant'a göre bu faaliyetin bilimsel hiçbir meşruiyeti yoktur. Kant bu görüşünü aklın saf kavramları olan ideler üzerinden izah eder. Bu ideler ise ruh, evren ve Tanrı'dır. Akıl yapısı gereği metafiziğin üç büyük konusu ile ilgili olan birtakım sonuçlar çıkarır. Bu bakış açısıyla Kant ruhun doğası, bir bütün olarak evren ve Tanrı konusundaki geleneksel kanıtların geçersiz olduğunu göstermeye çalışır. Bu kanıtlar hiçbir zaman bilgi vermez. Bilgi tesis ettikleri varsayıldığında ise bizi kaçırmaz olarak kendimizle çelişmeye götürürler. Bu bakımdan Kant rasyonel psikolojinin ruh, rasyonel kozmolojinin evren ve rasyonel teolojinin Tanrı iddialarının başarısızlığa mahkûm olduklarını göstermeye çalışır.<sup>17</sup>

**Ruh idesi:** Kant öncelikle Şaf Aklın Paralojileri'nde insan ruhuyla ilgili geleneksel iddiaları inceler. Bu iddialar özü itibariyle ruhun töz, yalın, bütünsel ve uzamdaki şeylerle ilişkili olduğuna yöneliktir. Kant

<sup>16</sup> Heimsoeth, 2007, s. 101.

<sup>17</sup> Kuehn, 2011, s. 241.

kitabında ruha dair bu kanıtlamaların akıl yürütme yanlısına (paralojiye) dayandığını iddia eder. Bu bağlamda Platon'dan beri ruha dair ortaya atılmış olan en önemli kanıt ruhun ölümsüzlüğüne dairdir. Kant bu kanıtların bilimsel hiçbir meşruiyeti olmadığını düşünür.

**Evren idesi:** Kant'ın rasyonel psikoloji eleştirisinin ardından Saf Aklın Antinomileri gelir ve bu da rasyonel kozmolojinin evren anlayışıyla ilgilidir. Bu kısmın sonuçları da ilki kadar olumsuzdur. Kant'a göre, bizi antinomiler (*anti-nomos*: yasaların birbiriyle çatışması) karşısında çaresiz bırakan dört tane kozmolojik ide vardır. Kant'ın evrene dair ortaya koyduğu dört antinomiye şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Önerme:* Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir **başlangıcı** (sınırı) vardır.

Karşıtı: Dünya, zaman ve uzam bakımından **sonsuzdur**.

2. *Önerme:* Dünyada her şey **yalın olandan** oluşur.

Karşıtı: Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey **karmaşıktır**.

3. *Önerme:* Dünyada **özgürlükten** gelen nedenler vardır.

Karşıtı: Özgürlük yoktur, her şey **doğadır**.

4. *Önerme:* Dünyanın nedenler dizisinde **zorunlu varlık** vardır.

Karşıtı: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey, **rastlantısal**dır.

Kant'a göre bu çatışmalar alışılmış dogmatik yoldan giderilemez, çünkü gerek tez önermesi gerekse karşıt tez aynı şekilde kabul edilebilir ve karşı çıkılmaz bir biçimde kanıtlanabilir. Zira evrenin nesne olabileceği hiç bir deneyim imkânı yoktur. Yani gerçek bilgi algı alanının boyutları içinde olanaklıdır. Evren idesi ise bu şeylerin hepsini içine alan bütüne uzanır. Başka bir ifadeyle evren idesiyle birlikte koşulluların üstüne çıkan, ama kendisi koşulsuz olarak düşünülen bir "koşullar bütünlüğü"ne ulaşılır. Bu bakımdan Kant teorik aklın, evren hakkında geçerli ve tutarlı bir bilgiye ulaşamayacağını altını çizer.<sup>18</sup>

**Tanrı idesi:** Kant'a göre Tanrı'nın varlığını kabul etmek zorundayız, ama bunu teorik olarak ispatlamamız mümkün değildir. Kant bu bağlamda metafizik tarihi boyunca ortaya atılan üç tür Tanrı kanıtlamasını

---

<sup>18</sup> **Kant**, Immanuel (1993). **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, s. 93-94.

eleştirir. Bu kanıtlamalardan birincisi **ontolojik kanıttır**. Ontolojik kanıt, bir şeyin salt kavramından hareketle onun var olduğunu çelişmezlik ilkesine dayanarak kanıtlama girişimidir. Sözelimi Tanrı'nın "mutlak ve zorunlu bir varlık" kavramından hareketle onun var olduğunu kanıtlama böyle bir çabanın sonucudur. Ancak hatırlanacağı üzere Kant analitik apriori yargıların kendi başına bilimsel olamayacağını savunmakta, yargıların bilimsel nitelik kazanması için aynı zamanda sentetik, yani deneyim ile desteklenmesi gerektiğini beyan etmektedir. Bu bakımdan metafizikçilerin Tanrı kanıtlamaları arasında en güçsüzü Kant'a göre ontolojik kanıttır.

İkincisi **kozmolojik kanıttır**. Bu kanıtta evrenin varlığından hareketle onun temeli olan ve rastlantıya bağlı olmayan bir varlığın zorunluluğuna geçilir. Bu kanıtlamadaki yanılsama şudur: Nedensellik ilkesi, ontolojik bir ilke olarak tayin edilir ve kendi başına varlığın ilkesi sayılır. Hâlbuki nedensellik ilkesi doğa olaylarının, zaman-mekân koşullarının bir ilkesidir. Gerçekte biz, rastlantı ve zorunluluğu ancak deneyimlerimizi birbirine bağlayan göreceli bir kavram/kategori olarak bilebiliriz. Yani biz ancak bazı şeylerin, başka bazı şeylerin zorunlu sonucu olduğunu bilebiliriz. Mutlak bir zorunluluk, aklın sadece bir idesidir. Bu bakımdan kozmolojik kanıt da Kant açısından geçersizdir.

Üçüncü ve son Tanrı kanıtlaması da **teleolojik kanıttır**. Bu kanıtlamalar, Tanrı'nın varlığını, fiziksel doğadan türetmek isterler. Kant bu yoldaki düşüncelere gençliğinde önem vermiş ve bunları ilgiyle takip etmiştir. Ancak Kant'ın birinci kritiğinde bu kanıt da diğerleri gibi eleştirilmiştir. Bu kanıtta da doğadaki düzen, amaca uygunluk ve güzellikten Tanrı'nın varlığına gidilmektedir. Doğanın insanı şaşırta ve hayran bırakan düzeni, insanı bu uyumun yaratıcısını kabule zorlar. Teleolojik kanıtlamalar böylece evreni bir plana ve düzene göre yaratan yüce bir varlığa ulaştır. Ancak Kant'a göre bu kanıtlama da sınırlarını aşan mevzularda kendinde söz hakkı bulan aklın yanılsamalarıyla sonuçlanmaya mahkûmdur. Böylelikle Transandantal Diyalektik bölümünde Kant, aklın sınırlarını aşıp numenal alana intikal ettiğinde ne tür çatışmalara, uzlaşmazlıklara ve tutarsızlıklara sürükleneceğini göstermeye çalışır. Mendelssohn Kant'ın metafizik karşıtı bu görüşleri nedeniyle ona "her şeyi yıkıp döken Kant" demiştir.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Heimsoeth, 2007, s. 114-115.



### 12.1.2. İkinci Kritik: *Pratik Aklın Eleştirisi*

Kant birinci kritiğinin en önemli cümlelerinden birinde “inanca yer açabilmek için bilginin alanını daralttığı”nı beyan eder. Bu inancın dini inanç ile ilgili yoktur; burada ifade edilen inanç ahlaki bir dünyanın varlığına yönelik inançtır. Bu bakımdan Kant’ın teorik olarak bilginin konusu olamayacak konuları (ruh, evren ve Tanrı) pratik akıl ve ahlakın konusu itibarıyla incelediği unutulmamalıdır. Bu bağlamda Kant bir ateist değildir, sadece Tanrı’nın teorik aklın yani bilimsel bilginin konusu olmayacağına iddia eder.

Kant ahlak üzerine düşüncelerini önce Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (1785) sonra da Pratik Aklın Eleştirisi (1788) adlı kitaplarında açıklar. Kant teorik aklın sınırlarını tayin etmek için kullandığı eleştirel analizini etik alanına da tatbik eder. Bu bağlamda Kant teorik akıl gibi pratik aklın alanının da dogmatik ve deneyci saldırılardan korunması gerektiğini düşünür. Bu bakımdan felsefe tarihinde iki temel ahlak anlayışını eleştirerek yola koyulur. Bunlardan biri rasyonalistlerin ahlak görüşünü ifade eden mutluluk (*eudaimonia*) ahlakı, diğeri de deneycilerin ahlak görüşünü ifade eden yararçı (*utilitarist*) ahlakıdır. Kant’a göre Platon’dan Yeniçağa kadar rasyonalist ahlak teorileri, akıl sahibi insanın yaşamdaki nihai amacını mutlulukta görmekte ve bilginin erdem olduğu anlayışını savunmaktadır. Bunun karşısında yararçı ahlak da deneyim ve eğilimlerden hareketle ahlaki yasayı belirleme yoluna gitmektedir. Kant açısından her iki anlayış da yanılma içerisindedir. Buradaki yanılma, metafiziğin bir bilim olduğunu ileri sürerken yaptığımızın tersine, deneyimlerden edinilen görüşe fazla değer biçilmesi ve yalnızca duyulara bağlı bir amacın, yani eğilimlerimizin doyurulması gibi bir yaklaşımın benimsenmesidir. Dolayısıyla Kant için teorik akıl ile pratik akıl yani fenomenler ile numenler arasında keskin ve birbirine karışmayacak tarzda bir sınır çizilmesi gerekir. Bu aynı zamanda olan (olgu) ile olması gereken (ahlak) arasındaki ayırmadır.

Kant’a göre pratik alandaki ahlaki davranışlarımız teorik alandaki koşullu dünyadan tamamen bağımsız bir tarzda şekillenmelidir. Teorik aklın bilgi faaliyeti nasıl koşullu ve nedensel (determinist) bir dünyada gerçekleşiyor ise, pratik aklın ahlak dünyası da koşulsuz ve özgür olmalıdır. Bu bakımdan Kant bu iki dünyanın birbirinden kesin olarak ayırt edilmesi gerektiğini düşünür. Kendinde şey (numen) teorik aklın ve fenomenlerin ötesindedir, dolayısıyla da tamamıyla belirsiz ve bilinemez

olan bir şeydir. Müdrikenin salt formlarının (kategoriler) kullanılması bu sınırdan sona ermeli ve onu aşmamalıdır. Ancak konu ahlak olunca bu defa Kant numenal dünyaya geçtiğimizi ve bu sınırın tersinden aşılması yani fenomenlere intikal etmememiz gerektiğinde ısrarcıdır. Dolayısıyla ahlaki davranışlarımızda koşulluluk (hipotetik) söz konusu olamaz. Hipotetik buyruklar (*imperative*) içinde gizli ya da aşikâr bir “eğer” olan buyruklardır ve Kant bu buyrukları ahlakın otonomluğuna<sup>20</sup> halel getirdiği gerekçesiyle “ahlakî” bulmaz. Söz gelimi “yalan söylememelisin!” buyruğunda aşikâr bir “eğer” yoktur. Ama bu buyruk davranışa dönüştüğünde onda bir “eğer” (yani koşul) gizlenirse, o buyruk da ahlak buyruğu olmaktan çıkar.<sup>21</sup> Zira ahlaki buyruklar kategoriktir; yani içinde gizli ya da aşikâr hiçbir koşulluluk bulunmaz.

Ahlak buyrukları bütün insanlardan durum *ne olursa olsun* buyrukları yapmasını ister. Bu buyruklar insandan doğrudan doğruya ve genel bir geçerlilik ister. Bunlar salt pratik aklın sentetik apriori yargılarla dile getirilen yasalarıdır. Kant Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı eserinin hemen girişinde ahlak alanının zorunlu ve tümel genel geçerliliğini şu şekilde izah eder: “Dünyada iyiyi istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”<sup>22</sup> O halde iradenin iyiliği, onun ulaştığı sonuçla ölçülemez. Onun bir amaca ulaşması, işe yaraması demek değildir; iyilik istemenin kendisinin bir tarzıdır: Sadece irade, kendi başına iyidir.

Söz gelimi bir satıcı dürüst alıcısı çoğalsın diye dürüst davranabilir. Fakat bu davranış, sadece ödeve, yani yasaya “uygun” bir davranıştır. Gerçek ahlaklılık ise insandan daima “ödeve dayanan”, yani ödevi bilecek ve sadece onu gözeterek yapılan bir eylemi gerektirir. Ödev, ödev olduğu için yapılır; gerçekten “iyi niyet” işte budur. Ancak ödev buyruğunun yönettiği bir irade, “iyi niyete” dayanır. Bu bakımdan Kant’ın ahlak anlayışına aynı zamanda “ödev ahlaki” da denir.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Otonom: Auto (kendinde) ile nomos (yasa) sözcüklerinden mürekkeptir. Yasası bir başka şeyden ya da bir başka şeyle değil, aklın saf, özerk ve kendi koyduğu yasa anlamına gelir.

<sup>21</sup> Bir satıcının müşterilerini kaçırmamak için, yani kendi menfaatini düşündüğü için tartıda eksik yapmaması ya da yalan söylememesi gibi.

<sup>22</sup> Kant, Immanuel (2002). **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türk Felsefe Kurumu, s. 8.

<sup>23</sup> Heimsoeth, 2007, s. 122-125.

Kendinde amaç olarak insan varlığı düşüncesinin ahlaki anlamda yasa koyan akli irade düşüncesiyle birleşmesi, bizi bireysel ahlaktan sosyal ahlaka geçme imkânı veren bir köprü olarak amaçlar krallığı düşüncesine götürür. Kant'a göre rasyonel varlık, kendisi yasa koyucu olmakla birlikte, bu yasalara uymak durumunda olduğunda öncelikle bu amaçlar krallığına bir üye olarak bağlanır. Ayrıca o, bir yasa koyucu olduğu, bir başkasının iradesine tabi olmak yerine kendi iradesine uyduğu için de bu krallıkta kurucu bir üye olmak durumundadır. Kant ahlakın otonom ve özerkliğinin böylesi bir özgürlük anlayışıyla tesis edilebileceğini düşünmektedir.<sup>24</sup>

Öyleyse kategorik buyruk, hipotetik buyruğun tam tersine koşulsuzdur ve ahlaki özneyi eğilimlerinden bağımsız sadece ahlaki yasanın gerekliliğine uygun olarak eylemeye mecbur eder. Bu bağlamda Kant'ta numenal dünyaya geçiş sadece özgürlük ile gerçekleşebilir. Burası Kant felsefesinin ana eksenidir. Salt "akılla kavranan"a yani numene açılan yol buradan geçmektedir. Nitekim insanın özgürlüğe dayanan ahlâkî yönü artık fenomenler dünyası içinde değildir. Özgürlük ile birlikte "akılla kavranan" bir dünyaya, dolayısıyla duyular üstü olana, yani metafiziğin dünyasına girilmiştir.<sup>25</sup>

Son olarak teorik aklın birer ideleri olan ruh, evren ve Tanrı'nın numenal alana ahlak ile adımını atan insan varlığı için birer postulat haline geldiğini belirtelim. Latince "talep etmek", "ummak" sözcüklerine karşılık gelen postulat kavramı, içeriksel olarak kesin bir kanıttan mahrum olan, ancak olgusal nedenlerden dolayı varsayılan zorunlu bir kabulü dile getirir. Kant bu bakımdan pratik aklın postulatlarından teorik olarak kanıtlanamayan ama pratik anlamda koşulsuz olarak geçerli olan şeyleri anlar. Böylece Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü postulatları saf aklın zorunlu nesnesi olan en yüksek iyiyi gerçekleştirecek imkânın koşulları haline gelir. Dolayısıyla en yüksek iyiyi (*summum bonum*) ahlak yasasının erişilmesi gereken gayesi olarak buyuran saf pratik akıl, onun duyular dünyasında fiili olarak gerçekleşmesinin imkansızlığından doğan çatışmayı önlemek için ruhun ölümsüzlüğünü, özgürlüğü ve Tanrı'nın

---

<sup>24</sup> Cevizci, 2015, s. 742.

<sup>25</sup> Gökberk, 1999, s. 405.

varlığı bir postulat olarak kabul etmek zorundadır. Ayrıca Kant nesnel bir gerçeklik olarak Tanrı'dan ahlaka giden teolojik ahlaktan farklı olarak ahlaktan Tanrı'ya giden bir ahlak teolojisini savunmaktadır.<sup>26</sup>

### 12.1.3. Üçüncü Kritik: *Yargı Gücünün Eleştirisi*

Bu kitapta Kant'ın amacı, önceki iki kritiğinde birbirinden ayırdığı iki alanı, yani doğa ve özgürlük dünyasını yeniden bir araya getirmektir. Yargı Gücünün Eleştirisi bir arada bulunmaları mümkün görünmeyen iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde güzel ve güzelin bilgisi, ikinci bölümde de organik formlar ile bunların bilgisi gözden geçirilir. “Yargı gücü” ile Kant, müdrike ile akıl arasında bulunan bir yetimizi anlamaktadır. Bundan dolayı yargı gücü, doğa ile ahlâk ülkesi arasında aracılık eder.

Yargı gücü, Kant'ın ifadesiyle özeli genele bağlama anlamına gelmektedir. Aslında birinci kritikte de yargı gücü incelenmişti. Ancak bu kritikte müdrikeyle bağlantılı olarak yargıda bulunmak “alta koymak” anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla bu bağlamıyla özel, önceden bilinen genelin, yani genel bir kavramın ya da genel bir yasanın altına konmaktadır. Oysa Yargı Gücünün Eleştirisinde söz geçiren yargı gücü müdrikenin yaptığından başka türlü işler: Burada verilmiş bir özele uygun olan bir genel *aranır*. Diğer bir deyişle “elimizde bulunan özel, genellerden hangisine uygundur ve onu bunlardan hangisinin altına koyabiliriz?” diye araştırılır.

Bu geneli arama, bunun üzerinde durup düşünme işine de Kant bükümlü/düşünücü (*reflective*) yargı gücü der. Yani birinci kritikte müdrike yargıda nesnelere kurup belirlerken, üçüncü kritikte yargı gücü nesne üzerinde düşünüp onu arar. Ama bunu bilme ile yapmaz, başka türlü yapar. İşte bu “başka türlü”nün ne olduğunu göstermek üçüncü kritiğin konusudur.<sup>27</sup>

Üçüncü kritiğin en temel konusu deneyden bağımsız olan apriori amaçsallıktır. Kant bunu doğanın tümünde arar. Canlı organizmalarda amaçsallık Kant'a göre nesneldir, çünkü organik süreçler itibariyle canlı

---

<sup>26</sup> Çilingir, Lokman (2006). “Kant'ın Postulatçı Düşünce Yöntemi Açısından Farabi Felsefesinin Değerlendirilişi”, *Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Vadi Yayınları, s. 232-235.

<sup>27</sup> Gökberk, 1999, s. 411.

formlar doğal amaçlara ve hayatta kalmaya yarar. Bu bakımdan geneli arayan ve genele varmak isteyen bükümlü yargı gücü doğada bir çeşit teleolojinin (amaçsallık, ereksellik) olduğunu kabul eder. Böylece doğal süreç ile bizim bilgimiz arasında bir uyum düzlemi aranır. Zira doğada herhangi bir düzen ve uyum olmasaydı bizde doğanın görünüşü hakkında bir beğeni de olmayacaktı. Kant buradan hareketle kritiğinin bir diğer konusu olan estetiğe yönelir ve bir şeyin güzel olduğunu bildiren yargıya “beğeni yargısı” adını verir. Ancak Kant söz konusu yargının temelini öznel olduğunu öne sürer.

Kant’a göre bir şeyin güzel olup olmadığına karar vermek için tasarımı bilgi itibariyle müdrike aracılığıyla nesneye değil, hayal gücü aracılığıyla özneye ve onun beğeni duygusuna bağlarız. Beğeni yargısı öyleyse bilişsel ve mantıksal bir yargı değil, belirlenim zemini öznel olmaktan başka bir şey olmayan estetik yargıdır.

Beğeni yargısının temeli öznel olsa da estetiğin kendi içinde bir ussallığı vardır. Ancak Kant estetik yargıların duyguların ya da alışkanlıkların bir ifadesi olarak sayan görüşü de bilginin bir formu olarak kabul eden anlayışı da kabul etmez. Ona göre estetik yargıda fiilen ifade edilen şey, nesneyle yani onun güzel olduğuyla ilgili bir şey olmak durumundadır. Bu yüzden Kant, her ne kadar güzellik öznel temelle ilişkisinden bağımsız nesnel bir nitelik olarak görülmesi bile, bu alanda apriori olanı, yani evrensel ve zorunlu olanı aradığını gösterircesine, bir güzellik analitiğine yer olduğunu düşünür. Dolayısıyla estetik yargıların en önemli özelliği çıkar gözetmeyen bir beğenin konusu olması ve varoluşa ilgisiz kalmamasıdır. Ayrıca estetik yargıları hoşla gitmeden ayıran en önemli niteliği evrensel bir geçerliliğe sahip olmasıdır. Ancak bu evrensellik ve zorunluluk tekrar ifade etmek gerekirse doğaya transandantal yasalar koyan teorik akıl itibariyle müdrikenin ya da özgür iradeye zorunlu yasalar koyan pratik aklın ilkesinden farklıdır. Yargı gücü doğanın imkân bakımından yalnızca öznel yönden apriori bir ilkeye sahiptir. Yani bu ilke aracılığıyla yargı gücü doğaya değil, fakat doğa üzerine düşünürken kendisine bir yasa koyar. Kant böylece estetik apriori ile estetiğin özerk olduğunu ve kendi yasalarına tabi olduğunu iddia etmektedir.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Altuğ, Taylan (2007). **Kant Estetiği**, İstanbul: Payel Yayınevi, s. 27.

#### 12.1.4. “Aydınlanma Nedir?” Makalesi ve Fakültelerin Çatışması

Son olarak Kant’ın 1785 yılında yayımlanan ve kendisinden sonra derin etki yaratan “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”<sup>29</sup> makalesi ve bu makaleyle irtibatlı olduğunu düşündüğümüz *Fakültelerin Çatışması* (1798) eserini inceleyerek bu bölümü sonlandıralım.

Kant bu makalesinde Aydınlanma ile aklın kullanımı arasında bağlantıyı şu çarpıcı ifadelerle dile getirir:

*“Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude!. Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!”<sup>30</sup>*

Kant ayrıca aynı makalesinde aklın kullanımı vasıtasıyla ergin olmama durumundan kurtulmanın kolay olmayacağını, zira bu durumun insanlar için rahat ve konforlu olduğunun altını çizer. “Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık.” Oysa Kant için insanın aklını kullanması zorluğunu ve hatta tehlikesini göze almak, bu cesareti göstermek onun gerçek menfaatinedir. Ayrıca aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez ve bunun için gerekli olan özgürlük de akli kullanarak elde edilmesi itibariyle özgürlüklerin en zararsız olanıdır.

Bu noktada Kant son yapıtlarından biri olan *Fakültelerin Çatışması* adlı çalışmasıyla da bağlantılı olduğunu düşündüğümüz aklın kamusal ve özel kullanımı arasında bir ayırım yapar. Ancak bu konuya geçmeden önce bu yapıtı kısaca özetleyelim.

Kant’ın yaşadığı dönemde Prusya devletinde üniversiteler üst fakülteler ve alt fakülteler olarak ikiye ayrılmaktaydı. Üst fakülteler teoloji, hukuk ve tıp fakülteleri iken, felsefe alt fakülteydi. Bu bakımdan daha

<sup>29</sup> Kant, Immanuel (1984). “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar*, İstanbul: Remzi Kitapevi s. 213-221.

<sup>30</sup> Kant, 1984, s. 213.

başta belirtmeliyiz ki, *Fakültelerin Çatışması*'nda ele alınan “fakülteler” felsefi içeriğiyle akıl ya da duyular anlamında “yetiler” değil, filozofun o dönemde birbiriyle çatışma halinde gördüğü üniversite fakülteleridir. Ayrıca fakültelerin bu şekilde kategorize edilmesi Kant'ın ortaya koyduğu bir ayırım değil, kendisinin yaşadığı dönemde hazır bulduğu ve devlet (yönetim) politikası olarak vazedilmiş olan bir bölümlenmedir.

Kant bu türden bir bölümlendirmenin gerekçesini ise “eğer bir fakültenin verdiği eğitim hem içerik hem de kamuya aktarılma tarzıyla devletin kendisini ilgilendiriyor ve onun çıkarına ise *üst fakülte* olarak nitelendirilmektedir” diye izah eder. Diğer taraftan *yalnızca* aklın ve bilimin peşinde olan *alt fakülte* kamunun çıkarları ile değil, yalnızca akıl ve hakikat ile ilgilenir. Üst fakültelerin gerek müfredatının hazırlanması ve gerekse öğrettiği konular açısından devlet bu fakültelerin öğretimini onaylama hakkını kendinde görür; çünkü devlet halkın çıkarlarını koruyan “araçlarla” ilgilenir. Başka bir ifadeyle iktidar, halk çoğunluğu ve onların menfaatlerini doğrudan ilgilendiren konularda üst fakültelerle ciddi bir kontrol mekanizması oluşturmuştur. Bu yönüyle Kant, hükümetin araçlarına hizmet edenler ile gerçek bilim adamları arasında da ayırım yapılması gerektiğinin altını çizer.<sup>31</sup>

Üst fakülteler haricinde üniversite aynı zamanda hükümetin emirlerinden bağımsız, her şeyi özgürce değerlendiren ve yalnızca bilimin ve hakikatin çıkarını gözetken bir fakülteyi, yani felsefe fakültesini de tammun etmektedir. Çünkü Kant'a göre bu fakülte olmadan hakikat keşfedilemez. Derrida'ya göre Kant, “akıl” ve “yaratma” kavramlarını kullanarak yeni fikirler üretme ve yaratma anlamında özerk bir gücü ve salâhiyeti olan bir üniversite ya da fakültenin daima yetkin bir konumu olabileceğine vurgu yapmaktadır. Zira yalnızca akıl doğası gereği özgürdür ve “dışarıdan” hiçbir emir kabul etmez. Bu noktada ironik bir biçimde Kant, felsefe fakültesinin neden “alt fakülte” olarak kategorize edildiğini, aslında aklın *insan doğasının* köken ve temelinde yer alması olgusuyla bağlantılı olarak izah eder.<sup>32</sup>

Üst fakültelerin aksine yalnızca felsefe fakültesi (alt fakülte), hükümet ya da bir başkasına değil, *sadece aklın yasalarına* özgürce tabidir.

---

<sup>31</sup> Hafız, Muharrem (2014). “Kant'ın Akademi İdeali ve Felsefe”, **Akademide Felsefe, Hikmet ve Din**, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, s. 267.

<sup>32</sup> Hafız, 2014, s. 268.

Onun işlevi diğer (üst) fakülteleri kontrol etmek ve onların “hakikat” ile olan irtibatını sağlamaktır; zira hakikat ve yararlılık farklı anlamlara gelen iki kavramdır. İlki felsefe fakültesinin, ikincisi ise üst fakültelerin ilgi ve araştırma alanı dâhilindedir. Dolayısıyla felsefe fakültesi, gerek hükümetin kalıcı ve güçlü etkiler bırakma gerekse halkın huzur ve refahı ekseninde müfredatlarını belirleyen ve bu yönde eğitim veren üst fakültelerin hakikatle olan temasını sağlamakla görevlidir.

Bu noktada Kant’ın “Aydınlanma Nedir?: Sorusuna Yanıt” adlı makalesine tekrar dönelim. İnsanın kendi aklını başkalarının kılavuzluğuna vermiş olduğu ergin olmama durumundan kurtulmak Kant’a göre çok zordur; çünkü ergin olmama durumu çok rahattır. Oysa yığınların içerisinde bağımsız ve özgür düşünebilen insanlar her zaman bulunur ve kitleler yavaş yavaş aydınlanmaya yöneltilebilir. Bunun yegâne yolunu da Kant “aklı her yönüyle ve her bakımdan kitlenin önünde apaçık olarak kullanma özgürlüğü” olarak ortaya koymaktadır. Kant buna “aklın kamusal kullanımı” adını verir ve aklın bu kullanımını, genellikle çok dikkatlice ve dar bir alanda kalacak bir biçimde sınırlandırılabilir olan “aklın özel kullanımı”ndan ayırır. Peki, hangi türde bir sınırlama aydınlanmaya karşıdır, hangisi değildir? Hangi türde bir sınırlama özgürlüğe katkı sağlar?

“Aklın özel kullanımı”nı Kant, kişinin kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, diğer bir deyişle kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da görevi yerine getirmesi şeklinde anlar ve bu gibi durumlarda aklın özgürce kullanımına kesinlikle izin vermez. Söz gelimi bir din adamı, bağlı olduğu dinin öğretilerini cemaate ve halka öğretmekle yükümlüdür. Bağlı olduğu dinin sadık bir hizmetkârı olarak bu kişi, görev ve yükümlülüklerine uygun olarak vaaz verirken, cemaatinin önünde bir eğitimciymiş gibi aklı kullanması *yalnızca* aklın özel bir kullanımıdır. Zira din adamı olarak bu kişi kendisine yüklenen bir görevle bağımlı olduğundan, kendi kişisel kanaatlerini beyan etmekte kesinlikle özgür değildir ve olmamalıdır. Yani aklın özel kullanımında itaat etme kesin emirdir. Buna karşılık alanının bir uzmanı olarak din adamı yazılılarıyla halka hitap ederken, yani aklını kamusal alanda kullanırken, aklın herkes için kullanımının ve kendi adına konuşmanın sınırsız özgürlüğünden yararlanabilir ve yararlanmalıdır da. Zira halkın ruhani, yani manevi işleriyle ilgileneceklerin ergin olmamaları gerektiğini sanmak, yakışık almayan ve saçmalıkları sürekli kılan bir saçmalaktır. Öyleyse Kant açısından



devletin bekası ve vatandaşların selameti için aklın bu iki kullanımının birbirinden ayrılması zorunludur. Sonuç olarak yalnızca felsefe (fakültesi) ya da diğer fakültelerdeki felsefe bölümleri sayesinde, devletin yararına ve menfaatine görülen hususlar, aklın bağımsız ve özgür kullanımına açılabilir. Gerek toplumsal gerekse üniversite içerisinde aydınlanmaya engel olan “aklını başkalarının kılavuzluğuna verme” durumu ancak böyle bir eğitim anlayışı ile önlenabilir.<sup>33</sup>

## 12.2. Alman İdealizmi

Kant'tan sonra on dokuzuncu yüzyılın başlarında felsefeye egemen olan ilk büyük akım Alman idealizmi olmuştur. Bu dönemde ön plana çıkan üç büyük Alman filozofu ise Fichte, Schelling ve Hegel'dir. Alman idealizminin temel gayesi, Kant'ın fenomenler ile numenler arasında ortaya koyduğu sınırı aşmak ve bu iki dünya arasında oluşan mesafeyi kapatarak yeniden metafizik yapmanın koşullarını araştırmaktır. Alman idealistlerinin ortak noktası Kant felsefesinin eksiklerini bütünlemek, ana sorunlarını çözmek ve olanaklarını geliştirmektir. Başka bir ifadeyle Alman idealistleri için ulaşılması gereken ana gaye, Kant'ın bilim itibarıyla yolunu kapadığı metafiziği yeniden tesis etmektir. Hatırlanacağı üzere Kant metafizik yargıların bilimsel meşruiyetini sorgulamış ve metafiziğin bir bilim olamayacağını iddia etmişti. Alman idealistleri ise kendi içindeki fikir ayrılıkları bir tarafa, Kant'ın bu düşüncesiyle hesaplaşma ve teorik ile pratiğin, bilgi ile özgürlüğün ya da teknik terimlerle fenomenlerle numenlerin birliğini bilimsel olarak yeniden tesis etme yoluna gitmişlerdir.

Bu bakımdan Kant'tan farklı olarak metafizik konuları dışarıda bırakmayan bilimsel bir sistem arayışı Alman idealistlerinin ortak noktalarından biridir. Buna göre Alman idealistleri, teorik akıl ile pratik akıl birleştirmek suretiyle kategorileri düzenleyerek bilgimize birlik kazandırmaya çalışırlar. Bu bakımdan Alman idealizmi için felsefe sadece teorik sahada değil, eylem ve özgürlükler alanında da her şeyi açıklamaya muktedir mutlak bir bilim olmak durumundadır. Fichte, Schelling ve Hegel bu konuda tam bir uyuşma içindedir. Farklılık gösterdikleri nokta, bir evrim ve diyalektik süreç olarak yorumladıkları bu gerçekliğin bilgisine ulaşmak için takip ettikleri yöntemdir.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Hafız, 2014, s. 271.

<sup>34</sup> Cevizci, Ahmet (2015). **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları, s. 802.

### 12.2.1. Fichte

1763 yılında fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Johann Gottlieb Fichte, ilk eğitimini doğduğu Rammenau/Oberlausitz kasabasının rahibinden alır. 1774 yılında kiliseden aldığı maddi destekle orta eğitimini tamamlar. 1780 yılında Jena’da teoloji eğitimine başlayan Fichte eski filoloji, felsefe ve hukuk dersleri alır. Öğrenimini Jena Üniversitesinde devam ettirmek istese de, maddi sıkıntılar nedeniyle eğitimini yarıda keserek farklı bölgelerde özel dersler vermeye başlar. Fichte her ne kadar üniversiteden ayrılrsa da, felsefeye ilgisi hep devam eder ve 1792 yılında Kant’ı ziyaret etmek üzere Königsberg’e gider. Kısa zamanda yazdığı *Vahiy Hakkında Eleştiri Çabası* adlı eserini Kant’a takdim eder ve Kant eserini bir an evvel yayımlaması tavsiyesinde bulunur. Ancak kitap, genç Fichte’yi olumsuz tepkilerden koruma amacıyla anonim olarak basılır ve övgüyle kabul görür. Bunun üzerine herkes anonim bu yapıtın Kant’a ait olduğunu düşündüğü bir anda Kant, genç yazarı herkese tanıtarak Fichte’nin meşhur olmasına vesile olur. Bunu takiben Fichte iki yıl içinde Jena Üniversitesine felsefe profesörü olarak davet edilir. Ancak kendisi hakkında çıkan ateizm tartışmaları nedeniyle 1799 yılında Jena’yı terk etmek zorunda kalan Fichte Berlin’e gider, ama Jena’daki ününe kavuşamaz. 1810 yılında yeni kurulmuş olan Berlin Üniversitesine rektör olan Fichte yakalandığı bir enfeksiyon sebebiyle 1814 yılında hayata gözlerini yumar.<sup>35</sup> Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Bilim Öğretisi [Wissenschaftslehre]*
2. *Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine*
3. *Transandantal Felsefenin Temelleri [Wissenschaftslehre Nova Methodo]*
4. *Evrenin Tanrısal Yönetimine İncancımızın Temeli Üzerine*
5. *Doğal Hukukun Temelleri-Kapalı Ticaret Devleti*
6. *Bilim Öğretisinin Anahatları*<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Demir, Songül (2017). “Johann G. Fichte”, **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, c. III, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 389-390.

<sup>36</sup> Haz. Kılıçaslan, Eyüp Ali& Ateşoğlu Güçlü (2006). **Alman İdealizmi I: Fichte**, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

### 12.2.1.1. Fichte'nin Felsefi Görüşlerinin Temel Öğeleri

Alman idealistlerinden Fichte, Kant'ın nihai gerçeklik olarak nimenlerin (kendinde şeylerin) varoluşunu kabul etmesine rağmen onların bilinmeyeceği iddiasını ele alır ve nihai gerçekliğin bilgisine sahip olmayacağımızı söylemenin bizim gerçekliği hiçbir türlü bilemeyeceğimiz anlamına geldiğini dile getirir. Başka bir ifadeyle Fichte'ye göre bir şeyin var olduğunu söyleyip, o şey hakkında hiçbir şey bilinmeyeceğini iddia etmek çelişkilidir. Bu noktada Fichte, Kant felsefesinin ağırlık merkezini pratik felsefede, yani özgürlük alanında arayıp bunu kendisine çıkış noktası olarak almıştır.

“Özgürlük” problemi, Alman idealizminin ve özellikle de Fichte'nin Kant ile hesaplaşarak merkeze aldığı en önemli sorunların başında gelir. Fichte'nin bu problemi sistemleştirdiği temel metni olan *Bilim Öğretisi*'nde, felsefenin bir bilim olması ve her bilim gibi felsefenin de sistematik bir bütün olarak tek bir ilk ilke üzerinde inşa edilmesi gerektiği belirtilir. Fichte'ye göre her bir tekil önerme aslında bu temel ilkenin zorunluluğuna tabidir ve felsefe de özgür etkinliklerimiz aracılığıyla kurulan bir bilimdir. Bu bakımdan Bilim Öğretisi'nin ilk ilkesi diğer tüm bilimlerin ve bilgilerin de ilk ilkesidir. Bu nedenle insan bilgisinin sistematik yapısını konu alan Bilim Öğretisi'nin ilk ilkesinin sarsılmaz bir kesinliğe sahip olması gerekir. Bundan dolayı Fichte bu öğretiyi aynı zamanda “bilimlerin bilimi” olarak da adlandırır.<sup>37</sup>

Fichte felsefenin en temel ilkesini ortaya koymak için kendisinden önceki felsefi akımları inceler. Ona göre felsefe tarihinde filozoflar çoğunlukla çıkarımların sonuçları üzerinde durmaktadırlar. Bu akımlardan ilki olan realizm ne kadar tutarlı gibi görünse de aslında nihayetinde materyalizm ve determinizmle sonuçlanır. Çünkü bu akımın (realizm) çıkış noktası ya da başlangıç ilkesi yanlıştır. Realist filozoflara göre düşünce varlıktan türetilir ve nihayetinde varlıktan sadece varlık türer. Bu bakımdan realizm kendine sürekli dışsal bir otorite arar. Hâlbuki Fichte'te göre felsefenin en temel ilkesi “bilinç” ya da “ben-idraki”dir. Bu nedenle bilincin kendisinde hem varlığı hem de varlığın bilgisini ihtiva etmesi itibarıyla idealizm realizmden daha üstün bir felsefedir. İdealizmin en üst sarsılmaz ilkesi de “Mutlak Ben”dir.

---

<sup>37</sup> Armaner, Türker (2009). “Johann Gottlieb Fichte”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, C. VI, Ankara: Ebabil Yayıncılık, s. 534.

### 12.2.1.2. Eylem olarak “Mutlak Ben”

Fichte’ye göre tüm bilimlerin zemini, Ben’in kendisini kendisine dolaysız, mutlak ve özgür biçimde temsil etmesidir. Bu temsil aynı zamanda bilincin dışındaki dünyanın da temsilinin koşuludur. Bu noktada onun öğretisini gerek Descartes’ın *cogito*’sundan, gerekse Kant’ın transandantal öz-algısından ayıran en önemli husus, Fichte’nin sisteminde Ben’in “düşünen” değil, vazedici mahiyetiyle “eyleyen” olarak tasarılanmasıdır. Başka bir deyişle Fichte için bilincin ne olduğu konusunda düşünürken varacağımız son önerme, Descartes’da olduğu gibi “düşünüyorum” değil, “eyliyorum” olmalıdır; çünkü bilinç aslında etkin bir şeydir. Bu yönüyle Kant’ın öğretisinin ağırlık merkezini pratik felsefede arayıp bunu kendisine çıkış-noktası olarak alan ilk düşünürün Fichte olduğu söylenebilir. Böylece felsefenin başlangıç ilkesinin teorik olmaktan çok pratik olması gerekir. Zira insanın eyleyen yani ahlaki bir varlık olması, onu doğa determinizmine sıkı sıkıya bağlanmaktan kurtarmakta ve ona Mutlak’ı açmaktadır. Dolayısıyla Fichte’de ben olgu ya da düşünce değil, bizatihi eylemdir.<sup>38</sup>

Fichte’nin idealizminin başlangıç ilkesi ben, bilinç ya da benliktir. Dolayısıyla dünya düzeni dediğimiz şey Fichte’ye göre “vaz etmelerimizin” veya “öne sürüm”lerimizin dünyasıdır. Bu da nihayetinde “pratik-olan”dır. Başka bir deyişle bilincin ana özelliği düşünce değil, eylem yani etkinliktir. Bu bakımdan Fichte’nin felsefesinin çıkış noktası, Kant’ın pratik akıl öğretisiyle varmış olduğu noktadır. Öte yandan Fichte başlangıç ilkesi itibariyle benin doğasına dair görüşlerini şekillendirirken, Spinoza’nın panteizmi üzerinde durur ve saf bilinç ile ampirik bilinci birbirinden ayırdığı için Spinoza’yı eleştirir. Fichte’ye göre Spinoza saf bilinci “Tanrı ya da Doğa” biçiminde tanımladığı töze, ampirik bilinci ise tözün sıfatlarının kiplerine atfeder. Halbuki Fichte için “Ben, Ben’im” önermesi felsefenin en temel ilkesidir ve bu önermenin ötesine geçmek Spinoza’nın sistemine yuvarlanmaktır.<sup>39</sup>

### 12.2.1.3. Ben ve Ben Olmayan

Öte yandan felsefi bir temel olarak Ben’i sisteminin merkezine koyan Fichte’nin buradan hareketle dış dünyayı inkâr ettiği sonucu

<sup>38</sup> Gökberk, Macit (1999). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 415.

<sup>39</sup> Armaner, 2009, s. 535.

çıkarılmamalıdır. Fichte'nin sisteminde öznel bilinç ile nesnel dünya karşıtlığı, öğretinin ikinci ilkesinde ortaya çıkar. İlk ilkede Ben kendini özdeşlik (Ben=Ben) olarak vaz ederken, ikinci ilke olan karşıtlıkta Ben, Ben olmayanı kendi karşısına koyar (vaz eder). Fichte'ye göre dünyanın (ben olmayanın) daima "ben" in kendisinde görüldüğü ve mevcut olduğu doğrudur. Bununla birlikte ben ile ben olmayan daima benin fiilleri sonucu ortaya çıkar. Ancak ben ile ben olmayan karşıtlığı mutlak bir karşıtlık değil, birbirini karşılıklı olarak sınırlandıran ve bu sınırlamayla tamamlayan bütün olarak anlaşılmalıdır. Bu yönüyle "Ben Ben'im" şeklinde ifade edilen özdeşlik ilkesi sadece benin kendisinin değil, ama aynı zamanda kendi dışındaki dış dünyanın temsili için de zorunludur. Dolayısıyla ancak karşıma ben olmayan bir şeyi vaz ettiğim anda, kendimi ben olarak vaz etmiş oluyorum.<sup>40</sup>

Fichte buradan şöyle bir sonuca varır: İkisi daha yüksek bir ilkede birleştirildiklerinde düzenli bir yapı ve birlik tesis edilebilir. Üçüncü ilke ise ben ile ben olmayanın birliğidir. Ben ile Ben olmayan birbirlerini karşılıklı olarak sınırlar. Ancak Fichte'nin Bilim Öğretisi'nde ilk iki ilke ardışık olarak değil, eş zamanlı olarak gerçekleşen iki etkinliği ifade eder. Ben'in kendini vaz etmesi için aynı anda değillemesini, yani nesnel dünyayı vaz etmesi gerekir. Bu nesnel dünya ise "mekân"ın kuruluşudur. *Transandantal Felsefenin Temelleri* adlı yapıtında Fichte Ben'in bu birlik faaliyeti için "zihinsel görü" kavramını geliştirir. Ben'in dolaysız olarak kendi bilincine sahip olması, bir başka deyişle Ben'in kendisini kendisine dolaysız biçimde temsil etmesini açıklayan bu kavramı Fichte, Ben'i "temsil eden" ile "temsil edilen" in özdeşliği/birliği olarak alır. Bu tanıma göre Ben olmayan aslında Ben'in bir başka veçhesidir.<sup>41</sup> Karşıtlardan geçerek birliğe uzanan süreç, özdeş olan ile özdeş olmayanın daha üst bir kavram ya da ilkede birliğini ifade eder. Öyleyse bir şeyi, ancak onu öteki şeylerden ayırt etmekle düşünebilmekteyim. Dolayısıyla Ben ancak karşısına bir Ben olmayanı koymakla kendi bilincine varabilir. Ancak bu süreç ben ile ben olmayanın üst bir ilkede bir araya getirilerek ulaşılabilecek bir sentezi gerektirir. Ayrıca bu aşama, Fichte'nin diyalektik yöntemini de bize göstermektedir.

Diyalektik Kant'ta bir "yanlış düşünme mantığı" olarak sunulmaktaydı. Oysa Fichte'de diyalektik, verimli bir düşünmenin yöntemi olarak

---

<sup>40</sup> Cevizci, 2015, s. 805-806.

<sup>41</sup> Armaner, 2009, s. 535.

kabul edilir. Bundan sonra Schelling diyalektiği yalnız bilmenin değil, doğanın gelişmesinin de formu yapacak, Alman idealizminin son ismi olarak anılan Hegel’de ise diyalektik bilgi ve evrenin gelişmesinin evrensel yolu olacaktır.<sup>42</sup> Başka bir ifadeyle Kant’ta birbirinden kesin hatlarla ayrılan görünüşler (fenomen) ve özgürlük (numen) alanları Alman idealistlerinin diyalektik yöntemi ile birlikte metafizik ve bilimsel bir etkinlik itibariyle yeniden bir araya getirilmektedir.

#### 12.2.1.4. Ahlak Felsefesi

Fichte’ye göre Kant’ın pratik aklın ilkesi olan özgürlük felsefe-bilimin en üst ilkesi ve başlangıç noktasıdır. Bu bakımdan ahlaki olarak yapılması gereken, düşünme etkinliğinden kaynaklanmaz, tam tersine tüm düşünme etkinliklerinden önce gelen ve gerçekleştirilmesi gereken bir ödevdir. Fichte’nin felsefesini Kant’inkinden ayıran temel de burasıdır. Yani Fichte için başlangıç ilkesi “ben düşünüyorum” değil, düşünme ile kayıtlanmayan tek edimi ifade eden “ben varım”dır. Bu bakımdan da pratik olan teorik olana takaddüm eder. Ancak bu öncelik zamansal değil, ontik ve mantıksal bir önceliktir. Dolayısıyla Fichte’ye göre nesnel dünya teorik benin (düşüncenin) merkeze alınmasıyla izah edilemez. Bu bakımdan merkeze eylem ya da eylemde olan Mutlak Ben alınmalıdır. Buradan hareketle Fichte temsil olarak nesnel (doğal) dünyanın aslında ahlaki ödevimizi yerine getirmek için var olduğunu düşünür. Öyleyse Fichte’nin ahlak felsefesinin idealist bir metafizik üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Bu ödevi gerçekleştirmekle insan ancak özgür olabilir. Dolayısıyla gerçekten özgür olmak, eylemin dışsal etki ya da sonuçlardan bağımsız olarak *kendini* bir amaç olarak bilmesi gerekir. Gerçek ahlâkî davranış, *özgürlüğü özgürlük için istemektir*. Bu anlayışla Fichte, Kant’ın “kategorik buyruk” ilkesini şu kısa formül içinde toplar: “*Vicdanına göre eyle!*” Vicdanına göre eylemek gerçek özgürlüktür. En aşağı dürtülerin ya da içgüdülerin hâkim olduğu yerde ise özgürlük yoktur. Çünkü burada araçlar vardır ve araçların olduğu yerde özgürlük olmaz.

#### 12.2.1.5. Hukuk ve Siyaset Felsefesi

Fichte’nin devlet ve hukuk felsefesi özgürlük idesine sıkı sıkıya bağlıdır. Özgürlüğün, Ben’in edimsel kuruluşu itibariyle en temel

---

<sup>42</sup> Gökberk, 1999, s. 421.

başlangıç ve nihai ilke olduğu dikkate alındığında devletin ve hukukun da zorunlu, tümel ve rasyonel bir temele oturtulmuş olması gerekir. Başka bir deyişle hukukun mekân ve zaman üstü tümel gerçekliği, akıl sahibi bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları topluluk ile ilgilidir. Ancak Ben'in Ben olmayanla ilişkisini rasyonel temelde belirleyebilmesi için, kendi özgürlüğünü başkalarının özgürlüğü adına sınırlandırması gerekir. Yani Ben, yalnız başına varlık değildir ve daima *başka benler* (ben olmayanlar) ile yaşamaya mecburdur. Buradan da “hak” kavramı doğar. Dolayısıyla “hak” kavramı, benim etkinliğime müdahale edebilmeye, bana zarar verebilmeye muktedir, benim de etkinliklerine pekâlâ müdahale edebileceğim “başka insan varlıkları” düşüncesiyle ortaya çıkar. Böylece “öteki”nin hesaba katılmadığı ve ben ile ötekinin mutlak ve nihai bir özgürlük/irade kavramında sentezlenmediği bir yerde ne ahlaktan, ne hukuktan, ne de hak kavramından söz edilebilir. Fichte'nin bu görüşünü şu şekilde de özetleyebiliriz: Düşünceleri özgürce ifade etme hakkı, benim düşüncelerimi özgürce ifade etme gücüne müdahale edebilmeye muktedir başka insan varlıklarının varoluşu olmadan hiçbir anlam ifade etmez.<sup>43</sup> Ayrıca Fichte'nin başlangıç olarak etkinliği alması ve Ben ile Ben Olmayan ya da bilinç ile duyulur dünya arasında kurduğu diyalektik ilişki, sonradan Marx'ın felsefi görüşü üzerinde de derin etki yaratacaktır.<sup>44</sup>

1800 yılında yayımladığı *Kapalı Ticaret Devleti* adlı eserinde Fichte devlet görüşünü sistemli olarak ortaya koymuştur. Bu eserinde Fichte devletin meşruiyetini hukuka dayandırmakta, devletin insanların özgürlüklerini güvence altına almak ve doğal haklarını korumak için var olduğunu savunmaktadır. Buna göre devlet bireylerin hak alanlarını korur. Bu alanların başında ise *mülkiyet* gelmektedir. Ancak mülkiyet hakkı, mülkiyetin yalnız dışarıdan korunmasını değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi mülkiyetin dağıtımında da kendini göstermektedir. Ama Fichte bununla “mülkiyet herkese eşit olarak dağıtılmalıdır” demek istemez. Ona göre, mülkiyet hakkının gerçeklik kazanması demek, insanın çalışma ve kazanması için birtakım temel koşulların sağlanması demektir. Yani herkes kendi emeği ile yaşayabilmeli ve her yurttaşın çalışma olanakları devlet tarafından güvence altına alınmalıdır. Dolayısıyla devlet, hak alanlarını korumak için zorlayıcı bir güç olarak vardır. Ayrıca devleti gerekli kılan şey, insanların ahlaki gelişimlerini henüz tamamlamamış olmaları

---

<sup>43</sup> Cevizci, 2015, s. 814-815.

<sup>44</sup> Armaner, 2009, s. 538.

hipotezidir. Başka bir ifadeyle eğer insanın ahlaki gelişimi, toplumun tek tek her üyesinin başka insanların hak ve özgürlüklerine salt ahlaki motiflerle saygı gösterdiği bir düzeye erişmiş olsaydı, devlete gerek kalmayacaktı.<sup>45</sup>

#### 12.2.1.6. Din Felsefesi

Jena Üniversitesi'nde ders verdiği ve kapsamlı yayınlar yaptığı 1794-1799 yılları arasında Fichte, bazı çevreler tarafından “devlet ve kilise karşıtı bir Jakoben” olarak tanınmıştı. Özellikle dönemin muhafazakâr *Eudaemonia* dergisi, henüz ateizm suçlamasına neden olan yazı (Vahiy Eleştirisi-1794) yayımlanmadan önce, Fichte'nin üniversitedeki işine son verilmesi yolunda bir kampanya yürütüyordu. Buna rağmen Fichte'nin üniversiteye atanmasını destekleyen Saksonya Dükü ve Goethe bu kampanyaya karşı çıktı ve her ikisi de Fichte'ye tümüyle destek oldu. Ancak 1798 yılında yayımlanan *Evrenin İlahi İdaresine Dair İncamızın Temeli Üzerine* adlı yazısıyla birlikte Fichte muhafazakâr kesimin eleştiri oklarını üzerinde topladı. Fichte bu yazısında “Tanrı” ile “Evrenin Ahlakı Düzeni”ni eş anlamlı olarak kullanmakta ve bu düzen haricinde başka bir Tanrı'ya ihtiyaç duymayacağımızı, özgürlüğümüzün ve ahlaki yönelimimizin tüm öznel bilgi için mutlak bir öge olması gibi, evrenin ahlaki düzeninin de tüm nesnel tutarlılık için mutlak bir öge olduğunu savunmaktadır. Bundan ötürü dönemin siyasal otoritesi gibi Jena Üniversitesi de Alman filozof hakkında yapılan şikâyetleri dikkate aldı ve Fichte'nin istifasını istedi. Hatta bu dönemde Jena Üniversitesi öğrencileri hükümetin kararını protesto etti ve “Tek bir Tanrı olduğu gibi tek bir Fichte var” sloganını geliştirdi. Bunun ardından Goethe'nin de içinde olduğu kurul, Fichte aleyhine karar aldı ve böylece Fichte yukarıda da ifade ettiğimiz gibi 1799 yılında Jena Üniversitesi'ndeki görevinden istifa etmek zorunda kaldı.<sup>46</sup>

Fichte'nin gerek 1794 yılında yazdığı *Vahiy Eleştirisi* gerekse 1799 yılında yayımladığı *Evrenin İlahi İdaresine Dair İncamızın Temeli Üzerine* yazısı, onun din felsefesi alanıyla ilgili önemli açıklamalarını içeren yapıtları arasında sayılabilir. Bu yapıtlarında din kaynaklı sorular onun felsefesinin merkezindedir.

---

<sup>45</sup> Cevizci, 2015, s. 816.

<sup>46</sup> Armaner, 2009, s. 540.



Fichte'de Tanrı canlılık, dinamiklik ve etkinlik itibariyle "ahlâkî dünya düzeni" olarak tanımlanır ve başka bir tanrıya ihtiyaç yoktur. Bu manada Tanrı herhangi bir varlık ya da töz (cevher) değildir. Bununla birlikte Fichte yazdığı yazılarda ateist olmadığını açıkça beyan eder. Bu yazılarında Fichte Tanrı ile saf etkinliği ve mutlak Ben'in özdeşliğini anladığını ifade etmektedir. Bu yönüyle Tanrı, görünümü dünyada olan yaşamdır. O'nun varlığı canlı ve aktiftir. Yaşamın kendisi Tanrı'nın etkinliğinden ve O'nun Mutlaklığından ibarettir. Yani yaşam Onunla ve Ondandır. Onun ifadesi ve temsili görünürdeki mevcut dünyadır. Bu bakımdan Fichte için Tanrı her şeyi bir saat gibi kurup köşesine çekilmiştir, aksine yaşam O'ndan kaynaklanır ve Tanrı daima yaratma faaliyeti halindedir. Ayrıca Kant'tan farklı olarak Fichte için Tanrı fikrinin felsefi dünyanın ve yaşamın dışında düşünülmesi mümkün değildir. Sonuç olarak Fichte sadece yaşadığı dönem için değil, daha sonraki dönemlerde de adından olumlu ya da olumsuz manada ilgiyle söz ettiren önemli düşünürlerden biri olmuştur.

### 12.2.2. Schelling

Alman idealizminin Fichte'den sonra gelen en önemli ikinci ismi ve romantik filozofu Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling'dir (1775-1854). Schelling de Fichte gibi felsefenin, bir bilim olarak koşulsuz olanı ifade eden tek bir önermeden hareketle geliştirilmiş ve mantıksal açıdan tutarlı bir önermeler sistemi olması gerektiğini öne sürmüştür. Ancak Schelling, Fichte'nin ben ile ben olmayan arasında üçüncü bir aşamada yeniden sentezlenmek üzere birbirinden ilkesel olarak ayımsandığı aşamayı kabul etmez. Yani Schelling'e göre bilinç ile doğa daha başlangıçta birbirinden ayırt edilemez. Schelling bu bakımdan felsefenin, doğa felsefesi ya da transandantal felsefe olarak çift yönlü görünümü itibariyle Mutlak'ın bilimi olduğunu söyler.<sup>47</sup> Dolayısıyla benin özü tin ya da ruh, doğanın özü ise maddedir. Ancak her ikisi (bilinç ve doğa) aynı olan Mutlak'ın çekim ve itilim itibariyle farklı veçheleridir. Bu bakımdan Schelling, ne Kant'ın fenomen ile numen arasındaki mutlak ayrımını, ne de Fichte'nin benin ben olmayana vaz edici ilkesel ayrımını kabul eder. Ona göre özünde ve başlangıcında bilinç ile doğanın birliği kabul edilmelidir.

---

<sup>47</sup> Cevizci, 2015, s. 820.

Schelling'den önce Fichte de, Kant'ın birbirinden ayırdığı fenomenal ile numenal dünyalar arasında bir birlik ve bütünlük kurmaya çalışmış, bütün öğretilerini yöntemsel olarak tek bir ilkedен çıkarma yoluna gitmiştir. Kant için akıl, bütün formlarıyla verilmiş bir organizasyon iken; Fichte aklın bu organizasyonu kendini eylemde yaratmasıyla bulabileceğini iddia etmektedir. Bütün varlığı yaratan bu mutlak ve tek ilke eylemdir. Bu eylemin öznesi de Ben'dir. Schelling'de de Ben, Mutlak Ben'dir. Ancak Fichte'de olmadığı biçimiyle Schelling'de Mutlak Ben Tanrı olarak anlaşılır. Ayrıca Kant sonrası ortaya çıkan ikili ayrımı Fichte pratik akılda çözmeyi denerken, Schelling bu birliği doğa ve sanat alanında aramıştır.

Schelling 1775 yılında Leonberg'te (Württemberg) bir rahibin oğlu olarak dünyaya gelir. Felsefe ve ilâhiyat öğrenimi yaptığı Tübingen'de Hölderlin ve Hegel ile tanışır. Tübingen'deki öğreniminin son zamanlarında Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'ni (*Wissenschaftslehre*) okuması, onu bir süre Fichte felsefesine ilgi duymaya sevk eder. Bu felsefenin anlayışı çerçevesinde yazdığı *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üzerine* adlı yapıtı ile daha 22 yaşında iken Jena Üniversitesinde profesör olur. Ancak yaşadığı dönemde Hegel'in ününün gölgesi altında kalan Schelling, 1811 yılında Berlin'e çağrılrsa da umduğunu orada da bulamaz ve pek yankı uyandıramaz. Sonrası ise Hegel idealizminin ilmi çevrelerde çözümeğe başladığı ve yerine pozitivist bir anlayışın yerleşmeğe başladığı bir devirdir. Schelling 1854 yılında hemen hemen fikirleri bilinmeyen ve düşüncelerine pek itibar edilmeyen bir filozof olarak ölür.<sup>48</sup> Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üzerine*
2. *Bir Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler*
3. *Transandantal İdealizm Sistemi*
4. *Sanat Felsefesi*
5. *Mitoloji ve Vahiy Felsefesi*

#### **12.2.2.1. Doğa Felsefesi**

Schelling her ne kadar Fichte gibi felsefeyi bilimsel sistematığı içerisinde tesis etme gayreti içinde olsa da ondan ayrıldığı en temel nokta sanatçı yaratılıştadır. *Doğa Felsefesi* adlı yapıtı ile romantiklerin

---

<sup>48</sup> Gökberk, 1999, s. 428.

doğa felsefesinin mimarlarından olmuştur. Bu yapıtında Schelling doğayı tıpkı bir sanatçı olarak anlamaktadır. Diğer bir deyişle Schelling, Fichte'nin ahlak idealizminde eksik olan yönün doğa olduğunu düşünür. Schelling doğayı kendi kendini açan, yaratan ve üreten organik bütünsel bir varlık olarak kavrar. Bu açılım Fichte'nin Mutlak'ından farklı olarak aynı zamanda Tanrı'nın dışı vurumu olarak görülür. Ayrıca Schelling Kant'ın teorik ve pratik akıl arasındaki ayırımına Spinoza'nın tözsel monizm görüşünü üzerinden karşı çıkar.<sup>49</sup>

Schelling için doğa sürekli oluş ve canlı bir bütündür. Schelling için doğa alanındaki araştırmalardaki temel ayırım deneysel ve nazari fizik ayırımıdır. Deneysel fizik doğadaki hareketleri matematiksel ve mekanik olarak incelerken, nazari fizik oluş halindeki yaratıcı doğanın dinamik görünüşleriyle ilgilenir. İlki (deneysel) betimleyici iken, ikincisi (nazari) kurucu ve yapıcıdır. Bu açıdan Schelling ikinciyle ilgilenir ve ampirik fiziğe bilim gözüyle bakmaz. Onun bilim dediği nazari fiziktir.<sup>50</sup>

Romantik bir filozof olması itibariyle Schelling doğayı yüce dehânın bir sanat eseri olarak görür. Doğa onun için Yaratıcı bir dehanın (Sanatkârın) elinden çıkmış, gizemli ve mucizevi bir tarzda yazılmış olan bir şiirdir. Ancak bu şiir herkese açık olan bir dille de yazılmamıştır. Onu ancak okumasını bilenler anlayabilir. Schelling'e göre doğa tıpkı Spinoza'nın doğa tanımı gibi, bir yanıyla yaratıcı (*natura naturans*) bir taraftan da yaratılmış (*natura naturata*) doğadır. Öte yandan Schelling, Spinoza'nın bu ayırımında üretici ile ürün arasındaki birliğin hakkıyla kurulmadığını düşünür. Spinoza'nın bu ayırımında eksik ise "özne"dir. Schelling'e göre ise burada özde yaratıcı faaliyetin öznesi olan Mutlak Ben, yani Tanrı'dır. Doğadaki nesnelere anbean oluşumu, Mutlak Ben'in kendini ifadesi yani nesneleştirilmesinden başka bir şey değildir. Bu nesneleştirme faaliyeti bize doğa ile sanat arasında kopmaz bağı gösterir.

#### 12.2.2.2. Felsefenin İlk İlkesi Olarak Ben

Schelling her ne kadar ilk yazılarında Fichte'nin Ben felsefesinden etkilense de, bir süre sonra ondan ayrılır ve Ben'i *başlangıcından beri* ilke olarak mutlak olarak kabul eder. Başka bir ifadeyle Fichte'de ben

---

<sup>49</sup> Soykan, Ömer Naci (2006). **Schelling: Yaşamı Felsefesi Yapıtları**, İstanbul: Mtv Yayınları, s. 11.

<sup>50</sup> Soykan, 2006, s. 15.

olmayan olarak doğa, ben'in karşısına koyduğu (*antitez*) bir şey iken, Schelling'de vaz edicilik itibariyle yaratma ve üretme bizatihi doğanın kendi faaliyeti olarak kabul edilmektedir. Ancak bu yaratımda Schelling ben ile ben olmayan ya da tin (ruh, mana) ile doğa (madde, beden) arasındaki varsayılan ayrımı "özdeşlik felsefesi"yle aşmak ister. Buna göre Schelling için Ben, Fichte'de olmadığı şekliyle Tanrı yerine geçer.

Schelling'de Ben, karşıtı (Ben olmayan) aracılığıyla bir senteze ulaşılacak bir şey değildir. Ben, bütün gerçekliğin temelindeki şeydir. Dolayısıyla özdeşlik olarak Mutlak Ben ( $A=A$ ) felsefenin başlangıç ilkesidir. Ayrıca tüm gerçekliğin temelindeki ilke olarak Mutlak Ben, nesne dahi olmadığından hakkında bilgi sahibi olamayacağımız ve sadece sesini duyabileceğimiz bir şeydir. Mutlak Ben, kendini ancak kendisi yoluyla koşulsuz olarak bildirir; zira Mutlak açısından tersi düşünülemez. Mutlak Ben koşullu olana bağlı olmadığından, sadece kendisine ve bu bakımdan kendi varlığına özdeşlikle bağlıdır. Buna karşın diğer her bir şeyin varlığı doğrudan doğruya kendi özdeşliğiyle değil, tersine bu özdeşliğin dışındaki bir şeyle belirlidir.

Öte yandan bir sonraki bölümde görüleceği üzere Hegel'in somut ve görünür bir kavram olan Mutlak Tin'inin aksine Schelling'in Mutlak Ben'i görünüş ya da nesne değildir ve idrak dışıdır. Felsefe, olanaklı olabilmesi için, yalnızca kendine özdeş tek bir ilke olarak Mutlak Ben'den, diğer bir ifadeyle, yalnızca kendi kendiyile özdeş olandan hareket etmelidir. Ayrıca bu özdeşlik varlığın biricik koşuludur. Zira özdeşliği kendi varlığının biricik koşulu olan bir şey var olmasaydı, hiçbir şey var olmazdı. Schelling bu bakımdan Mutlak bir Ben'in Birliği olmaksızın ampirik ben(ler)in idrak edilemeyeceğini düşünmek suretiyle de Fichte'den ayrılmış olur. Bu bağlamda Schelling'in Mutlak Ben olarak Tanrı'sı, hem ben ile ben olmayanın özdeşliği hem de ben olmayanı kendinde silen/yok eden Mutlak olarak anlaşılmalıdır.<sup>51</sup>

### 12.2.2.3. Transandantal İdealizm

Schelling'e göre her bilgi öznel olanla nesnel olanın birliğine dayanır. Bilgimizde nesnel olan doğayı, öznel olan ise bilinci temsil eder. Schelling'in transandantal idealizmiyle amaçladığı şey ise ikisinin birliğini, yani özdeşliğini ispatlamaktır. Schelling için öznel olan ile nesnel

---

<sup>51</sup> **Hafız**, Muharrem (2015). **Kutsal ve Sanat**, İstanbul: Dört Mevsim Kitap, s. 66.

olan arasında mantıksal ya da zamansal öncelik-sonralık ilişkisi söz konusu değildir. Onun felsefesini Fichte'den ayıran yön de burasıdır. Transandantal filozofun yegâne görevi “Ben, Ben'im”<sup>52</sup> ifadesinin anlamını kavramak ve izah etmektir. Bu bilgi en temel ve özsel bilgidir. Diğer bilimlerin de temelini teşkil etmesi itibariyle de bilgilerin bilgisidir. Özdeşlik ilkesi itibariyle Mutlak Ben'in yani Tanrı'nın idraki ise hakiki öz-bilincin idrakidir ve bir olan mutlak edimdir.

#### 12.2.2.4. Sanat Felsefesi

Schelling, Mutlak'ın temsil edilemezliği ilkesini bozmadan O'nun nesnelleşmesinin bir ayağında “zihinsel idrak” kavramını felsefi refleksiyon bağlamında kullanırken, “estetik idrak” kavramını sanatsal dışavurum bağlamında kullanmaktadır. Bu noktada Schelling *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde şu ifadelerle yer vermektedir:

Tüm sistem biri zihinsel, diğeri estetik idrak ile nitelenen iki aşırı uç arasına rast gelir. Filozof için zihinsel idrak olan şey, onun nesnesi için estetikdir. Birincisi felsefe yapmada zihnin özel bir yönelimi olması bakımından zorunlu olduğu için genellikle ortak bilinçte ortaya çıkmaz; diğeri genel geçer veya nesnel bir şey olduğu için, en azından her bilinçte ortaya çıkabilir [...] Kendisine mutlak nesnellik verilmiş olan yön sanattır.<sup>53</sup>

Dolayısıyla Schelling açısından zihinsel idrak filozofun, estetik idrak ise sanatçının kavramasıdır. Bütün felsefe mutlak özdeşlik olarak nesnel-olmayan bir ilkedен başlar; ancak yalnızca felsefenin ilk ilkesi ve onun hareket ettiği ilk idrak değil, aynı zamanda felsefenin çıktığı ve bizzat dayandığı tüm mekanizma estetik yaratma yoluyla nesnellik kazanır. Diğer bir deyişle Mutlak Ben felsefi refleksiyon açısından zihinsel idrakin nesnel olmayan konusu iken, sanatsal ifade açısından estetik idrakin nesnel konusu haline gelir. Sonlu ve sonsuzun Ben'deki birliği,

---

<sup>52</sup> Mutlak Ben'in Schelling'de bizâtihi Tanrı olması ve onun kendi özünü özdeşlik şeklinde sunması, Eski Ahit'te geçen Tanrı'nın Musa ile karşılaşma anında kendisini kendi olarak tanımladığı anı hatırlatmaktadır. Burada Tanrı ateşin içinden onu elçisi olarak seçtiğini söyler ve gidip İsrailoğullarını dine davet etmesini emreder. Ancak Musa: “Ben İsrailoğullarına ‘Atalarımızın Tanrı’sı beni size gönderdi’ dediğimde onlar da bana ‘O'nun ismi nedir’ diye sorarlarsa, onlara ne diyeyim” şeklinde bir soru sorar ve Tanrı Musa'ya: “Ben Olanım; İsrâiloğullarına böyle diyeceksin; Beni size ‘Ben im’ gönderdi”. (*Çıkış*: 3-14.)

<sup>53</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von (1978). *System of Transcendental Idealism*, trans. Peter Heath, Virginia: University Press of Virginia, p. 233.

felsefi açıdan zihinsel idrakin idealitesi iken, estetik idrakte bu birlik sanat eseri üzerinden realiteye dönüştürülür. Bilinç açısından sanatsal yaratma ya da estetik idrakin zorunluluğu, felsefi refleksiyon açısından da kaçınılmazdır. Bu yüzden felsefenin hiçbir zaman göstermeyi dahi umut edemeyeceği şeyi -eylem ve yaratmadaki bilinçsiz öğenin bilinç ile olan kökensel özdeşliğini- sanat başarıyla gerçekleştirir. Bu birlik aynı zamanda sanat ile doğanın içsel uyumunu da bize gösterir.

O halde Schelling için transandantal felsefenin tümü, kendini-idrakin en üst mertebesi olan sanata aşamalı yükselişin tasviridir ve sonlu ile sonsuzun nihâî özdeşliği sadece sanat aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Schelling'in düşüncesinde sanat felsefesinin sadece felsefi bir ilgi olmadığı, sistemin bütünü içinde bir yapı taşı olduğu görülmektedir. Bu bakımdan, transandantal felsefe sadece sanatın özü doğru bir biçimde anlaşıldığında nihai amacını gerçekleştirebilir. Felsefi düşünümün konusu olan Mutlak Ben, bu nedenle en üst düzeyde sanatın da konusudur. Dolayısıyla Mutlak Ben'in sürekli kendini-vazetmesi ve felsefenin temel ilkesi olarak kabul edilen özdeşlik ilkesinin reel olanda yansıtılması sanat ve estetik ile mümkündür.<sup>54</sup>

#### 12.2.2.5. Mitoloji ve Vahiy Felsefesi

Schelling'e göre mitoloji felsefesinin temeli insanlığın bilincindeki teogonik (tanrıların oluşumundaki) sürece dayanır. Mitoloji felsefesi tarih felsefesiyle olduğu kadar sanat felsefesiyle de yakından ilişkilidir. Buna göre bütün sanatın kökeni mitolojide aranmalıdır. Bu açıdan sanat tarihinin, başlangıcından bu yana insanlığın yaşamında etkin rol oynayan dini inancın ya da kutsalın tarihi olduğu söylenebilir. Ayrıca Schelling tanrıların dünyası olması itibarıyla mitolojinin ne aklın ne de duyuların konusu olduğunu belirtir. O ancak hayal gücünün konusudur. Sanatın hayal gücünün ürünü olduğu akıllarda tutulduğunda burada mitolojiyi de sanatsal hayal gücü ile irtibatlandırılır. Bununla birlikte Schelling felsefenin kavram olarak dile getirdiğini, mitlerin öteden beri mecazlar ve simgeler ile anlattığını savunur ve buradan hareketle mitoloji ile din felsefesini birbirine yaklaştırır. Ancak burada mitolojinin doğayı tanrılaştıran muhayyilenin ürünü, akıldan ve felsefeden bağımsız olmamakla birlikte vahiy dininin ise Tanrı'nın insanlığa ilahi bir bildirisi olduğu unutulmamalıdır.

---

<sup>54</sup> Hafız, 2015, s. 69-71.

Schelling, kendini akıldan bağımsız olarak ortaya koyan ilk dinin mitoloji olduğunu, mitolojinin ise ne akıl ne de vahiyden kaynaklanması bakımından bilincin ilk formuna işaret ettiğini savunmaktadır. Mitoloji ve vahiy dinlerinin ortak özelliklerinden biri ise onların reel bir süreç aracılığıyla ortaya çıkmalarıdır. Ancak mitoloji, olguları doğrudan doğruya doğal olanla izah ederken, vahiy dini onları doğüstü ve aşkın olan ile izah etmektedir. Bununla birlikte doğüstü, vahiy dininde de kaçınılmaz bir biçimde doğal ile olan ilişkisinde kavranılır ve idrak edilebilir olgular olmak durumundadır. Schelling buna “doğüstü doğa” adını verir ve aslında söz konusu bütünsel ve kuşatıcı algılama onun tüm sistemi için geçerlidir. Vahiy dininin aynı şekilde mitolojiye ihtiyacı olduğunu düşünen Schelling’e göre bu husus, vahiy dininin özgünlüğünü ya da bağımsız varlığını etkilemez. Mitoloji ve vahiy dini arasındaki diyalektik ilişkiyi Schelling, küfrün fiili olarak bulunmadığı bir yerde imanın, politeizmin olmadığı yerde ise monoteizmin ortaya çıkamayacağı iddiasıyla temellendirmektedir.<sup>55</sup>

#### 12.2.2.6. Negatif ve Pozitif Felsefe

Schelling felsefesindeki özgün yanlarından biri de negatif ve pozitif felsefe ayrımıdır. Negatif felsefe, Schelling için salt aklın ya da onun deyimiyile rasyonalitenin yoludur. Schelling’in bu tanımı, rasyonel metafiziğin Tanrı hakkındaki olumsuzlayıcı (değilleyici/apophatik) ifadeleri üzerinden de anlaşılabilir. Schelling’e göre felsefenin ya da felsefi aklın Tanrı hakkındaki yargıları, aklın değilleyici hükümleri üzerinden çoğunlukla O’nun *ne olmadığı* üzerine yoğunlaşır. Bu açıklamalar ise felsefenin tanrısının salt varlığına işaret etmekte, Tanrı’nın hakiki doğası ve O’nun diğer varlıklarla ilişkisine dair hiçbir bilgi vermemektedir. Schelling, her ne kadar negatif felsefenin gerekli olduğunu düşünse de, rasyonel felsefeyi yetersiz bulmakta ve onu pozitif felsefenin ilk aşaması olarak değerlendirmektedir. Buna göre felsefe, Tanrı hakkındaki bilgi eksikliğini kapatmak için mümkün bir vahyin içeriğini kesinlikle göz ardı etmemeli ve felsefe “vahiy” kavramını tarihsel olarak analiz etmelidir. Bu noktada ise pozitif felsefe devreye girmelidir. Pozitif felsefenin görevi, vahiy ve mitoloji mantığını anlamak ve insanın en temel ihtiyacı olan Tanrı ile yakın temasın fiilî olarak karşılandığı inancı ortaya koymaktır. Bu yönüyle mitoloji ve vahiy felsefeleri, Tanrı’nın varlığını

---

<sup>55</sup> Hafız, 2015, s. 84.

kanıtlamaktan çok vahyin olgularının “doğüstü doğası”nın ideal yapısını göstermesini amaç edinir. Ancak pozitif felsefenin kökenindeki “pozitif”in<sup>56</sup>, Tanrı’nın kendini farklı tarzlarda (felsefe ya da sanat aracılığıyla) anbean yaratıcı ve üretken vaz edici etkinliğiyle bağlantılı olduğu akıllarda tutulmalıdır. Yoksa buradaki pozitif ya da negatifliğin matematiksel olumluluk (artı) ya da olumsuzluk (eksi) ile hiçbir ilgisi yoktur.

Sonuç olarak bu görüşleriyle Schelling kendinden sonra Heidegger, Schopenhauer, Jaspers ve Tillich gibi varoluşçu filozofları derinden etkilemiştir. Hegel’in her şeyi mantıksal-matematiksel bir sistem içerisine koyma çabasını Mutlak’ın kendine ihanet olarak değerlendiren Schelling için Mutlak Ben olması itibarıyla Tanrı bizâtihi yaşamın kendisidir. Bu iki filozofu Jaspers şu şekilde karşılaştırır: “Hegel’in sisteminin devasa büyüklüğü karşısında Schelling’in zayıflığı, bambaşka bir güce sahiptir. Schelling’in sistematik güç zayıflığı, onun kavradığı hakikatin sonucu idi. O insanın ve kendi felsefesinin durumunun bilincinde idi. O hep yoldaydı, yolun sonunda değil.”<sup>57</sup>

### 12.2.3. Hegel

Kant sonrası ortaya çıkan teorik ile pratik arasındaki keskin ayrımı yeniden sistemli bir bütünlüğe kavuşturma sürecinin 19. yüzyıldaki en önemli ve son filozofu Georg Wilhelm Friedrich Hegel’dir (1770-1831). Zaten Hegel’den sonra da felsefe tarihinde böylesine bütünlüklü ve sistemli bir yapı ortaya çıkmayacaktır. Bu bakımdan Hegel Alman idealizminin doruk noktasını oluşturur. Ayrıca 19. yüzyılın en etkili düşünce sistemlerinden birini ortaya koyan Hegel felsefesi anlaşılmasından Marksizm’in ve çağımızın ideolojik düşüncelerin ve bu düşünceler arasındaki çatışmaların anlaşılması mümkün değildir.

Hegel, 1770 yılında yüksek bir devlet memurunun oğlu olarak Stuttgart’ta dünyaya geldi. Tübingen’de Hölderlin ve Schelling ile birlikte yaptığı öğrenimini bitirdikten sonra bir ara Bern ve Frankfurt’ta özel öğretmenlik yaptı. 1801 yılında idealist felsefenin merkezi olan Jena Üniversitesine doçent oldu. Ancak burada fazla kalamadı. Ardından da Napolyon Savaşlarının yarattığı geçim sıkıntılarıyla başa çıkamayınca, Bamberg’teki küçük bir gazetenin yazı işleri müdürlüğünü kabul etmek

<sup>56</sup> “Pozitif”: vaz etmek, bir şeyi ortaya koymak, meydana çıkarmak.

<sup>57</sup> Soykan, 2006, s. 12.



zorunda kaldı. Sonrasında ise Nürnberg lisesinin müdürü oldu ve kısa bir süre Heidelberg Üniversitesinde profesörlük yaptıktan sonra 1818 yılında Berlin Üniversitesine çağırıldı. Hegel koleradan öldüğü 1831 yılına kadar burada kalarak devri üzerinde çok büyük etkisi olan geniş bir etkinlik geliştirdi. Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Tinin Fenomenolojisi (Görüngübilimi)*

2. *Mantık Bilimi*

3. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*

4. *Hukuk Felsefesinin Anahatları*

5. *Estetik*

6. *Din Felsefesi Üzerine Dersler*

Alman İdealizminin son filozofu olan Hegel, tamamıyla kendi içine kapalı, yöntem bakımından birlikli ve içeriği bakımından zengin bir sistem ortaya koymuştur. Bu felsefe aynı zamanda felsefe tarihindeki son büyük sistemdir. Çünkü pozitivist bir akım karşısında Hegel felsefesi yıkıldıktan sonra, onunki gibi büyük bir sistem kurma denemesine artık girişilmemiştir. Ayrıca Hegel felsefesi, Kant'tan sonra akılcılığın da doruk noktasıdır. Fichte'de "ben" nasıl kendini vaz ederek hem kendini hem de "ben-olmayanı" (objeyi) ortaya koyuyorsa, Hegel'de de "asıl gerçeğe" spekülasyon olarak, yani deneye hiç başvurmadan, salt düşünmenin sınırları içinde kalınarak varılmağa çalışılır. Çünkü Hegel'e göre felsefe, objelerin düşünce ile görülmesidir. Nesnenin kendisi de özne gibi rasyoneldir, böylelikle özne ve nesne aynı ilkenin, aynı aklın başka başka şekillenmeleridir. Hegel'in genel felsefesini incelediğimizde üçlü diyalektik yöntemin onun sisteminde yapı taşı olduğu görülür. Bu bağlamda Hegel'in sistemi sırasıyla mantık, doğa ve tin felsefesinden oluşmaktadır.

### **12.2.3.1. Mantık Felsefesi**

Mantığa büyük bir önem atfeden Hegel bu konuda onu metafizikle özdeşleştirecek kadar ileri gider. Mantık denilince akla gelen ilk şey kavramlar, yargılar ve çıkarımların yer aldığı formel mantıktır. Bu formel mantık Hegel'in mantık sisteminde de bulunur. Ancak Hegel'in mantık felsefesi geleneksel formel mantıktan farklıdır ve bütün gerçekliği, yani bütün nesnelere dünyasını içine alır. *Mantık Bilimi* (1812) adlı yapıtında

kanıtlamaktan çok vahyin olgularının “doğüstü doğası”nın ideal yapısını göstermesini amaç edinir. Ancak pozitif felsefenin kökenindeki “pozitif”in<sup>56</sup>, Tanrı’nın kendini farklı tarzlarda (felsefe ya da sanat aracılığıyla) anbean yaratıcı ve üretken vaz edici etkinliğiyle bağlantılı olduğu akıllarda tutulmalıdır. Yoksa buradaki pozitif ya da negatifliğin matematiksel olumluluk (artı) ya da olumsuzluk (eksi) ile hiçbir ilgisi yoktur.

Sonuç olarak bu görüşleriyle Schelling kendinden sonra Heidegger, Schopenhauer, Jaspers ve Tillich gibi varoluşçu filozofları derinden etkilemiştir. Hegel’in her şeyi mantıksal-matematiksel bir sistem içerisine koyma çabasını Mutlak’ın kendine ihanet olarak değerlendiren Schelling için Mutlak Ben olması itibarıyla Tanrı bizâtihi yaşamın kendisidir. Bu iki filozofu Jaspers şu şekilde karşılaştırır: “Hegel’in sisteminin devasa büyüklüğü karşısında Schelling’in zayıflığı, bambaşka bir güce sahiptir. Schelling’in sistematik güç zayıflığı, onun kavradığı hakikatin sonucu idi. O insanın ve kendi felsefesinin durumunun bilincinde idi. O hep yoldaydı, yolun sonunda değil.”<sup>57</sup>

### 12.2.3. Hegel

Kant sonrası ortaya çıkan teorik ile pratik arasındaki keskin ayrımı yeniden sistemli bir bütünlüğe kavuşturma sürecinin 19. yüzyıldaki en önemli ve son filozofu Georg Wilhelm Friedrich Hegel’dir (1770-1831). Zaten Hegel’den sonra da felsefe tarihinde böylesine bütünlüklü ve sistemli bir yapı ortaya çıkmayacaktır. Bu bakımdan Hegel Alman idealizminin doruk noktasını oluşturur. Ayrıca 19. yüzyılın en etkili düşünce sistemlerinden birini ortaya koyan Hegel felsefesi anlaşılmadan Marksizm’in ve çağımızın ideolojik düşüncelerin ve bu düşünceler arasındaki çatışmaların anlaşılması mümkün değildir.

Hegel, 1770 yılında yüksek bir devlet memurunun oğlu olarak Stuttgart’ta dünyaya geldi. Tübingen’de Hölderlin ve Schelling ile birlikte yaptığı öğrenimini bitirdikten sonra bir ara Bern ve Frankfurt’ta özel öğretmenlik yaptı. 1801 yılında idealist felsefenin merkezi olan Jena Üniversitesine doçent oldu. Ancak burada fazla kalamadı. Ardından da Napolyon Savaşlarının yarattığı geçim sıkıntılarıyla başa çıkamayınca, Bamberg’teki küçük bir gazetenin yazı işleri müdürlüğünü kabul etmek

---

<sup>56</sup> “Pozitif”: vaz etmek, bir şeyi ortaya koymak, meydana çıkarmak.

<sup>57</sup> Soykan, 2006, s. 12.

zorunda kaldı. Sonrasında ise Nürnberg lisesinin müdürü oldu ve kısa bir süre Heidelberg Üniversitesinde profesörlük yaptıktan sonra 1818 yılında Berlin Üniversitesine çağırıldı. Hegel koleradan öldüğü 1831 yılına kadar burada kalarak devri üzerinde çok büyük etkisi olan geniş bir etkinlik geliştirdi. Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Tinin Fenomenolojisi (Görüngübilimi)*
2. *Mantık Bilimi*
3. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*
4. *Hukuk Felsefesinin Anahatları*
5. *Estetik*
6. *Din Felsefesi Üzerine Dersler*

Alman İdealizminin son filozofu olan Hegel, tamamıyla kendi içine kapalı, yöntem bakımından birlikli ve içeriği bakımından zengin bir sistem ortaya koymuştur. Bu felsefe aynı zamanda felsefe tarihindeki son büyük sistemdir. Çünkü pozitivist bir akım karşısında Hegel felsefesi yıkıldıktan sonra, onunki gibi büyük bir sistem kurma denemesine artık girişilmemiştir. Ayrıca Hegel felsefesi, Kant'tan sonra akılcılığın da doruk noktasıdır. Fichte'de “ben” nasıl kendini vaz ederek hem kendini hem de “ben-olmayanı” (objeyi) ortaya koyuyorsa, Hegel'de de “asıl gerçeğe” spekülâtif olarak, yani deneye hiç başvurmadan, salt düşünmenin sınırları içinde kalınarak varılmağa çalışılır. Çünkü Hegel'e göre felsefe, objelerin düşünce ile görülmesidir. Nesnenin kendisi de özne gibi rasyoneldir, böylelikle özne ve nesne aynı ilkenin, aynı aklın başka başka şekillenmeleridir. Hegel'in genel felsefesini incelediğimizde üçlü diyalektik yöntemin onun sisteminde yapı taşı olduğu görülür. Bu bağlamda Hegel'in sistemi sırasıyla mantık, doğa ve tin felsefesinden oluşmaktadır.

### **12.2.3.1. Mantık Felsefesi**

Mantığa büyük bir önem atfeden Hegel bu konuda onu metafizikle özdeşleştirecek kadar ileri gider. Mantık denilince akla gelen ilk şey kavramlar, yargılar ve çıkarımların yer aldığı formel mantıktır. Bu formel mantık Hegel'in mantık sisteminde de bulunur. Ancak Hegel'in mantık felsefesi geleneksel formel mantıktan farklıdır ve bütün gerçekliği, yani bütün nesnel dünyasını içine alır. *Mantık Bilimi* (1812) adlı yapıtında

Hegel aslında mantık felsefesini bütün bir öğretisinin ana hatlarını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Hegel, evrendeki bütün olayların mantıksal bağlantılarını ortaya çıkarmak ister.<sup>58</sup>

Evrende var olanların mantıksal birliği Hegel sistemi için kaçınılmazdır. Bu bakımdan Hegel, mantığı, Kant'ın transandantal idealizmi içerisinde fenomenleri tesis eden ve onlara yapı veren apriori kategorilerin ötesine (yani Kantçı ifadeyle numenlere) taşımak ister. Hatırlanacağı gibi kendinde şeylerin bilinemeyeceğini ileri süren Kant, insan zihninin fenomenal temsillerin yani görünüşler dünyasının ana karakterini belirlediğini düşünmekteydi. Bununla birlikte Kant için bilişsel işlevselliğiyle korunmaya çalışılan kategoriler, Hegel'in mantık sisteminde mutlak tinin kategorileri haline gelmiştir.<sup>59</sup> Zira Hegel için fenomenler (görünüş) ile numenler (düşünce) arasında mutlak bir ayırım ya da karşıtlık yoktur. Tam tersine Hegel'in kendi ifadeleriyle "akılsal olan gerçektir, gerçek olan akılsaldır."<sup>60</sup> Düşünce ile varlık arasındaki bu özdeşlik, bilincin son çözümlemede özgürlüğüne kavuşması için gereken uzlaşmadır. Bu bakımdan düşünce ile varlık daima karşıtların içinden geçerek ve onları birliğe kavuşturarak gelişir. Ancak varılan her uzlaşmada yeniden çözülmesi gereken yeni bir karşıtlık gizli olduğundan, diyalektik hareket, düşüncenin varlığı bir bütün olarak kavramasına ve varlığın da bilincine erişip özgürlüğünü elde etmesine kadar sürüp gider. Böylece Hegel, Descartes ve Kant'tan farklı olarak bilmeyi değil, diyalektik gelişmeyi felsefesinin merkezine koymuştur. Onun felsefesi, düşünce ve varlığın gerçekleştirildiği üçlü diyalektik gelişimin anlaşılmasıyla mümkündür. Hegel öncelikle bu üçlüyü varlık, yokluk ve oluş olarak ortaya koymaktadır.

Hegel diyalektiğinin başlangıç aşaması saf varlıktır. Bu bakımdan mantığın en soyut ve içerikten yoksun tümel kavramı "varlık"tır. Ancak varlığın, saf dolayimsızlığı itibarıyla içerik ve belirlenimden yoksun olmak bakımından yokluktan hiçbir farkı yoktur. Bu bakımdan herhangi bir sonlu ve belirli içerikten soyutlanmış saf/aşkın varlık idesini yokluktan kurtarmanın yegâne yolu ona içerik ve belirlenim kazandırmaktır. Bu noktada Hegel varlıktan yokluğa, ondan da oluşa doğru diyalektik bir yol

---

<sup>58</sup> Akarsu, Bedia (1987). **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, s. 72.

<sup>59</sup> Cevizci, 2015, s. 828.

<sup>60</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991). **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, s. 29.

takip eder. Diğer bir deyişle “varlık vardır, yokluk yoktur” tarzındaki Parmenidesçi mantıksal ilkenin kendinde doğruluğunu kabul eden Hegel bununla birlikte bu bildirim karşılığa, çelişkiye ve çokluğa imkân tanımadığı gerekçesiyle yetersiz bulur. Yani Hegel için özdeşlik çelişkiyi ya da dolayumsuz olan dolayımı zorunlu olarak içermelidir.<sup>61</sup>

İkinci aşama olan yokluk (hiçlik) ise Hegel diyalektiğinde varlığı olumsuzlar. Varlığın olumsuzlanmasıyla birlikte saf varlık kendinde ve dolayumsuz olmaktan çıkarak içerik kazanır. Ancak bu olumsuzlama varlığın mutlak olumsuzlanması da değildir. Bu bakımdan varlıktan yokluğa geçilirken, yokluk da varlığı olumsuzlamak suretiyle oluşa geçişi temin eder. Böylece oluş, hem varlığı hem de yokluğu kendi içine alarak diyalektik bir süreç izlenir. Dolayısıyla karşıtımlı kendinde içererek tarzda gelişme ve ilerleme düşüncesi bir çelişki mantığı ekseninde oluşu karşımıza çıkarmaktadır. *Mantık Bilimi* adlı yapıtında çelişkilerin birliği itibarıyla oluş şu şekilde dile getirilmektedir: “Yeryüzünde ve gökte hiçbir şey yoktur ki, varlık ve hiçliğin ikisini de içermiş olmasın.”<sup>62</sup>

Hegel bu bakımdan klasik metafizikte olduğu gibi varlığın karşısına hiçliğin, hiçliğin karşısına da varlığın konulmasına itiraz eder. Kavramların birbirinden ayrıştırılarak anlaşılmaya çalışılması ilk anda mantıksal gelebilir, ancak Hegel’e göre felsefe tarihindeki tüm çözümsüz ve anlaşılmaz görünen çelişkiler dolayimli somutluğu göz ardı eden soyut özdeşlik mantığından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki oluş dâhil bütün kavramlar, karşıtlarıyla gerilimli bir birlik ve dolayım *içinde* kavranabilirler. Bu bakımdan oluş şu ikili hareketten ibarettir: Oluş ya hiçlikten varlığa doğru bir ortaya çıkış ya da varlıktan hiçliğe doğru bir yok oluş hareketidir. Varlık ile hiçliğin birlikteliğinden ötürü oluş içerisinde her oluş bir yok oluş, her yok oluş da bir *oluştur*. Hegel’in mutlak idealizmini özetleyen bu cümle Herakleitos’un yol benzetmesiyle söylenecek olursa, aşağı ve yukarı, düz ve eğri, başlangıç ve son, giriş ve çıkış bir ve aynı şeydir: Aşağı-yukarı, düz-eğri, başlangıç-son, giriş-çıkış gibi.<sup>63</sup> Dolayısıyla oluş, varlık ile hiçliğin birliğini ve hakikatini ifade eden sentezdir. Ayrıca varlığın oluş olarak anlaşılması, varlık olarak Mutlak ile oluş olarak

---

<sup>61</sup> Orman, Enver (2017). “*Hegel Felsefesinde Başlangıç Sorunu*”, **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, C. III, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 452.

<sup>62</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004). **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi**, İstanbul: İdea Yayınevi, s. 208.

<sup>63</sup> Orman, 2017, s. 458.

Mutlak'ın bir ve aynı olduğunun idrakini gerektirir. Böylece bir şeyin hem var hem yok olması, onun oluşmakta ve bir oluş süreci içerisinde olması dolayısıyladır.<sup>64</sup>

### 12.2.3.2. Doğa Felsefesi

Hegel'e göre felsefe kavramsal düzeyde bütün nesnelere ilgilidir. Bunun ilk aşaması da mantık idi. Hegel'in genel felsefesi göz önüne alındığında söz konusu bu üçlü sistematik yöntem daima karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Hegel'in sisteminin mantık, doğa ve tin felsefesinden oluştuğunu söylemiştik. Mantık felsefesi, idenin kendinde olduğu şekliyle ele alınması iken; doğa felsefesi, görünen ideyi, yani dışa vurulan haliyle ideyi konu alır. Tin felsefesi ise ide ile doğanın birliğidir ve her iki felsefenin sentezidir.

Doğa bilimi ya da felsefesi Hegel için uzay ve zaman içindeki evreni oluşturan fiziksel, kimyasal ve organik şeyler üzerindeki bilgimizdir. Aslında Hegel sisteminde bütün var olanların Mutlak'ın kendini açması ve ifşâ etmesi bakımından anlaşıldığında bütün varlık çeşitlerinin arkasında ve temelinde bulunan ilkeye Hegel yerine göre "ide", "akıl", "söz" ya da "tin" (*Geist*) der.

Mantığın konusu olması bakımından kendinde idenin ilk dışa vurumu doğada gerçekleşir. Yani ide ikinci aşama olan doğada kendini dışa vurmaktadır. Doğa aşamasında ide artık kendi değildir, kendisine yabancılaşmış ve kendi özü ile çelişik bir aşamaya geçiş yapmıştır. Burada Hegelci diyalektiğin temel kavramlarından biri olan ve Türkçeye "bir şeyin kendisinden öncekini içine alarak onu ortadan kaldırması" anlamında "*Aufhebung*" terimi ön plana çıkar. Bu bakımdan Hegelci diyalektikte her bir kavramsal kategori, kendinden önceki karşıtıyla birlikte bir üst kavramsal kategoride içerilmektedir. Bu bakımdan "kendinde ide" (mantık), "doğada görünüşe çıkan ide" *olmaktadır*.

### 12.2.3.3. Tin Felsefesi

Hegelci diyalektikte idenin kendindeliği (mantık) ile idenin açığa çıkması (doğa) arasındaki çelişki üçüncü aşama olan tin aracılığıyla ortadan kalkar. Bu aşamada ide kendini bu defa özgürlüğüne kavuşmuş

---

<sup>64</sup> Cevizci, 2015, s. 830.

olarak bulur. Çünkü doğada idenin yasası zorunluluk idi. Tin (kültür) dünyasının yasası ise özgürlüktür. Bu özgürlük genele, yasaya yani kavrama bağlanma ile gerçekleşen bir özgürlüktür.<sup>65</sup> Öyleyse Hegelci sistemde önce salt formlarla uğraşan matematiksel mantık, ardından uzay ve zaman içindeki objeleri kendisine konu yapan doğa bilimi ve son olarak da insanı kendisine konu yapan tin bilimi gelir. Ayrıca *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde tin; öznel (bireysel insanı), nesnel (ahlak ve siyaset felsefesini) ve son olarak bu ikisinin birliği itibarıyla mutlak tin olarak üçlü yapı olarak ortaya konur.

#### 12.2.3.3.1. Öznel Tin

Tin, bu aşamada ben bilincinden yoksun olarak sadece birtakım duygulara sahiptir. Duyguların tikelliği içinde adeta kaybolan tin, bu aşamada aktüelleşmesini veya gerçekleşmesini beden yoluyla sağlar. Nesneyle henüz bir ilişkisi bulunmayan öznel tinin ilk evresini antropoloji konu alır. Bu aşamada ruh, en aşağı ve en sınırlanmış düzeyiyle tin olup, gerçekte ayrılaşmamış birliğe işaret eder.

Bir sonraki düzey, fenomenolojinin konu aldığı bilinç düzeyidir. Bu noktada öznel tin, öznenen bağımsız ve ona dışsal olan nesne ile karşılaşır. Üçüncü düzeyde ise başka benliklerle karşılaşan, onları hem kendinden ayıran hem de kendisiyle özdeş gören bilinç vardır. Tinin güçleri ve faaliyetlerini temsil eden üçüncü düzey, psikoloji tarafından ele alınır.

#### 12.2.3.3.2. Nesnel Tin

Öznel ruh, kendini dolaylımsızlık alanının dışında, yani sosyal ve politik ilişkiler alanında nesnelleştirir. Böylelikle nesnel ruh, ahlâk ve siyaset alanında görünüşe çıkar.

Nesnel ruhun ilk evresi ise hak alanıdır. Birey, şahsiyetini önce mülkiyetle gerçekleştirir. Her kanuni şahıs, özgür faaliyeti sonucunda mal sahibi olma ve mülkiyetinden vazgeçme hakkına sahiptir. Bu noktada mal ya da mülk o kişiye dışsal bir şey olur. İnsanın kendisine dışsal olan şeyden, yani mülkiyetten vazgeçmesi ise bizi sözleşme düşüncesine götürür. Sözleşme, herkesin iradesinin ve hukukunun geçerli olduğu, devletin tohum halinde bulunduğu kamu alanıdır.

---

<sup>65</sup> Gökberk, 1999, s. 438.

Hegel'e göre bireyin genel iradeyi inkârı, dışsal bir güç olan ceza ile değil, bireysel iradenin genel iradeye bağlanmasıyla aşılabilir. Bu durum hukuk ve adaletin bireyin kişisel iradesi haline gelmesi hadisesidir. Bu hadisede hak kavramından ahlaklılık kavramına geçiş gerçekleşir. Ahlaklılık, kalbin kanunluğu yani bireyin iradesiyle aynı olan kanundur. Ayrıca ahlaklılık, iradenin içsel belirleniminin, kişinin iradesinin onun eylemlerinin ilkesi olma durumunu ifade eder. Öte taraftan ahlaklılık, bireysel iradeleri fikrin ortak hizmetinde birleştirmek amacını güden birtakım kurumlarda gerçekleşir. En temel ahlaki kurum ise ailedir. Toplum ve devlet bu kurum üzerine inşa edilir.

Nesnel ruhun en yüksek ifadesi olan devlet ise bireylerin hak ve ödevlerini genel ve rasyonel iradenin ifadesi olarak tesis edip korur. Bu çerçevede devlet, genel ve rasyonel iradenin ahlaki olarak gerçekleşmesidir.

Hegel'in devleti, kendi genel amaçlarıyla yurttaşlarının kişisel çıkarlarını birleştiren, birinin tatmin ve gerçekleşmesini diğerinde bulan devlettir. Bu devlet, esasen Tin'in kendini gerçekleştirdiği, yani kendi kendisini diyalektik olarak açıkladığı araç ve alandır. Buna göre tarih, tinin ve özgürlüğün bir bütüne doğru gitmek üzere birbirine bağlanan halkalarından oluşur. Tarih felsefesi, tarihi de bu diyalektik süreç itibarıyla ilerlemeci bir hareket olarak ele alır.<sup>66</sup>

### 12.2.3.3. Mutlak Tin

Hegel felsefesinin son durağı Mutlak Tin'dir. Devlet ne kadar mükemmel olursa olsun, idenin yöneldiği son gaye değildir. Başka bir ifadeyle siyasi hayat, zekâ ve tutku bakımından son derece zengin olsa da, tinsel faaliyetin son sözü değildir. Tin'in özü ya da hayatı, özgürlük ve bağımsızlıktır. Hegel, evreni veya gerçekliği bu yönüyle bütün bir organik süreç olarak düşünür. Onun gözünde gerçekten var olan Mutlak'tır. Bu bakımdan Hegel felsefesi onun Mutlak Tin anlayışından ayrı düşünülemez. Felsefenin konusunun Mutlak olduğunu söyleyen Hegel'de, bu kavram teolojik terimlerle ifade edildiğinde Tanrı'dır. Bununla birlikte, Mutlak ile Hegel, dünyadan ayrı ya da ona aşkın ilahi bir gerçekliği

---

<sup>66</sup> **Korlaelçi Murtaza-Türer**, Celal (2012). **Felsefe Tarihi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, s. 249.



anlamaz. Hegel için, Mutlak, bir bütün olarak gerçekliğin kendisi yani bütün bir evrendir. Felsefe hakiki olanla meşgul olur, hakiki olan ise bütündür.<sup>67</sup>

Bu bakımdan Mutlak Tin somut ve görünür bir kavramdır. Diğer bir deyişle, Mutlak Tin ampirik tecrübeden ayrı, aşkın bir varlık değildir. Mutlak, kendini ampirik dünyada somut bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu somutlaşma sırasıyla sanat, din ve felsefe aracılığıyla etkinlik kazanır. Başka bir ifadeyle Mutlak Tin kendini sırasıyla sanat, din ve felsefe aracılığıyla dışa vurur. Yani Hegel'in 'Mutlak Tin Felsefesi' sanat, din ve felsefe arasındaki söz konusu irtibatın eklemelenmesinden başka bir şey değildir. Buna göre Mutlak; sanat, din ve felsefe arasındaki diyalektik etkileşim üzerinden kendini ifşâ eder. Bu bakımdan Hegel, milletlerin tarih boyunca en derin düşünce ve kurumlarını sanat ve din aracılığıyla oluşturduğunu, milletlerin din ve felsefelerini anlamının da onların sanatlarını anlamakla mümkün olduğunu vurgulamaktadır.<sup>68</sup>

### 12.2.3.3.3.1. Sanat Felsefesi

Hegel'in kendi ifadesiyle dile getirilecek olursa hakikat eğer kendisini göstermese ve ortaya koymasaydı ya da tin *kendi için* olduğu kadar, *başkası için* de hakikat olmasaydı; hakikat, hakikat ol(a)mazdı.<sup>69</sup> Yani kendini göstermeyen tin, tin değildir. Bu bakımdan tinin kendini açması ve göstermesi onun en temel faaliyetidir. Mutlak Tin'in kendini ortaya koyduğu öncelikli aşama sanattır. Hegel'e göre sanat, kendisini din ve felsefe ile aynı alan içerisine yerleştirdiği ve insanlığın en derin ilgileri ile tinin en kapsamlı hakikatlerini zihinlerimize getirmenin ve ifade etmenin bir yolu olduğu zaman en yüksek ödevini yerine getirir:

Sanat eserlerinde uluslar en zengin iç sezgilerinin ve düşüncelerinin tortusunu bırakmışlar ve sanat çoğu kez onların dinlerini ve felsefelerini anlamının anahtarı ve pek çok ulusta da biricik anahtarıdır. Sanat bu uğraşı din ve felsefe ile paylaşır; ancak bunu özel bir biçimde, yani en yüksek [gerçekliği] bile duyusal bir biçimde sergileyip, bu şekilde onu duyulara, duyguya ve doğanın görünüş tarzına yakınlaştırarak yapar.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Cevizci, 2015, s. 827.

<sup>68</sup> Hafız, 2015, s. 37.

<sup>69</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). **Aesthetics: Lectures on Fine Art**, trans. T. M. Knox, c. I-II, Oxford: Clarendon Press, p. 10.

<sup>70</sup> Hegel, 1975, s. 14.

Dolayısıyla Hegel’de sanat, Mutlak’ın kendini dışı vurumunun ilk aşaması olmakla bizzat tinsel türdendir. Sanat eserleri bu bakımdan henüz kavram olmamakla birlikte, kavramın bir gelişimi ya da idenin duyu zeminine taşması ve nesnelleşmesidir. Ayrıca sanatın felsefe için zorunlu aşama olduğuna vurgu yapan Hegel’e göre estetik duyarlılığı olmayan insanlar, sözde filozoflardır.

Bu yönüyle de Tin(in) felsefesi estetik bir felsefedir. Estetik duyarlılık olmaksızın düşünsel derinlik olmaz. Sanat Mutlak Tin’in ideal olarak dışı vurumunun ilk aşaması ve dolaysız olan idenin ilk somut şeklidir. Başka bir deyişle Hegel’de sanat duyumsanabilir biçimdeki mutlak- tır.

Sanat ayrıca Mutlak’ın kendini ifade edişinin bir üst aşamasına geçmeden de kendi içinde diyalektik olarak üç evreden geçer. Bunlar sanatın en soyut ifadesi olan sembolik (ya da kutsal) sanat, daha somut ifade edilişi olan klasik sanat ve ölümün daha etkin bir biçimde vurgulandığı romantik sanattır.

Hegel’e göre diyalektik süreçte sanat işlevini yerine getirir ve tıpkı dinin mutlak felsefi düşünce aracılığıyla aşıldığı (öldürüldüğü) gibi sanat da dinî düşünce aracılığıyla aşılır ve bir üst düzlemde içerilmek suretiyle yok edilir. Burada ölüm bir sonraki aşamanın ortaya çıkması için öncekinin ilga edilmesi ve olumsuzlanması bakımından anlaşılmalıdır.

#### **12.2.3.3.2. Din Felsefesi**

Mutlak Tin olarak Tanrı’nın kendini gerçekleştirdiği ikinci aşama dindir. Ayrıca “sanatın sonu” ya da “ölümü” Hegel’in sanat-din-felsefe diyalektiği içerisinde değerlendirilmesi gereken ve duyumsal olandan kavramsal olana doğru seyreden diyalektik gelişimin mantığıyla ilişkili bir tezdır ve onun estetik teorisinin en provokatif çıkarımıdır. Yani sınırlılığını kendi içinde taşıyan sanat nihayetinde İde’yi ya da Mutlak Tin’i ifade etme girişiminde kusurludur; imanla sezilen ve felsefede yer alan tek Gerçek, mutlak çözümü oluşturur. Bu nedenle sanat, yerini daha yüksek bir bilinç formuna (din ve ardından felsefeye) bırakır. Sanatın sonu ya da ölümü bu açıdan bir sonraki aşama için zorunludur. Sanat, Mutlak Tin’in kendini duyusal olanda temsil görevini kendi sınırlılığı içinde bir yere kadar sürdürmüş, fakat Mutlak Tin’in yeniden kendi içine dönmesi ve nesnellikten kurtulması adına varlığına son vermiştir.

Sanattan sonra gelen form olan dinde ise Tin, bilincin derinliklerine ve kendi içine yeniden çekilir. Bu yönüyle din, Mutlak'ın sanatın nesnellikindeki sunumuna öznenin içselliğini dâhil eder. Sanattan dine doğru söz konusu bu diyalektik ilerleme, dinî bilinç açısından sanatın sadece tek boyutlu olduğuna (nesnelleştirme) ve Mutlak'ın duyuşsal formda sanatsal ifadesinin dinî bilinç ile birlikte yeniden öznellediği ve içe çekildiği bir gelişime işaret etmektedir.<sup>71</sup>

Ayrıca din felsefesi kendi içeriğine ve amacına sahiptir. Din, dünyanın bütün muammalarının, derin düşüncelere ait bütün çelişkilerin çözüldüğü ve her ıstırap duygusunun dindiği bölgedir. Din felsefesinin nihai konusu olan Tanrı bizzat kendinden dolayı vardır. Bu anlamda Tanrı tam anlamıyla koşulsuz, özgür, sınırsız olandır ve yalnızca kendi kendisinin amacı ve nihai hedefidir. Din de bu konuyla (Tanrı) meşguliyet olarak tezahür eder. Ayrıca bu nihai erekle meşguliyet koşulsuz olarak özgür ve bu nedenle kendi için amaçtır; zira diğer bütün amaçlar bu nihai ereğe geri dönerler. Kendileri için geçerli olmuş olsalar da, onun karşısında gözden kaybolurlar.<sup>72</sup>

Bununla birlikte Hegel'in din felsefesi söz konusu olduğunda, onun Tanrı kavrayışının, kendisinden önceki rasyonel teolojik kanıtlamalarda karşımıza çıkan ve aklın en üst soyutlama konu nesnesi olan Tanrı anlayışlarından farklı olduğu akıllarda tutulmalıdır. Hegel'e göre rasyonel metafizikte Tanrı, sadece saf aklın bir bilimi olduğu için, bu bilim açısından "Tanrı" kavramı soyutlamanın sonucuyla sınırlandırılır ve saf/aşkın özü itibariyle kavrandığı sürece Tin değildir. Hâlbuki Hegel için din aslında bilimin henüz tamamlanmamış içeriğidir ve bu yönüyle diyalektik bir tarzda bilimsel araştırmanın konusunu teşkil eder.

Bu bakımdan Tanrı Hegel için aslında felsefenin asli konusudur, ancak din bir ön aşama olması itibariyle Tanrı'yı toplulukların (dinî cemaatin) imgeler, temsiller ve semboller aracılığıyla tasarımına açar. Bu bakımdan Mutlak Tin olması itibariyle Tanrı, din ve felsefenin ortak konusunu teşkil eder. Ancak Tanrı'nın kendisini açması ve ifade etmesi bakımından farklılık söz konusudur. Yani din tasavvurlar, felsefe ise saf düşünme ile Tanrı'ya yönelir. Ancak Hegel kendi görüşünü rasyonel

---

<sup>71</sup> Hafız, 2015, s. 60-61.

<sup>72</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2016). **Din Felsefesi Dersleri**, çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul: Pinhan Yayınları, s. 11.

teolojinin Tanrı kavrayışından ayırarak, diyalektiğini bu noktada etkinleştirir ve felsefenin dini temsil ya da tasarımları içinde barındırarak hakikatte daha üst bir düzlem olduğunu savunur. “Tanrı yalnızca kendinde olmak değildir; keza zorunlu olarak kendi için vardır. Tanrı Tin’dir ve sonlu değil, mutlak Tin’dir. Tanrı’nın Tin olması, bekasını yalnız düşüncede sürdüren varlık olması değildir; o aynı zamanda tezahür eden, kendini ifşa eden, kendine nesnellik bahşeden varlıktır da.”<sup>73</sup>

Dolayısıyla her ne kadar kusurlu bir dışavurum olarak sanat, Mutlak Tin’in bilince sunumu için gerekli bir aşama olsa da, tinsellik bu aşamada mutlaklılığını henüz tamamlamamıştır. Mutlak tamamlanmışlık, sanatı kendi içine alarak onu ortadan kaldıran din ve onun da aşılması aracılığıyla da felsefe ile mümkündür. Hegel’in ifadesiyle sanatın *nesnel-liği* ve dinin *öznel-liği* sadece felsefi düşüncede diyalektik olarak *birleşir*.<sup>74</sup>

### 12.2.3.3.3. Mutlak Felsefe

Hegel sisteminin son durağı mutlak felsefedir. Felsefe Mutlak’ın bilgisini birden, tek bir anda vermez; çünkü böyle bir bilgi diyalektik bir sürecin ürünü olmak durumundadır. Felsefenin kendisinin de diyalektik bir harekete tabi olan bir tarihi vardır. Yani, felsefenin belli başlı dönemleri ve sistemleri, gelişi güzel ortaya çıkmış şeyler olmayıp, ideanın açınlanmasından ibarettir. Felsefe tarihi de bu bakımdan Mutlak’ın bilincinin insanlığın ruhu veya zihnindeki gelişimini ifade eder.<sup>75</sup> Dolayısıyla Hegel sanat, din ve felsefe aracılığıyla idenin bütün insanlık tarihi boyunca uzanan sürekli bir gelişimini Mutlak Tin’in kendini ifadesi olarak anlar. İde, sanat ve din aşamalarından, ereği olan kendi bilinç ve özgürlüğüne en tam ve en yetkin olarak ancak felsefede erişir.<sup>76</sup>

Mutlak Tin’in anlatımı olan bu alanlar arasında hiyerarşik bir düzen söz konusudur. Buna göre din, sanat ile felsefe arasında yer almaktadır. Çünkü din, Mutlak olana ulaşmada ara yoldur. Bu açıdan bakıldığında; sanatla elde edilen duyuşsal tecrübe, Mutlak olanın dinî tasarımına ulaşmada bir basamak işlevi görmektedir. Sonuç olarak ifade (dışavurum)

---

<sup>73</sup> Hegel, 2016, s. 15.

<sup>74</sup> Hafız, 2015, s. 62.

<sup>75</sup> Cevizci, 2015, s. 846.

<sup>76</sup> Gökberk, 1999, s. 442.

farklılığına rağmen sanat, din ve felsefenin ortak konusu Mutlak Tin olarak Tanrı'dır. Dolayısıyla Hegel'e göre duyusal olan ile tinsel olanın sanattaki birliği, dinî bilinç için enkarnasyonun, felsefi bilinç için ise Mutlak Tin'in saf idrakinden başka bir şey değildir.

## Yararlanılan Kaynaklar

- Akarsu, Bedia (1987). **Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- Altuğ, Taylan (2007). **Kant Estetiği**, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Armaner, Türker (2009). “*Johann Gottlieb Fichte*”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, C. VI, Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Cevizci, Ahmet (2015). **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2015). **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları.
- Çilingir, Lokman (2006). “*Kant'ın Postulatçı Düşünce Yöntemi Açısından Farabi Felsefesinin Değerlendirilişi*”, **Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: Vadi Yayınları.
- Demir, Songül (2017). “*Johann G. Fichte*”, **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi**, ed. Bayram Ali Çetinkaya, c. III, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gökberk, Macit (1999). **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökberk, Macit (1999). **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gözkan, Bülent (2002). “*Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri*”, **Yeditepe'de Felsefe I**, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları.
- Hafız, Muharrem (2014). “*Kant'ın Akademi İdeali ve Felsefe*”, **Akademide Felsefe, Hikmet ve Din**, Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları.
- Hafız, Muharrem (2015). **Kutsal ve Sanat**, İstanbul: Dört Mevsim Kitap.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). **Aesthetics: Lectures on Fine Art**, trans. T. M. Knox, c. I-II, Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991). **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004). **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi**, İstanbul: İdea Yayınevi.

- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich (2016). **Din Felsefesi Dersleri**, çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Heimsoeth**, Heinz (2007). **Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Höffe**, Otfried (2014). **Felsefenin Kısa Tarihi**, İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- Kant**, Immanuel (1984), “*Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt*”, çev. Nejat Bozkurt, **Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar**, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Kant**, Immanuel (1993). **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant**, Immanuel (2002). **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kucuradi, Ankara: Türk Felsefe Kurumu.
- Kılıçaslan**, Eyüp Ali& **Ateşoğlu Güçlü** (2006). **Alman İdealizmi I: Fichte**, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Korlaelçi** Murtaza, **Türer**, Celal (2012). **Felsefe Tarihi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları.
- Kuehn**, Manfred (2011). **Immanuel Kant**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Orman**, Enver (2017). “*Hegel Felsefesinde Başlangıç Sorunu*”, **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, c. III, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Schelling**, Friedrich Wilhelm Joseph Von (1978). **System of Transcendental Idealism**, trans. Peter Heath, Virginia: University Press of Virginia.
- Soykan**, Ömer Naci (2006). **Schelling: Yaşamı Felsefesi Yapıtları**, İstanbul: Mtv Yayınları.