

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ:
SCHELLING'İN UBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT: UND DIE
DAMIT ZUSAMMENHÄNGENDEN GEGENSTÄNDE'Sİ ÜZERİNE BİR
ÇÖZÜMLEME**

Doktora Tezi

Oya Esra BEKTAŞ

Ankara-2012

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ:
SCHELLING'İN UBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT: UND DIE
DAMIT ZUSAMMENHÄNGENDEN GEGENSTÄNDE'Sİ ÜZERİNE BİR
ÇÖZÜMLEME**

Doktora Tezi

Oya Esra BEKTAŞ

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

**KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ: SCHELLING'İN ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN
FREIHEIT: UND DIE DAMIT ZUSAMMENHÄNGENDEN GEGENSTÄNDE'Sİ ÜZERİNE BİR
ÇÖZÜMLEME**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Eyüp Ali KILIÇASLAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Yasin CEYLAN

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

Prof. Dr. Nurten GÖKALP

Doç. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN

İmzası



Tez Sınavı Tarihi 13.04.2012

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (13/04/2012)

Oya Esra BEKTAŞ

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖNSÖZ	I
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: İDEALİZM VE ÖTESİ	14
1.1. Kant ve Alman İdealizmi	17
1.1.1. İlk İlke Arayışı	20
1.1.2. İlk İlkenin Niteliği	27
1.2. Schelling'in İdealizm Tasarımı	30
1.2.1. Kant'tan Kopuş	30
1.2.2. Reel İdealizm	32
1.3. Schelling ve İdealizmin Ötesi	39
1.3.1. Negatif Felsefeden Pozitif Felsefeye Geçiş	44
1.3.2. Bilinçdışı Öge ve İrrasyonalite	50
2. BÖLÜM: ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİSİ	66
2.1. İdealizm ve Özgürlük	68
2.1.1. Sonsuz Özgürlüğün Modifikasyonu Olarak	
Sonlu Özgürlük	69
2.1.2. Sonlu Özgürlüğün Olanığı: Düşüş	72
2.2. Saf Bir İdealizm Sisteminin Olanaksızlığı Olarak Özgürlük	74
2.2.1. Sistem ve Özgürlük	76
2.2.2. İyi ve Kötü Yetisi Olarak Özgürlük	104

3. BÖLÜM: KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ	113
3.1. Kötülüğün Olanaklılığı	114
3.1.1. Zemin -Varoluş Ayrımı Temelinde Kötülük	116
3.1.2. İdealizmin Olanaksızlığı Olarak Kötülük	129
3.2. Kötülüğün Gerçekliği	138
3.2.1. Teodise Tartışmaları	143
3.2.2. Radikal Kötülük	150
SONUÇ	157
ÖZET	170
ABSTRACT	171
KAYNAKÇA	172

ÖNSÖZ

Geçiş dönemi ve geç dönem eserlerinde kullandığı felsefi dilin yeniden keşfi ile birlikte Schelling bugün kendi çağında dahi ulaşamadığı bir popülerliğe erişmiştir. Bu popülerliğe karşın yine de Schelling çalışmalarının sayısı oldukça sınırlıdır. *Freiheitsschrift* de bu sınırlılıktan payını almaktadır. Oysa Schelling'in *Freiheitsschrift*'te yaptığı çözümlerler çağdaş felsefenin konularına ve kullandığı dile ilişkin önemli izler taşımaktadır.

Özellikle günümüzün en önemli felsefi sorunlarından biri olan kötülüğün Schelling tarafından *Freiheitsschrift*'te çağının düşünce tarzını aşan bir yaklaşımla ele alınması bu çalışmanın yapılmasında güdüleyici olmuştur. Aynı şekilde bu çalışmanın da ülkemizde Schelling üzerine yapılacak olan bundan sonraki araştırmalar açısından teşvik edici olması beklenmektedir.

Tez konusunun oluşturulmasından tezin sonuçlandırılmasına dek emeğini ve güvenini eksik etmeyen danışmanım Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan'a, çalışma konumla ilgili olarak kendimi geliştirmem konusunda verdiği sonsuz destek dolayısıyla Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci'ye, Tübingen'deki çalışmalarım sırasında tezimin şekillenmesine katkı sağlayan Prof. Manfred Frank'a ve Dr. Antonino Spinelli'ye, son olarak o olmaksızın bu tezi bitiremeyeceğime inandığım sevgili eşim Yener Bektaş'a ve sundukları koşulsuz sevgi için ailelerime teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Bu çalışmanın iki temel amacı vardır. Bunlardan ilki, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit: Und die damit zusammenhängenden Gegenstände*¹ adlı eserini merkeze alarak Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'in kötülük problemini nasıl ele aldığını ortaya koymaktır. *Freiheitsschrift* temel alınarak yapılacak olan bu çözümleme hem Schelling'in kötülüğe yaklaşımını felsefesinin bütünü içerisinde değerlendirmemize hem de onun kötülük problemine yaklaşımının da etkisiyle ortaya koyduğu kavramsal dönüşümün kendinden sonraki felsefeleri nasıl etkilediğini görmemize olanak verecektir. Çalışmanın ikinci amacı ise, Schelling'in kötülüğe yaklaşımından yola çıkarak günümüzün en önemli felsefi problemlerinden biri olarak görülen, hatta Hannah Arendt'in bugün felsefenin karşı karşıya kaldığı en önemli problem olarak nitelendirdiği (Arendt, 1994a:134) kötülüğe yönelik genel bir değerlendirme yapmaktır.

Elbette kötülük söz konusu olduğunda içerikte sadece Schelling üzerinde durmak da mümkündür. Ancak böyle olduğunda sorunun çözümüne yönelik herhangi bir adım atılmış olmayacak ve bu çalışma klasik bir çözümlemenin ötesine geçemeyecektir. Çünkü her ne kadar kendince özgün bir felsefe ortaya koyup bu felsefenin sınırları içerisinde kendinden önceki kötülük teorileri ile karşılaştırıldığında kötülüğe yönelik farklı diyebileceğimiz bir çözümleme çabasına girmiş olsa da, Schelling'in bu çabası kötülüğün çözümüne yönelik bir girişim olmanın çok uzağındadır. Oysa kötülük söz konusu olduğunda asıl üzerinde

¹ Bundan sonra Schelling'in söz konusu eserine yapılan göndermeler *Freiheitsschrift* adı altında ele alınacaktır.

durulması gereken nokta, günümüzde neredeyse insanlığın varoluşunu tehdit eden bir olgu olarak karşımızda duran kötülüğün ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağını, bu olanaklı ise nasıl olanaklı olduğunun ya da olanaklı değilse bunun nedenlerinin ortaya konulmasıdır.

Her ne kadar burada kötülüğe tek bir filozofun bakış açısından hareketle değil de bütüncül olarak yaklaşacak olsak da, bu durum Schelling'in kötülük problemine yaklaşımının ikinci planda kalacağı anlamına gelmemektedir. Aksine burada Schelling'in kötülüğe yaklaşımı merkeze alınacak, kötülük olgusu bu sınırlar içerisinde değerlendirilecek ve buradan yola çıkılarak kötülük problemine yönelik genel bir çözümleme yapılacaktır.

Çalışmanın temelinde Schelling'in kötülük problemine yaklaşımı olunca, öncelikle onun felsefesinin bütünü içerisinde kötülüğün nasıl ele alındığının ortaya konulması gerekmektedir. Bu ise, her şeyden önce *Freiheitsschrift*'te merkezi bir role sahip olan ve kötülüğün onlar yoluyla belirlenebildiği iki temel kavramın, idealizm ve özgürlüğün Schelling için ne anlam ifade ettiğinin belirlenmesini gerektirmektedir. Bu kavramların derinlemesine analizi kötülüğün Schelling sistemindeki yerini belirlemenin ötesinde aynı zamanda onun kendinden sonraki felsefelere etkilerinin ne olduğunu ortaya koymamızı sağlayacaktır.

Bu bağlamda çalışma üç bölüme ayrılmış olup, ilk bölümde Schelling'in idealizm ile olan ilişkisi ele alınacaktır. Felsefe tarihi okumaları göz önünde bulundurulacak olursa, Schelling'in genel olarak Alman İdealizmi içerisinde konumlandırıldığı görülür. O, genel olarak 19. yüzyılda Alman İdealizmi içerisinde Johann Gottlieb Fichte ve George Wilhelm Friedrich Hegel arasında bir geçiş filozofu olarak ele alınmaktadır. Guido Vergauwen'ın *Absolute und Endliche Freiheit*'ta yaptığı yorumu dikkate alacak olursak bu konumlandırmada Hegel'in, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de Schelling'e yönelik olarak yaptığı, onun felsefesinin, felsefenin başarı ile sonuçlanmış bir parçası olmayıp henüz oluşum aşamasında olan bir dizisi olduğu şeklindeki değerlendirmesinin etkisi büyüktür (Vergauwen, 1975:8). Robert F. Brown da *The Later Philosophy of Schelling*'te Vergauwen gibi bu konudaki Hegel etkisine vurgu yapmaktadır (Brown, 1977:15).

Hegel'in bu konudaki belirleyici diyebileceğimiz etkisine karşın Schelling'e ilişkin felsefe tarihi okumaları, elbette öncelikle Schelling'in kendi düşünceleri temel alınarak yapılmaktadır. Dolayısıyla bu okumalar tek bir yorumun sonucu olarak değerlendirilmemelidir. Buna karşın yine de çoğu felsefe tarihi okuması, filozofun düşüncelerinin geneline odaklanarak ayrıntıları göz ardı etmekte, gözden kaçırmakta ya da onun felsefesini bütünlüğü içinde ele almamaktadır. Bu da, öznel olarak nitelendirebileceğimiz, birbirinden farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu durum Schelling okumaları için de geçerlidir. Söz konusu değerlendirmeleri göz önünde bulundurduğumuzda en dikkat çekici nokta, Schelling'e yönelik okumaların çoğunun yalnızca erken dönem düşüncesinden

hareket etmesi, dolayısıyla onun felsefesini gelişim sürecinin bütünlüğü içerisinde ele almamasıdır. Onun erken dönem düşüncesinin merkeze alındığı okumalar, Schelling'in geçiş dönemi ile birlikte yavaş yavaş kendini göstermeye başlayan ve geç döneminde belirginleşen düşüncesinin zenginliğini gözden kaçırmakta ve daha da önemlisi onun felsefesinin bütününe genel olarak idealist çizgi içerisinde değerlendirilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Nedeni ne olursa olsun, sözü edilen geleneksel okumaların dışına çıktığımızda, ister bütün bir düşüncesini kapsasın isterse tek bir noktaya odaklansın, bir filozofu genellikle konumlandırıldığı yerden uzakta bir yerde bulmak mümkün olabilmektedir. Schelling söz konusu olduğunda da durum bundan çok farklı değildir. Örneğin onun düşüncelerine yönelik olarak yapılan alışıldık ayrıma göre, Schelling'in felsefesi bir dönem idealizmin sınırları içerisinde yer almakta iken, belli bir noktadan sonra Schelling idealizmi bir yana bırakmaktadır.

Bu ayrımda *Freiheitsschrift*, zaman zaman Schelling'in negatif felsefe döneminin içine dahil edilmekte, yani Schelling'in idealizmi savunduğu bir çalışma olarak nitelendirilmektedir. Örneğin Hans Uns, *Freiheitsschrift*'i Alman İdealizmi'nin dev eseri olarak değerlendirmektedir (Uns, 1937:240). Aynı paralelde Jörg Jantzen, eserin Schelling'in 1801 yılında *Darstellung des Systems meiner Philosophie* ile başlamış olan özdeşlik sisteminin tamamlanma noktası olduğuna işaret etmektedir (Jantzen, 1995:61). Özdeşlik sisteminin idealizmin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu düşünecek olursak, bu yoruma göre *Freiheitsschrift* de tam

anlamıyla öyle olmasa bile kaçınılmaz olarak idealizmin savunulduğu bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Schelling'in *Freiheitsschrift*'te idealizmi savunup savunmadığını ortaya koyabilmek görüldüğü kadar kolay değildir. Çünkü o, eserde düşüncelerini oldukça karmaşık olduğunu söyleyebileceğimiz bir yapı içerisinde sunmakta ve bu düşünceleri belli bir tutarlılık içerisinde ortaya koyamamaktadır. Öyle ki, bir yandan açık bir şekilde idealizm savunması yaparken, öte yandan kullandığı argümanlar aynı kararlılığı sergileyememektedir. Dale E. Snow (1996:146), eserdeki karmaşık yapının, gençliğinde idealizmin geleceğine yönelik umutlar besleyen birinin, eserde hedefinden uzaklaşmasından ileri geldiğini, yani sorunun Schelling'in yaşadığı içsel gerilimden kaynaklandığını düşünmektedir.

Bu çalışmada, eserin içeriğine de yansımış olan ve Schelling'i henüz eseri yazmaya başladığında etkisi altına alan düşünsel karmaşa ya da Snow'un ifadeleri ile yaşadığı içsel gerilim de göz önünde bulundurularak bir çözümleme yapılacaktır. Bu çerçevede öncelikle *Freiheitsschrift*'in, Schelling'in sisteminin neresinde durduğu belirlenecektir. Bu doğrultuda Schelling'in eseri yazmadan önceki düşünsel çizgisi ile sonraki düşünsel ilerleyişinin eserdeki yapı ile benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulacaktır. Dolayısıyla bütüncül bir bakış açısı içerisinde bir yandan *Freiheitsschrift*'in Schelling'in gençlik dönemi eserlerindeki düşüncelerinden uzaklaştığı noktalar ortaya konulurken, öte yandan sonraki dönem çalışmalarından

geriye doğru dönülerek, *Freiheitsschrift*'in Schelling'in geç dönem düşüncesini nasıl belirlediği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu noktadan hareketle özellikle ilk bölümde Schelling'in *Freiheitsschrift*'te idealizmi yeniden temellendirme çabasına karşın, eserdeki önemli ayrıntıların, Schelling'e ve felsefe tarihçilerinin yorumlarına rağmen Schelling'i bu çizginin dışına değil fakat ötesine taşıyabileceğimize dair ipuçları sunduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Horst Fuhrmann, Friedrich Wilhelm Nietzsche ve Arthur Schopenhauer'un Schelling'in felsefesi olmaksızın düşünülemeyeceğine vurgu yapmaktadır (Schelling, 2008:28). Eğer Nietzsche ve Schopenhauer Schelling'ten bu kadar etkilendiyse bu durumda Schelling'i idealizmin ötesinde değerlendirmek ve onun günümüz felsefesi ile bağlarını kurmak hiç de zor olmayacaktır. Bu paralelde Snow da *Freiheitsschrift*'in Schelling'in çağdaş düşünce ile olan bağına sağladığını düşünmekte ve *Freiheitsschrift*'in bilinenin tersine idealizmin bir temsili olarak görülemeyeceğini iddia etmektedir. Ona göre eser Schelling'in erken dönem düşüncelerine dayanak sağlamak bir yana, bu düşünceleri temelinden sarsmaktadır (Snow, 1996:7).

Çalışmanın ilk bölümünde Snow gibi keskin bir yorum yapmak yerine, sınırları daha esnek bir sistematik sunulmaya, buna bağlı olarak da *Freiheitsschrift*'in bir geçiş eseri olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Walter Schulz (1977:42), geç

Schelling ile ilgili değerlendirmesinde onun iki çağ² arasında kaldığını öne sürmektedir. Ona göre Schelling ne başlangıçta yaptığı gibi problemsiz bir biçimde evrenin rasyonel bir açıklamasını yapabilmekte, ne de Nietzsche ve Schopenhauer gibi karanlık bir güç olarak istenci, mutlak bir ilkeye yükseltebilmektedir. Nietzsche ve Schopenhauer, karanlık ilkeyi kendinde bir güç, bir gerçeklik olarak tasarlarlar. Dolayısıyla da onun arkasında yatan bir düzen ya da dayanak arama gereksiniminden kurtularak varoluşu mutlak bir amaçsızlık olarak alırlar. Bu yaklaşım tarzıyla da Schelling'in felsefesini, ulaşmak istediğı ancak bu konuda tereddütte kaldığı noktaya kadar götürürler (Wetz, 1996:178).

Bu bağlamda *Freiheitsschrift* Schelling'in geç dönem düşüncesinin temel yaklaşımına dair belirgin unsurlar içerse de, geçiş niteliğinde olan bir yapıt olmanın ötesine geçemez.³ Fuhrmann'ın da tespit ettiği gibi, *Freiheitsschrift*, Schelling'in geç dönem felsefesi ile ilişkilendirildiğinde bu dönem düşünceleri için bir başlangıç olmaktan başka bir şey değildir (Schelling, 2008:32). Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, *Freiheitsschrift* yine de Schulz'un Schelling'i yorumladığı çizgiye paralel bir şekilde tümüyle idealizmin bir temsili olarak görülemez.

² Burada Walter Schulz'un işaret ettiği çağların modern ve çağdaş düşünce geleneklerini kapsayan çağlar olduğu söylenebilir. Schulz, özellikle geç Schelling söz konusu olduğunda modern düşüncenin rasyonalizm ağırlıklı tutumu ile çağdaş düşüncenin irrasyonalizme yönelik eğilimi arasında kalmışlığa dikkat çekmeye çalışmaktadır.

³ Otfried Höffe ve Annemarie Pieper'in Schelling'in tüm sistemi içerisinde *Freiheitsschrift*'in konumu ile ilgili olarak iki temel belirlenim ortaya koyduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, eserin Schelling'in tüm çalışmaları ile karşılaştırıldığında ana yapıt olduğu, aynı zamanda Schelling'in geç dönem düşüncesi ile bağlantıyı kuran bir geçiş eseri olduğudur (Höffe ve Pieper, 1995:3). Xavier Tilliette de eseri bir geçiş dönemi eseri olarak nitelendirmektedir. Ancak Höffe ve Pieper'den farklı olarak Tilliette, *Freiheitsschrift*'in hala Schelling'in özdeşlik, nesnel idealizm gibi varsayımlarını desteklediğini öne sürmektedir (Baumgartner, 1996: 95-107).

Buradan yola çıkarak, bu çalışma söz konusu eserin kötülük çözümlemesi de dahil olmak üzere ortaya koyduğu felsefenin ve Schelling'in felsefesinin izlediği yönün, onu başlangıç noktasından tümüyle koparmasa dahi, oradan nasıl uzaklaştırdığının bir anlatısı olacaktır. Dolayısıyla burada, *Freiheitsschrift*'in temel alınması yoluyla tam da Schelling'in hangi noktalarda idealizmden uzaklaştığı üzerinde durulacak ve kötülüğe bu perspektiften yaklaşılabilecektir. Schelling söz konusu olduğunda idealist bakış açısını aşmak demek, aynı zamanda onun kötülüğe yaklaşımını da artık idealizmi az çok öteleyerek ele almak, yani aslında onun kötülük çözümlemesini klasik bir çözümleme olmanın ötesine taşımak anlamına gelmektedir. Michelle Kosch'un da ifade ettiği gibi *Freiheitsschrift* ve burada ele alınan kötülük problemi, Schelling'in erken dönem düşüncesinde sürdürdüğü Alman İdealizmi programından vazgeçmesindeki belirleyici temel unsurdur (Kosch, 2006:86).

Çalışmanın ikinci bölümünde Schelling'in özgürlük teorisinin aslında bir ara nokta olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Öyle ki *Freiheitsschrift*'te karşı karşıya kaldığımız özgürlük teorisi idealizmden uzaklaşmış olan bir Schelling imgesi sunarken, aynı zamanda kötülüğün de idealizmden uzak bir çerçevede temellendirilmesine yol açmaktadır. Bu bakış açısı ile Schelling'in *Freiheitsschrift*'te idealizm ve özgürlük arasında kurduğu sıkı bağa ve özgürlüğü temellendirebilmek adına idealizmi yeniden şekillendirme girişimine rağmen, kötülük aracılığıyla ortaya koyduğu özgürlük tanımlamasının onu gelmek istediği noktadan nasıl uzaklaştırdığı ve özgürlüğün tanımının idealizmi desteklemek yerine temellerini yıkmaya da neredeyse zedeler hale getirdiği gösterilemeye çalışılacaktır. Tüm bu belirlemelere bağlı olarak Schelling'in kötülüğe yaklaşımı ele alınırken onu idealist yorumun

ötesine taşımının yanı sıra aynı zamanda *Freiheitsschrift*'in genel taslağı da Schelling'in ifadelerine dayanılarak tersine çevrilecektir. Bu noktada onun özgürlük ve kötülük arasında kurduğu ilişkiye odaklanılacak, Schelling'in tanımlamasının aksine *Freiheitsschrift*'te özgürlüğün kötülüğü değil de kötülüğün özgürlüğü olanaklı kıldığı ortaya konulacaktır.

İlk iki bölümdeki analizlerden hareketle üçüncü bölümde Schelling'in kötülük tanımlamasının ayrıntılı bir çözümlemesi yapılacaktır. Kötülük sorununa yönelik çözümleme, kötülüğün *Freiheitsschrift*'te Schelling tarafından hangi sınırlar içerisinde ele alındığı sorusunu da beraberinde getirmektedir. Kötülük söz konusu olduğunda özellikle 1792'de yapmış olduğu ve aklın (*Vernunft*) en temel ilgisinin, eski zamanlardan bu yana insanlığın en temel araştırma konusunun insani kötülüğün kökeni olduğuna işaret ettiği yüksek lisans çalışması olan *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum* (*Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit*)'de⁴ (Schelling, 1976:105) Immanuel Kant'tan fazlasıyla etkilendiğini söyleyebileceğimiz filozof, *Freiheitsschrift* ile birlikte kötülüğe yaklaşımı noktasında Kant ile arasına önemli bir mesafe koymaktadır.

Bu mesafe kendini en çok kötülüğün ontolojik mi yoksa ahlaki bir çerçevede mi ele alınması gerektiği konusunda göstermektedir. Tezinde kötülüğü Kant gibi

⁴ Bundan sonra Schelling'in söz konusu eserine yapılan göndermeler *Über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit* adı altında ele alınacaktır.

daha çok ahlaki boyutuyla ele alan ve ahlaki kötülüğün başlangıcını sorgulayan Schelling'in (Schelling, 1976:121) *Freiheitsschrift*'te soruna ontolojik boyutu ile yaklaşmaya başladığı görülür. Bu çerçevede burada *Freiheitsschrift*'teki belli başlı argümanlara dayanarak Schelling'in, Kant'ın aksine eserde kötülüğü neden ahlaki değil de ontolojik açıdan ele aldığı üzerinde durulacaktır. Bunun yanı sıra Schelling'in kötülüğün ontolojisini yaptığı varsayımından hareketle, kötülüğün gerçekliği sorunu temel problem olarak alınacak ve Schelling için kötülüğün gerçek olup olmadığı sorusunun yanıtı aranacaktır.

Ayrıca son bölümde Schelling'in kötülük sorununa çözüm ararken bir teodise ortaya koyup koymadığı ele alınacaktır. Elbette bu konuya yönelik olarak birbirinden farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu farklı yaklaşımların kaynağının yine Schelling'in izlediği belirsiz yol olduğu söylenebilir. *Freiheitsschrift*'te Schelling, kendinden önceki teodise denemelerinin bir eleştirisini yaparak kendince yeni bir çözüm önerisi ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu durum, ilk bakışta eserin bir teodise denemesi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Fakat *Freiheitsschrift*'in temelinde insan sorunu olduğunu göz önünde bulunduracak olursak, Schelling'in teodiseyi burada insanın kötülükle ilişkisini anlamlandırabilmek adına bir araç olarak kullandığını söylemek olanaklıdır.

Çalışmanın genelinde olduğu gibi son bölümde kötülük sorunu ele alınırken kullanılan dil ve kavramsal yapı *Freiheitsschrift*'e yönelik olarak farklı bir okuma yapılması konusunda belirleyici olacaktır. Bu bağlamda burada Schelling'in

kullandığı dil ve yaklaşım tarzının kendinden sonraki düşünsel çizgiye gerek kötülüğün çözümü anlamında gerekse felsefenin yönünün belirlenmesi konusunda önemli katkılar sağladığına vurgu yapılacaktır. Öyle ki, Schelling'in ortaya koyduğu düşünceleri çıkış noktası alan pek çok düşünür artık bilinç dışı ve irrasyonale terimleri üzerinden felsefe yapmaya başlamış, bunun yanı sıra onun kötülüğe dair analizlerini çıkış noktası olarak almanın ötesine taşıyarak Schelling'in düşüncelerinden hareketle fakat onu pek çok noktada eleştirip aşarak soruna yönelik farklı çözüm önerileri ileri sürmüştür.

Söz konusu yaklaşımlar da göz önünde bulundurularak bu çalışmada yeni bir Schelling yorumu ortaya koyulmaya ve dolayısıyla esere yönelik alışıldık çözümlemelerin dışına çıkılmaya çalışılacaktır. Böyle bir okuma yapılması noktasındaki asıl güdüleyici neden, Schelling'i, içerisine dahil edildiği klasik Alman düşünce çizgisinden çıkararak onun çağdaş düşünce ile bağlarını kurmaya yönelik yorumların dikkat çekici bir şekilde artıyor olmasıdır. Bu çalışmalar öylesine etkili olmuştur ki, neredeyse alışılmış Schelling imgesini bütünüyle değiştirmiştir.

Walter Schulz, Schelling araştırmalarının onu Alman İdealizmi'nin Proteus'u olmaktan çıkarmaya çalıştığına vurgu yapmaktadır (Schulz, 1975a:9). Bu iddianın karşısında o, Schelling'in yine de idealist çizginin izlerini felsefesinin sonuna kadar taşıdığını ve onun en uç noktada ancak post-idealist olarak görülebileceğini, bunun bir adım ötesinin yanlış bir Schelling imgesine neden olacağını ileri sürmektedir

(Schulz, 1975a:9). Schelling'in geç dönem felsefesi de bu anlamda Schulz'a göre idealist düşüncenin bir uzantısıdır (Schulz, 1975a:15).

Walter Schulz'un idealist Schelling imgesinin karşısında Jason M. Wirth, Dale E. Snow, Andrew Bowie, Alan White, David Walsh, Manfred Frank ve Slovaj Źiřek gibi isimlerin Schelling'i Proteus rolünden çıkardığı söylenebilir. Bu isimler arasında özellikle Jason M. Wirth günümüz Schelling okumalarının sonucu olarak bir Schelling rönesansı yaşandığını ne sürmektedir (Wirth, 2005:4). Tezin ilerleyişinde daha çok bu paraleldeki aėdař okumaların belirleyici olacağı söylenebilir.

Yukarıda adı geçen Schelling yorumcularının ortaya koydukları düşünceler paralelinde, Schelling ağdaş felsefeye katkı sağlayan önemli isimlerden biri olarak yorumlanabilir. Bunun yanı sıra gelineen noktada kötülük sorununun ele alınış biçiminde gözle görülür bir dönüşüm ortaya koyduğu da söylenebilir. Ancak yine de Schelling'in sorunun çözümüne yönelik tam bir katkı sağladığını söylemek olanaklı görünmemektedir. Bunun temel göstergelerinden biri, tezin ilerleyen bölümlerinde sıkça vurgulanacağı gibi, çözümsüzlük içerisine düştüğünü hissettiğinde genel olarak bilinç dışına başvurması ve irrasyonel bir eğilim göstermesidir. Bu durum, kötülüğün temellendirilmesi konusunda tatmin edici bir çözümün ortaya konulmasını engellemektedir. Dolayısıyla kötülük söz konusu olduğunda Schelling'in sergilediği bu irrasyonel tutumun kötülük sorununa yaklaşım konusunda ileri bir adım sayılsa dahi çözüm anlamında bir geri adım olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Elbette 19. yüzyılda yaşamış bir filozofun kötülük zmlerlerinin günümüz kötülük

olgununa yönelik tam bir çözüm sunması beklenemez. Ancak belirtildiği gibi Schelling'in kendinden önceki klasik çözüm önerilerini bir yana atıp yeni çözüm arayışlarına girmesi, kendinden sonraki düşünürler için yol gösterici diyebileceğimiz önemli bir adım olarak görülebilir.

Bu çalışmada temel olarak yukarıda sözü edilen konulara değinilecek, kötülüğün idealizm ve özgürlükle bağlantılı bir biçimde Schelling tarafından nasıl şekillendirildiği incelenecektir. Buna bağlı olarak onun bağlı olduğu düşünsel geleneği hangi noktalarda aştığı ve bu aşma noktalarının Schelling bağlamında bugüne etkilerinin ne olduğu belirlenmeye çalışılacaktır.

1. BÖLÜM

İDEALİZM VE ÖTESİ

Giriş'te de vurguladığımız gibi bu bölümde Schelling'in *Freiheitsschrift*'te hangi noktalarda idealizmin ötesine geçtiğinin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Elbette burada yapmaya çalışacağımız şey, *Freiheitsschrift*'in sınırları içerisinde Schelling'i bütünüyle idealizmin dışında bir yere oturtmak değildir, bu onun öne sürdüğü düşünceleri tümüyle göz ardı etmek olacaktır. Nitekim her şeye karşın Schelling'in eserde idealizmi korumaya yönelik bir çaba içinde olduğu açıktır.

Schelling'in erken dönem felsefesi genel olarak idealizm başlığı altında değerlendirilebilirken, *Freiheitsschrift*, onun henüz idealizmi tümüyle terk etmediği, fakat bu çizgiden yavaş yavaş uzaklaşmaya başladığı bir eserdir. Dolayısıyla Schelling'in eserde ortaya koyduğu sistematiği göz önünde bulundurarak, tartışmaya doğrudan "Schelling, idealist bir filozof mu?" ya da "Schelling neden idealist olarak görülemez?" şeklinde çok keskin sorularla başlamak yerine, "Schelling hangi noktalarda idealist düşüncenin ötesine geçmiştir?" gibi, yoruma daha açık ve esnek olduğunu söyleyebileceğimiz bir soru ile başlayacağız.

Schelling'in *Freiheitsschrift*'te idealizmden hangi noktalarda uzaklaştığını belirlemenin iki yolu bulunmaktadır. Bunlardan ilki onun kendi ifadelerine dönmek, ikincisi ise felsefe tarihi okumaları ile genel olarak Schelling okumalarını göz

önünde bulundurmaktır. Aslında ikinci yol, ilkinden hareket etmekle birlikte, burada okuma biçiminin derinliği ve yorum farkı gibi unsurlar işin içine girdiğinden, felsefe tarihi yazarlarının ve Schelling uzmanlarının birbirinden farklı fikirler ortaya koyduğu görülmektedir.

Felsefe tarihi bağlamında özellikle Schelling okumalarını göz önünde bulunduracak olursak, genel olarak iki temel yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki, geleneksel olarak adlandırabileceğimiz, Wilhelm Windelband, Kuno Fischer ya da Eduard von Hartmann gibi bazı felsefe tarihçilerinin, bir filozofun düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için başvurdukları, filozofun düşünsel gelişiminin belli evrelere ayrılarak incelendiği okuma biçimidir ki bu, tam da yukarıda sözü edilen iki soru biçiminden ilkinde işaret eden ve filozofu belli bir kalıbın içine sokmaya çalıştığı için kaçındığımız okuma biçimidir. Bunun karşısındaki ikinci okuma biçimi ise bu kadar net, keskin dönemsel ayrımların yapılamayacağından hareket eden ve Nicolai Hartmann tarafından savunulan okuma biçimidir. Nicolai Hartmann filozofların görüşleri söz konusu olduğunda sınırları kesin bir biçimde belirlenmiş dönemsel ayrımların yapılamayacağını, çünkü her gelişim sürecinin, her bir periyodun içinde dahi bozulma ve kırılmaların gerçekleşmesinin olanaklı olabileceğini öne sürmektedir (Hartmann, 1974:6).

İlk okuma biçiminin bir sonucu olarak Schelling'in felsefesinin gelişimine ilişkin olarak karşımıza pek çok dönemsel ayrım çıkmaktadır.⁵ Ancak Schelling'in felsefesinin kaç dönemde incelendiğine yönelik üzerinde uzlaşılan ortak bir nokta söz konusu değildir. Bu da bize gösteriyor ki, aslında bu periyodik ayrımlar, Nicolai Hartmann'ın da vurguladığı gibi kesin ayrımlarmış gibi algılanmamalıdır. *Freiheitsschrift*'in yapısını da göz önünde bulundurarak dönemsel anlamda keskin ayrımların yapılamayacağı ya da yapılmaması gerektiğinden hareketle bir Schelling okuması yapacak olursak, bu durumda onun idealist olup olmadığı sorusunun anlamlı bir soru biçimi olmadığı ortaya çıkacaktır.

İkinci sorunun, yani “Schelling, hangi noktalarda idealist düşüncenin ötesine geçmiştir?” sorusunun yanıtını verebilmek için burada biz hem Schelling'in felsefesinin bütününe göz önünde bulunduracak hem de yukarıdaki sınıflandırmada geleneksel yaklaşımın dışında kalan Schelling okumalarını dikkate alacağız. Elbette bu okumalar yoluyla soruya doğrudan yanıt verebilmek olanaklı değildir. Bu nedenle dolaylı bir yol seçerek önce Schelling'in idealizmle bağlarını, idealizmi hangi noktalarda ve ne şekilde savunduğunu göstermeye çalışacağız. Bunun için ise Schelling'in içine dahil edildiği Alman idealist geleneğine geri dönmemiz ve Schelling'in bu gelenek içerisindeki yerini belirlememiz gerekmektedir.

⁵ Bunlardan en çok bilinen bazılarını ele alacak olursak Schelling'in felsefesi söz konusu olduğunda örneğin Wilhelm Windelband beş ayrı gelişim sürecine işaret eder: 1) 1797-99 Doğa Felsefesi, 2) 1800-1801 Sanat Felsefesi, 3) 1801-1804 Mutlak İdealizm, 4) 1804-1813 Özgürlük öğretisi, 5) 1813 ve sonrası mitoloji ve vahiy felsefesi (Windelband, 468:1903). Kuno Fischer ise Schelling'in felsefesini dört ayrı dönemde inceler: 1) 1794-97 Bilim Öğretisinden Doğa Felsefesine, 2) 1797-1807 Doğa Felsefesi, 3) 1800-1804 Özdeşlik Felsefesi, 4) 1809 sonrası Din Felsefesi (Fischer, 1923: XVIII-XXVIII). Buna karşın Eduard von Hartmann'ın yalnızca iki periyottan bahsettiğini görüyoruz: 1) Panteizm, 2) Teizm. Onun bu belirlemesinin ana noktasını Schelling'in en son basılmış olan eseri olan *Freiheitsschrift* oluşturmaktadır (Hartmann, 1900: I,127).

1.1. Kant ve Alman İdealizmi

Pek çok yorumcuya göre Alman İdealizminin gelişiminde Immanuel Kant'ın eleştirel felsefesindeki eksikliklerin oldukça belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Bu yorumculara göre Kant'ın izleyicileri, söz konusu eksiklikleri giderme çabası içerisinde kendilerine felsefe tarihi içerisinde sıra dışı bir yer edinmişlerdir (Snow, 1987:397). Snow'a göre Kant bu konuda önemli bir etken olmakla birlikte, Alman İdealizmi yalnızca Kant'a dayanarak anlaşılamaz. Bu gelişimde Friedrich Heinrich Jacobi'nin (1743-1819) ve onun başlattığı panteizm tartışmasının oldukça önemli bir rolü bulunmaktadır (Snow, 1987:397-398).

Bu, kabul edilebilir bir yorum olmakla birlikte, söz konusu geleneğin gelişiminde yine de Kant'ın kilit nokta olduğu söylenebilir. Öyle ki 19. yüzyılda bir gelenek haline geldiğini söyleyebileceğimiz Alman İdealizmi, Jacobi'nin Kant'a yönelik eleştirel tutumunun yanı sıra, Karl Leonhard Reinhold'un (1757-1823) Kant'ı yorumlama biçimini de göz önünde bulundurarak Kant'ı yeniden ele almış, Kant'ın akıl anlayışına getirdiği ve kendince Kopernik benzeri bir devrim diye adlandırarak yeni bir yaklaşım olarak sunduğu eleştirel tutuma bir karşı duruş olarak gelişmiştir.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*'ta fenomen ile kendinde şey arasında bir ayrıma giden *transcendental* bir idealizm sisteminin bireysel aklı bir tarafa bırakmaya olanak sağlayabileceğinden yola çıkmaktadır. Bu bağlamda modernitenin ortaya koyduğu akıl anlayışını eleştirirken, modernitenin aklı bireysel bir akıl olarak

ele aldığına vurgu yapar ve Descartes ile başlayan felsefi süreçte dış dünyanın varlığını öznenin bilinç içeriğine indirgeyen bir idealizmden kaçınmaya çalışır. Bu tür bir idealizme kendine göre adlandırdığı Descartes'ın problematik idealizmini ve Berkeley'in dogmatik idealizmini örnek gösterir (Kant, 1787-I:B274). Descartes'ın idealizmini empirik idealizm olarak, Berkeley'in idealizmini ise mistik bir idealizm olarak adlandıran Kant, Descartes ve Berkeley'i görüde algılanan şeylerin onu düşünen varlık dışında dışarıda bir karşılığını ortaya koyamamakla (Kant, 1783:288-289) ve tasarımları şeylere dönüştürmekle eleştirir. Buna bağlı olarak da bu iki idealizmi hayal kuran ya da rüya gören idealizm olarak betimler (Kant, 1783:293).

Kant kendi felsefesini *transcendental* olarak nitelendirmektedir (Kant, 1783:293). *Transcendental* felsefe derken söylemeye çalıştığı, şundan başka bir şey değildir: Nesnel dünyaya yönelik bilimizde, zihnimiz ile onun algı formları ve kategorileri düzenleyici bir rol oynar. Buna bağlı olarak Kant bilme biçimimizde önemli bir değişikliğe giderek bilginin *transcendental* olduğunu ileri sürmektedir. *Transcendental* bilme, artık daha fazla nesne ile ilgilenmez; onun ilgisi nesneye yönelik bilme biçimimizdir ki, Kant'ın sorguladığı şey bu bağlamda *a priori* bilmenin olanaklılığının koşullarıdır. O sentetik *a priori* önermelerin nasıl olanaklı olduğunu araştırmaktadır (Kant, 1787-I:B73). Kant felsefesinde *transcendental* olan, bilincin bilmeye yönelik refleksiyonudur. Dolayısıyla onun ortaya koyduğu felsefe bilginin olanaklılığının koşullarına ilişkin bir refleksiyondan başka bir şey değildir ve bu nedenle de *transcendental* felsefe olarak adlandırılabilir.

Her ne kadar Kant'ın *Die Kritik der reinen Vernunft*'ta ortaya koyduğu düşünce sistemi, kendinden önceki felsefe geleneğinin bütünü ile karşılaştırıldığında “yeni” olarak adlandırılrsa da, Kant yine de örneğin Fichte ve Schelling'e göre öznelliğe dayanan bir idealizmden kendini kurtaramaz. Çünkü deneyimin olanaklılığının koşullarını araştırırken bilincin sınırları içerisinde kalmaktadır. Her ne kadar bilgide deneyimin önemini vurgulasa da, dış dünyanın gerçekliğini zihnin sınırları içine hapsedmekte, onu öznenin deneyimi ile sınırlandırmaktadır.

Son noktada Kant'ın temel ilgisi yalnızca duyum (*Empfindung*) ile zihin (*Verstand*) arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır. Kant kendini bu ilişki ile sınırlandırmakla ve dış dünya ile olan bağı bir tarafa bırakmakla öznelciliğin sınırlarını aşamaz. Uzay ve zamanın zihnin *a priori* formları olarak sunulması ve kendinde şeyin belirsiz varlığı bunun bir diğer göstergesidir. Uzaysız bir dış dünyanın tasarlanamıyor olması, dış dünyanın varlığının tümüyle zihnin içeriği ile sınırlandırılması demektir. Bu yüzden de dış dünyanın varlığı Kantçı bir yaklaşımla ortaya konulamaz. Kendinde şey'in varlığının kabulü de bu noktada ileri bir adım sayılamaz. Nitekim kendinde şey Kant felsefesinde ne olduğu bilinemeyen, yalnızca var olduğu öngörülen belirsiz bir şey gibi görünmektedir.

Bilindiği gibi Kant, *Die Kritik der reinen Vernunft*'ta fenomenler ile kendinde şey arasında bir ayrıma giderek deneyimin nesnesine ilişkin bilginin ancak zihnin sınırları içerisinde olanaklı olduğunu, bunun dışındaki gerçekliğin bilinemeyeceğini öne sürmüştür. Schopenhauer, *Der Welt als Wille und Vorstellung*'da (1819) Kant'ı

tekrarlarcasına şu temel önermeyi ortaya koymaktadır: “Evren benim tasarımımdır” (Schopenhauer, 1998:1). Modern felsefenin başlangıcı olarak gördüğü Descartes felsefesinin temel sorununun dış dünyanın bilince dolaylı kılınması olduğunu öne süren Schopenhauer’a göre (Schopenhauer, 2000:1) dolaysızca bilinecek tek şeyin Ben’in varlığı olduğu düşüncesinin bir yana bırakılması gerekmektedir (Schopenhauer, 2000:4). Bu da ancak öznenin evrenin tek taşıyıcısı olduğunun, evrenin bu öznenin tasarımlarına bağlı olduğunun kabul edilmesi ile mümkün olur.

Bu durumda, Descartes felsefesinde var olduğunu düşündüğü çıkmazdan kurtulamayan Schopenhauer’da da Kant’ta olduğu gibi şu sorunla karşı karşıya kalırız: "Eğer her şey öznenin tasarımına bağlı ise, evrenin gerçekliği nasıl belirlenecektir?" İşte Alman İdealizmi öncelikle Descartes ile başlayan, Kant ile devam eden ve daha sonra Schopenhauer’da karşımıza çıkan, dış dünyanın varlığının salt öznenin deneyimine indirgenmesi sorunu ile yüzleşecektir. Bu sorunun Alman İdealizmi için köklü bir miras niteliğinde olduğu söylenebilir. Bu miras elbette öncelikle Kant’a aittir.

1.1.1. İlk İlke Arayışı

Kant’ın, felsefesinin Alman İdealizmi’nin gelişimine doğrudan etkisi olduğunu söyleyebileceğimiz temel unsurlarının başında, bu felsefenin dayanağının ne olacağı sorunu gelmektedir. Felsefeye bir dayanak bulma sorunu, özdeş bir ifade ile ilk ilke arayışıdır. İlk ilke, modern felsefenin öncüsü sayılan Descartes’ın önemli bir adım atıp temellendirdiği gibi, felsefenin kendisinden başladığı ve o olmadan

hiçbir gerçek felsefenin ortaya çıkamayacağı sarsılmaz temeldir. Alman İdealistleri, daha sonra da vurgulayacağımız gibi Reinhold'un çıkarımlarının da etkisiyle Descartes'ın bir felsefe sorunu olarak ortaya koyduğu dayanağın ya da ilkenin Kant'ın felsefesinde var olmadığını görmüşlerdir.

Schelling bu noktayı Hegel'e yazdığı bir mektupta şöyle dile getirir: "Felsefenin henüz öncülleri yoktur. Fakat kim öncüller olmadan sonuçları kavrayabilir ki?" (Hegel, 1969:14). Aslında bu ifadeler, Reinhold'un Kant felsefesine yönelik temel sezgisini özetlemektedir. Reinhold'a göre Kant felsefesi doğru yoldadır, ancak henüz eksiktir. Çünkü bu felsefenin varsayımları, felsefenin bütünü için değil de bir parçası için geçerli kılınmıştır (Reinhold, 1978:114) Bu, Reinhold'a göre Kant felsefesinin bütün bir düşüncesinin dayandığı temelden yoksun olması anlamına gelmektedir (Reinhold, 1978:129). O bu boşluğu fark ederek Kant'ta eksik olduğunu gördüğü söz konusu dayanağı bulma çabasına girişir.

Reinhold'un Kant eleştirilerini göz önünde bulunduracak olursak Kant felsefesinin Alman İdealizminin iki önemli temsilcisi olan Fichte ve Schelling'in düşüncelerinin şekillenmesine en önemli etkisi, belki de onun felsefenin bir bilim olma yolunda gereksinim duyduğu dayanak noktasına yönelik, bir başka ifade ile ilk ilke konusunda ortaya koyduğu düşüncelerdir. Fichte ve Schelling Kant felsefesinin şüphecisi saldırılara açık olduğunu kabul ederler. Çünkü Kant tasarımlarımızın kendinde şeye karşılık geldiğini garanti edemez. Bu ancak mutlak bir ilke yoluyla

olanaklı hale gelir. Çünkü söz konusu ilke, düşünce ve varlığın birliğini sağlamaktadır.

Aslında Kant, *Kritik der Urteilstkraft*'ta ilk ilkenin varlığına yönelik ifadeler kullanmaktadır. Bilimin, yani felsefenin ilkesinden bahsetmekte, bilimin bir sistem olduğunu ve bu sistemin bir ilke üzerine kurulu olması gerektiğine vurgu yapmaktadır (Kant, 1790:B304-305). Dolayısıyla Kant'ın böyle bir ilkenin varlığını reddetmediği açıktır. Buna rağmen o, bu ilkenin ne olduğunu tam olarak ortaya koyamamaktadır. Buradaki temel sorun, söz konusu ilkenin niteliğine yönelik belirlemeleridir. Kant her ne kadar felsefesinin böyle bir ilkeye sahip olduğunu söylese de (Kant, 1790:BXXIX), bu ilkenin düzenleyici bir ide olduğunu söylemekten ileri gidememiştir. İlkenin düzenleyici bir ide olarak kalması teorik alanla pratik alan arasındaki uçurumun ortadan kaldırılamaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla daha sonra göreceğimiz gibi Alman İdealistlerine göre bu iki alanı birleştirme işlevine sahip olmayan böyle bir ilke, salt düzenleyici olarak kaldığında ilk ilke olma niteliğini tam olarak kazanamaz.

Alman idealistlerinin Kant felsefesindeki bu eksikliği fark etmelerinde, Reinhold'un Kant felsefesine yönelik tespitlerinin belirleyici olduğu söylenebilir. Reinhold eleştirel felsefeyi bir ilk ilkeden yola çıkarak geliştirmeye çalışmıştır. Onun bunu yapmadaki temel amacı ise, Kant'ın konumunu netleştirerek şüpheci saldırıları karşılayabilecek bir felsefe ortaya koyabilmektir. Reinhold'a göre bunun için önce

Kant'ta karşımıza çıkan ilkenin düzenleyici bir ilke olmaktan çıkarılması gerekmektedir.

Reinhold, bu konuda Kant ile karşılaştırıldığında biraz daha cesaretli davranarak söz konusu ilkenin olsa olsa kendisinin tasarımın formları olarak nitelendirdiği “Bilinç Önermesi” (*Satz des Bewusstseins*) olabileceğini öne sürmüştür (Reinhold, 1789:66). Önerme Reinhold tarafından şu şekilde formüle edilmektedir: “Tasarım bilinçte özne tarafından özne ve nesneden ayırt edilir ve her ikisi ile birleştirilir.” (Reinhold, 1978:78). Çözümleyecek olursak, her tasarım tasarlayan bir özne ve tasarlanan nesneye aittir. Ancak her ikisinin de ait oldukları bu tasarımdan ayrılmaları gerekmektedir. Bu zorunluluğu dayatan ise bilincin kendisidir. Bu bağlamda yargı söz konusu olduğunda tasarım özne ve nesnenin yanında üçüncü bir öge olarak karşımıza çıkmakta, hatta Reinhold açısından bakarsak bilinci incelemektedir. Reinhold'un ortaya koyduğu bu ilke Kant'ın düzenleyici ide dediği ilkedен açıklanamıyor, tanımlanamıyor, bir başka ifade ile tasarlanamıyor olmakla ayrılmaktadır (Reinhold, 1978:79).

Reinhold'un Kant eleştirileri Alman İdealistlerini bir ilk ilke olmaksızın felsefenin bir bilim olamayacağı sonucuna götürmüştür. Yukarıda sözünü ettiğimiz Schelling'in Hegel'e yazdığı mektupta vurguladığı, öncüllerin eksikliği ifadesi tam olarak ilkenin eksikliğine gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda Fichte ile başlayan idealist çizgi, Reinhold'un insan bilgisinin en önemli dayanağını bulduğunu varsayar. Ancak elbette Reinhold'un yaklaşımı Alman idealistleri tarafından doğrudan kabul

edilmemiş, onun ortaya koyduğu tasarımın eksiklikleri göz önünde bulundurularak bir ilk ilke tasarımına gidilmiştir.

İster algı yoluyla olsun ister tasarım yoluyla, her şeyin deneyime indirgendiği bir sistemde öznenin de sadece deneyimin nesnesi olması şeklinde bir olgu ortaya çıkmaktadır. Bu, Berkeley'in idealizminde olduğu gibi Kantçı idealizmde ve daha sonra Schopenhauer'da da varlığını sürdürür. Reinhold'un Kant üzerinden ortaya koyduğu çözüm de bu anlamda sorunu aşamamaktadır. Çünkü tasarımın formları yine bilincin nesnesidir ve dolayısıyla yine koşulludur. Reinhold'un bilinç ilkesinde öne çıkan şey, bilinç olmaktan çok tasarımdır. Bu çıkmazın üstesinden gelebilmek adına Alman İdealistleri "Mutlak" olanı bilincin ötesine taşımaya çalışırlar. Böylelikle ilkenin tasarım boyutunda kalmasının da önüne geçilebilecektir.

Felsefeyi bilim düzeyine yükseltme çabası içerisinde olan Fichte'ye göre bilimi bilim yapan şey, içinde kapsadığı tüm önermelerin tek bir ilkeye bağlanmalarıdır. Bir bilim olarak felsefe böyle bir ilk ilkeye dayanmakla aynı zamanda sistematik bir forma sahiptir (Fichte, 1988:101). Felsefeyi bir ilkeden hareketle temellendirmeye çalışan Fichte, Reinhold'a yazdığı 2 Temmuz 1795 tarihli mektupta Kant'ı söz konusu ilkeyi tam olarak ortaya koyamamakla eleştirirken Reinhold'a Kant'taki eksikliği giderdiğini iletir (Fichte, 1862:211-221). Reinhold'un bu konudaki attığı adıma karşın Fichte *Aenesidemus Review*'de Reinhold'un bilinç önermesindeki belirsizliğe vurgu yaparak felsefenin bir ilk ilkeye gereksinimi

konusunda aynı düşünce de olsalar da kendisinin bu ilkeyi Reinhold gibi bilincin bir ilkesi olarak düşünmediğini ifade eder (Fichte, 1988:61).

Fichte Reinhold'un tasarımın formu dediği ilkenin ancak ikincil bir ilke olabileceğini, onun da daha yüksek bir ilke yoluyla tasarlanabilir bir niteliğe sahip olduğunu, yani koşullu olduğunu belirterek Reinhold'u açık bir şekilde eleştirir (Fichte, 1988:64). Reinhold'un ilkesi, Fichte'ye göre bir olgu (*Tatsache*) olmanın ötesine geçemez (Fichte, 2005:104). Böyle olduğu için de kaçınılmaz olarak empirik bilincin bir üretimidir. Çünkü Kant'ın varsaydığı gibi, olgular ancak bilincin birer tasarımı olabilirler.

Fichte'ye göre koşulsuz olması gereken ilk ilke, Reinhold'un varsaydığı gibi formel bir ilke olmaktan çok reel bir ilke olmak zorundadır, bir başka ifade ile etkinlik (*Tathandlung*) olmalıdır (Fichte, 2005:116). Çünkü etkinlik artık teorik alanda empirik bilincin ürettiği bir şey değildir. Dolayısıyla Fichte empirik Ben'in arkasında var olan mutlak bir Ben'in mevcut olduğu varsayımından hareketle bu ilkeyi temellendirmeye çalışır. Fichte'ye göre "Mutlak Ben" tüm deneyimi önceler, böylelikle düşünce ve varlığın tasarımımızdaki birliğini açıklar (Fichte, 1988:64).

Fichte gibi Schelling de, tasarımın formlarının yerine gerçek anlamda bir ilkenin getirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre Reinhold'un tasarım teorisi

ilk ilke arayışına yönelik yalnızca kısmi bir yanıttır. Çünkü ilkeyi yalnızca içerik açısından ele almış ve bu nedenle tam olarak ortaya koyamamıştır:

“Reinhold’un elementer felsefesi yoluyla felsefi disiplinlerin tümünü önceleyen, onların birbirinden ayrılmasının bugüne dek felsefeyi sıra dışı bir biçimde yaraladığı iki sorudan yalnızca birine, yani ‘Felsefenin içeriği nasıl olanaklıdır?’ sorusuna yanıt vermeye çalışılır, buna karşın felsefenin formunun olanaklılığına ilişkin soru Reinhold tarafından tüm formların nihai ilkesine yönelik araştırmaya değinmeksizin Kritik *der reinen Vernunft*’takine benzer bir yolla yanıtlanmıştır.”
(SW, I/1:88).

Felsefenin gerçek bir bilim olabilmesi için bundan daha fazlasına gereksinim vardır. Schelling, Fichte’nin Reinhold konusundaki tespitlerinden hareketle benzer bir sonuca vararak, Reinhold’un “Bilinç Önermesi” adını verdiği ilkesinin koşullu olduğu için geçersiz olduğunu ileri sürmektedir (SW, I/1:93)⁶. Çünkü ilke yine de bilincin sınırları içine hapsedilmektedir. Reinhold’un ilkesi bu sınırlılık nedeniyle bilinç deneyimlerimizin nasıl gerçekleştiğini açıklayamaz. Reinhold Kant ile

⁶ Bu çalışmada Schelling’in oğlu Karl Friedrich Schelling tarafından 1856-1861 yılları arasında yayımlanmış olan toplu eserlerine yapılacak olan göndermeler için SW kısaltması kullanılmaktadır.

karşılaştırıldığında ilkeye yönelik yeni bir adım atıp bir ilk ilkenin varlığına ilişkin bir belirleme yapmaya çalışsa bile, bu ilkenin niteliği konusunda Fichte gibi Schelling'e göre de yerinde bir belirlemede bulunamamıştır. Bu eleştirilerine karşın Schelling yine de Reinhold'un ilkeye yönelik belirlemesinin felsefeyi yeni şüpheli saldırılara karşı daha dayanıklı hale getirdiğini düşünmektedir (SW, I/1:87-88).

1.1.2. İlk İlkenin Niteliği

Fichte ve daha sonra Schelling'in ilk ilke arayışında, çıkış noktası Reinhold'un ortaya koyduğu tasarım teorisi olmakla birlikte, bu ilkenin nasıl bir ilke olması gerektiğine yönelik arayışlarının temelinde aslında Reinhold'un teorisinden çok Jacobi'nin etkisi dikkat çekmektedir. Jacobi'nin Kant eleştirilerinin ve Spinoza üzerinden başlattığı panteizm tartışmasının ilk ilkenin içeriğinin nasıl olması gerektiği noktasında belirleyici bir rolü olduğunu söylemek olanaklıdır.

Jacobi, reel olanın Kantçı idealizmin sınırları içerisinde temellendirilemeyeceğini öne sürmektedir. O, Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'ta ortaya koyduğu kendinde şey kavramı ile ilgili olarak kendince tespit ettiği tutarsızlığı, kendinde şeyi varsaymaksızın *Kritik der reinen Vernunft*'a dahil olunamazken, kendinde şey varsayıldığında da eserin sınırları içerisinde kalınamadığını vurgulayarak ortaya koymaya çalışmaktadır (Jacobi, 1994:223). Kant bir yandan kendinde şeyin duyular üzerindeki etkisine gönderme yaparken diğer yandan nedenselliğin deneyimin *transcendental* koşulu olduğunu söyleyerek realite ile arasına keskin bir sınır çizmektedir (Pinkard, 2002:95). Bu bağlamda Jacobi'nin

Kant felsefesinin eleştirisinden yola çıkarak Reinhold'un Kant felsefesi için aradığı ilkenin yine Kant felsefesi içerisinde kaldığı için geçersiz olduğunu vurgulamasının, bir anlamda Fichte ile başlayan Alman İdealizmi'nin ilke arayışına doğrudan bir katkıda bulunduğu söylenebilir.

Fichte ve daha sonra Schelling, Jacobi'nin görüşlerinden hareketle ilk ilkenin dolaysız, yani koşullu bir şey olmaması gerektiği sonucuna varmışlardır. Fichte, tüm belirlemelerin koşullu olanın alanında geçerli olduğunu ve koşulsuz olanın doğasının belirlenimden bağımsız olduğunu söyleyerek (Fichte, 2005:193), Schelling'in mektuplarda ortaya koyduğu düşünceye paralel bir yaklaşım sergilemekte ve dolayısıyla Jacobi'yi desteklemektedir.

Jacobi gerçekliğe Kant'ın idealizminin varsaydığı gibi bilgiye aklın sınırları içine hapsederek dolayım ile değil, duygu yoluyla erişilebileceğini öne sürmektedir (Wilde, 2008:51). Gerçek olan doğrudan bir sezginin konusu olabilir ve ona ulaşmak için tikel olandan hareket etmek gerekir. Bunun yanı sıra dolaysızca bildiğimiz tek şey, tasarımlara sahip olduğumuz ya da bir başka ifade ile tasarlayan varlık olduğumuzdur; bunun ötesinde dolaysızca bildiğimiz hiçbir şey yoktur. Burada dolaysızlıktan kasıt, bu bilginin başka bir bilgiye gereksinim olmaksızın kendiliğinden açık oluşudur, onu bilmek için başka bir araca gereksinimimiz yoktur. Dolayısıyla Jacobi'nin bakış açısıyla bilen ve bilinen aynıdır. Bu yaklaşıma Fichte'de ve Schelling'in erken dönem düşüncesinde de rastlamaktayız. Jacobi'ye göre eğer böyle bir dolaysız bilme söz konusu olmasaydı, bilme dediğimiz şey olanaksızlaşırdı.

Çünkü her bir bilme bizi başka bir bilmeye, o da bir başkasına götürecektir ve sonsuzca bir geriye gidiş söz konusu olacaktır. Bu nedenle Jacobi dolaysızca bilmenin aracı olan bir tür inanç sıçramasından (*salto mortale*) söz etmektedir. İnsanın bilgiye erişmesinde tek ihtiyacı olan budur (Jacobi, 1916:91).

Jacobi, bu noktada Spinoza'nın sistemine dönmekte ve Spinoza'yı tam da bilginin temel bir dayanağını bulamaması nedeni ile eleştirmektedir. Aslında onun eleştirisi Spinoza'nın panteizmi bağlamında tüm rasyonalizm biçimlerinin eleştirisidir. O, Spinozacılığı rasyonalizmin en uç formu olarak nitelendirmekte ve buradan yola çıkarak aklın her şeyi kanıtlama gücünün olmadığını, eğer bir ilkeden hareket edilecekse bile bunun akıl olmaması gerektiğini öne sürmektedir. Çünkü ona göre akıldan hareket eden ve böylelikle kanıtlama yolunu seçen her felsefe kaçınılmaz olarak fatalizm (*Fatalismus*) ile sonuçlanacaktır. Jacobi, böyle bir sonuçtan kaçınmakta ve dolayısıyla akli temel aldığı düşünüşü felsefeye doğrudan saldırmaktadır.⁷ Alman İdealistleri, özellikle de Schelling, Jacobi'nin felsefeye karşı olan tutumunu onaylamamakla birlikte, ilkenin bilincin sınırları içerisinde konumlandırılamayacağı noktasında onunla aynı fikirdedirler.

Bu açıklamalar bağlamında Alman İdealizmi'nin içerisinde adları anılan filozofların neden idealist olarak adlandırıldıklarını ve bu idealizmin kendine özgü yanının ne olduğuna bakarsak, bu yaklaşımın çıkış noktasının öncelikle ilk ilkenin

⁷ Spinoza sistemini hedef alan Jacobi'ye göre Spinoza'nın felsefesi gibi felsefelerin temel işlevi akıl yolu ile açıklanamaz olanı anlamlandırmak olduğu için ve söz konusu felsefeler bunu soyutlamalar yoluyla yapmaya çalıştığı için felsefe boşuna bir etkinliktir. Eğer Spinoza felsefesi olası tek felsefe ise felsefe bu durumda gerçekliğe yönelik tatmin edici bir açıklama yapamaz (Pinkard, 2002:109).

bilincin dışında olması gerektiğine yönelik vurguları olduğu söylenebilir.⁸ Elbette belirleyici olan tek unsur bu değildir. Bunun yanı sıra söz konusu ilke tinsel bir niteliğe sahiptir, kendi kendinin tasarımıdır ve kendi dışında bir şey yolu ile tasarımlanamaz. Reinhold'un ilkesinin tersine Jacobi'nin varsaydığı gibi koşulsuzdur, bir başka ifade ile dolaysızdır. Buna bağlı olarak o, ne deneyim teorisinin ne de *transcendental* felsefenin ilkesi değildir artık. Böyle olduğu için de Kantçı *transcendental* idealizm geride bırakılır.

1.2. Schelling'in İdealizm Tasarımı

Schelling felsefi kariyerine Kant'ın ve Fichte'nin idealizmini savunarak başlasa da, aslında erken dönem düşüncesi detaylı bir biçimde incelendiğinde bu yaklaşımının çok kısa bir zaman aralığına sıkıştığı fark edilir. O, Kant'ın ve Fichte'nin felsefesinin eksikliklerinin çok çabuk farkında olmuş ve kendisine yeni bir yol aramaya başlamıştır. Ama elbette izlediği bu yol henüz onu bağlı olduğu gelenekten tümüyle koparmaz. Çünkü ne olursa olsun erken dönem felsefesinde amacı hala idealist bir felsefe ortaya koymaktır.

1.2.1. Kant'tan Kopuş

Erken dönem düşüncesinde Schelling'in öncelikli amacı Fichte gibi Kant'ın felsefesini kuşkucu itirazlara karşı korumaktır (SW, I/1:87-88). Burada Reinhold'un

⁸ Her ne kadar Alman idealist geleneği salt ilke sorununa indirgenerek açıklanamasa da burada çalışmanın ana taslağı bunu gerektirdiği için tüm bir gelenek ilk ilkedен hareketle ele alınmaktadır. Çünkü Schelling'i idealizmin dışına taşıyan, ilkeye yüklediği anlamdır. Schelling ilerleyen bölümlerde sıkça vurgulayacağımız gibi ilke probleminden geçiş döneminde de vazgeçmemiş, fakat ona farklı bir anlam yükleyerek felsefesinin yönünü değiştirmiştir.

Kant felsefesinin eksiklerini tamamlama girişiminin etkili olduğu söylenebilir. Fakat düşüncesinin gelişim sürecinde Schelling'in Kant'a karşı eleştirel bir tutum içine girdiği görülür. Bunda Jacobi'nin Kant'ın felsefesine yönelik yaptığı itirazların da etkisi vardır. Bu eleştirel tavır nedeniyle felsefesinin tümünü göz önünde bulundurduğumuzda onu Kantçı olarak görmek doğru olmayacaktır. Hatta Beiser'e göre Schelling başlangıçtan beri bağımsız bir düşünürdü ve bu nedenle öncüllerine (Kant ve Fichte) tam bir bağlılık içerisinde değildi (Beiser, 2002:470).

Daniel Breazeale, Schelling'in erken dönem düşüncesinde Fichte ile aralarında önemli benzerlikler olsa dahi, Schelling'in Kantçı ya da Fichteci olmaktan çok Spinozacı bir yaklaşım sergilediğini öne sürmektedir. Breazeale, Schelling'i Fichte'den çok Spinoza'ya yaklaştıırken ideaların reel oluşundan yola çıkmakta, buna bağlı olarak Schelling'in *transcendental* bir girişimde bulunmadığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre Schelling Fichte'den farklı bir tavır sergileyerek ideaların bizim için var olmadığını, onların realitenin kendisini oluşturduğunu varsaymaktadır (Breazeale, 2000:22).

Beiser ve Breazeale'in de üzerinde durduğu gibi Schelling erken dönem felsefesinde Kant ve Fichte'den kopuşunun ya da aslında baştan beri onlara tümüyle sadık olmadığının çeşitli işaretlerini vermektedir. O, Kant'ta yanıtını tam olarak bulamadığımız şeylere ilişkin sorular sorarak Kant'ın eksikliklerine şu şekilde vurgu yapmaktadır: “Analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrım nereden gelmektedir? Bu yargı formlarının üzerinde temellendirildiği ilke nerededir?” (SW, I/1:103).

Schelling, analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrımın nereden geldiğini ve bu yargıların dayandığı ilkenin ne olduğu sorularını sorarak bir kez daha Kant felsefesindeki temel ilkenin eksikliğine ve felsefenin bu ilkeye yönelik gereksinimine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla sentetik *a priori* yargıların olanaklılığı sorunu, Fichte ile birlikte *transcendental* sezginin birliği sorununa dönüştürülmekte (Goudeli, 2002:89) ve tartışma Schelling tarafından sürdürülmektedir.

Schelling, ilk ilkenin dolaysızlığı konusunda *Vom Ich als Princip der Philosophie*'de Jacobi'nin Kant eleştirilerini de dikkate almakta ve Jacobi'yi destekleyici bir tavır sergilemektedir (SW, I/1:156). Elbette onun temel amacı, kendisinin de doğrudan ifade ettiği gibi, Kant sisteminin varsaydığı en yüksek ilkeye ulaşmaktır. Ancak ilkeye Kant'ın izlediği yoldan varılamayacağını farkındadır. Schelling'e göre *Kritik der reinen Vernunft*'un çıkış noktası, bir bilim olarak felsefenin çıkış noktası olamaz. Ona göre Kant'ın felsefesi teorik ve pratik felsefeyi bir araya getirecek birlikten yoksundur, bu yoksunluk yine Kant'ın ortaya koyduğu sistemin bir sonucudur. Çünkü Kant'ın felsefesinin başlangıcı teorik iken ortaya koyduğu sonuçlar pratiktir ve dolayısıyla Kant felsefesi söz konusu olduğunda tamamlanmış bir sistemden söz edilemez (SW, I/1:154-155).

1.2.2. Reel İdealizm

Schelling'in Fichte söz konusu olduğunda da yaklaşımı Kant'a yönelik yaklaşımından farklı değildir. O, tıpkı Kant'ta olduğu gibi Fichte'yi savunup destekler gibi başlasa dahi, aslında savunduğu düşünce desteklemeden öte içinde

itirazları barındırmaktadır. Schelling'in Fichte ile olan düşünsel farklılığı, Fichte'nin kendisi tarafından da vurgulanmaktadır. Fichte, Reinhold ile mektuplaşmasında, Schelling'in onu yeterince anlamadığından, yorumlarının tek taraflı olduğundan şikayet etmekte ve aralarındaki fikir ayrılığının henüz 1795 yılında mevcut olduğunu böylelikle ortaya koymaktadır (Fichte, 1862:217).

Elbette Schelling, Fichte'nin felsefesinin bütününe yok sayıyor değildir. Sonuçta hareket noktası yine de Fichte'dir. Her şeye karşın Fichte'nin felsefesinin tinini savunmaktadır (Beiser, 2002:466). Örneğin erken dönem düşüncesinde, Fichte gibi felsefenin ilk ilkesinin “Ben”den başka bir şey olamayacağını öne sürdüğü görülmektedir (SW, I/1:96). Yalnızca koşulsuz olmayıp aynı zamanda koşulsuzluğun kendisi olan (SW, I/1:164), dolayısıyla deneyimin nesnesi olarak nitelendirilemeyen ilke özne ya da nesne değildir. Çünkü hem özne hem de nesne karşılıklı olarak koşulludur. Bu nedenle ilke özne ve nesnenin aşıldığı bir noktada temellendirilebilir ki, bu da ancak onun mutlak bir biçimde yani “Mutlak Ben” olarak koyulması ile mümkündür.

Schelling'e göre “Bilim Öğretisi” olarak felsefe en yüksek ilkesini böyle bir “Mutlak Ben”de bulur (SW, I/1:164). Çünkü ancak “Ben”, insan zihninin kavramsallığını önceler (SW, I/1:112) ve dolayısıyla kavram aracılığı ile ifade edilmez. Kant'ın da varsayımını göz önünde bulunduran Schelling'e göre yalnızca nesnelerin kavramları vardır; oysa “Ben” bu kavramların olanaklılığının koşuludur, dolayısıyla herhangi bir kavrama konu olamaz (SW, I/1:181). Schelling'in “Ben'i ilk

ilke olarak varsaymasının temelinde Fichte gibi, Reinhold'un tasarladığı ilkeye benzer biçimde bilincin bir edimi olmanın ötesine geçemeyen bir ilke ortaya atmama kaygısı vardır. Ona göre felsefenin ilk ilkesi her ne olursa olsun insanın zihinsel etkinliğinin ötesinde bir niteliğe sahip olmalıdır (SW, I/1:100). Başka bir ifade ile bilginin dayanağı bilginin konusu olmamalıdır (Walsh, 2008:132).

Bu noktaya kadar Fichte ile ortak bir kanıyı paylaşıp da, ayrıntılara indiğimizde Schelling'in Fichte ile arasında benzerliklerden çok farklılıklar olduğunu görürüz. Bu farklılıklar, Schelling'i felsefenin ilk ilkesini Fichte'den farklı bir şekilde temellendirmeye götürmüştür. Belirttiğimiz gibi erken dönem düşüncesinde Schelling de "Ben"i başlangıç noktası olarak alır, ama bu "Ben"i Fichte'nin yaptığı gibi özneye indirgemez. Daha sonra Schelling "Ben"i kullanmaktan da vazgeçmektedir. Andrew Bowie'ye göre Schelling'in felsefeye yönelik tutumunda *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* ile birlikte belirgin bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşüm iki noktada kendini açık bir şekilde göstermektedir. İlk olarak Schelling artık Fichte gibi ilk ilkeyi "Mutlak Ben" olarak nitelendirmekten vazgeçmekte, bunun yerine onu yalnızca "Mutlak" olarak ifade etmeye başlamaktadır. Bunun yanı sıra Kant'ın "Sentetik *a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusunun yerine "Mutlak'tan nasıl çıkar ve onun karşısına doğru ilerlerim?" sorusunu sormaktadır (Bowie, 1993: 25-26). Bu soru aslında Bowie'ye göre Schelling'in ilkeyi "Ben" değil de "Mutlak" olarak ortaya koyduğunun bir göstergesidir (Bowie, 1993:26).

Bilginin dayanağının bilginin konusu olmaması noktasında Fichte ile aynı düşüncede olsa da, Schelling'in felsefesini Fichte'nin ötesine taşıyan şey bu dayanağın varlık olması gerektiğine yönelik inancıdır. Schelling'in varlığın düşünceyi öncelediği şeklindeki yaklaşımı, Fichte tarafından hiçbir şekilde kabul edilemez, çünkü Fichte'nin felsefesinin temelinde var olan ilke yani "Ben" düşünce ile özdeşdir.⁹ Fichte'nin sistemi söz konusu olduğunda saf bir özne-nesne özdeşliğinin ötesine geçen, dolayısıyla "Ben" olarak ifade edilemeyen mutlak bir varlıktan bahsedilemez. Schelling, Fichte'nin her şeyi "Ben"e indirgeyen bu yaklaşımını, tüm evreni bilince sığdırmaya çalıştığı ve bilincin dışında kalan şeyleri bilince indirmek suretiyle yok saydığı için eleştirmektedir.

Schelling'in ilkeye yönelik yaklaşımındaki değişim onun idealizme yaklaşımındaki farklılıkların ortaya çıkmasını da beraberinde getirmektedir. O, aslında düşüncesinin başlangıcından beri aynı çizgide olduğunu, onu eleştirenlerin sistemindeki ayrıntıları gözden kaçırdığını belirtirken bir anlamda aslında Fichte ile bazı noktalarda ortak kanıyı paylaşıyorlar da başlangıçtan itibaren aralarında düşünsel anlamda önemli farklılıklar olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu farklılık kendini en belirgin biçimde idealizm konusunda göstermektedir. Bu noktada Schelling Fichte ile arasındaki farkı *Darstellung des Systems meiner Philosophie*'nin idealizmi tartıştığı bölümünde açıkça ortaya koymaktadır:

⁹ Schelling, "Ben" dediği bu ilkeyi daha sonra "Mutlak" olarak ifade etmeye başlasa da ilkenin kavramlarla olan ilişkisi konusundaki tavrını korumaktadır. Bu, onun Hegel eleştirisinde belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Hegel'in "Mutlak"ın kavramlarla bilinebileceğini söylediği yerde, geç Schelling böyle bir bilmenin olanaksızlığına vurgu yapmaktadır (SW, II/3:164). Çünkü kavramlarla bilinen şey, bileşik bir yapıdadır. Oysa "Mutlak" arı bir nitelik taşır ve dolayısıyla da kavramlarla değil ancak sezgi yoluyla bilinebilir.

“Fichte idealizmi tümüyle öznel anlamda ele alırken, ben tersine onu nesnel olarak ele aldım. Fichte idealizmle refleksiyon noktasında ilgilenirken ben idealizmin ilkesini üretim noktasına yerleştirdim. Bu karşılıklı akli terimlerle ifade edilecek olursa, öznel anlamda idealizm ‘Ben=her şeydir.’ derken nesnel anlamda idealizm tersini söylemeye zorlanır: Her şey=Ben’dir. Her ikisinin de idealizm olduğu inkar edilemese de bunlar şüphesiz farklı görüşlerdir.” (SW, I/1:109).

Schelling için idealizm reel bir idealizm olduğu için “Mutlak” artık ancak varlık aracılığıyla ifade edilebilmektedir. Onun erken dönem düşüncesinde hala aklın özüne ait olarak tasarlanan bu varlık aynı zamanda mutlak özdeşliktir (SW, I/1:118). Schelling bu bağlamda Fichte ile arasına önemli bir mesafe koymakta, eserde Spinoza’yı bir model olarak aldığını vurgulayarak düşüncesindeki farka açıkça işaret etmektedir (SW, I/1:110). Bu yaklaşımının bir devamı olarak *System des transcendentalen Idealismus*’ta ilk ilkenin çıkarımına ilişkin olarak bu ilkenin, tüm tasarımı öncelediği için “Düşünüyorum.” değil de, “Varım.” şeklinde koyulması gerektiğini ileri sürmektedir (SW, I/3:367). Felsefenin bilim seviyesine yükseltilebilmesinin ancak “Mutlak” aracılığı ile olanaklı olduğunu düşünen Schelling, “Mutlak” olanı “Varlık” ile özdeşleştirir. Bu “Mutlak” onun tarafından düşünce öncesine taşınmakta ve dolayısıyla idealizme bir realizm eşlik etmektedir. Hatta zamanla söz konusu realizm idealizmin ötesine taşınmaktadır.

Henüz 1795'te Schelling Fichte'den çok Hölderlin ile paralel bir düşünce içerisinde "Mutlak"ın reel bir varoluşa sahip olduğunu vurgulamaktadır (Frank, 1995:72). Hölderlin'in Schelling üzerindeki bu etkisi, aynı zamanda Fichte ile Schelling'in düşünsel anlamdaki ayrılıklarının da belirleyicisi olmuştur. Frederick Beiser, Hölderlin'in Schelling'i Fichte'nin yaklaşımının yanlışlığı konusunda ikna etme çabasının tümüyle başarılı olmadığına vurgu yapsa da, Schelling'in Fichte'nin ilkesine karşı ortaya koyduğu mutlak özdeşlik ilkesini şekillendirmesinde önemli bir etkisi olduğunu varsaymaktadır (Beiser, 2002:478). Bu etkiyi Hölderlin, 1795 yılında yazdığı bir mektupta Schelling'in önceki düşüncelerinden ki burada Fichte'ye olan sıkı bağlılığına gönderme yapmaktadır, az da olsa vazgeçtiğini söyleyerek açıkça dile getirmektedir (Hölderlin, 1922-1926, 6/1:186).

Schelling'in özdeşlik temelinde formüle ettiği ilkesinin, Fichte'nin "Ben=Ben" şeklinde içeriğini belirlediği ve yine "A=A" şeklinde formüle etmeye çalıştığı özdeşlik ilkesinden önemli bir farkı vardır ki, o da, nesnenin özdeşliğe dahil edilmesinin bir sonucu olarak doğanın da sistemin içine alınmasıdır. Fichte'de araçsal bir konuma indirgenen doğanın, Schelling'in sisteminde artık tıpkı özne gibi birincil bir konuma taşındığı görülür (SW, I/4:108). Ancak buradaki önemli nokta sadece doğanın sisteme dahil edilmesi olmayıp aynı zamanda onun yorumlanış biçimidir. Artık kendi kendini organize eden (SW, I/1:386), bizim dışımızda üretici bir güce sahip olan bir doğa söz konusudur (SW, I/1:387). Öyle ki Schelling, doğayı organik bir doğa olarak sunmakta ve böylelikle öznenin nesneyi nasıl bilebileceği sorusuna doğrudan yanıt vermiş olmaktadır.

Walter Schulz, *Freiheitsschrift*'e yazdığı Giriş'te, Schelling'in Fichte ile bu noktada arasına koyduğu mesafeyi vurgulayarak, Schelling ile birlikte evrenin kendi içinde, önce doğanın tarihi daha sonra da tının tarihi şeklinde ortaya konularak özsel bir tarihe dönüştürüldüğünü ifade etmektedir (Schelling, 1975:13). Bu bağlamda Fichte ile karşılaştırıldığında Schelling'in idealizmindeki en belirgin yenilik, Fichte'de araçsal konuma indirgenen doğanın sistemin içerisinde temel bir yer edinmesi yoluyla ben ile doğa ya da özne ile nesne arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasıdır.¹⁰ Buna bağlı olarak artık ben ve doğa ya da özne ve nesne daha üst bir noktada, "Mutlak"ta birleşmekte ve özdeşleşmektedir (SW, I/5:56).

Schulz'a göre, Schelling ben ve doğanın özdeş olduğu mutlak bir ilk ilkedен hareket etmekle ve ilkeyi akıl temelli olarak ortaya koymakla bir idealist olarak kalır. Schelling tüm özlerin *a priori* temeli olarak akıllı başlangıç noktasına koymakta ve buna bağlı olarak post-Kantçı idealizmi sıra dışı sonuçlarına kadar geliştirmektedir (Flam, 1963:303). Hegel ise akıllı tanımlarken şunu söyler: Bilinç tüm olgusalılığının kesinliğine (özbilincine) vardığında bu akıldır (Hegel, 1977:139). Hegel burada idealizmin tanımlarından birini vermekte ve aklın idealizmle olan sıkı bağına vurgu yapmaktadır. Eğer Schelling'te de böyle bir şey varsa ki Schulz bunu varsaymaktadır, o zaman Schelling kaçınılmaz olarak bir idealist olarak

¹⁰Bu belirlemenin bizim için önemli olan yanı, her ne kadar Schelling'in felsefesinin bütünü düşünüldüğünde başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da mutlak idealizmde doğanın sisteme dahil edilmesi aracılığıyla özgürlüğün gerçek kavramına ulaşılmaya çalışılmasıdır. Schelling'e göre Fichte'nin idealizmi söz konusu olduğunda doğa bir hiçliğe ya da en azından araca indirgenmekte ve dolayısıyla özgürlük Kant'ta olduğu gibi tinsel alanla sınırlandırılmaktadır. Aslında Schelling de özgürlüğü tinsel olarak ifade etmektedir; ancak bunu, daha önce de belirttiğimiz gibi doğayı da tinsel bir olgu olarak görmekle tamamladığı söylenebilir. Madde mutlak özdeşliğin varlığına ait olduğu sürece elbette tinsellik niteliği taşır (Medicus, 1984:355). Bu durumda Schelling'in sisteminde artık Kant'taki ve daha sonra Fichte'deki düalizmin aşılması yoluyla yeni bir özgürlük sistemi temellendirilmeye çalışılmaktadır.

nitelendirilmelidir. Aslında benzer bir yoruma Heidegger'de de rastlanır. O, *Freiheitsschrift*'e ilişkin çözümlemesinde Schelling'in bilinç dışı olana yaptığı vurguya dikkat çekerek onun gerçekliği kökensiz olana indirgemesinin önemi üzerinde dursa da, yine de Schelling'i idealist bir çizgide değerlendirmekten kendini alıkoyamamaktadır (Heidegger, 1988:163).

Heidegger'in Schelling'i idealizmin bir temsilcisi olarak ele almasının tek göstergesi özdeşlik sisteminin kaçınılmaz olarak idealizmi gerektirdiği ve Schelling'in de *Freiheitsschrift*'in sınırları içinde özdeşliği hala savunduğu şeklindeki çıkarımları değildir. O, iddialarını biraz daha ileriye taşıyarak Schelling'in Alman idealizmini kendi öz geçmişine kadar götürdüğünü de iddia etmektedir (Heidegger, 1988:6). Heidegger, bunun yanı sıra Schelling'in kullandığı istenç kavramına da gönderme yaparak bu kullanımın Schelling'e idealizmin bir mirası olduğunu öne sürmektedir (Heidegger, 1988:164-165). Oysa biz burada Heidegger'in varsayımının tersine istenç kavramının Schelling'i idealizmin ötesine taşıdığını göstermeye çalışacağız.

1.3. Schelling ve İdealizmin Ötesi

Schelling'i idealizmin bir temsilcisi olarak gören bu yorumlar dikkat çekici olmakla birlikte, onun henüz felsefesinin erken dönemlerinden itibaren idealist çizgi ile arasına mesafe koymaya başladığını savunan görüşler de gözden kaçırılmayacak kadar çoktur. Schelling'in günümüz düşüncesinde geç dönem felsefesi aracılığıyla idealizmden kopuk biçimde ele alınmasının temelinde özellikle Paul Tillich, George

Lukacs, Wilhelm Windelband gibi önemli isimlerin etkisi göz ardı edilemez. Tillich, Schelling'i varoluşçu düşüncenin kaynağı olarak görürken (Tillich, 1961:133-144) aslında Schelling'in varoluşu özün önüne koymakla bir anlamda idea merkezli düşünceden uzaklaştığını varsaymaktadır. Lukacs ise daha keskin bir belirleme yaparak Schelling'i irrasyonalist düşüncenin başlangıcına koymaktadır (Lukacs, 2006:129).¹¹ İrrasyonalizm, akli temel alan idealist tutumla özdeşleşmediği için Lukacs'ın idealist olmayan bir Schelling profili çizdiği öne sürülebilir. Lukacs gibi Windelband da Schelling'i Jacobi, Schopenhauer ve Feuerbach ile birlikte irrasyonalizm başlığı altında ele almaktadır (Windelband, 2006:330-367).

Schulz'un Schelling konusundaki yorumuna tekrar dönecek olursak o her ne kadar Schelling'i bir şekilde idealizme bağlı bir filozof olarak nitelendirse de, yine de onun felsefesinin süreç içerisinde sürekli olarak değişime uğradığını inkar etmez. Bu değişim kökten bir değişim olmasa da Schulz, Schelling'in düşüncesindeki bu değişimin iki boyutunun olduğuna işaret etmektedir. Schelling'in hem yaşamı hem de düşünsel eğilimleri değişmektedir. Aslında onun düşüncesinin yönünü belirleyen etmenler yaşamındaki değişimlerdir. Schelling'in yaşamı değiştikçe felsefesi de değişmiştir. Schulz, bunu Schelling'in bir kişilik olarak felsefesinin içinde bulunduğunu söyleyerek ifade etmektedir (Schulz, 1975b:321). Tıpkı Schulz gibi Heidegger de filozofun yaşamının düşünce çizgisi üzerinde fazlasıyla belirleyici

¹¹ Aynı paralelde David Walsh, Schelling'in Hegel'i Kant ve Fichte ile ilişkilendirmeyi sağlayan bir öncü olarak betimlendiği resmin çözülmeye başladığını, özellikle Schelling'in geç dönem çalışmalarının bu konuda belirleyici olduğunu öne sürmektedir (Walsh, 2008:130). W. A. White da Schelling üzerine yapılmış önemli çalışmalar arasında sayılan *Schelling: An Introduction to the System of Freedom* adlı eserinin bütününe Schelling'in çağdaş düşünceye etkisini ön plana çıkararak onu genel olarak idealizmden uzak bir çerçevede ele almaktadır (White, 1983). D. E. Snow da Schulz ve White'ın yorumlarına paralel olarak Schelling'in çağdaş düşünce ile ilişkilerini ortaya koyarak söz konusu iddiaları güçlendirmektedir. Benzer yorumlar için bkz. (Snow, 1996).

olduğuna vurgu yaparak, Schelling’i ele alırken önce yaşamındaki değişimlere dikkat çekmektedir (Heidegger, 1988:8).

Heidegger’in ve Schulz’un bu yorumlarını, Schelling’in yaşadığı dönemin düşünsel çizgisi bağlamında değerlendirerek desteklemek olanaklıdır. Onu idealizmin ötesine taşıyan daha sonra ayrıntılandıracağımız “bilinç dışı”, “kavranılamazlık”, “kör istenç” gibi kavramların ön plana çıkışında yaşamındaki önemli olayların yanı sıra çağının düşünsel ortamının da doğrudan etkili olduğu söylenebilir. Özellikle Fransız Devrimi’nin ortaya çıkardığı politik tablo ve Aydınlanma’nın varsaydığı akla olan sonsuz güvendedeki derin sarsılma ister istemez Schelling’i farklı arayışlara sürüklemiştir.

Schulz, Schelling’in Caroline ile olan ilişkisi ve Caroline’in kızının ölümü (1803) ile birlikte özellikle doğa felsefesinde gözle görülür bir değişim olduğunu dikkat çekmektedir. Yaşadığı derin sarsıntıların bir sonucu olarak Schelling tinsel doğa tasarımını fantastik denilebilecek bir yapılanmaya doğru götürmüştür. Bunun en önemli göstergesi Schelling’in derslerinde sık sık doğanın kavranılamazlığından bahsetmeye başlamasıdır (Schulz, 1975b:326). İşte bu doğanın kavranılamazlığı düşüncesi zamanla Schelling’in felsefesinin bütününe yayılmış ve “Mutlak”ın kavranılamazlığı noktasına kadar erişmiştir.

“Mutlak”ın kavranılamazlığı ilk bakışta tek başına Schelling’in idealizmin dışında ele alınmasına dayanak olamıyormuş gibi gözükmektedir. Çünkü o, idealizmi savunduğu *System des transcendentalen Idealismus*’ta da “Mutlak”ın kavranılamazlığından söz etmektedir. Ancak “Mutlak” burada kavranılamasa dahi sezilebilmektedir. Sezgi de hala bir bilme biçimi olarak ele alındığından “Mutlak” buna bağlı olarak bir şekilde bilgimize konu olmaktadır (SW, I/3:369). Burada belirleyici olan Schelling’in geçiş dönemi ile birlikte mutlak olanın kavranamadığı gibi sezilemediğini ve dolayısıyla hiçbir şekilde bilginin nesnesi olmadığını söylemesidir. O yüzden “Mutlak” bilinç dışına atılmakta, karanlık bir varlığa dönüşmektedir. Tüm bu belirtilerin *Freiheitsschrift*’te de karşımıza çıkması artık net bir biçimde Schelling’in idealizminden söz etmeyi zorlaştırmaktadır.

Schelling *System des transcendentalen Idealismus*’ta “Mutlak”ın kendini açması olarak betimlenen tarihin hiçbir nihai sonucunun olmayışından ya da tamamlanamayacak olmasından söz etmektedir (SW, I/3:603). *Weltalter*’de Schelling’in tarihe yönelik bu algılayış şeklinin daha uç bir noktaya taşındığını görürüz. O, *System des transcendentalen Idealismus*’ta sanki tarihin bir sonu varmış da saklı kalması gerekiyormuş gibi konuşurken, *Weltalter*’de artık böyle bir sonun olmadığını söylemeye başlamaktadır. Schelling’in *Weltalter*’de tarihin özgürlükle ilişkisi içerisindeki algılanış biçiminin bir sonucu olarak sürekli olarak bitimsiz bir sürece gönderme yaparak bilinç dışı alanı korumaya çalıştığı söylenebilir.¹² Bu iki

¹²Bu bitimsizlik Schelling’in yazma tarzına da yansır. Tıpkı Romantikler gibi fragmanlarla yazmaya başlayan Schelling’in bu yöntemi seçmesinin temelinde özgürlüğün gerçekliğe yönelik tümüyle bir açıklama yapamayacağı, çünkü böyle bir durumda varlığın kendini daha fazla açamayacağı düşüncesinin yattığı söylenebilir. Bu düşünce ve yazma tarzı Walsh’a göre Schelling’i modern devrimin gerçek başlatıcısı yapar (Walsh, 2008:157).

eserin arasında *Freiheitsschrift*, Tanrı'nın kendini açmasını konu edinirken, onun hiçbir şekilde tamamlanmış bir varlık olarak görülemeyeceğine işaret etmektedir. O, bu durumda düşüncenin sınırlarını aşan bir varoluşa sahiptir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz yorumcuların Schelling'i idealist çizginin dışında ele almalarında Schelling'in felsefesinde baştan beri varlığını hissettiren bilinç dışı ögenin baskın hale gelmeye başlamasının ve bu bilinç dışı ögenin bir yansıması olarak Lukacs'ın da vurguladığı gibi onun irrasyonaliteye ya da usdışına sıkça başvurmasının,¹³ gerçeğin tümüyle kavranılabilir olmadığına işaret etmesinin ve bunun yanı sıra istenci ön plana çıkarmasının etkili olduğu söylenebilir. Kavranılamazlık ve istencin karanlık yanı aslında Schelling'in bilinç dışı ögeyi felsefesinin önemli bir parçası haline getirmesinin ve irrasyonalizme olan eğiliminin sonuçlarıdır.

Henüz erken dönem düşüncelerinde belli belirsiz varlığını hissettiren bu saydığımız ögeler, *Freiheitsschrift* ile birlikte belirginleşmeye başlamakta ve Schelling'in geç dönem felsefesinde artık tümüyle ağırlığını hissettirmektedir. Schelling'in *Freiheitsschrift*'te üstü kapalı ya da dolaylı bir şekilde ifade ettiği düşüncelerini geç dönem eserlerinde daha açık bir şekilde ortaya koyup temellendirdiği görülmektedir. Walter Schulz *Freiheitsschrift*'i bu anlamda, Schelling'in post-idealizm adı altında değerlendirdiği geç dönem düşüncesinin kaynağı olarak değerlendirmektedir (Schulz, 1977:31).

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Lukacs, 2006:129-194.

Schelling'in geç dönem eserlerinde idealizmden uzaklaştığı konusunda genel bir uzlaşının olduğu söylenebilir. Gerek kendi ifadelerini, gerekse bu dönem eserleri üzerine yapılan çalışmaları göz önünde bulundurduğumuzda bu konuda bir fikir birliği söz konusu gibi gözükmemektedir. Böyle olunca düşünsel anlamda *Freiheitsschrift*'i onu önceleyen eserlerin yanı sıra sonrasındaki eserlerle karşılaştırmak da eserin idealizm konusunda nerede durduğunu belirlemek açısından yararlı olacaktır. Bu karşılaştırmayı yapmanın en kolay yolu belki de Schelling'in erken dönem çalışmalarını geç dönem çalışmalarından ayırmamızı sağlayan negatif ve pozitif felsefe ayrımından yola çıkmaktır. Walter Schulz'un *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*'te Schelling'in negatif ve pozitif felsefe arasında ortaya koyduğu ilişkiye odaklanması sonrasında Schelling okumalarında ön plana çıkan bu ayrım (Bracken, 1977:324), *Freiheitsschrift*'in Schelling düşüncesindeki yerini belirlemek ve bunun yanı sıra onun idealizmden ayrıldığı noktaları görebilmek açısından da oldukça önemlidir.

1.3.1. Negatif Felsefeden Pozitif Felsefeye Geçiş

“Neden hiçbir şey değil de bir şey vardır?” (SW, I/6:155). Bu soru, Schelling'in negatif felsefeden pozitif felsefeye yönelişinin ya da bir başka ifade ile idealizmin ötesine geçişinin anahtarı niteliğindedir. Çünkü Schelling söz konusu soruya verdiği yanıt ile birlikte kavramı başlangıç noktası olmaktan çıkarmakta ve artık varlık ile başlamaktadır. Schulz kavram ile varlık arasındaki ayrımın Schelling'in geç dönem felsefesinin ana sorunu olduğunu dile getirirse de onu idealizmin ötesine taşımadığı düşüncesindedir. Kavramdan değil de varlıktan hareket

etmenin kavramı yok saymak anlamına gelmediğini, kavramın yine de varlıkta barındırıldığını düşünen Schulz, bu bağlamda pozitif felsefenin idealizmin sonu anlamına gelmediği inancındadır (Schulz, 1975a:21-22).

Oysa Schelling'in ifadeleri pozitif felsefe ile birlikte Schulz'un iddia ettiğinin tersine idealizmin ötesine geçmeye başladığına işaret etmektedir. Nitekim o, pozitif felsefenin sınırları içerisinde varlık ile düşünceyi birbirinden ayırmakta, bir başka ifade ile varlığı artık varlık olarak, saf varlık olarak ele almaktadır. Oysa idealizm söz konusu olduğunda varlık kavramı ya da düşünceden türetilirken post-idealizmde düşünce varlığın içinde kapsanmaktadır. Schelling, geçiş döneminde her ne kadar hala varlıktan öze doğru bir geçişin olanaklılığına vurgu yapsa da, geç dönem felsefesinde her iki yaklaşımdan farklı olarak varlığı saf varlık olarak ortaya koymakta ve kavramı böylelikle saf dışı bırakarak geçişin olanaklılığını ortadan kaldırmaktadır.

İdeadan hareket etmenin bizi varlığın gerçekliği konusunda ilerletmeyeceğini düşünen Schelling'e göre, kavramdan ya da düşünceden varlığa geçilemez. Bir diğer şekilde ifade edecek olursak düşünceden varlık türetilemez, bir "Ne"den bir "Şu" çıkarsanamaz (Copleston, 1994/7:135). Böyle bir çıkarım, mantıksal olarak olanaklı değildir. Çünkü düşüncede türettiğimiz her şey, aslında evrensel bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla tikel "Bu" hiçbir şekilde türetilemez. Kavramdan ancak kavrama geçilir. Schelling kavramdan varlığa geçişin olanaksızlığını pozitif felsefenin sınırları içinde şöyle dile getirir:

“Ben pozitif felsefede daha önceki metafizik yaklaşımların yaptığı gibi ya da ontolojik argümanın yaklaşım tarzında olduğu gibi Tanrı kavramından başlamam; aksine ondan hareketle tanrısallığa bir geçişin olanaklı olup olmadığını görmek için kavramı aşar ve varoluştan hareket ederim.”
(SW, II/3:158).

Kavramdan varlığa ya da varlıktan kavrama geçiş mantığının sınırları içinde olanaklı değildir. Schelling, bunu varsayacak olursa Hegelci düşünceyi benimsemiş olacaktır. Oysa onun negatif ve pozitif felsefe arasında yaptığı ayrımında Hegelci düşünceyi eleştirisinin etkisi vardır. Hegel’in evrenin varoluşunun arkasında mutlak bir aklın varlığını kabul ettiği yerde Schelling mutlak akıldan evrene doğru bir geçişin olanaklı olmadığını öne sürmektedir (SW, I/10:143). Ona göre akıl, evrenin olanaklılığını tasarlama gücüne sahip değildir. Akıl, kendi varlığında ve olanaklılığında gerçekliği deneyimlese dahi onu meydana getiremez (Wetz, 1996:191).

Hegel’in varoluşun gerçekliği ile değil de olanaklılığı ile uğraştığını düşünen Schelling, yalnızca şeylerin ne oldukları ile uğraşan Hegel benzeri felsefeleri varoluşun gerçekliğini göz ardı ettikleri için negatif felsefe olarak adlandırmaktadır (SW, I/10:143). Schelling’e göre başlangıcına arı kavramları ya da özleri koyan felsefe, varoluşu göz ardı ettiği için negatif nitelik taşır. Negatif felsefe olarak adlandırılabilir böyle bir felsefe, varlığı yalnızca bir olanaklılık olarak ortaya

koyabilir, fakat onun gerçekliğini ise varsayamaz. Dolayısıyla da sadece eğer varsa şeklinde koşullu bir cümleden hareket edebilir (SW, II/3:61). Negatif felsefeler, örneğin evrenin var olup olmadığını bilemez, yalnızca o var olduğunda sahip olduğu özelliklerin ne olduğunu bilebilir (SW, II/3:58-59). Bu yüzden de negatif felsefe olarak adlandırılabilir olan herhangi bir felsefe ancak olanaklılığın bilimi olabilir (Wetz, 1996:193).

Teoriler Schelling'e göre olanaklılıklarla ilgilenir. Oysa Tanrı bir olanaklılık değildir. Tanrı'yı olanaklılık bağlamında düşünmek saçma olacaktır (SW, I/1:486). Schelling'in bu olanaklılık varsayımının Hegel'in yanı sıra Kant'a bir gönderme olduğu söylenebilir. Schelling, pozitif felsefesinde Tanrı'yı, Tanrı'nın olgusal olduğunu, gerçekliğini temellendirebilmek adına kişisel bir varlık olarak nitelendirir. Oysa Kant için Tanrı, olabilirliği olan bir varlıktır ve varlığı bir varsayım olmanın ötesine geçemez. Schelling'e göre ise Tanrı, kendini olgusal olarak tarih içinde göstermeksizin gerçek anlamda bir Tanrı olamayacaktır (SW, I/3:604- I/5). Tanrı'nın tarihselliğine vurgu yapmak adına Schelling pozitif felsefeyi tarihsel bir felsefe olarak nitelendirmektedir (SW, II/3:95).

Ona göre eğer varlığı bir olanaklılık olmanın ötesine taşıyarak bir gerçeklik olarak koymak istiyorsak, bu durumda başlangıç noktasının değiştirilmesi zorunludur. Bu yapıldığında varlık, artık salt *a priori* bir temellendirme olmanın ötesine geçerek olgusallık kazanmış olacaktır. Bu bağlamda negatif felsefe ile pozitif felsefe arasındaki ayrımı metafizik terimlerinde ifade edecek olursak, negatif

felsefenin metafiziğin ilkesinin bir araştırması¹⁴ olduğu (Fackenheim, 1953/54:563), buna karşın pozitif felsefenin ise bu metafiziğin ta kendisi olduğu söylenebilir. Çünkü Schelling, pozitif felsefesinde de, negatif felsefe döneminde olduğu gibi, metafizikten vazgeçmez, hala bir ilke gereksinimi içindedir. Ancak bu ilke artık rasyonel bir nitelik taşımayıp irrasyonalist bir içeriğe sahiptir.

Schelling'in negatif felsefe ile pozitif felsefe arasındaki ayrımı yapma nedeninin arkasında yatan kaygı, farklı şekillerde yorumlanmıştır. Fuhrmann, Schelling'in söz konusu ayrımı Hristiyan inancını temellendirmek amacıyla yaptığını öne sürmektedir. Sadece geç dönem çalışmalarını dikkate aldığımızda Schelling'in buradaki odak noktasının Hristiyanlık düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak geçiş dönemi eserleri ile birlikte yorumladığımızda onun negatif ve pozitif felsefe ayrımında teolojik değil daha çok ontolojik bir temellendirme yaptığını söyleyebiliriz. Pozitif felsefenin temel ilkesi olarak adlandırabileceğimiz bireysel ilke, “Düşünce Öncesi Varlık/Unvordenkliche Sein” olarak adlandırılmaktadır (SW, II/4:345-347). Bu şekilde düşünce öncesi şeklinde adlandırılan bir “Varlık” söz konusu olduğunda saf akıl olarak düşünülen bir Tanrı bağlamında şekillenmiş olan Hristiyan düşüncenin sınırları içerisinde kalmak ve rasyonel bir Tanrı tasarımı olan inancı sürdürmek olanaklı görünmemektedir.

¹⁴ 1796'dan 1800'e kadarki yazılarında Schelling'in metafizik bir yaklaşım sergilediği açıktır. Doğa felsefesinde doğanın temel güçlerini ortaya koyma çabası bunun bir göstergesidir. Bir diğer metafizik girişim ise Schelling'in, Özdeşlik Sistemi'nde “Mutlak”ı bir ilke olarak ele alarak onun bilinebilirliği sorununa odaklanmasıdır. Schelling erken dönem çalışmalarında epistemolojinin temel sorunlarına çözüm ararken yine metafizik bir tavır sergilemektedir. Bu bağlamda epistemolojinin en temel sorusu olan “Kavramlarımıza karşılık gelen bir dış dünyanın var olduğunu nasıl biliriz?” sorusuna yanıtın ancak ideal ile reel olan arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğunun varsayılması ile verilebileceğini öne sürmektedir (SW, I/1:365-366). Eğer ideal ile reel olanın karşıtlıklar olduğu varsayılırsa sorun ona göre çözümsüz kalacaktır.

Schelling, pozitif felsefe kavramını ağırlıklı olarak geç dönem çalışmaları arasında sayılan *Grundlegung der positiven Philosophie*'de ele almaktadır. Onun, bu çalışmada pozitif felsefeyi negatif felsefeden ayıran sınırı, rasyonalizm (*Rationalismus*) ve empirizmin (*Empirismus*) eleştirisinden hareketle ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.¹⁵ Her ne kadar pozitif felsefe olarak adlandırdığı kendi felsefesi, empirik bir nitelik taşısa da onun empirizmden kastı, ilerleyen kısımda ele alacağımız gibi modern düşüncede şekillenen empirizmden belli noktalarda ayrılmaktadır. Schelling'in eleştirel çerçevede yaklaştığı rasyonalizm ve empirizm, negatif felsefenin içeriğini oluşturduklarını düşündüğü felsefe yapma biçimleridir. Rasyonalizm, varlığı bir olgu değil de salt bir idea olarak almakla, empirizm ise nedenlerden sonuçlara değil de sonuçlardan nedenlere ulaşmaya çalışmakla varlığı tam olarak kavrayamazlar (SW, I/10:214).

Negatif ve pozitif felsefe arasındaki bu ayrım bize Schelling'in pozitif felsefe ile birlikte neden idealizmin ötesine geçtiği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarının, Schelling'in özellikle pozitif felsefede kullandığı kavramlar olduğunu söyleyebiliriz. Negatif felsefenin tersine burada Schelling rasyonel niteliklerin tümüyle dışında olan kavramları ön plana çıkarmaktadır. Bunların başında daha önce

¹⁵ Schelling, Jacobi'nin aklı yok saymayan ama onu sınırlayan tavrını temel alarak aslında *Freiheitsschrift* ile birlikte negatif felsefeden pozitif felsefeye adım atmaktadır. Jacobi'nin bu anlamda Schelling'e idealizmi aşma yolunda öncülük ettiğini söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Jacobi rasyonalizmi teorik boyutta reddetmemekle birlikte, onu özgürlüğü ve kişisel bir Tanrı'ya ilişkin bilginin olanaklılığını ortadan kaldırdığı gerekçesiyle pratik boyutta reddetmektedir. Spinozacılığın neden olduğu çıkmazı aşmanın yolunu inanç sıçramasında (*salto mortale*) bulan Jacobi'nin çözümü değilse bile, rasyonalizme yönelik pratik alandaki eleştirisi ve başvurduğu mistik dilin Schelling için önemli bir çıkış noktası olduğunu söyleyebiliriz. Ingtraud Görland'a göre gerçekliğin dolaysızca kavranışı noktasında Schelling için Fichte'den önce Jacobi bir model olarak gösterilebilir (Görland, 1973:5). Jacobi'nin Spinoza üzerinden ortaya koyduğu, inancın akıl yoluyla temellendirilemeyeceği, bunun için teorik aklın sınırlarının aşılması gerektiği şeklindeki teorisi *Freiheitsschrift*'te "Mutlak"ın ele alınış biçimini etkilemiş gibi gözükmektedir.

de belirttiğimiz “bilinç dışı”, “irrasyonalite”, “kavranılamazlık” ve “kör istenç” gelmektedir. Tüm bu kavramlar, aslında Schelling tarafından negatif felsefe döneminde de kullanılır. Ancak bu felsefenin sınırları içerisinde tüm bu kavramlar rasyonel olan tarafından baskı altına alınmış durumdadır. *Freiheitsschrift* ve *Weltalter* ile birlikte rasyonalizmin baskınlığı yavaş yavaş azalmaya başlar ve geç dönem pozitif felsefesi ile birlikte söz konusu baskı tersine döner. Artık rasyonel öge irrasyonel olan öge tarafından kontrol altına alınarak ikincil kılınır.

1.3.2. Bilinçdışı Öge ve İrrasyonalite

Schelling daha önce de belirttiğimiz gibi geç dönem düşüncesinde varlığı (*Sein*) tanımlarken onu düşünce öncesi (*unvordenklich*) nitelemesi ile belirlemektedir (SW, II/4:345-347). Burada düşünce öncesinden kasıt aslında reel olanın ideal olana önceliğidir. Sıralamadaki bu değişim aslında *Freiheitsschrift* ile birlikte belirginleşmeye, varlığın düşünceye önceliği ön plana çıkmaya başlamıştır. Schelling’in varlığı tanımlayışında ve buna bağlı olarak ona atfettiği nitelikte bu varlığın bilincin dışına taşındığını, düşünce ve dilin sınırlarını aştığını anımsatan bir anlam yüklüdür. Bir başka ifade ile varlık, düşünceden türetilemez. Eserdeki ana argümanlardan biri bu bağlamda düşüncenin varlığı açıklayamayacağı, bilincin ise gerçekliğin bütününe hakim olamayacağıdır.

Schelling Hegel’in kavramlardan türetilen sistemini eleştirirken “Neden akıl dışı değil de akıl vardır?” sorusunu sorar (SW, I/10:252). Schelling’e göre bu sorunun yanıtı önemlidir. Çünkü yanıt, varlığın karanlık ve kavranılamaz zeminine

işaret etmektedir. Schelling'in *unvordenklich* kavramını bu noktada negatif ve pozitif felsefe arasındaki ayrımı temellendirmek için kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda akıl Schelling'e göre negatif felsefenin sınırları içinde kendi varlığını bir gerçeklik olarak ortaya koyamaz. Çünkü varlık düşünceyi önceleyen bir şeydir (SW, II/4:345). Dolayısıyla burada tüm ayrımları önceleyen, düşünülüp dile getirilemeyen, bu nedenle bizim için kavranılamaz ve hatta hatırlanamayacak kadar eski olan bir başlangıç ile karşı karşıya kalırız. Bu başlangıç Jakob Böhme'den aldığı etkiye bağlı olarak Schelling tarafından aynı zamanda zeminsiz olanın varlığı (*Ungrund*)¹⁶ aracılığıyla ifade edilmektedir.

Daha sonra da göreceğimiz gibi Schelling'i idealizmin ötesine taşıırken aynı zamanda onun özgürlüğü ve kötülüğü temellendirişini de olanaklı hale getirecek olan bu kavram Schelling'ten çok önce ama aynı anlamı taşıyacak biçimde Jakob Böhme tarafından kullanılmıştır. Böhme özellikle Tanrı'yı betimlerken zeminsiz olan ifadesini kullanmaktadır. Tanrı'nın bu şekilde belirlenimi Böhme'yi onun bilinemezliği ve kavranılamazlığı ile karşı karşıya bırakır ki, (Brown, 1977:55), Schelling'in de *Freiheitsschrift*'te zeminsiz olanın irrasyonelliğine vurgu yaptığı görülür.

¹⁶ Jakob Böhme'nin Schelling üzerindeki etkisini tek bir kavramla sınırlandırmak elbette doğru değildir. Onun Schelling üzerinde boyutları çok daha geniş bir etkisinin olduğu söylenebilir. Robert F. Brown, Schelling'in özellikle idealizmin dışında yorumlanmasını gerektiren geç dönem felsefesinin anlaşılmasının, tümüyle Jakob Böhme'nin onun üzerindeki etkisinin belirlenmesine bağlı olduğunu öne sürmektedir. Jakob Böhme olmadan geç Schelling, bir başka ifade ile idealizmin tümüyle ötesine geçmiş olan bir Schelling'ten söz edilemez. Brown, Böhme'nin Schelling üzerindeki en belirgin etkisinin, *Freiheitsschrift*'in de içine dahil olduğu ve Schelling'in geç dönem düşüncesinin başlangıcını oluşturan 1809-1815 yılları arasındaki çalışmalarında kendini gösterdiğini ileri sürmekte ve eserinde bu çalışmalara odaklanmaktadır (Brown, 1977:14).

Böhme'den aldığı etki ile bu kavramı geçiş dönemi düşüncesinin hareket noktası haline dönüştüren Schelling'e göre gerçeklik zeminsizdir, ayrımsızdır, dolayısıyla akıl (*Vernunft*) aracılığı ile tümüyle kavranamaz. Akıl yoluyla anlamlandırılmayan söz konusu zeminsiz gerçeklik, sezgi aracılığıyla da temellendirilemez. Dolayısıyla Schelling'in erken dönem düşüncesinde bilginin olanaklılığını sağlayan sezgi geçiş dönemi ile birlikte fonksiyonunu kaybeder. Akıl ve sezginin yerini duygunun da almadığını görürüz. Çünkü duygu her bireyin sahip olduğu bir yeti olup, gerçeklik de herkes tarafından erişilen bir şey değildir, dolayısıyla Schelling'in gerçekliği anlamlandırma yolu duygu da olamaz. Schelling'in duygunun bir yöntem olarak ele alınışı noktasındaki tereddüdü onun özgürlüğü temellendirmesi noktasında açığa çıkmaktadır. O, daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi özgürlüğü duygu ve olgu boyutuyla ele almakta ve duygu olarak özgürlüğün her bireyde bulunduğunu; ancak olgusal olarak herkesin onu kavrayamayacağı üzerinde durmaktadır (SW, I/7:336). İnancı bir yöntem olarak ele alacak olursak bu da Schelling'in gerçekliğe ulaşmak için kullandığı bir yol olarak görülemez. Çünkü öyle olsaydı Schelling Jacobi'nin bilgiye erişmenin dolaysız yolu olarak ele aldığı inanca yönelik eleştirel bir tutum sergilemezdi. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Schelling'in felsefesinin gelişim süreci içerisinde bir yöntemsizliğin varlığından söz edilebilir.

Gerçekliğin ne akıl ne sezgi ne duygu ne de inanç yoluyla erişilebilir bir şey olmadığı göz önünde bulundurduğunda Schelling'in Lacan'ı önceleyen bir tavrı olduğu söylenebilir. Nitekim Lacan'da olduğu gibi Schelling'te de gerçekliğin sürekli ötelenmesi söz konusudur. Gerçekliğin kavrayışımızdan geri çekilmesi, onun

tümüyle kavranılamaz olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla gerçekliğin tümüyle reddedilmesi söz konusu değildir. Gerçekliğin akıl yolu ile kavranamaması varlığın, bilincin dışına atılması anlamına gelmektedir. Bu durumda artık açıklamalar rasyonel yolla yapılamaz. Her yaşamsal varoluş bilinçsiz olanla başlar. Yaşamın başlangıcında ayırım ve farklılaşmaya dayalı bir bilinç halinden söz edilemez.

“Yaşayan her varlık, her şeyin onda ayrımsız bir şekilde bir arada bulunduğu ve ondan evrildiği bir bilinçsizlik ile başlar. Burada ayrımlaşma ve farklılaşmanın olduğu bir bilinç söz konusu değildir. Tanrısal yaşam bile bu bilinçsizlikle başlar.” (SW, I/1:432).

Bilinçsiz olanın başlangıç noktası olarak alınmasının bir sonucu olarak “Mutlak”, Schelling’in sisteminde kendi içinde karanlık bir yanı taşımak zorunda kalmaktadır. Bu karanlık yan, *Freiheitsschrift*’te kökensiz varlık olarak ya da kör istenç olarak karşımıza çıkmaktadır (SW, I/7:363). Bu kör istenç Schelling tarafından artık geç dönem çalışmalarında neredeyse kendi başına bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Böyle olunca da özdeşliğin parçalanması söz konusu olmaktadır. Schelling bu bağlamda Tanrı’nın boş bir özdeşlik olarak ele alınamayacağını öne sürer. Kim ki Tanrı’yı boş bir özdeşlik olarak düşünür, o Tanrı’daki bilinçdışı olanı kavrayamaz ve dolayısıyla onu yaşam olarak anlamlandıramaz. Çünkü karşıtlıklar olmaksızın yaşamdan söz edilemez (SW, I/1:435).

Freiheitsschrift'te "Mutlak"ın istenç aracılığıyla temellendirilmeye başlanması, hatta istencin kökensel varlık olarak kabul edilmesi, Schelling'in idealist çizgiden uzaklaştığına işaret etmektedir. O, artık ontolojik bir yaklaşım sergilemekte ve buna bağlı olarak istenci idealizmde olduğu gibi varlığın bir niteliği olarak ele almamaktadır. "Varlık" ile "İstenç" onun için aynı şeydir. Edward Allen Beach'e göre Schelling'in istencin gerçekliğin temeli olduğuna yönelik inancı ve istencin yokluğunda hiçbir şeyin var olmayacağı konusundaki ısrarı onun ontolojisinin temel karakteristiğidir (Beach, 1994:114).

Bunun yanı sıra istencin bir yönü ile karanlık bir istenç olması artık "Mutlak"ın salt akıl yoluyla anlamlandırılmayacağını bir işaretidir. Akıl ve istenç, Schelling açısından baktığımızda birbirinin yerini tutabilen ya da bir arada iken birbiri ile uzlaşarak açıklamalara olanak veren şeyler değildir. Schelling'in akli bir yana bırakıp istenci kullanmaya başlamasında yaşama yaptığı vurgu ve buna bağlı olarak Tanrı'nın kişisel bir Tanrı oluşuna yönelik açıklama gereksinimi ön plana çıkmaktadır. Yaşam aracılığıyla istence kapı aralamaya çalışan Schelling için isteyen, arzulayan, nefret duyan, var olmak isteyen bir Tanrı ancak istenç aracılığı ile anlamlandırılabilir. Fakat yaşam karşıtlıkları, yıkımı ve kaosu da barındırdığından söz konusu istenç bir yanıyla karanlık bir istençtir. Hatta bu karanlık istenç yaşamın sürmesi için baskın olmalıdır. Böyle olunca *Freiheitsschrift*, idealizmin sınırlarını açık bir biçimde zedelemektedir.

Schelling'in felsefi sisteminde akıl dışı bir boyutu olan istenç kavramı, Schopenhauer'da olduğu gibi tümüyle kör bir istenç olmasa da karşımıza yine de karanlık boyutu da kapsayacak biçimde çıkmaktadır. Schopenhauer'dan önce Schelling istencin bu karanlık yanına vurgu yaparak onu bilindik içeriğinden uzaklaştırmış, akılla olan sıkı bağlarını ortadan kaldırarak farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Schelling bu karanlık ya da kör istencin sevgi istenci ile mücadelesinden yola çıkarak yaşam ögesini sisteme eklemeye çalışmaktadır. Ancak bu mücadelenin asıl önemli yanı karanlık istencin zamanla logos ile özdeşleştirilen sevgi istencine baskın gelmesidir. Çünkü bunun bir sonucu olarak Schelling *Freiheitsschrift* ile başlayan çizgide kendisine idealist çizginin ötesinde bir yer aramak zorunda kalmaktadır.

Bilindiği gibi *System des transcendentalen Idealismus*'ta Schelling özne ile nesnenin, bilinç ile bilinç dışının nasıl olup da özdeş bir noktadan ele alınabileceğini tartışmakta ve bunu sanatçının yaratımına gönderme yaparak açıklamaya çalışmaktadır. Sanatçının yarattığı şeyi neden ve nasıl yarattığına yönelik bütünüyle rasyonel bir açıklama olanağı yoktur, dolayısıyla bilince ait ögeler burada bilinç dışı ögelerle iç içe geçmiş durumdadır. Bilinç ve bilinç dışı öge dengeli bir şekilde bir arada bulunsa da burada vurgunun neye yapıldığı önemlidir. Schelling'in bilinç dışını bilince kıyasla daha ön plana çıkardığı öne sürülebilir. Çünkü bilinç zaten baştan beri sistemin açıklanabilir ögesi olarak karşımızda durmaktadır. Bu bağlamda Schelling'in, *System des transcendentalen Idealismus* ile birlikte rasyonel olmayanı sisteme dahil edip onu sanatsal etkinliğe başvurarak açıklamaya çalışması, bilinç dışı olanın Schelling felsefesinin vazgeçilmez bir ögesi olduğunu göstermektedir.

Snow'a göre Schelling'in *System des transcendentalen Idealismus*'ta özbilincin gelişimsel tarihinin ancak estetik bilince başvurularak açıklanabileceği iddiası, onun bilinç dışı olanı ön plana çıkarma gereksiniminden ileri gelmektedir (Snow, 1996:120). Ancak Snow'un varsayımının tersine *System des transcendentalen Idealismus*'ta bilinç ve bilinç dışı öge dengeli bir şekilde karşımızda durmaktadır. Doğanın bu eserde bilinç dışı öge olarak alınması onun henüz bilince taşınmamış olması anlamına gelmektedir. Yani Schelling, aslında erken dönem düşüncesinde hala rasyonel bir tavır sergileyerek, rasyonel olmayanın rasyonellikle bir arada bulunduğunun sanata başvurularak açıklanabileceğine olan inancını sürdürmektedir.

Fuhrmann, *Freiheitsschrift*'e yazdığı "Önsöz"de Schelling'in 1806 yılına kadarki çalışmalarında her ne kadar mutlak olan ideal ile birlikte reel yanı kendinde taşısa dahi, reel olan ile ideal olanın bir aradalığının ideal olan lehine bir dengede bulunduğunu varsaymaktadır. Reel olan, Schelling'in erken dönem düşüncesinde hala ideal olmaksızın gerçek anlamda var olamayan ve kaosu ifade etse de, ideal ile birlikte var olduğu sürece sadece zararsız olarak nitelendirilen pasif bir varlık olarak konumlandırılmaktadır (Schelling, 2008:13-15). Dolayısıyla özdeşliğin bir parçası olması anlamında reelin yalnızca işlevsel bir fonksiyonu olduğu söylenebilir (Schelling, 2008:26). Fuhrmann'ın bu tespitini de göz önünde bulunduracak olursak *System des transcendentalen Idealismus* ve öncesindeki eserlerinin Schelling'in hala idealizmi temellendirdiği ya da en azından temellendirmeye çalıştığı eserler olduğu söylenebilir. Bu çalışmalarda reel olan varlığını sürdürmekle birlikte yine de ideal

olan aracılığıyla anlamlandırılmaktadır. Schelling bu süreç içerisinde bilinç dışı olanı bilince taşımaya çalışmaktadır.

Schelling'in düşüncesindeki radikal dönüşüm, ancak reel olanın irrasyonel yanının bilinç dışı kavramı aracılığıyla vurgulanması ile birlikte belirgin hale gelir. Ancak bu vurguya henüz erken dönem çalışmalarında rastlamak olanaklı değildir. Dolayısıyla Schelling'in erken dönem düşüncesindeki tavrını akıl dışı kavramı ile nitelendirmek doğru olmayacaktır. Mutlak olanın reel yanı olan doğa da bu bağlamda yalnızca aklın biçimlenmemiş, form kazanmamış halidir (Schulz, 1977:33). Fakat Schelling reel olanın ideal olan yan tarafından dizginlendiği pasif konumu, felsefesinin gelişim sürecinde koruyamayacak, tersine bilinç dışı ögenin aktif hale geldiği, Fuhrmann'ın da söylediği gibi artık zararsız bir varlık olmaktan çıkıp yıkıcı nitelik kazandığı (Schelling, 2008:22-23) bir noktaya taşıyacaktır.

System des transcendentalen Idealismus'ta doğa Schelling tarafından "Ben"nin aşkınsal tarihindeki vazgeçilmez bir adım olarak karşımıza çıkmaktadır (SW, I/10:93-94). Bu tarih, bilinç dışını temsil eden doğa yoluyla başlamakta ve tasarım ile nesnesi arasındaki ilişki, doğanın tinin tarihi olduğu gösterilerek açıklanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla erken dönem düşüncesi içerisinde Schelling hala bir idealizm tasarımı ortaya koyma çabası içindedir. Ancak White'a göre bu çaba başarısızlıkla sonuçlanmıştır (White, 1983:55).

Geç dönem düşüncesini göz önünde bulunduracak olursak Schelling'in bilinç dışı olanı sisteme dahil etmesinin ve onu bilinç karşısında baskın bir konuma taşımasının saf akıl sistemi olarak idealizmin içerisinde çatlakların oluşmaya başlamasına neden olduğunu söylemek mümkündür. Bir idealizm sistemi kurma girişimindeki başarısızlık ve bu başarısızlığın temel nedenlerinden biri olan bilinç dışına yapılan ağırlıklı vurgu, Schelling'in sonraki düşünsel gelişiminin yönü açısından da oldukça belirleyici olmuş, hatta onun bu vurgusu neredeyse çağdaş düşüncenin gidişini belirlemiştir. Örneğin Lancelot Law Whyte'a göre bilinç dışı kavramının ön plana çıkışı noktasında Schelling Freud'u öncelemektedir (Whyte, 1960:124-125).

Schelling'in *Freiheitsschrift*'te de tıpkı *System des transcendentalen Idealismus*'ta olduğu gibi idealizmi kendine özgü bir biçimde yeniden şekillendirmeye çalıştığını görürüz. Ancak *Freiheitsschrift*'te izlediği yol ve kullandığı dil, onu ulaşmak istediği noktadan fazlasıyla uzaklaştırmaktadır. *System des transcendentalen Idealismus*'ta bilinç ile bilinç dışının dengeli bir şekilde bir arada bulunduğu yerde, artık *Freiheitsschrift*'te bu denge bilinç dışı olandan yana bozulmaya başlamakta, irrasyonelitenin ağırlığı eserde kendini yavaş yavaş hissettirmeye başlamaktadır. Bu irrasyonelitenin Schelling'in idealizm ile bağının zayıflamasına yol açtığı ileri sürülebilir.

Akla olan yaklaşımının radikal denecek ölçüde değişmesi ve irrasyonelitenin ağırlığını fazlasıyla hissettirmesinin bir sonucu olarak *Freiheitsschrift* ile birlikte

Schelling'in doğa tasarımı ve buna bağlı olarak idealizme yönelik düşüncelerinde göz ardı edilemeyecek bir dönüşüm açığa çıkmaktadır. Önceki çalışmaları ile kıyaslandığında Schelling'in *Freiheitsschrift*'te doğayı mükemmel bir tasarım olarak almaktan vazgeçtiği görülmektedir. Bu çerçevede o, iddiasını daha sonraki çalışmalarında yaptığı gibi henüz çok ileriye götürerek doğadaki şeylerin düzenden çok kuralsızlıktan çıktığını öne sürmese bile (SW, I/8:76) doğada düzen ve kural kadar kökünde bir kuralsızlığın ve formsuzluğun da olduğunu varsaymaktadır. Bu kuralsızlık ve ona neden olan daha sonra ayrıntılandıracağımız zeminin varlığı ise aklın kavrayışının sınırlarını aşmaktadır.

“Bu, gerçekliğin şeylerdeki kavranılamaz temelidir, akıl yoluyla çözülemeyen aksine derinlerde var olmaya devam eden indirgenemez kalandır.” (SW, I/7:359-360).

Schelling *Freiheitsschrift*'te aklın artık her şeyi kavrayamayacağı gerçeği ile yüzleşir. Evrendeki açıklamalar için akıldan fazlasına gereksinim olduğunu düşünen Schelling yine de belirttiğimiz gibi düzenin kuralsızlıktan çıktığını öne sürmez. Eschenmayer'in *Freiheitsschrift* ile ilgili eleştirilerini içeren mektubuna (SW, I/8:145-160) yanıt olarak yazdığı Nisan 1812 tarihli mektubunda, düzen ve kaosun ya da kuralsızlığın, ışık ve karanlığın potansiyel olarak varlıkta bulunduğu vurgu yapmaktadır. Bu ilkeler kendinde zorunludur, çünkü birbirlerinin varoluşunun değil açığa çıkışının koşuludur. Bu bağlamda ışık karanlıktan ancak içinde cansız, ölü bir biçimde karanlığı taşıdığı için çıkar (SW, I/8:173).

Eschenmayer'in burada Schelling ile ilgili olarak gözden kaçırdığı nokta, Schelling'in *Freiheitsschrift*'te henüz kaosu, düzensizliği, karanlığı içinde barındıran ilkeyi sisteminin en üst noktasına yerleştirmemiş olmasıdır. Eğer böyle olsaydı düzenin düzensizlikten, ışığın karanlıktan, kuralın kaostan ortaya çıktığı söylenebilirdi. Oysa Schelling'in Eschenmayer'e yazdığı mektuptaki ifadeleri hala felsefesini o düzeye taşımadığını açıkça göstermektedir. Schelling Eschenmayer'e şöyle yazar: "Siz irrasyonel olanı en yüksekte ararken ben onu en derinde ararım." (SW, I/8:163). Schelling irrasyonel olanı hala tinsel olanın karşısında bir varlık tarzı olarak koysa da varlıktaki bu irrasyonel zemin varlığın açığa çıkışını sağlayan üretici ve paradoksal bir biçimde yıkıcı bir güç olarak varlığın derinliklerinde beklemektedir.

Schelling her ne kadar *Freiheitsschrift*'i yazdığı tarihlerde negatif ve pozitif felsefe ayrımını açık bir şekilde ortaya koymamış olsa bile, açıklamaları böyle bir ayrıma yönelik eğilimini gözler önüne sermektedir. Öyle ki *Freiheitsschrift*'te dolaylı bir şekilde ortaya koyduğu gibi Schelling'e göre eğer doğanın ve tinin zeminine yönelik bir açıklama yapılacaksa ona göre açıklama rasyonalitenin hükmünün azaldığı bir zeminde, yani pozitif felsefenin sınırları içinde olanaklı olacaktır. O, kuralsızlığı ve karanlık ilkeyi ön plana çıkararak doğanın ve tinin zemininin rasyonel bir şey olmaması gerektiğini öne sürmeye başlamaktadır.

"Şu an gördüğümüz haliyle dünya tümüyle kural, düzen ve biçimdir; fakat kuralsızlık sanki yeniden dizginlerinden

boşanacakmış gibi derinliklerde yatmaktadır, düzen ve biçim hiçbir yerde kökenselmiş gibi görünmez, aksine sanki başlangıçta düzensiz olana düzen verilmiş gibidir.” (SW, I/7:359).

Schelling, irrasyonalizmi ön plana çıkarırken aynı zamanda idealizm ile bağlantısı içerisinde ısrarla aklın sınırlılığına vurgu yapmaktadır. Bunun nedeni, onun “Mutlak”ın varoluşunun zemininin akılla herhangi bir ilişkisinin olmadığına inanmasıdır. Bu yüzden de zemini varoluşun rasyonalitesi karşısında mutlak bir irrasyonellikle doldurur. İrrasyonel ve dolayısıyla kuralsız olan ve zeminsizlik olarak ifade edilen zemin, aynı zamanda doğadaki teleolojik gelişmenin ve insanlık tarihindeki ilerlemenin kesilmesi konusunda bir tehdit oluşturmaktadır. Çünkü kuralsızlık beraberinde kaosu ve karmaşayı da getirmektedir.

Ancak söz konusu kuralsızlık bir yandan tehdit olarak algılanırken öte yandan belirttiğimiz gibi Schelling’in sisteminde karşımıza yaşamın dinamiği olarak çıkmaktadır. Öyle ki, Tanrı bu zemine bağlı olarak canlı, yaşayan, edimsel ve bireysel bir varlık olmaktadır. Dolayısıyla Schelling’in canlı Tanrı tasarımı onun düşüncesini çevreleyen irrasyonelitenin ve bunun bir yansıması olduğunu söyleyebileceğimiz kuralsızlığın kaçınılmaz bir sonucu olduğu ileri sürülebilir. Tanrı’nın yaşamsal yanını temsil eden bu irrasyonelite, Schelling’in Böhme’den

aldığı etki ile öne sürdüğü bir düşünce gibi gözükmektedir.¹⁷ Böhme'ye göre Tanrı, karanlık ve aydınlık güçlere aynı anda sahip olan, uyanmış bir Tin olmanın yanı sıra aynı zamanda bilinçsiz bir doğadır (Wetz, 1996:147).

Yaşam kavramı aracılığı ile ifade edilen Tanrı, mükemmel olmayıp oluşum halindedir, dolayısıyla rasyonel açıklamalara gelmez. Schelling'e göre tamamlanmışlık genelde tüm soyut sistemlerin ve akıl dinlerinin kullandığı betimleme biçimidir. Oysa ona göre Tanrı kendi kendini yapan, gerçekleştiren varlıktır, bu yüzden de canlıdır. O ne kadar tamamlanmışlıktan uzaklaştırılırsa o kadar gerçeklik, kişilik ve yaşam kazanacaktır (SW, I/1:432). Bunun yanı sıra Tanrı, mutlak bir gerçeklik olduğuna göre, kuralsız olanın da bu gerçekliğin kavranılamaz bir parçası olarak kabul edilmesi gerekmektedir (SW, I/7:360). Yaşamla nitelendirildiği için kökensel varlığın doğasını baştan beri uyum içindeymiş gibi düşünmek bir hatadır. Çünkü yaşam, karşıtlıkları içeren bir süreçtir (SW, I/8:219).

Freiheitsschrift'te karşımıza bu şekilde çıkan yaşayan, canlı Tanrı tasarımı, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810)'da ve *Weltalter*'de de varlığını sürdürmektedir. *Freiheitsschrift*'te olduğu gibi bu eserlerde de Tanrı'nın yaşam aracılığıyla ifade edildiğini görürüz. Örneğin *Stuttgarter Privatvorlesungen*'da Schelling, Tanrı'yı kendini var eden olarak ortaya koymaktadır. Tanrı buna göre başlangıçtan beri var

¹⁷ Schelling'in geçiş dönemi eserleri ile birlikte ortaya koyduğu dilsel ve düşünsel dönüşümde Böhme'nin oldukça belirleyici bir etkisinin olduğu söylenebilir. Kötülüğün karanlık ilke üzerinden ele alınışı, istence yapılan vurgu, düzenin yerine kaosu ön plana çıkarmasında Böhme oldukça etkili olmuştur. Kendisi de bunu açıkça ifade etmektedir. Ona göre eğer herhangi biri Alman ulusunun zihninin ve doğasının yapısını unutursa o zaman insanlık tarihindeki bir mucize olan Böhme'ye dönmelidir (SW, I/8:8) .

değildir. Öyle olsaydı kendini var etmeye çalışmazdı (SW, I/7:432). Buna bağlı olarak Schelling'in, *Freiheitsschrift*'te işaretlerini verdiği idealizmi aşma eğiliminin daha sonraki bu çalışmalarında tümüyle gün yüzüne çıktığına tanıklık etmekteyiz.

Schelling'e göre idealizmin mükemmel ve durağan Tanrı'sı etkinlikte bulunamaz. Çünkü o birliktir ve mükemmel bir birlikten karşıtlığa geçiş düşünülemez. Onun günümüzün en bilindik sistemi dediği idealizm, bu anlamda Tanrı'yı boş bir sonsuzluk olarak algılamaktadır. Bu sonsuzlukta varlık olmayanın (*Nicht-Sein*) ya da negatif bir gücün yeri yoktur. Oysa Schelling, tersine saf bir varlığın bu negatif güç olmaksızın var olamayacağını öne sürmektedir (SW, I/8:222). Schelling'in varoluş metafiziğinin temelinde de zaten içerisinde olumsuzlamayı taşıyan bir varlık tasarımı bulunmaktadır.

Schelling'in bu düşüncelerine paralel bir şekilde *Weltalter*'de varlık metafiziğinin yerine varoluş metafiziğini geçirdiğini görürüz. Doğa felsefesinde statik varlık metafiziğini terk ederek canlı, dinamik bir varoluş metafiziğine yönelen Schelling daha sonra *Freiheitsschrift*'te "Mutlak" olanın "Varlık" olarak değil de varoluş olarak ele alınması gerektiğini öne sürmekte ve bu anlamda *Weltalter*'deki varlığa yönelik yaklaşım şeklinin temellerini oluşturmaktadır. Varlık yerine varoluşun ön plana çıkması, tıpkı *Freiheitsschrift*'te olduğu gibi *Weltalter*'de de reel olanın karanlık temeline yapılan vurguyu güçlendirmektedir. Bu karanlık temel, Schelling'in etkinliği merkeze alan düşüncesini desteklemesi anlamında oldukça önemlidir. Onun düşüncesinin gelişim sürecinde "Mutlak"ın karşılığı olarak ele aldığı Tanrı'nın

etkinlikle özdeşleştirildiğini göz önünde bulunduracak olursak, bu karanlık temelin sisteminin içinde ne kadar can alıcı bir rol üstlendiğini görebiliriz.

Tillich, varoluş metafiziğindeki bu negatif öğeye gönderme yaparak, Schelling'in "Olmayanın Ontolojisi"ni (*Ontologie des Nicht-Sein*) yaptığını ileri sürmektedir. Ancak elbette bu olumsuzlama varlıktaki negatif ögenin yokluk olduğu anlamına gelmez. Bir başka ifade ile "Olmayan, yokluk değildir." Aksine tüm varlığı önceleyen olumsuzlama, aynı zamanda varlığın da kaynağıdır. Dolayısıyla hiçlik birden bire her şey olma noktasında belirlemektedir. Buradaki sorun, varoluşun bir parçası olan bu varlık olmayanın dilin sınırları içerisinde tam olarak ifade edilemiyor olmasıdır. Schelling onu ifade edebilmek adına dilin sınırlarını zorlayarak, varlık olmayanın potansiyel olmayan bir şey değil de potansiyelliğin dışında düşünülmesi gereken bir şey olduğunu öne sürmektedir. Bir anlamda olumsuzlama ile bile ifade edilemeyecek olan bir niteliksizlik durumunu ifade etmektedir.

Tüm bu çıkarımlar göz önünde bulundurulduğunda Schelling'in *Freiheitsschrift*'te ortaya koyduğu argümanlar bizi şu sonuca götürmektedir: Schelling gerçek olanın rasyonel olduğu düşüncesine uzak kalmak bir yana, bizi en gerçek olanın en az rasyonel olduğu şeklinde sıra dışı bir sonuçla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu noktada Schelling'e irrasyonel olanın neden rasyonel olana taşınmadığı sorusunu sormak anlamlı olmayacaktır.¹⁸ Snow'a göre Schelling,

¹⁸Frederick Bolmann, *Weltalter*'in İngilizce çevirisine yazdığı Önsöz'de, Schelling'in ilk dönem çalışmalarında reel olanın daha çok rasyonel bir nitelik taşıdığı düşüncesine karşı hoşnutsuzluğunun

Freiheitsschrift'te doğa felsefesinin sınırlarını bir kez daha çizerek idealizmin hatasından söz ederken, varlığın hem ideal hem de reel bir yanının olması gerektiğini, reel yanın doğası gereği düşünceye tümüyle açık kılınamayacağını, çünkü böyle bir durumda reelin reel olmaktan çok ideal olarak adlandırılabileceğini öne sürmektedir (Snow, 1996:176). Bu durumda reel olana ilişkin kavrayışımız yalnızca bu realitenin içinde oluşumuza bağlıdır (SW, I/8:207).

Buradan yola çıkılarak geçiş dönemi ile birlikte Schelling'in felsefi tavrında gözle görülür bir değişimin yaşandığı söylenebilir. Öyle ki *System des transcendentalen Idealismus*'ta ortaya koyduğu reel olandan ideale doğru yükselme ya da geçişin olanaklılığı kesintiye uğramakta, söz konusu geçişin olanaklı olmadığı açığa çıkmaktadır. Bu geçiş ortadan kalktığında bize kalan tek şey özgürlüktür. Bir başka ifade ile içinde bulunduğumuz realite ile olan tek bağımız sahip olduğumuz özgürlüktür.

artmaya başladığı yerde, geç dönem eserlerinde artık reel olanın rasyonel olana karşıt olmak bir yana onu tamamen devre dışı bıraktığını öne sürmektedir (Schelling, 1942:4-5).

2. BÖLÜM

ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

İlk bölümde yaptığımız idealizm tartışması bizi, Schelling'in geçiş dönemi ile birlikte idealizmden uzaklaşmaya başladığı sonucuna götürmüştü. O, erken dönem düşüncesinde bağlı kaldığı idealist çizgiyi geçiş dönemi eserlerinde korumaya çalışmış, ancak başarılı olamamıştır. Bu başarısızlık önceki bölümde de ele aldığımız gibi onun kullandığı dil ve kavramsal yapıdaki dönüşümlerde kendini açık bir şekilde göstermektedir. Bunun yanı sıra onun idealizmin ötesine geçişinde özgürlük de oldukça belirleyici bir role sahiptir. Bu anlamda özgürlük ilk bölümün konusu gibi görünse de o aynı zamanda bizi bu çalışmanın temelinde yer alan kötülük problemi ile karşı karşıya bıraktığı için ayrı bir bölümde ele alınmaktadır.

Önceki bölümde Schelling'in idealizmden uzaklaştığı noktalar ele alınırken önce onun idealizminin temel özellikleri ortaya konulmuş, idealizmin ötesine geçtiği noktalar bu özelliklerle karşılaştırılarak belirlenmeye çalışılmıştı. Bu bölümde de benzer bir yol izlenecek, özgürlük teorisi Schelling'in erken dönem düşüncesi ve sonraki dönem düşünceleri göz önünde bulundurularak karşılaştırmalı bir biçimde ele alınacaktır.

Schelling erken dönem düşüncesinde özgürlüğü idealizmin sınırları içinde temellendirmektedir. Geçiş dönemi ile birlikte bu özgürlük anlayışının

sürdürülmesine yönelik bir çaba söz konusudur. Hatta *Freiheitsschrift*'te özgürlüğün kötülükle ilişkisinin ortaya konduğu ana kadar bu değişmemiştir. Fakat bu noktadan sonra Schelling kötülük aracılığıyla biçimlendirdiği özgürlüğün idealizmin içine yerleştirilmesinin olanaksızlığı ile karşı karşıya kalmıştır. *Freiheitsschrift*'te özgürlüğün idealizmle uzlaşımının bozulduğu nokta göz önünde bulundurularak bu bölümde Schelling'in özgürlüğü nasıl olup da idealizmin ötesinde temellendirdiği ele alınacaktır. Buna bağlı olarak bilinç dışının bir kez daha ön plana çıkması ile birlikte Kantçı ve Fichteci özgürlük anlayışlarının nasıl geride bırakıldığı, geride bırakılmakla kalmayıp Schelling tarafından hangi noktalarda eleştirildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Schelling özgürlüğü tüm felsefesinin özü olarak görmekte ve tüm gerçekliğin özgürlük, yaşam ve etkinlik yoluyla açıklanması gerektiğini savunmaktadır (SW, I/7:351).¹⁹ Böyle olunca onun özgürlük düşüncesi, varlığı kapsayacak kadar geniş bir perspektiften ele alınmakta ve felsefesinin merkezi haline gelmektedir. Gerçekliğin özgürlük yoluyla ortaya konulduğu bu tasarım, her şeyden önce ontolojik bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda Kant ve Fichte, özgürlüğün önemini bilincin sınırları içerisinde ve bilinçle ilişkilendirerek temellendirmeye çalışırken, erken dönem düşüncesinde benzer bir yaklaşım içinde olan Schelling'in geçiş dönemi ile birlikte sorunu bilincin sınırlarının dışına taşıdığı görülür.

¹⁹ Schelling *Freiheitsschrift*'te bu yaklaşımını Fichte'nin düşüncesinin bir tersine çevrilmesi (*Verkehrung*) olarak ifade eder. Ancak Fuhrmann'a göre etkinlik, özgürlük ve yaşamın gerçeklik yoluyla açıklandığı düşüncesi Schlegel'e aittir. Bunun Fichte düşüncesindeki yansıması ise "Ben" in gerçekliğin bütünü olduğu ya da her şey olduğudur (Schelling, 2008:141).

Schelling, özellikle Kantçı ve Fichteçi ahlak temelli özgürlük anlayışını bir yana bırakarak özgürlüğün öznenen bağımsız gerçekliğine vurgu yapmakta, ona ontolojik bir nitelik kazandırarak bizi kuşatan bağımsız varlığını onaylamaktadır. Özgürlüğün bu ontolojik yanı daha çok kötülük üzerinden temellendirilmeye çalışılmaktadır. Buradan hareketle bu bölümde Schelling'in özgürlüğü söz konusu eleştiriler paralelinde ontolojik çerçevede nasıl temellendirdiğini ve bu temellendirmenin bizi nasıl olup da onun kötülük teorisi ile karşı karşıya bıraktığı ele alınacaktır.

2.1. İdealizm ve Özgürlük

İdealizm tartışmasında da ele aldığımız gibi Schelling'in erken dönem düşüncesinde temel tartışma noktalarından biri bilginin başka bir bilgi ile koşullanmayan koşulsuz zemindir (SW, I/1:163). Kendi kendisini belirleyen ya da kendisi aracılığıyla belirlenen koşulsuz ilk ilke özne-nesne ilişkisinin aşılmasını gerektirir ki, bu da ancak onun “Mutlak Ben” (*das absolute Ich*) olarak belirlenmesi ile mümkündür (SW, I/1:167).

Özne-nesne ilişkisinin aşılması mutlak özgürlüğü de beraberinde getirmektedir. Nitekim “Mutlak Ben” başka bir şey yoluyla kanıtlanamayıp kendi kendini gerçekleştirdiği için onun belirlenimi özgürlüktür (SW, I/1:179). Schelling buradan yola çıkarak “Tüm felsefenin başlangıcı ve sonu özgürlüktür.” demektedir (SW, I/1:177). Ancak elbette özgürlük yalnızca mutlak ya da sonsuz özgürlükten ibaret değildir. Çünkü “Mutlak Ben”in karşısında bir de sonlu olan “empirik Ben”

(*das endliche/empirische Ich*) bulunmaktadır. Buna bağılı olarak mutlak/sonsuz özgürlüğün (*das absolute/unendliche Freiheit*) karşısında bir de sonlu/empirik bir özgürlüğün (*das empirische Freiheit*) var olması gerekir. Çünkü Schelling “Mutlak”tan söz ederken zaman zaman onu özgürlükle özdeşleştirmektedir.

2.1.1. Sonsuz Özgürlüğün Modifikasyonu Olarak Sonlu Özgürlük

Schelling özdeşlik sistemi öncesinde “Mutlak Ben”in mutlak özgürlüğü karşısında “empirik Ben”in özgürlüğünü koşullu bir özgürlük olarak betimlemektedir. Ona göre “Mutlak Ben”in özgürlüğü mutlak bir özgürlüktür. Çünkü o ancak mutlak nedensellik (*das absolute Causalität*) yoluyla “Mutlak Ben” olur. Mutlak nedensellik onun kendinden getirdiğı bir nedensellik olduğu için mutlak özgürlükle özdeşdir. Buna karşın “empirik Ben”in özgürlüğü kendi kendisi yoluyla değil, nesne ile ilişkisinde gerçeklik kazandığı için onun özgürlüğü mutlak değil *transcendental* bir özgürlüktür (*transcendentale Freiheit*) (SW, I/1:235). “Empirik Ben”in olanaklılığının koşulu nesnedir. Bunun bir sonucu olarak özgürlüğümüzün koşulu nesneye bağılı olduğundan bizim özgürlüğümüz ancak sonlu bir özgürlüktür. Dolayısıyla “empirik Ben” için gerçeklik (*Wirklichkeit*) sınırlandırılmış bir olgusalıktır (*beschränkte Realität*) (SW, I/1:324).

Bu noktada felsefenin karşılaştığı temel sorun “empirik Ben”in özgürlüğünün nasıl ortaya konulacağıdır. Schelling empirik özgürlüğün en son dayanağının mutlak özgürlük olduğunu öne sürer. Bu aslında daha üst bir perspektiften ele alındığında sonlunun sonsuzla olan ilişkisidir. Schelling *Philosophische Briefe über*

Dogmatismus und Kriticismus'ta felsefenin üzerinde durması gereken temel problemi şu şekilde dile getirmektedir:

“Tüm felsefenin temel ilgisi dış dünyanın varlığının (*Dasein der Welt*) kanıtlanmasıdır...Felsefenin tinini kanıtlamaya çalışan herkesin önce onu (dış dünyanın varlığını) kanıtlaması gerekir.” (SW, I/1:313).

Schelling'e göre dış dünyanın varlığının temellendirilmesi demek, özgürlüğün temellendirilmesi demektir. Erken dönem düşüncesinde bu kanıtlama Schelling'i fazlasıyla uğraştırmıştır. Nitekim “Mutlak Ben”in tüm gerçeklik olarak koyulduğu yerde “Ben-olmayan”ın varlığının temellendirilmesi görüldüğü kadar kolay değildir. Schelling “Ben-olmayan”ın özgürlüğünü kurtarma noktasında çıkış yolunu “Ben-olmayan”ın olgusallığının “Ben” ile daha yüksek bir birlik kurması ile olanaklı olduğunu söyleyerek bulmaya çalışmaktadır. Bu birlik sonlunun sonsuzla olan bağının yanı sıra sonlu özgürlüğün sonsuz özgürlükle olan ilişkisini ifade etmektedir. Schelling'e göre bu ilişki “Mutlak Ben”in varlığında açığa çıkan özdeşlik yasası aracılığıyla ifade edilir. Özdeşlik yasası ise “empirik Ben” söz konusu olduğunda ahlak yasası olarak formüle edilir: “Mutlak ol, kendinle özdeş ol.” (SW, I/1:199).”Empirik Ben”in “Mutlak Ben” ile özdeşliğini “olmalı” ile ifade ettiği için

söz konusu özdeşlik teorik alanda gerçekleşemez, pratik alanda “İstek” (*Wollen*) yoluyla gerçeklik kazanır.²⁰

Schelling’e göre sonlu gerçeklik sonsuzu kavramak için vardır. Sonlu olan, sonsuz olanın kendini gerçekleştirmesinin olanağıdır. Bu olanaklılık istek aracılığıyla reelleşecek olsa da bir olanaklılık olarak hep ötelenmektedir:

“Felsefenin nesnesi olgusal dünyadır. Olgusal dünyanın arkasında ise spekülasyonun değil ama etkinliğin nesnesi olan idea bulunur ki, o gelecekteki bir deneyimin (ama daima deneyimin) nesnesi olan bir şey olarak daima olgusalılıkta reel hale gelecektir.” (SW, I/1:464-465).

Sonsuz olanın kendini gerçekleştirmesinin ötelenmesi düşüncesi *System des transcendentalen Idealismus*’ta da karşımıza çıkmaktadır. Buna göre tarih sonsuz olan ideal ilkenin kendine realite kazandırmasıdır. Burada sorun, sonluda kendini gösteren sonsuzun, sonludaki eksiklikten etkilenmesidir. Schelling böyle bir sonuçtan kaçınmak adına bitmemiş bir tarihten, tamamlanmamış bir sonsuzdan hareket eder (Vergauwen, 1975:48-50). Sonsuzun bu tamamlanmamışlığı ise özgürlüğün koşuludur.

²⁰ “Wollen ist Ursein”/“İstenç kökensel varlıktır” ifadesi daha sonra göreceğimiz gibi *Freiheitsschrift*’te karşımıza eserin ana kavramı olarak çıkacaktır.

Schelling doğa felsefesinde de sonsuzun sonluda kendini açmasını konu edinir ve buna bağlı olarak kendini sürekli yenileyen organik bir doğa tasarımı ortaya koyar. Bu nedenle *Sein* yerine *Wesen* kavramını kullanmayı tercih eder. Bu bağlamda sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki statik bir ilişki olmayıp oluş olarak düşünülmelidir. Ancak oluş beraberinde tamamlanmamışlığı getirmektedir. Bu tamamlanmamışlık ise özgürlüğü garanti altına almaktadır. Oysa mekanik doğa felsefeleri bu olanağı ortadan kaldırmakta, dolayısıyla Schelling’e göre özgürlüğü dışlamaktadır. Doğa adı altındaki felsefeler edimselliğin kendisini değil de olguları en yüksek edimsellik olarak aldığından özgür bir doğaya yönelik bakış açısından yoksun kalırlar (SW, I/3:13).

2.1.2. Sonlu Özgürlüğün Olanığı: Düşüş

Schelling erken dönem düşüncesinde özdeşlik sisteminden önce sonlunun sonsuz ile olan bağı Spinoza’dan yola çıkarak sınırlama yoluyla açıklamaya çalışır. Spinoza’nın sonluyu sonsuzun sınırlandırılmış hali, modifikasyonu olarak görmesinden yola çıkarak benzer bir açıklama yapan Schelling (SW, I/1:315), özdeşlik sistemi ile birlikte bu açıklamayı bir yana bırakarak farklı bir çözüm arayışına girmektedir. Ona göre “Mutlak”, dogmatizmde olduğu gibi varlığın en yüksek aşaması değildir:

“Dogmatizmde Mutlak her durumda felsefenin yalnızca erişilebilir en son noktasıdır. Tanrı burada yalnızca en yüksek olandır, ama hiçbir şekilde mutlak Bir değildir, onun dışında bir dış dünya vardır....Gerçek felsefeye göre

(ise) Tanrı en yüksek değildir, aksine o kendinde Bir
olandır, bir dizinin zirve noktası ya da zincirin en son
halkası değil, merkezidir.” (SW, I/1:151-152).

Sonlu varlıkların ondan olgusal olarak ayrılmasının olanağı bu nedenle başka
bir yerde aranmalıdır ki, Schelling bu açıklamayı düşüşte (*Abfall*) bulmaktadır. Düşüş
yoluyla sonluyu sonsuzun bir modifikasyonu olmaktan çıkarmakta ve bu yolla ona
bireysellik vermektedir. Bireyselliği ortadan kaldırmadan özdeşliği sağlamaya çalışan
Schelling bu bağlamda *Bruno* diyalogunda özdeşliği, sonlu ile sonsuz arasındaki
olgusal ayrımın daha yüksek bir sentezde birliğe ulaşması olarak tanımlamaktadır
(SW, I/4:236).

Düşüş bireyselliği sağlamaktadır. Bireysellik de özgürlüğün bir işareti
olduğundan özgürlük Schelling’in özdeşlik sisteminde düşüş temelinde
açıklanmaktadır. Düşüş pasif bir olgu olmaktan çok özgür bir niteliğe sahiptir, çünkü
varlık düşüş yoluyla özgürlük kazanmaktadır. Düşüş elbette zorunludur ama bu
zorunluluk aynı zamanda *transcendental* özgürlükle çakışmaktadır (Vergauwen,
1975:77).

Düşüş Tanrı’da şeylerin varlığını ve bireyselleşmesini olanaklı kılan zamanda
gerçekleşmeyen, ya da zaman dışı olan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (SW,
I/6:566). Schelling, *Philosophie und Religion*’da yine zamana vurgu yaparak düşüşü

açıklarken “Mutlak”ın kendisi kadar ve idealar dünyasına (*Ideenwelt*) eşit derecede sonsuz olan bir düşünüş” (SW, I/6:41) ifadesini kullanmaktadır ki, bu aynı zamanda şeylerin kökeninin zamanın dışında olduğu anlamına da gelmektedir.

Özdeşlik düşüncesi sonlu varlıkların sonsuzla birlikte varoluşunu ve sonsuz karşısındaki özgürlüğünü açıklama noktasında tatmin edici çözümler sunamamış gibidir. Özdeşlik sisteminde sonlu olan varlığının zeminini sonsuzda bulmakta, çünkü sonsuz ideal ve reelin özdeşliği olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda her ne kadar sonlunun varlığının olanaklılığı sonsuzun yapısında bulunup sonlu varlıklar kendi özgür etkinliklerine sahip gibi görünse de, bu bize ne düşünüşün ne de sonlu varlıkların varoluşunu açıklayamaz. Çünkü “Mutlak”ın nasıl olup da sonlu özgürlüğün zemini olabileceği yanıtı kalmaktadır (Vergauwen, 1975:101). Bunun sonucu ise özdeşlik sistemi içerisinde kötülüğe açıklama getirilememesidir. Ancak Schelling’in felsefesinde özgürlüğün kötülük yoluyla açıklandığını düşünecek olursak bu çözümsüzlüğün bir şekilde aşılması gerekmektedir.

2.2. Saf Bir İdealizm Sisteminin Olanaksızlığı Olarak Özgürlük

Schelling erken dönem düşüncesindeki sorunları çözebilmek adına *Freiheitsschrift*’te önce bir özgürlük sisteminin olanaklılığını tartışmakta, bu tartışma sürecinde özgürlüğü farklı bir yaklaşımla ortaya koymaktadır. İlk dönem düşüncesinde onun özgürlük problemine yaklaşımını şu sorular yoluyla formüle edilmektedir: Mutlak özgürlükten sonlu özgürlüğe geçiş nasıl olanaklıdır? Mutlak olana ait özgürlük nasıl olup da aynı zamanda sonlu olanla ilişkilendirilebilir?

Freiheitsschritf ile birlikte sonsuz ve sonlu özgürlük arasındaki geçişlilik sorunu bir yana bırakılır. Önemli olan artık sonsuz özgürlükten sonlu özgürlüğe nasıl geçileceğinden çok sonsuz özgürlüğe kıyasla belirlenen ancak ona hiçbir şekilde indirgenemeyecek olan sonlu özgürlüğün gösterilmesidir. “Eğer özgürlük kötülük yetisi ise onun Tanrı’dan bağımsız bir kaynağının olması gerekir.” (SW, I/7:354). Schelling’e göre Tanrı’nın ve insanın özgürlüğü mutlak bir biçimde birbirinden farklıdır. İnsanın özgürlüğü hiçbir şekilde Tanrı’nın özgürlüğünden doğmaz ya da türemez. Bunun nedeni insanın istencinin tekil bir istenç olup kötülüğü ön koşul olarak gerektirmesidir. Oysa Tanrı, evrensel İstenç’tir. Coble’ın ifadeleriyle,

“Özgürlük, karmaşık kariyerine mutlak özdeşlik olarak değil fakat mutlak ayrım olarak... başlar. Schelling’in 1809’daki keşfi açıktır. Boşanma ya da ayrılma...tüm eylemin ve etkinliğin, böylelikle özgürlüğün koşuludur.” (Coble, 2001:185).

Özgürlüğü tanımlama biçimi Schelling’i erken dönem düşüncesini izlemekten alıkoymaktadır. Bunun bir sonucu olarak Schelling idealizmi bir kez daha kendi karşısına koymakta ve Kant ile Fichte’nin felsefelerini de göz önünde bulundurarak bu kez özgürlüğü tartışmaya açmaktadır. Bu tartışma sürecinde idealizmin yanı sıra onunla iç içe geçmiş olan özdeşlik düşüncesinden ve dolayısıyla düşüşten de uzaklaşmakta, sonlu olanın özgürlüğünü farklı bir bakış açısı ile ele almaktadır.

Oysa Schelling *Freiheitsschrift*'te özgürlüğü temellendirebilmek adına idealizmi dönüştürme çabası içerisine girmektedir.²¹ Buna rağmen ulaştığı nokta, hedeflediğinin çok ötesine geçmiş, özgürlüğün gerçekliğini ortaya koyabilmek adına idealizmden vazgeçmek zorunda kalmıştır. Bu anlamda Schelling'in *Freiheitsschrift*'te idealizmden uzaklaştığı nokta ile özgürlük tanımlamasını yaptığı nokta birbiri ile çakışmaktadır. Bu bağlamda *Freiheitsschrift*'in sınırları içerisinde özgürlüğe ilişkin olarak yanıtı aranması gereken temel soru şöyle ortaya koyulabilir: "Özgürlüğün gerçek anlamına ulaşabilmek adına niçin idealizmin ötesine geçmek gerekmektedir?" Aslında Schelling'in amacı idealizmin dışına çıkmak değil, özgürlüğün gerçek anlamı ile ortaya koyulabildiği bir idealizm tanımına ulaşmaktır. Bu çerçevede biçimsel idealizmden uzaklaşarak farklı bir idealizm ortaya koymaya çalışmaktadır. Fakat özgürlüğe kazandırdığı içerik geldiği noktada Schelling'i bunun olanaksızlığı ile karşı karşıya bırakmaktadır.

2.2.1. Sistem ve Özgürlük

Freiheitsschrift'in sistem ile özgürlük arasındaki gerilimle başlaması dikkat çekicidir. Aslında bu gerilim Kant'ın doğa ve özgürlük arasında var olduğunu öne sürdüğü ve Schelling'in de zaman zaman zorunluluk ve özgürlük arasında varsaydığı (SW, I/7:333), modern düşüncüyü tümüyle etkisi altına almış olan bir gerilimdir.

²¹ Özgürlüğün eserde bu kadar belirgin ve merkezi bir rol oynaması, Heidegger'e göre Hegel'in bu konuda olumsuz bir yorumda bulunmasına yol açmıştır. Hegel bu çerçevede *Freiheitsschrift*'in Schelling'in özgürlüğü temellendirdiği tek eseri olduğunu öne sürmektedir. Hegel eserin her ne kadar özgürlük konusunda derin spekülasyonlar içerse de tek başına durduğunu, oysa felsefede tek bir parçanın geliştirilemeyeceğini varsaymaktadır. Hegel'in iddiasının tersine Heidegger'e göre özgürlük Schelling'in yalnızca bu eserde ele aldığı bir konu olmayıp kendisinin de belirttiği gibi felsefesinin merkezidir. Heidegger, Schelling'in özgürlüğe yaklaşımını bu şekilde ele aldığı için Hegel'i, Schelling'i dar bir çerçeveden yorumlamakla suçlamaktadır (Heidegger, 1988:21).

Schelling bu gerilimi ortadan kaldırarak ikisi arasındaki uzlaşmanın mümkün olduğunu göstermeye çalışsa da sorunun üstesinden gelemez. Çünkü özgürlüğe verdiği sistematik yapıyla uyuşmayan anlam bunu engeller.

Schelling *Freiheitsschrift*'te özgürlük sorununu tartışmaya özgürlüğe yönelik felsefi bir araştırmanın nasıl olması gerektiğini ortaya koyarak başlamaktadır:

“Özgürlük duygusu herkeste dolaysızca yerleşmiş olsa da, özgürlük olgusu, sözcüklerle ifade edilmesi yalnızca genel bir berraklık ve duygu derinliğinden fazlasını gerektirmeyen yüzeye hiçbir şekilde bu kadar yakın olmadığı için, insan özgürlüğünün özü üzerine olan felsefi araştırmalar bir yanıyla doğru özgürlük kavramı ile ilgili olabilir.” (SW, I/7:336).

Duygu boyutuyla ele aldığımızda özgürlük, aslında her bir bireyin özgür olduğunu doğrudan deneyimlemesi anlamına gelmektedir. Özgürlük olgusu ise çok daha farklı bir anlama sahiptir. Çünkü o, özgürlük duygusu gibi her bireyde dolaysızca bulunmaz, birey özgürlük olgusuna yönelik doğrudan bir deneyime sahip değildir. Bizde özgürlük duygusuna ilişkin bir sezgi bulunmakla birlikte Schelling'e göre özgür oluşumuzu sezmiş olmamız, yine de onu tanımlamamızı kolaylaştırmayacaktır. Özgürlük duygusu ile özgürlük olgusu arasındaki fark, bizi

özgürlüğün doğru bilgisine götürür. Her birey özgürlüğü içinde hissedebilir, ama onu ifade etmeye geldiğinde bu herkesin yapabileceği bir şey değildir.

Heidegger, Schelling'in burada kastettiği şeyin tam olarak şu olduğunu söylemektedir: "Özgürlük duygusunun ya da özgür olduğumuz duygusunun olguya dönüştürülmesi, bu duygunun özgürlüğün ne olduğu bilgisine dönüştürülmesi anlamına gelmektedir." (Heidegger, 1988:24). Onu bilgiye dönüştürmek için duygudan fazlasına gereksinim vardır. Ancak bu, *Freiheitsschrift*'te Schelling'in özgürlük ile ilgili olarak önüne koyduğu hedeflerden yalnızca ilkidir. Özgürlük söz konusu olduğunda felsefe burada durmaz. Bunun bir adım ötesine geçmek gerekmektedir. Bu da ancak özgürlüğün bütün ile bağının ortaya konulması ile olanaklıdır. Schelling bu noktada özgürlüğün bilimsel dünya görüşünün bütünü ile ilişkisinin ne olduğunun araştırılması gerektiğine vurgu yapmaktadır:

"Bu tür araştırmalar bir yanıyla da özgürlük kavramının bütün bir sistematik dünya görüşü ile bağlantısına ilişkin olabilir. Hiçbir kavram yalıtılmış bir biçimde belirlenemeyip, onun bütün ile bağlantısının gösterilmesi öncelikle en son bilimsel tamamlanmaya bağlıdır. Eğer özgürlüğün bir realitesi varsa, ikincil ya da rastlantısal bir kavram olmayıp bilhassa sistemin ağırlıklı merkez noktalarından biri olacaksa, bu durum özellikle onun için geçerlidir: Her yerde olduğu gibi burada da aslında

araştırmanın bu iki yanı birbiriyle kesişmektedir.” (SW, I/7:336).

Schelling’e göre özgürlük ancak sistemle bütünlüğü içinde ele alındığında gerçek anlamı ile ortaya konulmuş olur. Schelling özgürlük ile sistem arasında bir bağ olmasının ötesinde bu bağın zorunlu olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle Jacobi’yi izleyerek bir sistemi başka bir sistem karşısında öncelikli kılanın bu sistemin özgürlükle bağı olduğunu, herhangi bir sistemin ancak özgürlüğü merkeze koyduğu sürece kabul edilebilir bir sistem olabileceğini ileri sürmektedir. Eğer özgürlük tanımlanacaksa her şeyden önce onun sistemin bir parçası değil de, merkezi olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Özgürlük, sistem içinde ilineksel bir yere sahip değildir. Sistem oluşturulmuş bir yapı olarak, özgürlüğü de tıpkı içinde bulundurduğu diğer unsurlar gibi karşısında bulmaz, aksine özgürlük sistemin merkez noktasıdır.

Hiçbir kavramın bütün ile olan bağlantısı göz önünde bulundurulmaksızın bir anlam ifade etmeyeceğini düşünen Schelling, bu bağlamda özgürlüğün doğru kavramına ulaşmanın onun bilimsel dünya görüşünün bütünü ile bağlantısını ortaya koymakla olanaklı olduğuna vurgu yapmaktadır. Heidegger, Schelling’in bilimsel dünya görüşünden kastının felsefe, yani kendi temellerini son ve özsel ilkelerde bulan varlıkların mutlak bilgisi olduğunu öne sürmektedir (Heidegger, 1988:29). Heidegger’e göre Schelling’in bilimsel dünya görüşünden anladığı ile bugün bizim ondan anladığımız şey birbirinden çok farklıdır. Biz dünya görüşü dediğimizde genel

olarak tarih ve doğadaki şeylerin bilimsel araştırmalar sonucunda temellendirilen baēlantılarının yorumlanmasından söz ederiz. Oysa Alman İdealizmi çağında bilimsel dünya görüşünden, yani bilim ya da felsefeden kasıt ilk ve son ilkelerin bilinmesi ve bu bilme bağlamında şeylerin özlerinin ortaya konulmasıdır (Heidegger, 1988:27).

Heidegger'in tanımlaması aslında Schelling'e ilişkin önemli bir tespit olsa da onun felsefeye bakışını ifade etmede yetersiz kalmaktadır. Çünkü ilk ya da son ilkelerde kendi temellerini bulan pek çok felsefe söz konusudur. Onun ve içinde bulunduğu Alman idealist geleneğinin farkı ise felsefeyi sistematik bilme olarak tanımlamasında belirginleşmektedir. Bu bağlamda Alman idealist felsefe geleneği içerisinde bilim derken kastedilen sistematik bilme biçimidir. Sistematik bilmede ilk ilkenin bilinmesi sadece ön koşuldur. Bunun yanı sıra ilk ilkedden türetilen bilginin tüm unsurları birbiri ile bir bağ içinde olmalıdır ki, bilginin sistematikliğinden buna baēlı olarak da bir sistemin varlığından söz edilebilsin. Bu bağlamda felsefe bir sistem olarak bütünün kendinde birliğini açık seçik olarak ortaya koymalıdır.

Bir sistem olarak felsefenin başı ve sonu özgürlükse, özgürlük bu durumda sistemin merkezidir. Böyle olunca Schelling'in *Freiheitsschrift*'te özgürlüğü ele alırken neden öncelikle sistem üzerinden hareket ettiēi daha anlaşılır hale gelmektedir. O sistem ile ilgili değerlendirmelerine bu konuda mevcut olan tartışmalarla başlamaktadır. Kendinden önceki sistem tartışmalarını dikkate almasında özgürlüğün mevcut sistem biçimleri ile karşıtlık içinde olmasının önemli

bir rol oynadığı söylenebilir. Eğer sistem ve özgürlük bir arada bulunamıyorsa özgürlükten ödün verilemeyeceğine göre bu durumda ya sistemi reddetmek gerekecektir ya da özgürlüğün sistemle karşılık içine girmediği yeni bir sistem anlayışı ortaya koyulacaktır. Schelling ikinci yolu tercih etmektedir.

Lawrence tersine Schelling'in felsefesinde sistem ile özgürlük arasında uzlaşımından çok çatışma olduğunu ileri sürmekte ve bunu zamana gönderme yaparak göstermeye çalışmaktadır. O, bunu "Zamanın coşkusu, sistemin sonuçları ile çelişir." (Lawrence, 1989:195) diyerek ifade etmektedir. Oysa tersine Schelling hiçbir şekilde sistem ve özgürlüğün mantıksal olarak uzlaşmazlık içerisinde olduğunu savunmamaktadır. Uzlaşma kaçınılmazdır, fakat sistem ile özgürlüğün biraradalığı için ortalama bir uzlaşım yeterli değildir (Freydberg, 2008:16). Yalnızca mantıksal uzlaşımın bu birlikteliği tam olarak sunamadığını düşünen Schelling mantığa dayalı bir sistem-özgürlük uzlaşımının yetersizliğini gösterebilmek adına *Freiheitsschrift*'te geometri örneğine başvurmaktadır. Ona göre geometri, ideal olandan hareket ettiği için dış dünyanın gerçekliğinden dolayısıyla da yaşamdan kopuktur (SW, I/7:337). Özgürlüğü merkeze koyan bir felsefe ise salt mantıksal bir tasarım olamaz, o yaşamı kaçınılmaz olarak içinde barındırmalıdır.

Eğer sistemin özgürlükle uzlaşımı ele alınacaksa bu durumda yaşam temelli bir yaklaşım içinde olmak gerekmektedir. Bu bağlamda sistem ve özgürlüğün gerçek uzlaşımı kendini yalnızca yaşamın içinde göstermekle kalmaz; bu uzlaşım zorunlu olarak yaşamı gerektirir (Freydberg, 2008:16). Bu paralelde Schelling'in sisteme

yaklaşımı da dönüşüme uğramakta ve sistem statik ve mekanik bir yapıdan uzaklaşarak canlılık kazanmaktadır. Bu canlılığı içeren organik bir sistem Schelling'e göre varlığını özgürlük ve zorunluluğun karşıtlığında bulur. Yaşamın üretkenliği bu karşıtlıkta yatmaktadır.

Sistem sorgulamasına bir sistemin nasıl olması gerektiği ile başlayan Schelling'in bu noktada eski Yunan geleneğine döndüğü görülür. Onun Yunan geleneğine yönelik analizleri ilk bakışta Schelling'in sisteme karşı olduğu izlenimini yaratmaktadır. Oysa Schelling tüm eleştirilerinin bir sonucu olarak sistemi ortadan kaldırmanın ötesinde özgürlük ile sistemin birbiri ile uzlaşmak bir yana, onların kaçınılmaz olarak birbirini nasıl gerektirdiğini göstermeye çalışmaktadır. Sisteme karşı olmadığını sistemde dönüşüme giderek ortaya koymaya çalışan Schelling, *Freiheitsschrift*'te öncelikle sistem ile özgürlük arasında bir uzlaşmazlığın olduğunu varsayan eski Yunan geleneğinin sisteme ilişkin varsayımının hangi açılardan eksik ve hatalı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu gelenekte sistem sınırları olan bir yapı olarak kabul edilmekte ve buna bağlı olarak belirlenmişlikle nitelendirilmektedir. Öyle ki eski Yunanlılara göre eğer bir sistem bütün olduğunu, sınırlarının belirlenmiş olduğu iddiasını taşıyorsa kaçınılmaz olarak özgürlüğü reddetmelidir. Çünkü özgürlük diğer şeylerin nedeni olması gereken bir olgudur ve bu nedenle başka bir temele dayanmaz (SW, I/7:336). Schelling açısından baktığımızda sorun sistemin statik bir yapı olarak algılanmasından ileri gelmektedir. Bu değiştirildiğinde artık sistemin özgürlük olmaksızın var olamayacağı, aynı şekilde özgürlüğün de ancak sistem ile bağı içinde anlamını tam olarak kazanabileceği görülecektir.

Schelling, her şeyden önce Tanrı'ya yüklediği anlam gereği statik bir sistem düşüncesini kabul edemez. Çünkü sistemin merkezinde bulunan Tanrı belirlenmişlik ile ilişkilendirilemez. Tanrı'nın özgürlüğü, kendinde kendisi olmayanı taşımasına bağlıdır. O, ne ise henüz o olmayandır (Walsh, 2008:158). Böyle bir Tanrı'nın gerçeklik kazanması ise sistemin statik bir yapıdan uzaklaştırılması ve ona canlılık katılması ile olanaklı hale gelmektedir. Çünkü "Tanrı ölülerin değil, dirilerin Tanrı'sıdır." (SW, I/7:346). Sistemin canlılığa olanak tanınması ise ancak organik bir yapı olarak biçimlendirilmesi ile mümkündür. Buna bağlı olarak *Freiheitsschrift* ile birlikte sistem artık kapalı bir yapı olmaktan çıkmakta ve organik bir yapı olarak içinde gelişimi, ilerlemeyi, tamamlanmamışlığı potansiyel olarak taşımaya başlamaktadır.

Schelling *Freiheitsschrift*'te sistem tartışmasına kendisinden önce özgürlüğü gerçek anlamı ile temellendirip özümseyen bir sistemin olup olmadığı sorusu ile devam etmektedir. Burada da tartışma idealizm ile panteizm bağlamında sürdürülür. O öncelikle bu sistemlerin özgürlüğü olanaklı hale getirdiği inancı içerisinde bir panteizm ya da idealizm arayışına girmektedir. Fakat analizlerinin sonucunda özgürlüğü merkeze koyan bir sistemin ne panteizm ne de idealizm olmadığı sonucu ile karşı karşıya kalmaktadır.

Organik bir sistemin varlığı söz konusu olduğunda Schelling *Freiheitsschrift*'te panteizme dönmekte ve panteizmin özgürlüğü olanaklı kılan organik bir sistem olup olmadığını araştırmaktadır. O sisteminin panteizm yoluyla

özgürlüğü dışladığı şeklindeki suçlamalara karşı yine panteist sistem aracılığıyla insan özgürlüğünü temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre Tanrı'nın dışında, ondan bağımsız bir özgürlük tasarımı söz edilemez. İnsanın özgürlüğü de buna bağlı olarak Tanrı'nın özgürlüğüne kıyasla anlaşılmalıdır. Gerçek anlamda bir panteizm bize bu özgürlüğü sunabilir (SW, I/7:340).

Schelling özgürlüğe yer açan panteizmin ne tür bir panteizm olduğunu göstermek için öncelikle Spinoza'nın felsefesinin ortaya çıkardığı panteizm tartışmasına dönmektedir. Çünkü ona göre Spinoza, özgürlük ve sistemin çatışmasını temsil etmek anlamında felsefenin merkezi noktasındadır. Ancak özgürlük ve sistem arasındaki bağın varlığı sorunu yalnızca panteizmle ilişkili değildir. Jochem Hennigfeld'in öne sürdüğü gibi güçlükler salt bir sistem olarak Spinozacılığa değil neredeyse idealizmin de içinde bulunduğu tüm bir geleneğe etki etmiştir (Hennigfeld, 2001:54).

Schelling *Freiheitsschrift*'te panteizm tartışmasına çeşitli panteizm tasarımlarını ele alarak başlamaktadır. Bunlardan ilki Pierre Bayle tarafından öne sürülen ve Spinoza'nın panteizminin ateizm (*Atheismus*) ile özdeşleştirildiği yaklaşımdır. Bayle, Spinoza'ya geniş bir yer ayırdığı sözlüğünde onunla ilgili açıklamalarına Spinoza'nın sistematik bir ateist olduğunu söyleyerek başlamaktadır (Bayle, 2003:367). Bayle'ye göre eğer Tanrı Spinoza'nın ileri sürdüğü gibi evrendeki biricik töz olup diğer tüm varlıklar onun modları ise buradan Tanrı'nın yaratılmış

varlıklarla özdeş olması şeklinde bir sonuç çıkacaktır. Bu da bize Spinoza'nın sisteminin ateizm olduğunu gösterir (Bayle, 2003:375).

Bayle'yi asıl endişelendiren şey, Spinoza'nın panteizmi değil, onun teolojik sonuçlarıdır. Her şeyden önce var olan dünyadan ayrı düşünilemeyen Spinoza'nın Tanrı'sı böyle bir sistemde değişmezliğini muhafaza edemez. Çünkü Tanrı'nın uzamlı doğası onu sürekli bir yenilenme ve yok olmanın nesnesi haline getirir. İkinci olarak Tanrı insan edimlerinin öznesi olurken aynı zamanda hem iyi hem de kötü olur. Üçüncüsü eğer Tanrı özgür bir kanun koyucu ise bu durumda da kör ve zorunlu bir nedenselliğe bağımlı kalmaz (Bayle, 2003:391-403). Tüm bu çıkarımlarından hareketle Bayle Spinoza'nın sisteminin ulaştığı noktanın hatalı, buna bağlı olarak sistemin yanlış olduğu sonucuna ulaşır. Bayle'nin varsayımlarının tersine Schelling'e göre Spinoza'nın sisteminde Tanrı'nın görülür dünyaya indirgenmesi söz konusu değildir (SW, I/7:341). Dolayısıyla *Freiheitsschrift*'te Bayle'nin iddialarına dayandırılan ilk panteizm türü kesin bir dille reddedilir. Ne Spinoza böyle bir panteisttir, ne de böyle bir panteizmde özgürlük olanaklıdır.

Schelling *Freiheitsschrift*'te doğayı yok sayıp salt "Mutlak"ın var olduğunu öne süren bir panteizm türünden daha söz eder. Bu panteizm daha çok akozmizm (*Akosmismus*) olarak bilinmektedir. Hegel Spinoza'nın panteizminin ateizmden çok akozmizm olduğundan bahsetmektedir. Ona göre Spinoza'nın yalnızca Tanrı ile evren arasında bir ayrım gözetmediği için ateist olarak nitelendirilmesi eksik bir yargılamadır. Spinoza, sistemindeki bu ayrımsızlık nedeniyle olsa olsa akozmist

olarak adlandırılabilir. Hegel akozmizm kavramına ve Spinoza'nın akozmist olarak ele alınışına ilk defa Salomon Maimon'un otobiyografisinde karşılaştığını belirtmektedir (Hegel, 1990:162).

Salomon Maimon Hegel'in söylediği gibi Spinoza sisteminin ateizmle özdeşleştirilemeyeceğini, onun sisteminin bir akozmizm olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda otobiyografisinde öncelikle Spinoza'nın tözünün bir analizini yapmaktadır:

“Spinozacı sistem, tersine, bir ve aynı öznenin yüklemeleri olarak düşünülmesi gereken farklı bütün duygulanımların dolaysız nedeni olarak bir ve aynı tözü varsayar....Spinoza'ya göre bu tekil töz yalnızca kendine dayanan, yani herhangi bir dış etkiden bağımsız biricik varlık olmayıp onun yanında var olan her şeyin, sıfatların belirli sınırlamaları olan modlar olarak adlandırıldığı biricik kendinde töz olan varlıktır.” (Maimon, 2006:113).

Maimon'a göre Spinoza'nın sisteminde modların töz karşısındaki konumları neredeyse yoklukla özdeştir. Bu yüzden o töz ile modlar arasında karşılaştırma yaparken Spinoza'nın töze yönelik vurgusunu ön plana çıkarmakta ve buradan yola çıkarak Bayle'nin varsaydığı gibi her şeyin töz olmayıp aksine tözün her şey

olduğunu, onun karşısında başka hiçbir şeyin var olma gücüne sahip olmadığını ifade ederek Spinoza'yı ateizm suçlamasından kurtarmaya çalışır:

“Bu sistemde birlik reeldir, çokluk daha çok idealdir. Ateist sistemde ise tam tersidir.....Bu nedenle herhangi birinin Spinoza'nın sistemini nasıl olup da ateist bir sistem olarak anladığı kavranılamaz, çünkü bu iki sistem birbirine taban tabana zıttır. Sonrakiinde Tanrı'nın varlığı reddedilirken öncekinde evrenin varlığı reddedilmektedir. Dolayısıyla Spinoza'nın sistemi daha çok akozmizmdir.”
(Maimon, 2006:113-114).

Salomon Maimon'un Spinoza için tözün her şey olduğu şeklindeki bu düşüncesi daha sonra göreceğimiz gibi Herder'in Spinoza'yı çözümleme şekli ile benzerlikler göstermektedir. Maimon için Spinoza'nın tüm çabası tözün ya da Tanrı'nın varlığından başka hiçbir şeyin önemli olmadığını gösterildiği bir sistem ortaya koyabilmek adınadır. Bu noktada Herder ile arasındaki fark ise Herder'in Maimon'un tersine Spinoza'nın sisteminde dış dünyanın da töz kadar var olduğunu göstermeye çalışmasıdır.

Akozizm kavramı ilk kez Maimon tarafından kullanılmış olsa da Spinoza'nın akozmist olarak panteizm tartışmasının içerisinde yeniden gündeme

gelmesinde Mendelssohn'un tartışmalarının çok daha etkili olduğu söylenebilir. Moses Mendelssohn'a göre Spinoza Tanrı'nın zorunlu ve olanaklı tek töz olduğunu, var olan diğer şeylerin Tanrı'nın dışında var olamayacağını aksine onların tözün modları olduğunu söyleyerek varlıkların töz dışındaki varoluşlarının farkını ayırt edememiştir (Mendelssohn, 1974:3/2:104). Bu da beraberinde özgürlüğün yokluğunu getirmektedir. Schelling *Freiheitsschrift*'te akozmizmi bu bakış açısı ile ele almakta ve özgürlüğü yok saydığı gerekçesi ile bu panteizmi eleştirmektedir. Ona göre akozmizm kuşkuya yer bırakmayacak şekilde insan özgürlüğünü ve ruhun edimselliğini ortadan kaldırmaktadır (SW, I/7:344).

Tam da bu noktada Mendelssohn ile Jacobi arasındaki Spinoza tartışmalarını göz önünde bulunduran Schelling, Jacobi'nin Spinoza'nın sisteminin özgürlüğü dışlamasının temelinde panteizm bulunduğu şeklindeki yorumunu değerlendirmekte ve onun yanlış bir sonuca vardığını öne sürmektedir. Ona göre Spinoza'nın sisteminin fatalizm ile sonuçlanmasının suçlusu Jacobi'nin varsaydığı gibi panteizm değil, Spinoza'nın panteizminin mekanik ve soyut bir Tanrı tasarımıyla hareket etmesidir:

“Bu sistem şeyleri Tanrı'da kavradığı için fatalizm değildir, çünkü görüyoruz ki panteizm hiç olmazsa biçimsel özgürlük kavramını olanaksız hale getirmez. Spinoza panteizmden tümüyle bağımsız ve farklı bir nedenle fatalist olmalıdır. Onun sistemindeki temel yanlış hiçbir şekilde

şeylerin Tanrı'da koyulmasından değil.....onların sonsuz
tözdeki şeyler olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla onun
özgürlük karşısındaki argümanları hiçbir biçimde panteist
değil deterministtir.” (SW, I/7:349).

Bu durumda Spinoza, kendi sisteminde sonsuz tözü şeyleştirdiği için sistem
tümüyle soyut bir sisteme dönüşmekte ve özgürlük zorunlu olarak dışarıda
bırakılmaktadır. Spinoza'nın kendi kendinin nedeni olarak tanımladığı töz,
kavramsallığı aşamamakta, dolayısıyla edimselliğe uzak kalmaktadır (SW, I/7:357-
358).

Schelling, *Freiheitsschrift*'te Fichte'ye gönderme yaparak özgürlüğün
gerçeklik yoluyla değil de gerçekliğin özgürlük yolu ile belirlenmesi gerektiğini öne
sürmektedir (SW, I/7:351). Sistemi organik bir sistem olarak betimleyen Schelling,
Fichte'yi tersinden okuyarak yaptığı özgürlüğü tanımlamasına paralel olarak
Jacobi'nin eleştirilerine hedef olan Spinoza'nın panteizmini mekanizmden
uzaklaştırmaya ve Jacobi'nin panteizm kabul edildiğinde determinizmden
kaçılamayacağı şeklindeki suçlamalarını aşmaya çalışmaktadır.

Jacobi Lessing ile diyalogunda Spinozacılığın salt deneyim alanını kapsaması
dolayısıyla insan özgürlüğüne yer bırakmadığını bu yüzden de determinizme kapı
araladığını, determinizmin ise fatalizm olduğunu iddia etmekte ve Lessing'i

Spinozacı bir panteist olmakla yargılamaktadır. Jacobi Lessing'e bir determinist şayet tutarlı olmak arzusunda ise onun fatalist olması gerektiğini söyler (Jacobi, 1916: 78). Ona göre Spinoza'nın ortaya koyduğu sistem inancın gerçekliğini ve insan özgürlüğünü yok saymaktadır. Nitekim akıl kendi kendini açıklamaktan bile acizken ve istenç tarafından açıklanırken ondan bu açıklamaları beklemek anlamsız olacaktır.

Jacobi'ye göre Spinoza'nın sistemi rasyonalizmin ve panteizmin en bilinen formudur ve sonuçları itibariyle fatalizme ve ateizme yol açmaktadır (Jacobi, 1916:173-178). Eğer rasyonalizm tam bir sistem olacaksa bu durumda sistemin içinde açıklanamayan herhangi bir noktanın kalmaması gerekir. Oysa sonsuzdan sonluya geçişin olanağının olmadığı Spinoza'nın rasyonalizminde özgür istenç ve kişisel Tanrı'ya yer yoktur. Bu yüzden de bu sistem doğal olarak bizi fatalizmle karşı karşıya bırakacaktır (Jacobi, 1916:78). Spinozacılığı tersine çevrilmiş idealizm olarak nitelendiren Jacobi'ye göre Spinoza'nın ve Fichte'nin felsefi sistemleri, her şeyi tek bir ilkedен yola çıkararak açıklamaya çalışmışlardır. Jacobi böylesine radikal felsefelerin sezgiye başvurmaksızın başarılı olamayacağını savunmaktadır.

Schelling Jacobi'nin, panteizmin insanın özgürlüğünü olanaksız kıldığı, panteizm söz konusu olduğunda yalnızca şu anın değil geleceğin de Tanrı tarafından belirlendiği şeklindeki çıkarımlarına karşı panteizmi savunmaktadır. O, özgürlüğü Tanrı karşısında insanı nedensellik zincirine mahkum eden ve bunun sonucunda Tanrı ve insanın varlığını birbirinden ayıran düşünceye karşı çıkmaktadır.

Schelling'e göre bir varlığın ya da Tanrı'nın mutlak nedenselliği yalnızca panteizmin değil olası herhangi bir akıl sisteminin sorunudur. Elbette panteizme fatalizm eşlik edebilir, bu olanaklıdır. Ancak panteizm özgürlüğü varsaydığı sürece fatalizmin panteizmle özsel bir bağı olduğu söylenemez. O, bu çerçevede panteizmi ulaşılmaya çalıştığı organik sistem anlayışının bir örneği olarak sunmaktadır. Werner Marx Schelling'in bu çabasına gönderme yaparak zemine bir tür edimsellik ya da realite kazandırmanın *Freiheitsschrift*'in ana sorunu olduğunu öne sürmektedir (Marx, 1984:65).

Organik bir sistem arayışı içinde olan Schelling Bayle ve Mendelssohn'un ortaya koyduğu iki panteizm türünün dışında bir de Tanrı'nın varlığa içkin olduğunu varsayan bir panteizmin varlığından bahsetmektedir. Bu betimleme panteizmden çok Herder'in bu tartışmaya ilişkin yorumuna dayanarak pananteizm (*Panentheismus*) olarak nitelendirilmektedir. Herder'e göre Spinoza bir ateist değildir. Çünkü Tanrı Spinoza için başlangıç ve sondur, o olmaksızın bir Spinoza sisteminden söz etmek neredeyse olanaksızdır (Herder, 1787:44). Bu yüzden Herder Spinoza'yı "Tanrı sarhoşu" (*Schwärmer fürs Daseyn Gottes*) olarak nitelendirmektedir (Herder, 1787:45). Dolayısıyla onun için Spinoza'nın ateizmle suçlanması kolay kavranılabilir bir durum değildir. Herder Spinoza'nın Tanrısının içkin olduğunu ama aynı zamanda Tanrı ile dünya arasında bir ayrım olduğunu varsaymaktadır. Nitekim ona göre tözün sonsuz olduğu yerde eğer modları sonlu ise aralarında bir fark olması gerekir (Herder, 1787:55). Bu durumda Spinoza, sistemini panteizm ya da ateizmle suçlayanlara karşı aklanmış olmaktadır.

Panteizm, eğer Herder'in tasarladığı gibi tüm şeylerin Mutlak'a içkin olduğu anlamında yorumlanıyorsa, Schelling'in kendisi panteist olarak adlandırılmaya hazır gibi görünmektedir. Çünkü olanaklı biricik akıl sisteminin panteizm olduğuna vurgu yapmaktadır (SW, I/7:338). Buradan yola çıkıldığında hala akla dayanmaya çalışan Schelling'in Herder'in pananteizm yorumunu içeren üçüncü tanımlamaya daha yakın durduğu ileri sürülebilir. Herder'in içkin teleolojisinin doğanın organik bir betimlemesini sunması şu anlama gelmektedir: Var olan her şey yaşamla nitelendirilir ve yaşayan her şey kendini kendi edimlerinin bir amacı olarak görür. Schelling için de yaşam kavramı oldukça önemlidir. O, yaşamı Tanrı'nın kendini bildirmesi olarak betimlemektedir. Dolayısıyla panteizme ruh katma çabası ile birlikte Schelling daha önceki iki panteizm anlayışını geride bırakmakta ve Herder'i izlemektedir.

Şeylerin Tanrı'da içkin olduğunu varsayan ve "Her şey, Tanrı'dadır." önermesinde ifadesini bulan panteizm tanımı, Schelling'e göre şeyler Tanrı'da olsa dahi onların Tanrı'dan bağımsız olarak var olmasına, dolayısıyla da özgürlüğe olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda Jörg Jantzen'a göre Schelling, içkinlik nesnelerle Tanrı'nın homojen bir birliği olmadığı sürece Spinoza'nın şeylerin varlığa içkinliği varsayımını sorun etmez. Onun üzerinde durduğu nokta, bu içkinliğin sonlu varlığın özgürlüğüne nasıl olanak sağlayacağıdır (Jantzen, 1995:64). Spinoza'nın sistemi saf haliyle buna izin vermemektedir. Çünkü Schelling'e göre Spinoza tek taraflı bir realizm üretmiştir (SW, I/7:350). Bu tek yanlılıktan kurtularak panteizmin gerçek anlamına ulaşabilmek için Spinoza'nın realizmine idealizmin eşlik etmesi gerekmektedir (SW, I/7:350). Bir başka ifade ile onun panteizminin ruha ihtiyacı

vardır. Schelling amacını bu şekilde belirleyerek aslında sistemde nasıl bir dönüşüme gitmek istediğini de açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

Panteizmin sistematik ortaya konusu her şeyi birbiriyle nedensel ilişkiler içinde olan mekanik bir yapı olarak sunmakta, dolayısıyla da özgürlük sistem içinde kendine yer bulamamaktadır. Eğer bir sistem olarak felsefe tümüyle mekanik bir yapıya indirgenecekse, o zaman insan özgürlüğünü açıklamak mümkün olmayacaktır. Bunu aşabilmek adına Schelling *Freiheitsschrift*'te panteizmin neden soyut ve mekanik bir yapıda olduğunu ve bu nedenle tinsellikten uzak olduğunu tartışmakta, bunun nedenini öncelikle Spinoza'nın Tanrı'yı ve onun sıfatlarını "Şey" olarak nitelendirmesine bağlamaktadır. Ona göre Spinoza'nın temel hatası şeylerin Tanrı'da olduğunu söylemesi değil de, daha önce de vurgulandığı gibi Tanrı'dan bağımsız olan varlıkları şey olarak almasıdır. Üstelik Tanrı da onun için bir şeydir (SW, I/7:349). Varlıklar, eğer birer dış dünya nesnesi ise ve her şey "Şey" ya da "Nesne" olmaktan ibaret ise, sistem tümüyle mekanik bir sistemdir ve böyle bir sistemde canlılığa yer yok demektir. Çünkü varlıkların birbiri ile olan organik bir bağından, dolayısıyla tinsel bir ilişkiden söz edilemez.

Spinoza'nın sisteminin mekanizme mahkum olmasında ayrıca özdeşliğin içi boş ve eksik bir özdeşlik olarak ele alınması etkili olmuştur. Yargıdaki "dır" eki yanlış yorumlandığı için panteizm tam olarak anlaşılamamaktadır (SW, I/7:341). Schelling'e göre özdeşlik neden ve sonucun aynı olduğu, sonucun nedene indirgendiği bir özdeşlik olduğu sürece Spinoza'nın panteizminde özgürlüğe yer

bulmak mümkün görünmemektedir. Özgürlüğün sistemle çatışmadığının gösterilmesi için etkinin ya da sonucun nedenden farklı olduğu, fakat onların daha üst bir birlikte bir araya geldiği bir özdeşliğin ortaya konulması gerekmektedir.

Schelling *Freiheitsschrift*'te sözü edilen özdeşliği bazı örnekler üzerinden temellendirmeye çalışır. Bunlardan en dikkat çekici olanı onun yine Yunan geleneğine dönerek verdiği örnektir. “Beden bedendir.” şeklinde ifade edilen özdeşlik önermesi Schelling’e göre nedenin sonuca indirgendiği bir özdeşliği anlatmaz. Çünkü öznenin yerine kullanılan beden aracılığıyla gösterilmeye çalışılan şey bedenin bütünlüğüdür, yüklem olan beden ise bütün olan bedenin bir niteliğidir. Dolayısıyla burada mutlak bir özdeşlik söz konusu değildir (SW, I/7:342).

Bu bakış açısı ile ele alındığında özdeşliği varsayan *kopula* iki şey arasındaki ilişkiyi birbirine indirgemeksizin, onların kendi başına varlıklarına olanak sağladığı için özgürlüğün zeminini oluşturur. Özgürlük, buradan hareketle panteizme taşındığında ne Tanrı’nın özgürlüğü sınırlandırılmış ne de şeyler özgürlükten yoksun kalmış olur. Bu bağlamda Schelling özdeşliği üretici bir özdeşlik olarak ele almakta ve bu haliyle onu Leibniz’deki yeterli zemin ilkesi ile karşılaştırarak özdeşlik yasasının en az yeterli zemin ilkesi kadar özgün olduğunu dile getirmektedir (SW, I/7:345-346).

Schelling'in özgürlüğü sisteminin temel ilkesi olarak koyduğunu göz önünde bulunduracak olursak, bu durumda sistemin içine dahil olan her şeyin bu özgürlükle sarmalanmış olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Tanrı bu özgürlüğün kendisi olduğundan sistemin bütününe özgürlük hakim demektir. Ancak böyle bir özgürlük Schelling'e göre saf haliyle Spinoza'nın panteizminde yoktur. Bu ancak Spinoza'nın panteizminin tinselleştirilmesi yoluyla ya da bir başka ifade ile daha önce de belirttiğimiz gibi realizmine idealizmin eşlik etmesi ile olanaklı hale gelecektir. Bu sağlandığında Tanrı'ya içkin olan şeylerin özgürlüğü, Tanrı'ya rağmen değil, Tanrı'ya içkin olmaları yoluyla açıklanabilir hale gelecektir (Freydberg, 2008:26).

Schelling realizmle idealizmin iç içe geçtiği bir sistemin bize özgürlüğün gerçek anlamını vereceği inancı ile *Freiheitsschrift*'te Spinoza'nın realizmi ile özdeşleştirdiği panteizmden sonra bir de idealizmi mercek altına almaktadır. Tıpkı realizm gibi idealizmin de kendi başına özgürlüğün asıl anlamına ulaşamayacağını varsayan Schelling'e göre bu ancak idealizmin içinin doldurulması ile ya da bir başka şekilde ifade edecek olursak, idealizmin realizm yoluyla desteklenmesi ile mümkündür. Her ne kadar idealizm özgürlüğü ve istenci felsefenin merkezine koysa da özgürlük tanımı eksik olduğundan idealizm yine de tamamlanmamış bir sistem olarak kalır:

“İdealizm eğer temelinde canlı bir realizmi korumazsa

Leibnizci, Spinozacı ya da herhangi bir dogmatik sistemde

olduğu gibi boş ve soyut bir sistem olarak kalır. Tüm yeni Avrupa felsefesi başlangıcından itibaren (Descartes aracılığıyla) bu genel eksikliğe sahiptir ki, doğa onun için yoktur ve yaşayan zeminden yoksundur.” (SW, I/7:356).

Gerçek anlamda bir idealizmin keşfine dek Spinoza’nın ve Leibniz’in sistemleri de dahil olmak üzere modern sistemlerin tümünde özgürlüğün doğru kavramına ulaşamadığını öne süren Schelling’e göre özgürlük Spinoza’nın yaptığı gibi rasyonel olanın duygu ve tutkular üzerinde baskı kurması ile realite kazanamaz (SW, I/7:345). Doğa sistemin dışında bırakıldığında ise tümüyle ortadan kalkmış olur.

Bu eksikliklerin olmadığı idealist bir sistem arayışı içinde olan Schelling’in idealizm ve özgürlük arasındaki ilişkiyi irdelerken Kant ve Fichte’ye döndüğü görülür. Onun daha önceki sistemlere kıyasla henüz *Freiheitsschrift*’in başında özellikle Kant’ın ve Fichte’nin özgürlük tasarımlarını daha dikkate değer bulduğu söylenebilir. Kant ve Alman idealizmi söz konusu olduğunda özgürlüğe yönelik iki beklenti ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki özgürlüğün pozitif özgürlük olarak belirlenimi, ikincisi ise daha önceki özgürlük tanımlamalarından farklı yeni bir özgürlük tanımlamasıdır. Ottfried Höffe ve Annemarie Pieper’e göre Schelling, *Freiheitsschrift*’te her iki beklentiye de karşılamaktadır (Höffe ve Pieper, 1995:1). Zira her şeyden önce Kant’ı ve Fichte’yi izleyerek özgürlüğü zorunlu olmama şeklindeki negatif belirleniminden kurtarmakta, buna ek olarak özgürlük söz konusu

olduğunda içine Kant ve Fichte'nin de dahil olduğu daha önceki sistemlere kıyasla özgün bir tasarım ortaya koymaktadır.

Kant özgürlüğü negatif ve pozitif özgürlük olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Negatif özgürlük *transcendental* özgürlüğe karşılık gelirken pozitif özgürlük rasyonel özgürlüktür. Negatif özgürlük bir şeye bağlı olmama ya da zorunlu olmama durumunu ifade etmektedir. Aslında Kant'ın negatif özgürlükten kastı özgür olan rasyonel varlığın doğadaki nedenselliğe bağlı olmamasıdır (Kant, 1786:BA97). Ancak negatif anlamı ile özgürlük bize yalnızca özgürlüğün ne olmadığını söylemektedir. Özgürlüğün nesnel gerçekliği ise ancak onun ne olduğunun gösterilmesine bağlıdır ve bu anlamda Kant tarafından kişinin kendisinin belirlediği ahlak yasasına uyması şeklinde ifade edilen pozitif tanımlama aracılığıyla ortaya konulur (Kant, 1786:BA98-99).

Schelling'in *Freiheitsschrift*'te özgürlüğün biçimselliği konusundaki eleştirisinin ilk hedefi öncelikle Kant'ın kişinin kendi yasasını kendinden getirmesi şeklindeki özgürlük tanımlamasıdır. Schelling'e göre pozitif özgürlük tanımı ile Kant özgürlük yolunda önemli bir adım atmış olsa da (SW, I/7:351-352) onun zamanın dışına attığı ve sadece kendinde şeyin alanına hapsettiği özgürlük formülasyonu özgürlüğün doğru kavramına ulaşmak için yine de yeterli değildir. Özgürlüğü zaman dışı olarak nitelendiren Kant'a göre zaman yalnızca fenomenler alanında geçerlidir ki, bu alanda özgürlükten söz edilemez (Kant, 1787-II:B567). Özgürlüğü olanaklı kılabilmenin tek yolu bu durumda doğa yasalarının bağlı olduğu nedensellik türünü

zamana dahil edip insan özgürlüğünü bu nedensellik ağının, dolayısıyla da zamanın dışına taşımaktır (Kant, 1788:A171-172). Üstelik Kant zorunluluk alanı olarak gördüğü doğa ile özgürlüğü atfettiği tinsel alan arasındaki ayrımın üstesinden gelinemeyeceği inancındadır (Kant, 1787-II:B566).²² Schelling açısından baktığımızda böyle bir belirlemenin bir yansıması olarak insan rasyonelliğe adeta saplanıp kalmaktadır.

İdealist bir sistemde özgürlük zeminini rasyonel olanda bulmaktadır. Bu rasyonel zemin ise genel olarak üst bir yasa yoluyla ifade edilmektedir. Kant özgürlüğün zeminini ahlak yasasında bulmaktadır (Kant, 1788:A52). O, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*'de özgür olduğumuzu varsaymaksızın kendimizi rasyonel bir varlık olarak nitelendiremeyeceğimizi iddia etmektedir (Kant, 1786:BA101). Özgürlük rasyonellikle sıkı bir bağ içerisindedir ve yalnızca rasyonel olana aittir. Bireyler otonom bir varlık olarak ancak akılla kuşatılmış olan ahlaksal dünya düzeni içinde özgürlüğe sahip olabilirler. Çünkü rasyonel varlık olmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak ahlaki olarak eylemeye zorunludurlar.

Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*'de ahlakın en yüksek ilkesini araştırmakta ve onu pratik akıldan türetmeye çalışmaktadır. *A priori* olan ahlak yasası ona göre deneyimden türetilemez. Çünkü bilindiği gibi teorik akıl alanında deneyimle başlayan bilgi bize ancak bir şeyin ne olduğuna yönelik bilgiyi sunmakta ancak onun nasıl olması gerektiğini söylememektedir. Bunun yanı sıra deneyimden

²² Aslında Kant kendinde şeyi varsaymakla bu sonuca kaçınılmaz olarak ulaşmaktadır. Çünkü kendinde şeyin bu özgürlük alanı fenomenler alanına hiçbir şekilde taşınamaz (Jacobs, 1995:127).

türetilen herhangi bir şey evrensel ve zorunlu değildir. Oysa Kant’a göre ahlak yasasının temel karakteri evrensel ve zorunlu oluşudur (Kant, 1786:BA30). Buradaki çelişki bilgisine ulaşamayacağımız bir şeyi varsaymak zorunda kalmamızdır. Schelling’in *Freiheitsschrift*’te özgürlüğün bilgisini ortaya koyma çabasının Kant’taki bu çıkmazdan kurtulmak adına olduğu söylenebilir.

Kant’ın pratik akıldan türetmeye çalıştığı ahlak yasasının temelinde iyi isteme bulunmaktadır. İyi istemeden başka koşulsuzca iyi olabilecek hiçbir şeyin olmadığını varsayan Kant’a göre (Kant, 1786:BA1-2) ahlak yasasına uyması gereken rasyonel her varlığın istemesi zorunlu olarak iyi istemedir (Kant, 1786:BA6-7). Böyle bir istemeyi izleyen rasyonel varlık ahlak yasasına uyacağından aynı zamanda özgür demektir. Ahlaksal dünya düzeni içine hapsedilen bir özgürlük Schelling açısından baktığımızda insanı özgürlüğe mahkum etmektedir. Oysa insan için kendi tercihi olmayan bir özgürlük zorunluluktan başka bir şey ifade etmeyecektir. Kant ahlak yasasını her ne kadar bireyin kendi seçimleri ile ilişkilendiriyormuş gibi görünse de aslında özgürlüğü onun rasyonelliğinden türetmekte ve onu bu yasaya zorunlu olarak uymaya indirgemektedir (Kant, 1786:BA79).

Kant’a göre akıl sahibi olan, akli ile ahlak yasasına uyan herhangi bir bireyin başka türlü bir seçim yapması beklenemez. Kötülük, burada ahlaki olmayan bir seçim olarak adlandırılmaktadır. Birey seçim yaparken ya ahlak yasasına uyacak ya da eğilimlerine göre hareket edecektir. Dolayısıyla kötülük yalnızca iyinin bir derecesi ya da bir başka ifade ile mükemmel olmayan bir iyi olarak ele alınacaktır.

(Fackenheim, 1996:26). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ve *Kritik der praktischen Vernunft*'u göz önünde bulundurduğumuzda da Kant'ın genel ilgisinin kötünden çok iyi olduğu söylenebilir. Bu noktaya dikkat çeken Christoph Schulte, Kant'ın görev ile ilişkisi içinde iyiyi temellendirdiği ahlaki dogmatizminde kötünün yerinin tartışma konusu olduğunu ileri sürmektedir. Bundan dolayı *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*'de ve *Kritik der praktischen Vernunft*'ta pratik aklın nesnesinin iyi ve kötü olduğunu söylese de (Kant, 1788:A101), onun bu eserlerdeki temel ilgisi iyi gibi görünmektedir.

Schelling'e göre akıl ile ilişkilendirilip ahlaki bir seçime indirgenen bir özgürlük salt iyi üzerinden şekillendirildiğinden, kötülük gibi özgürlüğün en can alıcı diyebileceğimiz ögesini açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda idealizm söz konusu olduğunda asıl sorun özgürlüğün en genel biçimiyle ortaya konulmasıdır. Böyle olunca da insan özgürlüğünün kendine özgü yanını göz ardı etmektedir (SW, I/7:352). İnsan özgürlüğünün bu özgün tarafı iyi ve kötü yetisi²³ olarak tanımlanmasında kendini göstermektedir (SW, I/7:351-353).

Kantçı bir bakış açısı ile kişinin edimleri ahlak yasasına göre belirlenmektedir. İstencin özgürlüğü de pratik akılla neredeyse özdeşleştirilen ahlak yasasına indirgenmektedir. Bunun bir sonucu olarak özgür bir istenç yalnızca iyi bir istenç olur. Bu durum özgürlüğün tehlikeye düşmesini beraberinde getirmektedir.

²³ Burada yeti kavramını Almanca'daki *Vermögen* kavramının karşılığı olarak kullandık. Bu kavram, Almanca'da yetenek, yeti, nitelik, kapasite, güç, olanaklılık gibi pek çok anlama karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır. Burada özgürlük ile kötülük arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda bağlama en uygun gelecek karşılık yeti gibi görünmektedir.

Çünkü özgürlük artık sadece iyiyi seçme yetisi olarak karşımızda durmakta iken ahlak dışı eylemlerin ya da kötülüğün nasıl mümkün olduğu açıklamasız kalmaktadır. Elbette Kant’a göre bizim ahlak yasasını reddetme olanağımız vardır, fakat reddetmeyi seçtiğimizde özgürlüğümüzü ve kişiliğimizi kaybederiz (Kant, 1786:BA101).

Ahlak yasasına tabi olan birey yalnızca iyiyi seçiyorsa bu durumda kötülüğün varlığı nasıl açıklanacaktır? *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*’de ve *Kritik der praktischen Vernunft*’ta bu soruya ilişkin herhangi bir yanıt bulamayız. Kant bu eserlerinde kötünden nadiren söz eder, ahlak alanında kötünün iyi karşısındaki varlığı belirsizdir, adeta yok sayılır. Bu durum Schelling’in Kant’ın özgürlüğü biçimselliğe indirgediği şeklindeki eleştirisinin haklı olduğunu göstermektedir. Aslında Kant özgürlüğün değil de ahlak yasasının içeriksiz olduğunu vurgulamaktadır (Kant, 1788:A48). Fakat bu yasa ile yakından ilişkili olan, hatta yasa ile ilişkisinde anlam kazanan özgürlüğün de bu biçimsellikten pay alması kaçınılmazdır. Bu biçimsellik rasyonel olarak tanımlanan bireyin seçimlerinin önceden belirlenmesinden ileri gelmektedir. Çünkü özgür olduğu varsayılan birey kaynağında iyi isteme bulunan yasaya uymakla yükümlüdür.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’de ve *Kritik der praktischen Vernunft*’ta rasyonel olana indirgenen ve dolayısıyla iyi ile sınırlandırılan özgürlük, daha sonra Kant tarafından kötü ile de ilişkilendirilmektedir. O, özgürlüğün alanını genişletmek adına *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*’ta daha

önce ortaya koyduğu özgürlük düşüncesinde bir dönüşüme gitmekte ve özgürlüğü bu kez iyi ya da kötü arasındaki bir seçime indirgemektedir. Bu dönüşüm ilk bakışta Kant'ın daha önceki ahlak teorisinden vazgeçtiği izlenimini uyandırmaktadır. Çünkü radikal kötülükten söz ederken ele alacağımız gibi Kant kötülüğü tanımlarken insanın iyiye eğiliminin olduğundan ve aynı zamanda doğası itibariyle insanın kötü olduğundan bahsetmektedir. Eğer insan doğası kötü ise nasıl olup da onun ahlaki ve dolayısıyla rasyonel bir birey olduğundan söz edilebilir? Bu çelişkiye karşın Kant iyi ya da kötü arasındaki seçimde rasyonel seçimin yine iyiden yana olduğunu vurgulayarak eski teoriye geri dönmekte ve buna bağlı olarak özgürlüğü zorunlu bir tercih olarak görmeyi sürdürmektedir.

Schelling Kant'a yönelttiği özgürlüğü biçimsel olarak temellendirdiği şeklindeki eleştiriye, Fichte'ye de yöneltmektedir. Fichte, Kant ile kıyasladığımızda ilk bakışta bireye sonsuz bir özgürlük sunuyormuş gibi görünmektedir. Oysa Fichteci özgürlük yalnızca "Ben" merkezlidir. Fichte'nin "Ben"i her şeyin temeline koyup gerçeklik olarak varsayması özgürlük de dahil her şeyin "Ben" yoluyla anlamlandırılması demektir. Özgürlüğü "Ben"in özgürlüğüne indirgeyerek onunla sınırlandıran Fichte'nin felsefi sistemi Schelling'e göre formel ve soyut bir sisteme dönüştürmektedir (SW, 1/7:47). Çünkü özgürlük sistemin merkezi olmaktan çıkarak onun bir ögesi haline gelmektedir. Her ne kadar Fichte özgürlüğü sistemin geneli için geçerli kılmaya çalışsa da, "Ben" ile özgürlüğü özdeşleştirip doğayı bunun dışına attığından özgürlük sistemin bütünü için geçerli olmayacaktır (SW, 1/7:36).

Schelling'in Fichteci idealizmin özgürlüğe yaklaşımını eleştirisindeki en belirleyici öge, Fichte'nin özgürlüğü dedüksiyon yoluyla türetiyor olmasıdır (SW, I/7:105). Dolayısıyla Fichte, önce özgürlüğü bir önerme olarak ortaya koymakta ve daha sonra onu türetmektedir. Bu da özgürlüğü tümüyle biçimsel bir hale sokmaktadır. Burada Schelling'in özgürlük önermesi dediği, Fichte'nin "Ben=Ben" şeklindeki formülasyonudur. Bu önerme Ben'in kendi ile özdeşliğinin yanı sıra biçimsel olarak onun özgürlüğünü de ifade etmektedir. Fakat Schelling'e göre özgürlük, biçimsel olmanın ötesinde içeriğe sahiptir. O önce özgürlüğü tanımlayıp sonra dış dünyadaki yansımasına bakmaz. Tersine önce dış dünyada gerçeklik olarak özgürlüğün varoluşundan yola çıkar ve bu gerçekliğin tanımını yapmaya çalışır.

Schelling özgürlüğü tanımlama biçimi ile bu çerçevede özgürlüğü kendi kendini belirleme ve otonomi olarak ortaya koyan ve seçime indirgeyen Kantçı özgürlük düşüncesini ve özgürlüğü "Ben"ın özgürlüğü olarak tanımlayıp sınırlandıran Fichteci özgürlük anlayışını aşmaya çalışmaktadır. Aslında o, Kant ve Fichte eleştirisi üzerinden idealizmin bütününe yönelik bir eleştirel tavır takınmaktadır. İdealizm de dahil kendinden önceki hiçbir sistemin "özgürlüğün gerçek kavramı"na ulaşamadığına vurgu yapan Schelling'e göre Kant ve Fichte'nin idealizmi genel olarak özgürlük olgusunu salt kavramsal düzeyde ortaya koymaktadır. Bu nedenle özgürlüğü biçimsellikten kurtaramamakta ve dolayısıyla özgürlüğün gerçek anlamına ulaşamamaktadır. Çünkü kendi sınırları içinde yalnızca en genel ve formel olan özgürlük kavramını barındırmaktadır:

“Şimdiden görülebilir ki, özgürlük kavramına ilişkin en derin zorluklar, başka herhangi bir tamamlanmamış sistem aracılığıyla çözülmezken, kendi içinde ele alındığında idealizmin aracılığıyla çok az çözülmüş olacaktır. Zira idealizm bir yandan özgürlüğün en genel öte yandan salt formel biçimini verir. Oysa özgürlüğün gerçek ve canlı kavramı onun iyi ve kötü yetisi olmasıdır.” (SW, I/7:352).

Schelling idealizmin özgürlük tasarımının eleştirisinden hareketle özgün bir tasarım ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunun için sistemi tartışmaya açsa da özgürlüğün sistemde yerinin olup olmadığının belirlenmesi özgürlüğün ne olduğunu açıklamak için yeterli değildir. Bunun için her şeyden önce yaşamı olanaklı kılan bir özgürlüğün nasıl olması gerektiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Schelling’e göre özgürlüğü iyi üzerinden temellendiren herhangi bir yaklaşım, onu olanaklı kılmak bir yana tümüyle ortadan kaldırmaktadır. Bu problemi aşmak adına Schelling özgürlük tanımlamasına kötüyü de dahil ederek özgürlüğü canlı bir özgürlüğe dönüştürmeye çalışmaktadır (SW, I/7:352). Gerçek ve canlı bir özgürlük ise sonraki başlıkta ayrıntılandıracağımız gibi Schelling’e göre ancak iyi ve kötü yetisi olan bir özgürlüktür.

2.2.2. İyi ve Kötü Yetisi Olarak Özgürlük

Schelling’in yeni özgürlük tasarımı her şeyden önce özgürlüğün canlı bir kavram olarak nitelendirilmesinde kendisini gösterir. Özgürlüğü canlı bir kavrama

dönüştüren ve onu idealizmin sınırlarından kurtaran, onun kötülüğü de içeren hatta kötülüğü iyi karşısında ön plana çıkaran tanımlama biçimidir. Aslında kötülük bu açıdan bakacak olursak bir bakıma biçimsel özgürlük kavramından canlı özgürlük kavramına geçişin anahtarıdır (Sturma, 1995:155).

Daha önce farklı biçimlerde de ortaya koyulduğu gibi idealizmde esas olan, “Ben”in kendi yasasını kendinden getirmesidir. Kendi yasasını kendinden getiren “Ben” bu yolla “İyi İstenç” olarak adlandırılmaktadır. Çünkü yasasını rasyonel bir temelde oluşturan “Ben”in kötü olanı kendine yasa edinmesi olanaklı değildir. Schelling, bu idealizm tanımının özgürlük konusundaki sınırlayıcılığını eleştirmekte ve özgürlüğün sadece iyi ile ilişkili olmadığı gibi sadece kötü ile de ilişkili olmadığını öne sürmektedir.

Schelling için insana özgü özgürlük biçimi iyi ve kötü ile ilişkisinde kendini açığa çıkarmaktadır. Oysa idealizm böyle bir özgürlük tanımını kabul edemez. Çünkü kötülüğü de içine alan bir özgürlük idealizmin özü olan aklın yapı bozumu anlamına gelmektedir. Schelling bu noktada her şeyden önce erken dönem düşüncesinde ortaya koyduğu özgürlük ile bilinç arasındaki sıkı bağdan vazgeçmekte ve böylelikle aslında özgürlüğü farklı bir tarzda temellendirmektedir. S. J. McGrath, Schelling’in erken dönem düşüncesinde dile getirdiği bilinç dışı kavramının, Descartes’ın neden olduğu özne ve nesne arasındaki derin uçurumu giderme işlevi gördüğüne vurgu yapmaktadır (McGrath, 2010:74). *Freiheitsschrift* ile birlikte aynı

bilinç dışı farklı bir işlev kazanmakta ve özgürlüğe alışılmışın dışında bir içerik kazandırmaktadır.

İnsan bir yandan zamansal bağlamda anlam kazanırken öte yandan onun özgürlüğünün kaynağı Tanrı'nın zeminidir. Bu zemin zamanda gerçekleşmeyen yaratımın zemini olduğu için de özgürlük problemi Schelling'in sisteminde tümüyle ontolojik bir niteliğe bürünmektedir. Bir başka ifade ile özgürlük artık insana ait olan pek çok nitelikten biri ya da bu nitelikler arasındaki en insana özgü olanı değildir. Özgürlük onun varlığının özsel yanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger, özgürlüğün Schelling'in felsefi sistemindeki ontolojik yanını vurgulamak adına özgürlüğün insanın değil de insanın özgürlüğün bir parçası olduğunu ileri sürmektedir (Heidegger, 1988:15).

Schelling her ne kadar özgürlüğü varlığın özüymüş gibi temellendirse de (SW, I/6:26), bu temellendirmeyi yaparken aynı zamanda insanın özgürlüğünü kurtarmak adına doğayı, içine almaya çalıştığı özgürlük alanının dışına çıkarmaktadır. Özellikle *Freiheitsschrift* ile birlikte doğa belirgin bir biçimde özgürlüğünü kaybetmekte ve bir anlamda Kant'ın zorunluluk ile özgürlük arasında yaptığı ayrıma dönülmüş olmaktadır. Schelling'in geçiş dönemi ile birlikte doğayı özgürlük alanının dışına ittiğine ilişkin en temel gösterge, Tanrı'nın özgürlüğüne yüklenen niteliktir. Buna göre Tanrı, mutlak olarak özgürdür ve sadece o özgürdür. Onun dışında bir özgürlükten söz edilemez (SW, I/7:347). Doğa bu özgürlüğe dahil değildir, o zorunluluk alanıdır (SW, I/7:410f).

Ancak sadece Tanrı özgürse bu durumda nasıl olup da insanın özgürlüğünden söz edilebilir? Bu noktada *Freiheitsschrift*'te insanın Tanrı karşısındaki konumunun doğadan farklı olduğu görülür. İnsan ile doğadaki varlıklar arasındaki fark, doğadaki varlıkların zemin olarak daima Tanrı'ya bağımlı olduğu yerde, insanın Tanrı ile birliğine karşın kendini ondan ayırabilmesi, özgür bir özne olarak belirleyebilmesidir (Bracken, 1972:40). Bu bağlamda Schelling'e göre insanın özgürlüğünün doğa ile karşılaştırılarak ortaya konulması özgürlüğü temellendirme biçimlerinin en kolayıdır. Çünkü insanın doğadan bağımsızlığı kolaylıkla gösterilebilir. Ona göre önemli olan insanın Tanrı ile olan içsel bağının korunması suretiyle ona özgürlüğünün nasıl verileceğidir (SW, I/7:458). Bu çerçevede Schelling, insanın özgürlüğünü "Mutlak"ın özgürlüğüne kıyasla ortaya koyarak onun özgürlüğünü kurtarmaya çalışmaktadır. Mutlak bir nitelik taşıdığı sürece özgürlük yalnızca Tanrı'ya ait olsa bile, insan bu sonsuz, tanrısal özgürlüğün karşısında sonlu bir özgürlüğe sahiptir. İnsan özgürlüğüne yüklenen bu sonluluk, onun özgürlüğünün Tanrı'nın özgürlüğüne kıyasla belirlenmesinden ileri gelmektedir. Onun özgürlüğü artık kendisinden getirdiği bir özgürlük değildir (SW, I/6:542).

Schelling açıkça Tanrı'nın kendini sadece kendine benzeyen kendisi gibi özgür bir varlıkta açtığını, bu varlığın ise insandan başkası olmadığını dile getirmektedir. Buna bağlı olarak insanın özgürlüğü doğanın özgürlüğü ile değil, Tanrı'nın özgürlüğü ile karşılaştırılır. Bir başka ifade ile insan özgürlüğü yaşamlarımızı yöneten zorunluluğun reddine bağlı bir ilüzyon olmayıp edimseldir (Žižek, 1996b:7). İnsanı diğer tüm varlıklardan ayıran insan özgürlüğündeki ayırım, daha önce de belirtildiği gibi özgürlüğün iyi ve kötü yetisi olarak tanımlanmasında

açığa çıkmaktadır. Bu anlamda *Freiheitsschrift* ile birlikte özgürlüğün iyi ve kötü yetisi (*Vermögen zum Gut und Böse*) olarak tanımlanması önemlidir (SW, I/7:352).

Schelling'in geçmişteki özgürlük teorilerinin eleştirilerinden hareketle ortaya koyduğu yeni özgürlük tasarımı dikkat çekici önemli unsurlardan biri de özgürlüğün seçimden (*Wahl*) çok kararla (*Entscheid*) ilişkilendirilmesidir. Burada Schelling Kant ile arasına önemli bir ayrım koymaktadır. Hatırlanacağı gibi Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'ta özgürlüğü doğrudan doğruya seçimle ilişkilendirmekte, onu iyi ya da kötü arasındaki bir seçime indirgemektedir. Schelling, Kant'ın yaklaşımının eksikliğinden hareketle önce *Über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit*'ta, daha sonra da *Freiheitsschrift*'te seçim ve karar arasında kesin bir ayrıma gitmekte ve seçim yerine kararı ön plana çıkarmaktadır.

Schelling'in ilk yapıtındaki kötülük çözümlemesinde insanın iyi ve kötü arasında bir seçim yapmadan önce bilme ve dolayısıyla var olma isteğine yönelik bir karar verdiğine vurgu yaptığı görülür (Schelling, 1976:130-131). İnsan bu kararı vermeden önce iyi ve kötü arasındaki ayrımdan habersiz bir yaşam sürmektedir. Onun zorunluluk ile özgürlüğün, olanaklılık ile gerçekliğin ayrılaşmadığı (Distaso, 2004:11) cennetteki mutlu yaşantısını bir yana bırakma kararı aslında özgürlüğünü kazanma, dolayısıyla var olma kararıdır.

Schelling'in *Freiheitsschrift*'te de benzer bir tutum sergilediği görülür. Onun özgürlük tasarımında seçim yerine kararın ön planda olduğunun en önemli göstergesi, Kant'tan farklı olarak artık iyi ya da kötünden değil de, iyi ve kötünden söz ediliyor oluşudur. Schelling'in bu yaklaşımı ile birlikte özgürlük tüm seçimleri önceleyen bir karar olarak ele alınmakta ve özgürlük "ya / ya da" ikileminden kurtarılmış olmaktadır (SW, I/7:392). İnsan ayımsızlıktan çok bir ayırım noktasındadır. Bu ayırım onu adeta krize sürükler. O, krizden kurtulmak için bir karar vermek zorundadır.

Schelling'in ortaya koyduğu sistemde insanın varlığını sürdürmeye ya da yok etmeye yönelik bu kararı kaçınılmazdır, kaçınılmaz olduğu için de özgürlüğü olanaklı kılmaktadır. Çünkü kararlar birlikte Tanrı kendini bildirerek tarihselliğini kazanacak, bir başka ifade ile özgürlüğünü açığa çıkarmış olacaktır. İnsan özgürlüğünün Schelling tarafından Tanrı'nın kendine varoluş kazandırması, kendini bildirmesi olarak ele alındığını düşünecek olursak bu durumda özgürlük dediğimiz şey daha önce de vurguladığımız gibi insanın bir niteliği olamaz, bir nitelik olmanın ötesine geçerek insanın varlığına gönderme yapar hale gelmektedir.

Seçimin yerini kararın alması özgürlükten kötülüğe geçişin anahtarı niteliğindedir. Çünkü kötülüğü ele alırken de belirleyeceğimiz gibi Schelling özgürlüğü, iyi ve kötü ile ilişkilendirirken özgürlükle bağlantısı içinde iyi ya da kötünden değil de iyi ve kötünden bahseder. Buna bağlı olarak ikisinden biri arasında

yapılacak bir seçim söz konusu değildir. İyi ve kötü karşısında insan bir karar noktasında geldiğinde ise bu kez istenç kavramı işin içine girmektedir.

Schelling'in bu bağlamda insan özgürlüğünün özünün Reinhold'un varsaydığı gibi bir istenç olarak düşünülüp düşünülemeyeceği üzerinde durduğu görülür. Ona göre Reinhold bu konuda Kant'ın özgürlüğü ahlak yasası ile ilişkilendirip seçme yetisi olarak ele almasına dönmekte, ancak özgürlüğü Kant gibi iyi ya da kötünün seçimi olarak açıklamamaktadır (SW, I/1:435). Schelling bu tartışmalar bağlamında *Freiheitsschrift*'ten önce özgürlüğü tanımlarken istenç ile ilişkisi içerisinde onun bir seçme yetisi olarak algılanmasına karşı çıkmaktadır (SW, I/1:434). İstenç özgürlüğü seçimle ilgilidir, bu da iyi ve kötünün ahlakla ilişkilendirilmesi demektir. Oysa Schelling iyi ve kötü söz konusu olduğunda ilk olarak ontolojik bir yaklaşım sergilemektedir.

Özgürlüğün bir seçime indirgenmesini anlamlı bulmayan Schelling, 1809'da gerek Kant'ın gerekse Reinhold'un bu indirgeyici tavrına karşı bir duruş sergiler. Ancak o, yine de özgürlüğü istenç kavramından bağımsız bir şekilde ele almaz. Schelling'in Kant ve Reinhold'dan farkı, istenci salt bir seçme yetisi olmanın ötesine taşımasıdır. Bu çerçevede istenç *Freiheitsschrift*'te ahlaki değil ontolojik boyutu ile ele alınmakta ve özgürlük ile ilişkilendirilmektedir. Böylelikle Schelling, *Freiheitsschrift*'te kendini istenç olarak adlandırdığı bir "Mutlak" ile karşı karşıya bulmaktadır. Yalnızca istenç kökensel varlıktır (SW, I/7:350). Bu ifade aynı zamanda

Freiheitsschrift'i doğru anlamamızı sağlayacak olan, zemininde Tanrı kavramının bulunduğu düşünce modelindeki değişime işaret etmektedir.

Bir özne olarak insan artık akıl (*Vernunft*) ile nitelendirilmez. Çünkü özgürlüğün olanaklılığı artık akıldan çok yaşamı olanaklı kılan akıl dışı olandadır. Aklın yerine istencin geçtiği noktadan bakarsak Schelling'in özdeşlik felsefesi ile *Freiheitsschrift*'teki düşüncesi arasında şöyle bir fark ortaya çıkar: Özdeşlik sisteminde akıl kökensel varlıktır ve tüm evren, insanın özne-nesne ilişkisi temelinde akıl bağlamında şekillenir. Oysa *Freiheitsschrift*'te belirttiğimiz gibi istenç kökensel varlıktır.

Schopenhauer, Schelling'in kökensel varlık olarak adlandırdığı istencin, felsefenin bulmaya ya da ulaşmaya çalıştığı en yüksek nokta olduğunu savunurken şu çelişkiye düştüğünü ileri sürer: “Eğer özgürlük ve dolayısıyla varlık nihai olarak rasyonel değil ise, nasıl olup da felsefi akıl, akıl yoluyla kavranamayan bu şeye erişebilir?” (Snow, 1996:156-157). Aslında Schelling söz konusu çelişkinin farkındadır; nitekim Spinoza'yı Schopenhauer'un kendisini eleştirdiği yoldan eleştirirken, kendisi benzer bir çelişkiye düşmemek adına “Mutlak” olanın yalnızca aklın sınırları içerisinde bütünüyle kavranamazlığına vurgu yapmaktadır. Ama elbette aklın ve dilin sınırlılığına rağmen yine dilin kendi içerisinde bir şekilde onu ifade etmek zorunluluğunun da farkındadır. Çıkış yolunu istenç kavramında bulur. İstenç aracılığıyla Schelling rasyonel zeminde tümüyle açıklanamayanı

anlamlandırmaya, aynı zamanda “Mutlak” olanı yaşam, etkinlik, oluş ile ifade etmeye çalışır.

David Walsh da bu noktada tıpkı Schopenhauer gibi “Mutlak”ın kendisine ilişkin hiçbir şey söylenemeyen bir şey olmasına karşın Schelling’in nasıl olup da onu özellikle geç dönem çalışmalarında mitoloji ve vahiy yoluyla temellendirmeye çalıştığını, hiçbir şekilde kendini açmayacak olan bir şey hakkında nasıl olup da bir açıklama yapılabildiğini sorarken (Walsh, 2008:136), Schelling’in onu tümüyle karanlık bir varlık olarak ele almadığını gözden geçirir. O, karanlık bir zemini kendinde taşımakla birlikte, kendisi tam olarak bu nitelik aracılığıyla ifade edilemez. Walsh, çalışmasının ilerleyen kısımlarında farkında olmadan aslında gözden kaçırdığı bu noktayı vurgularcasına, Schelling’in sisteminde sonlu olanın sonsuzu ancak oluş olarak kavrayabileceğini, ama tamamlanmış bir süreç olarak hiçbir şekilde ona nüfuz edemeyeceğini öne sürer. Bu durumda “Mutlak” ancak oluş olarak kavranabilecektir.

Mutlak olana dair bu tartışmaya rağmen Schelling’in varlığı istenç olarak tanımlaması, onun özgürlüğe ve daha spesifik anlamda insan özgürlüğüne bakışına önemli bir katkıda bulunmaktadır. İnsanın özgürlüğü artık dış etkenler yoluyla belirlenemez (SW, I/7:386). İnsanın yapıp ettiği her şey bu nedenle içerisinde zorunluluğu barındıran mutlak olarak özgürlükle açıklanabilir (SW, I/3:395). İster mutlak zorunluluk isterse mutlak özgürlük olarak değerlendirilsin; insanın özgürlüğü, artık onun kendi varlığında, kendi öz etkinliğinde açığa çıkmaktadır.

3. BÖLÜM

KÖTÜLÜĞÜN ONTOLOJİSİ

Önceki bölümlerde Schelling'in idealizm ve özgürlük konusundaki yaklaşımı birbiriyle bağlantısı içerisinde ele alınmıştı. Bu, aslında onun kötülük konusundaki teorisini ortaya koymak adına bir ön hazırlıktı. Öyle ki, özgürlükten söz ederken de söylediğimiz gibi onun kötülük tanımlaması idealizme ve özgürlüğe yaklaşımından bağımsız bir şekilde ele alındığında anlaşılmayacak ve hiçbir şey ifade etmeyecektir. Schelling'in felsefesinin bütünü ve bu bütünlük içerisinde *Freiheitsschrift*'in yapısı göz önünde bulundurulduğunda, kötülük ancak idealizmin ötesinde gerçeklik kazanmaktadır. Bu nedenle ilk bölümde Schelling'in idealist çizgiden uzaklaşıp onunla arasına mesafe koyduğu noktalara değinilmiştir. Bunun yanı sıra kötülük aynı zamanda Schelling'in özgürlüğe yaklaşımından bağımsız bir biçimde de ele alınamaz. Çünkü insan özgürlüğünün doğası iyi ve kötüye yönelik bir karar ise bu durumda kötülük bir olgu olarak özgürlükle içsel bir bağ içinde demektir. Hatta özgürlüğün belirlenimi kötülüğün varlığını ön koşul olarak gerektirmektedir. Schelling bunun farkındalığı içerisinde kötülüğü özgürlük sistemi içinde temellendirmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede kötülük söz konusu olduğunda Schelling'in amacının her şeyden önce özgürlüğü kapsayan bir sistemi muhafaza etmek -bu belirttiğimiz gibi idealizmi aşmayı gerektirmektedir- daha sonra kötülüğü bu sistemin içine yerleştirerek onunla uyumlu hale getirmek olarak belirlenebilir.

Tüm bu tespitler çerçevesinde bu bölümde kötülük iki boyutta ele alınacaktır. Schelling'in kötülük tasarımı *Freiheitsschrift*'in sınırları içerisinde çözümlenecek,²⁴ kötülüğün nasıl olup da idealizmi olanaksız kıldığı, tersine özgürlüğün sınırlarını ise nasıl genişlettiği “Kötülüğün Olanaklılığı” ve “Kötülüğün Gerçekliği” başlıkları altında tartışılacaktır.

3.1. Kötülüğün Olanaklılığı

Schelling'in kötülüğü tanımlayış biçimi onun felsefesinin temelini oluşturan ilke sorunu ile çok yakından ilişkilidir. Hatırlanacağı gibi Schelling “Mutlak” olanı tanımlarken erken dönem düşüncesinde onun ideal ve reel olanın özdeşliği olduğunu öne sürmüştü. Daha sonra bu özdeşlik düşüncesinden vazgeçmiş ve ilkedeki iki unsurun birbirinden bağımsız bir şekilde var olduğunu iddia etmişti. Bu ayrımın bir sonucu olarak reel olanın varlığı, onun felsefesinin gelişim sürecinde irrasyonel bir anlama doğru kaymıştı. Biz de bu bağlamda Schelling'in idealizmden uzaklaştığı noktalardan söz ederken, reel olanın ağırlık kazanmaya başlamasının belirleyiciliğinden söz etmiştik.

Aslında artık Schelling'in temel kaygısı ilkenin temellendirilmesi değildir. O bunun yerine içinde bulunduğumuz olgusalılık üzerinde durur ve bu olgusalılık

²⁴ Schelling her ne kadar felsefesinin gelişim süreci boyunca kötülük sorunu ile ilgilenmiş olsa da onun kötülüğe yaklaşımında dört temel eserin ön plana çıktığı söylenebilir. Bunlardan ilki, daha önce Giriş bölümünde de adını andığımız 1792 tarihli, *Über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit* adlı yüksek lisans çalışmasıdır. İkincisi 1804 yılında yazdığı *Philosophie und Religion*, üçüncüsü bu çalışmanın da merkezini oluşturan 1809 yılında yazmış olduğu *Freiheitsschrift*'tir. Son olarak Schelling'in geç dönem çalışmaları arasında adı geçen *Philosophie der Offenbarung* (1854)'ta kötülük sorunu ile ayrıntılı bir şekilde ilgilendiği görülür.

içindeki varoluşumuzu sorgular. İlgi alanı dış dünya ve bizim dış dünya ile bağımız olunca Schelling'in karşısına çıkan ilk problem ister istemez kötülük olmaktadır. Reel olanın varlık sıralamasında ön plana çıkması ve dolayısıyla ağırlığını hissettirmesi kötülük açısından baktığımızda bir bakıma varlığın risk altında olması anlamına gelmektedir. Çünkü erken dönem düşüncesinde ideal olan tarafından dizginlenen reel yanda var olan kaotik yapı ön plana çıkmakta, kaos artık dizginlerinden boşanmaktadır. Bunun en belirgin sonuçlarından biri ise kötülüğün giderek evrene yayılmasıdır.

Reel olanın varlık sıralamasında ideal olanın üzerine çıkması, kötülüğün varoluşuna zemin hazırlamakla birlikte, reelin kendisi kötü olarak adlandırılmaz. Çünkü böyle bir varsayım her şeyden önce Tanrı'nın da kötü olmasını beraberinde getirecektir. Tanrı'nın kötü olarak nitelendirilmesi, Schelling tarafından hiç de istenmeyen bir sonuçtur. Bu sonuca varmamak adına o, reel olanın kötü ile ilişkisini daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi dolaylı bir yoldan ortaya koymakta ve onu kötü ile özdeşleştirmekten bu şekilde kaçınmaya çalışmaktadır. Ancak kötülüğün açıklanması söz konusu olduğunda reel olanın varlığı zorunlu bir koşuldur. Kötülük yine de zeminini reel olanda bulmaktadır. Çünkü reel olan, kötülüğü açıklamamıza olanak veren zemin-varoluş ayrımının kaynağıdır.

Reel olan doğası gereği yaşamın kaynağıdır; dolayısıyla eğer yıkıcı, zarar verici bir gücü olan kötülükle özdeşleştirilirse, bu kez yaşamın olanaklılığı ortadan kalkacak, Tanrı kötülüğün nedeni olma şeklinde bir suçlama ile karşı karşıya

kalacaktır. *Freiheitsschrift* de dahil olmak üzere Schelling'in kötülük düşüncesini içeren eserlerinin hiçbirinde Tanrı'ya yönelik olarak böyle bir belirlemeye rastlamamız söz konusu değildir. Hatta Tanrı'nın kötü olduğu ya da kötülüğe doğrudan ya da dolaylı olarak katıldığı düşüncesi kesin bir dille reddedilir. Özgürlükle ilişkili olduğu için kötülüğün olanaklılığı Tanrı'da değil ama yalnızca insanda bulunmaktadır (SW, I/7:354). Bunun bir diğer nedeni de daha sonra da ayrıntılandıracağımız gibi ilkelerin ayrılabilirliğinin yalnızca insanda edimsellik kazanıyor olmasıdır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, insan söz konusu olduğunda kötülüğün olanaklılığı her şeye rağmen reel yan ile özdeşleştirilemez. Bu varsayım, zemin ile varoluş arasındaki ayrımın ayrıntılı analizi ile daha iyi anlaşılacaktır.

3.1.1. Zemin -Varoluş Ayrımı Temelinde Kötülük

Zemin-varoluş ayrımı söz konusu olduğunda ayrımın hem Tanrı hem de insan açısından ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir. Kötülüğün neden bu ayrıma bağlı olarak olanaklı hale geldiği ancak bu şekilde netlik kazanacaktır. Ama bu ayrımın Tanrı ve insanda kendini nasıl açığa çıkardığına geçmeden önce burada zemin ve varoluş kavramlarının Schelling tarafından nasıl kullanıldığına bakmak gerekmektedir.

Freiheitsschrift'te zeminle ilgili olarak üç farklı kavramla karşı karşıya kalırız. Bunlardan biri kökensel zemin diye karşılayabileceğimiz *Urgrund* kavramıdır. Bir diğeri zeminsiz olanı işaret eden *Ungrund*'tur. Üçüncüsü ise zemin-

varoluş ayırımıındaki zemindir (*Grund*). Bu kavramların ne anlam ifade ettiğini ve Schelling tarafından nasıl kullanıldığına geçmeden önce her üç kavramla da ilişkilendirebileceğimiz genel olarak zemin kavramının kısa bir analizini yapmak gerekmektedir. Genel anlamı ile zemin (*Grund*) kavramı söz konusu olduğunda karşımıza çıkan temel soru Schelling’in niçin “neden” (*Ursache*) kavramı yerine “zemin” (*Grund*) kavramını tercih ettiğidir. Bunun devamında önceki soru ile bağlantılı olarak yanıtı aranacak önemli bir diğer soru ise Schelling’in zemini, neden kavramının karşılığı olarak kullanıp kullanmadığıdır.

Grund kavramı Türkçe’ye “temel”, “neden”, “ilke”, “zemin” gibi farklı şekillerde çevrilmekle birlikte, burada onun “zemin” kavramı ile karşılanması daha uygun görünmektedir. Onu sadece “ilke”, sadece “neden” ya da sadece “temel” olarak aldığımızda Schelling’in ifade etmeye çalıştığı bu kavramların hepsini kapsayan anlama ulaşmak olanaklı görünmemektedir. “Temel” kavramı çok genel bir anlama sahip olduğu için, “neden” kavramı bizi ilk bakışta doğal nedenselliğe götürdüğü için ve “ilke” yalnızca mantıksal bir ilke olarak algılandığından zeminin içeriğine yönelik yeterli açıklamayı verememektedir.

Zemin tüm bu anlamları daha geniş bir bağlamda kapsamaktadır. Çünkü bir şeyin temel dayanağı olması anlamında nedene, temele ve aynı zamanda ilkeye karşılık gelmektedir. Schelling *Freiheitsschrift*’te bu kavramı öyle bir şekilde kullanmaktadır ki, o hem bir ilke, hem şeylerin nedeni, hem de temelidir. Ancak o ne salt mantıksal bir ilkedir, ne de yalnızca doğadaki neden-sonuç ilişkilerindeki

nedene indirgenebilir. O hem bir varlık (*Sein*) olarak karşımıza çıkmakta hem de onun nedenselliği doğadaki nedenselliği aşmaktadır.

Şeylerin kökensel zemini olan *Urgrund* ve zeminsiz olanı ifade eden *Ungrund* kavramlarına dönecek olursak Schelling'in bu iki kavramı genellikle aynı varlığa işaret edecek biçimde kullandığını görürüz. Fakat bu kullanıma rağmen Schelling söz konusu iki kavramın birbiri ile özdeş olmadığını, fakat onların ayrımsız olduğunu dile getirmekte ve böylelikle özdeşlik düşüncesini aşarak ayrımlardan hareket etmektedir (SW, I/7:406). Schelling'in eserlerinin bütününe baktığımızda da bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılmadığını görürüz. Böyle olunca ilk akla gelen, şeylerin kökensel zemininin aynı zamanda zeminsiz olarak da adlandırılmasının arkasında başka bir şeyin yattığıdır.

Kökensel zemin olarak ifade edebileceğimiz *Urgrund*'un açıklanış biçimine baktığımızda Schelling'in Kant'ın tanımlamalarını izlediğini görürüz. Schelling de Kant'ın yaptığı gibi onu doğaya özgü olan nedensellik kavramından farklı bir şekilde ifade etmektedir. Bu bağlamda özellikle ayırt edilmesi gereken nokta, Schelling'in *Urgrund* derken kastettiği şeyin, bir şeyin maddi nedenine karşılık gelmediğidir. Maddi neden Almanca'da *Ursache* kavramı ile karşılanmaktadır.

Kökensel zeminin basit bir nedensellik zincirine işaret etmediğinin en temel göstergesi *Freiheitsschrift*'te Tanrı'nın varlıkların nedeni olmaktan çok zemini

olarak karşımıza çıkmasıdır. Bu bağı tersinden ele alacak olursak varlıklar Tanrı'nın sonuçlarıdır, ama bu sonuç neden-etki ilişkisindeki etkiden farklıdır. Çünkü böyle olduğunu varsayarsak Schelling'i tam da kaçınmaya çalıştığı determinizm ile karşı karşıya bırakmış oluruz. Schelling bu kavramı nasıl kullandığına yönelik daha başka örnekler de vererek kökensel zemin derken neyi kastettiğini netleştirmeye çalışmaktadır. Bu örneklerden en dikkat çekici ikisi şöyledir: "Ben...Varlığın (*Seyn*) nedeni (*Ursache*) değildir, aksine varlık ne ise onu o yapan özdür (*Wesen*).” (SW, I/1:195), “Sonlu şeylerin (aynı zamanda sonlu tasarımların) varlığı, neden ve etki (*Ursache und Wirkung*) kavramları aracılığıyla hiçbir şekilde açıklanamaz.” (SW, I/1:368).

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*'ta hiçbir koşulda “bir şey” olarak ele alınamayacak olsa da Tanrı idesinin var olan her şeyin zeminini oluşturduğunu söyleyerek (Kant, 1787-II:B604-605) ya da tüm her şeyin olanaklılığının en yüksek gerçek temelini kavram değil de zemin olduğunu öne sürerek (Kant, 1787-II:B607-608) bu kavramı kullanma konusunda Schelling'i incelemektedir. Kant'a göre nesnel dünyanın kendinde nedenselliğini araştırmak anlamlı değildir. Çünkü fenomenler dünyasında nedenler serisinin bir sonu yoktur, böyle bir son arandığında bizi bekleyen şey sürekli bir geriye gidiş olacaktır. Eğer ille de bir dayanak noktası gerekli ise, bu olsa olsa nedenler serisinin kendinde son bulunduğu bir zemin olabilir.

Schelling erken dönem düşüncesinde kökensel zemini açıklarken Kant'a çok benzer ifadeler kullanmaktadır. O, bilginin bir olgusalılığının (*Realität*) olması

gerektiğini, olgusal olmaksızın bir bilgiden söz edilemeyeceğini öne sürmektedir. Schelling açıklamalarının devamında bu olgusallığın dayandığı bir temelden söz eder ki, bu insan bilgisinin tamamlandığı son nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Schelling bu dayanak noktasını zemin olarak adlandırmaktadır. Bu zeminin daha ötesine geçmek olanaksızdır (SW, I/1:162). Ona göre eğer bilgi söz konusu olacak ise Kant'ın da ortaya koyduğu gibi sonsuzca geriye gidiş olmamalıdır. Eğer biz genel olarak bir şey bilmek istiyorsak en azından bizi başka bir bilgiye götürmeyecek olan ve bilgimizin olgusal zemini olan bir şeyi biliyor olmalıyız (SW, I/1:163).

Schelling'e göre bu en son bildiğimiz şey ya da bilgimizin dayanağı olan bu en son dayanak noktası, yalnızca bilginin olgusal zemini olmayıp aynı zamanda kendi varlığı aracılığıyla belirlenen “mutlak Zemin”dir (*absoluter Grund*) (SW, I/1:163). Schelling yine Kant'a paralel olarak, kanıtlamalar alanına girdiğimiz anda koşullu olana mahkum olduğumuzu söylemektedir. Oysa Tanrı koşulsuz ve kanıtlanamaz olandır (SW, I/6:161). Bu bağlamda Tanrı'nın koşulsuzluğunu muhafaza etmek adına nedenler zincirini bir yana bırakan Schelling'in bunun yerine koşulsuzluğu simgelediğine inandığı kökensel zemin kavramını kullanmayı tercih ettiği söylenebilir.

Kökensel zeminin karşılığı olan varlık Schelling tarafından aynı zamanda zeminsiz (*Ungrund*) olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla *Urgrund* ile *Ungrund* kavramları daha önce de vurguladığımız gibi farklı iki varoluş biçimine işaret ediyor

gibi görünmektedir. Kökensel zemini varlık, zemin ve varoluş arasındaki bağdan hareketle ortaya koyacak olursak bu durumda zemin-varoluş ayrımının kaynağı olan varlık kökensel zemine (*Urgrund*) karşılık gelirken, bu varlığın zeminsizliği *Ungrund*'a karşılık gelmektedir.

Schelling'in zemini zeminsiz olarak temellendirmesi ideal ilkeyi idealliğinden uzaklaştırıp daha reel bir temelde ele alması anlamına gelmektedir. Gerçeklik artık reel temelde ele alınmakta, dolayısıyla zeminin zeminsizliği bir yanıyla varoluşun karanlığına işaret etmektedir. Zeminsizlik elbette varlığın koşulsuzluğuna da gönderme yapıyor olabilir ama kökensel zemin zaten bu anlamı içeriyorken Schelling'in onu ikinci bir kavram aracılığıyla ifade etmeye çalışması başka bir şeyi işaret ediyor gibidir. Schelling'in zeminsiz olanı kökensel zeminden ayırırken kullandığı dil bu anlamda oldukça çarpıcıdır:

“Tüm zemini ve tüm varoluşu, hatta her tür ikiliği önceleyen bir Varlık olmalıdır. Bu varlığı kökensel zemin (*Urgrund*) ya da dahası zeminsiz olandan (*Ungrund*) başka nasıl ifade edebiliriz ki?” (SW, I/7:406).

Burada da yine iki kavram birbiriyle aynı anlama geliyormuş gibi bir algı yaratsa da Schelling'in söz konusu alıntının devamında ortaya koyduğu düşünme biçimi bize bu iki kavramın hiç de birbirinin yerini tutacak kavramlar olmadığını

göstermektedir. Nitekim Schelling bu noktadan itibaren artık kökensel zemin kavramından neredeyse hiç söz etmemekte vurgusu daha çok varlığın zeminsizliği üzerine olmaktadır. Bu önemlidir, çünkü Schelling kötülüğe zeminsizlikle ilişkilendirerek açıklama getirmeye çalışmaktadır (SW, I/7:406-407).

Zemin ve varoluş arasındaki ikili ilişkide karşımıza çıkan ve zemini bir başka boyutu ile karşılayan üçüncü kavram ise belirttiğimiz gibi zemin (*Grund*) kavramıdır. Schelling, kötülüğü temellendirebilmek adına doğa felsefelerine geri dönmekte ve *Freiheitsschrift*'te bu yaklaşımların eksikliklerine vurgu yapmaktadır. Buna göre önceki doğa felsefeleri varoluş olarak "Varlık" ile, varoluşun zemini olarak "Varlık" arasındaki ayrımı yapamamıştır. Bu ayrımı yapamadıkları için de doğayı kendi başına var olamayan, canlı temelden yoksun bir oluşum olarak ele almışlardır (SW, I/7:356).

"Tanrı'dan önce ya da onun dışında hiçbir şey olmadığı için o varoluşunun zeminini kendinde taşımak zorundadır. Tüm felsefeler bunu söyler, fakat bu zeminden onu gerçek ve edimsel bir şey haline getirmeksizin yalnızca kavram olarak söz ederler. Tanrı var olduğu sürece (kendinde taşıdığı) varoluşunun zemini mutlak anlamda Tanrı olarak görülemez. Çünkü o yalnızca Tanrı'nın varoluşunun temelidir, Tanrı'dan ayrılabilen ama ondan farklılaşmayan Tanrı'daki doğadır." (SW, I/7:358).

Zemin ve varoluş arasındaki ilişki söz konusu olduğunda Schelling'in varoluştan çok anlaşılması daha güç gibi görünen zemin üzerinde durduğu görülür. Bu bağlamda zeminin ne anlam ifade ettiğini doğa kavramından yola çıkarak temellendirmeye çalışmaktadır. Burada özellikle doğadaki yaşamın ortaya çıkışına odaklanmakta ve doğadaki en temel ilkeler olarak kabul ettiği yerçekimi ile ışık arasındaki ilişkiye yönelmektedir. Zemin-varoluş ilişkisinin kaynağının doğa felsefesinin temel ilkelerinde bulunduğunu öne süren Schelling yer çekimini zeminin, ışığı ise varoluşun karşılığı olarak kullanmaktadır:

“Yerçekimi onun etkin olmayan sonsuz karanlık zemini olarak ışığı önceler ve ışık ortaya çıktığında geceye kaçar. Işık ise yerçekimi onun altında yattığı sürece mührü tümüyle çözemez.” (SW, I/7:358).

Buradan da anlaşılacağı gibi Schelling'e göre yaşamın olanağı yerçekiminde ya da karanlık zemindedir. Bu olanak yerçekiminde olmakla birlikte yaşamın aktif hale gelebilmesi için ışığın yerçekimini kontrol altına alması ya da onun baskısından kurtulması gerekir. Fakat bunun için yine de ışığın her şeyden önce yerçekiminin varlığına gereksinimi vardır. Schelling'in doğa tasarımı yaptığı, ancak genel olarak “Varlık” ile ilgili olduğunu söyleyebileceğimiz bu ayrımı, *Freiheitsschrift*'te bir de Tanrı'daki zemin ve varoluşa gönderme yaparak açıklamaya çalıştığını görmekteyiz.

Schelling'e göre Tanrı söz konusu olduğunda zemin ve varoluş birbirinden bağımsız olarak düşünülemez. Onlar Tanrı'da ayrımsızdır ya da biraz daha keskin bir ifade ile ayrımsız olmak zorundadırlar. Bu zorunluluk Schelling'e kötülüğü Tanrı'dan bağımsız bir temelde açıklama olanağı vermektedir. Çünkü kötülük ancak bu iki ilkenin ayrılaşması ile birlikte olanaklı hale gelmektedir. Bu ayrılaşmanın zemini hiçbir şekilde Tanrı'da değildir. Tanrı'nın yaşamı, dinamik bir öz-yaratış sürecidir. O, sonsuzluk içinde sevgidir ve ayrılaşmanın olmadığı bu sevgide hiçbir zaman kötülük istenci olmaz. Bu yüzden Tanrı için kötü olmak olanaksızdır.

Burada dikkat çekici olan nokta Schelling'in zemini Tanrı'nın doğası olarak betimlerken, onu Tanrı'nın varoluşundan ayrılabilen ama yine de ondan farklı olmayan yan olarak ele almasıdır (SW, I/7:357-358).²⁵ Schelling'in bu ilkelerin bir yandan Tanrı'da ayrılabilir olduğunu söylerken öte yandan bu ayrımı Tanrı söz konusu olduğunda reddediyor oluşu, bir çelişki gibi algılanmaktadır. Bu nokta ancak şu şekilde açıklandığında bir çelişki olmaktan çıkmaktadır: Tanrı'nın varoluşu ile bu varoluşun zemini arasındaki ayrım, niteliksel olmaktan çok niceliksel bir ayrım gibi görünmektedir (Fackenheim, 1996:79). Yani bu ayrım olmayan bir ayrım olmanın ötesine geçememektedir.

²⁵ Tanrı'daki bu ikili ayrımın bir düalizme yol açabileceğinin farkında olan Schelling, bu çelişkiden varoluş ile zemin arasında nedensel bir ilişkinin olmadığını, zamansal anlamda birbirlerini incelemediklerini vurgulayarak kaçınmaya çalışır (SW, I/7:358).

Schelling bu ayrımı *Stuttgarter Privatvorlesungen*'da reel ve formel ayrım olarak ortaya koyarak şunu vurgular: Kökensel varlık her bir ayırmada bütünlüğünü korur, dolayısıyla Tanrı söz konusu olduğunda ayrım reel olmaktan çok formel bir ayırmadır. Mutlak form, kendini iki ayrı form olarak gösterir (SW, I/1:426). Bu durumda zeminin niceliksel anlamda ondan ayrılabiliyor olması Tanrı'nın bütünlüğüne zarar vermediği gibi ayrım yapay olduğu için kötülüğün olanaklılığına yönelik zemin Tanrı'da bulunamaz ve dolayısıyla kötülük Tanrı ile ilişkilendirilemez.

Söz konusu bu ayrımlaşma niteliksel olarak ancak insanda açığa çıkmaktadır. Tanrı'da ayrıt edilebilir olmayan bu iki ilke insanda ayrılabilirdir ve ayrılmalıdır. Eğer onlar insan tininde de Tanrı'da olduğu gibi ayrılmaz olsaydı, o zaman Tanrı ile insan tini arasında hiçbir ayrım olmazdı. Bir başka ifade ile Tanrı kendini belirtmezdi. Öyleyse Tanrı'da çözülmez olan birlik insanda çözülebilir olmalıdır. Bu ise, iyinin ve kötünün olanağıdır. Žižek insandaki kötülüğün kaynağının Tanrı'da ayrılabilir olmayan zemin ve varoluşun insanda ayrılabiliyor olmasından güç alarak, Schelling'in aslında insan merkezli bir tavır sergilediğini öne sürmektedir. Žižek'e göre insan, Schelling'in sisteminde doğadaki nesnelerin tersine kendi kendinin merkezidir. Doğadaki nesnelerin merkezi kendi dışındadır, insan ise bu merkezi dışarıda aramak zorunda değildir (Žižek, 1996a:65-66).

Zemin ve varoluş arasındaki ayrım, olanaklılık ve gerçeklik kategorileri çerçevesinde değerlendirildiğinde kötülüğün Schelling tarafından neden insan

merkezli bir olgu olarak ele alındığı daha iyi anlaşılabilir. Mantık terimlerinde ifade edecek olursak Schelling'in de varsaydığı gibi olanaklılık gerçekliği bir ön koşul olarak gerektirmez (SW, I/7:373). Bucheim'a göre bu nedenle gerçekliği insanın kararına bağlı olup yalnızca olanaklı olsa dahi kötülüğün insandaki olanaklılığı bir zorunluluktur (Bucheim, 2000:11). Tanrı'da ise kötülüğün zemini değil ama bu zeminin ayrımlaşması bir olanaklılık olarak bulunmaktadır. Eğer o Tanrı'da da bir gerçeklik olarak bulunsaydı Schelling kaçınılmaz bir şekilde Tanrı'yı kötü olarak nitelendirecekti. O bu açmazdan kötülüğün gerçekliğinin yalnızca insan için geçerli olduğunu varsayarak kurtulmaya çalışmaktadır.

Tanrı ile ilişkisi açısından ele alındığında, Tanrı'ya en yakın varlık olan insanın aynı zamanda kendi özgürlüğüne sahip bir varlık olarak da nitelendirilmesi, Žižek'in ifade ettiği gibi Schelling'in tutumunu insan merkezli olarak adlandırmamıza yol açmaktadır. Ama onun felsefesinin bütünü ve bu bütün içerisinde varlığa yaklaşımı açısından ele aldığımızda insanın o kadar da merkezi bir konumda olmadığını görürüz. Schelling, *Freiheitsschrift*'te Franz von Baader'den yaptığı alıntıda insanın olması gereken yerin hayvanla aynı seviyede olduğunu ya da eğer bir tercih yapılacaksa böyle olmasının isteneceğini, ancak ne yazık ki insanın hayvanın bulunduğu seviyenin ya altında ya üstünde durabildiğini vurgulamaktadır (SW, I/7:373). İşte bu duruş, tüm kötülüğün de kaynağıdır. Çünkü insan olması gerekenden fazla bir şey olmak istemekte, bu isteğini yerine getirebilmek adına evrenin mevcut dengesine ona zarar verecek şekilde müdahale etmektedir.

Bu noktada Schelling'in *Freiheitsschrift*'te kötülüğe yönelik yaptığı açıklamaları zemin ve varoluş kavramlarından hareketle daha çok zemin istenci (*der Wille des Grundes*) ve sevgi istenci (*der Wille der Liebe*) kavramları üzerinden yapması dikkat çekicidir (SW, I/7:385). Kötülük Schelling'e göre bu iki istençten zemin istencinin sevgi istencine baskın gelmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü insan kendi tekil istencini tanrısal istençmiş gibi dayatmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da kötülük korkutucu, tehlikeli bir güce dönüşmektedir. İnsan sahip olduğu zemin istencini şeylerin üzerinde bir baskı aracı olarak kullanmaya başladığında bu güç, yalnızca tek tek bireylere değil varlığın bütününe etki eder ve bunun sonucu olarak kaosun ortaya çıkması gibi bir durumla karşı karşıya kalınır. Tanrı'da sevgi istenci zemin istencine ya da bir başka ifade ile evrensel istenç tekil istence öncelikli iken insanda böyle değildir. İnsan tekil istencini evrensel istençmiş gibi sunarak tanrılaşmaya çalışmaktadır (SW, I/7:365).

Žižek, Schelling'in bu yorumunu günümüze uyarlayarak, insanın kendi öz istencini evrensel bir istençmiş gibi dayatmasının, onu davası uğruna diğer varlıkların hepsini sömürülecek nesnelere dönüştüren bir özne haline getirdiğini öne sürmektedir (Žižek, 1996a:68). İnsanı bu sömürüye zorlayan şey, zemin ile varoluş arasındaki ilişkiyi ters çevirme özgürlüğünün elinde bulunmasıdır. Žižek, bu ayrımı insanın parçalanmışlığı olarak adlandırır. İnsan hem doğal hem de tinsel nitelikli bir varlıktır. Sadece doğal bir yanı olsaydı, doğanın bir parçası olacak ve doğaya yönelik bir tehdit oluşturmayacaktı. Oysa tinsel yanı buna izin vermemektedir (Žižek, 1996a:63). Schelling'in Baader'i izleyerek insanla hayvan arasında yaptığı karşılaştırma tam da Žižek'in bu söylediğini anlatıyor gibidir.

Tanrı'da ezeli bir biçimde karanlık ilke olarak bulunan zemin istenci, insan söz konusu olduğunda varoluş istencinden ayrılıyorsa, bu durumda Tanrı'da istençler arasında zorunlu olduğu öngörülen bağ, insanda tümüyle özgür bir bağa dönüşmekte demektir. Bu özgür bağ aynı zamanda ilkelerin tersine dönüşünü, buna bağlı olarak da kötülüğü olanaklı hale getirmektedir. Bu durumda kötülüğü olanaklı kılan şey, yalnızca ilkelerin ya da güçlerin birbirinden ayrılması değildir. Bu olanaklılık için ikinci bir adıma gereksinim vardır. Schelling'in kendi ifadesiyle, kötülüğü ortaya çıkaran ya da kötülüğü kötülük yapan şey, güçlerin birbirinden ayrılması değil bu güçlerin yanlış birliğidir ki, aslında bu birlik gerçek anlamda bir ayrılma olarak adlandırılabilir (SW, I/7:371).

Schelling'in kötülüğün nasıl ortaya çıktığına ilişkin tanımlaması Kant'ın kötülük tanımlamasını anımsatmaktadır. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'ta kötülüğü insandaki dürtülerin görev eğiliminin önüne geçmesi olarak tanımlamaktadır. Yani sıralamanın tersine dönüşü kötülüğü ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar ahlaki bir yaklaşım içerisinde olmasa da Schelling de benzer bir yaklaşımla kötülükten yaşamdaki normal işleyişin tersine dönüşü olarak söz etmektedir. Bu tanımlama biçimi her iki filozofu da benzer bir çelişki ile karşı karşıya bırakır. Kant, önce insanın sahip olduğu dürtülerin kötü olarak nitelendirilemeyeceğini öne sürmekte, ancak daha sonra bu dürtüleri görevin göz ardı edilmesine olanak verdiği için kötülüğe yol açan şeyler olarak nitelendirmektedir. Schelling dürtü yerine tutkulardan söz etmekte ve her ne kadar tutkuların kendi başına ne iyi ne de kötü olduğunu söylese de yine de insanın sahip olduğu tutkuları kötülüğe yönelik kullanabileceğine vurgu yapmaktadır.

3.1.2. İdealizmin Olanaksızlığı Olarak Kötülük

Hatırlanacağı gibi Schelling, *Freiheitsschrift*'te özgürlüğü, iyi ve kötü yetisi olarak tanımlamaktaydı. Onun özgürlük ile kötülük arasında kurduğu bu ilişki ilk bakışta özgürlüğün varlığının kötülüğü olanaklı kıldığı şeklinde bir algılama yaratmaktadır. Özgürlük ile iyi ve kötü arasındaki bağ, özgür olduğumuz için iyi ve kötüyü seçebilmişiz gibi bir yanılgıya neden olmaktadır. Bu da beraberinde kaçınılmaz olarak özgürlüğü iyi ve kötünün koşulu olmaya itmektedir. Fakat bu açıklama en azından *Freiheitsschrift*'in yazarı olan Schelling söz konusu olduğunda sorunlu gibi görünmektedir. Çünkü özgürlüğün kötülüğün olanaklılığının zorunlu bir koşulu olduğu varsayılacak olursa, özgür olan Tanrı'nın neden kötü olmadığını açıklaması yapılamaz.

Bu açmazın üstesinden gelebilmek adına iyi ve kötü ile özgürlük arasındaki bağın ters çevrilerek özgürlüğün kötülüğü değil de, kötülüğün özgürlüğü olanaklı kıldığının söylenmesi daha doğru olacaktır. Zaten Schelling'in ifadelerinden yola çıktığımızda ulaştığımız sonuç da bundan başka bir şey değildir. O, farkında olarak ya da olmayarak özgürlük ile kötülük arasındaki ilişkiyi kötülüğü ön plana çıkaracak şekilde değiştirmektedir. Bu yol izlendiğinde Tanrı kötülükten arındırıldığı gibi Schelling'in insanın neden kötüye yöneldiğine ilişkin soruyu yanıtsız bıraktığının açıklaması da yapılabilmektedir.

Bu soru, Schelling'ten önce Kant tarafından ele alınır. Kant böyle bir soruya yanıt verilemeyeceğine inanır. O, ahlaki ilkeleri benimsemenin nihai öznel seçimi

olarak adlandırdığı bu seçimin zemininin açıklanamazlığında ısrarlıdır (Kant, 1793: 21-22). Çünkü Kant’a göre insanın kötüye yönelik seçimi özgür bir seçimdir. Eğer bu seçimin bir nedeni aranır ve bulunursa insan kötülüğün kaynağı olmayacağı gibi, kötü edimlerinden de sorumlu olmayacaktır. Dolayısıyla Bernstein’ın da işaret ettiği gibi Kant açısından bu seçim sadece anlaşılmaz değildir; aynı zamanda anlaşılmaz olmak zorundadır. Özgürlüğün ve sorumluluğun anlamı bu zorunlulukta saklıdır (Bernstein, 2010:62).

İnsanın kötüye yönelimi noktasında *Freiheitsschrift* de dahil Schelling’in kötülüğü ele aldığı eserlerinde tıpkı Kant’ta olduğu gibi herhangi bir açıklama ile karşılaşmayız. O da Kant gibi bunu insana sorumluluk vermek adına yapıyor gibi gözükmektedir. Sorumluluğun bu şekilde ön plana çıkışı Schelling’in kötülüğe yaklaşımının ahlaki olduğu izlenimini de beraberinde getirmekte, en azından Werner Marx, böyle bir iddia öne sürmektedir. Ona göre *Freiheitsschrift*’te karşımıza çıkan insan özgürlüğü, ele alınış tarzı bakımından ahlaki bir nitelik taşımaktadır (Marx, 1982:1-9). Marx’ın varsayımına göre Schelling bize özgürlük yoluyla insanın kötünün karşısında iyiyi seçip ahlaki olarak tamamlanmasının olanağını sunmaktadır. Marx’ın ileri sürdüğü gibi *Freiheitsschrift*’te özgürlüğün ahlaki bir boyutu olduğu açıktır. Çünkü özgürlük iyi ve kötüye yönelik bir karar üzerinden temellendirilmekte ve bu kararın sorumluluğu insana verilmektedir.

Eğer Schelling kötülüğün sadece ontolojik boyutunu ele almış olsaydı, bu durumda kötülük insanın doğuştan getirdiği ve Hristiyan inancının bir yansıması

olan günahın sonucu olacak ve kötülük çözümsüzlük noktasına sürüklenecekti. Belki de bunu önlemek adına Schelling, Kant'ı da izleyerek kötülüğün ahlaki boyutuna vurgu yapmaktadır. Yine de Marx'ın iddiasına şunu eklemek gerekir ki, kötülüğün ontolojik niteliği Schelling düşüncesinde ahlaki boyutunu öncelemektedir. En azından *Freiheitsschrift*'in sınırları içerisinde kötülüğün tüm yükünün insanın ahlaki edimlerine indirgenmesi söz konusu değildir. Çünkü Kant'ta iyi ve kötü ahlak yasasına uyup uymama bağlamında belirlenirken²⁶ (Höffe, 1995:22), Schelling bu kavramları varlıktaki düzenin tersine dönüşü olarak ortaya koymaktadır.

Özgürlüğün ahlaki tamamlanmanın olanaklılığı olduğu noktasında yukarıda Kant ve Schelling arasında kurmuş olduğumuz ilişkiyi de göz önünde bulundurarak, Werner Marx'a bir noktada daha karşı çıkılabilir. Öncelikle Schelling, daha önce de belirttiğimiz gibi özgürlüğü, iyi ve kötü yetisi olarak tanımlasa da aslında tersine iyi ve kötünün, hatta biraz daha uç bir noktaya gidersek kötünün özgürlüğü olanaklı kıldığına yönelik bir yol izlemektedir. Özgürlük söz konusu olduğunda onun vurgusu, Marx'ın iddiasının tersine iyiye değil kötüyedir. Schelling, özgürlük yolu ile insanın yalnızca iyi olana yönelebileceğini söylemiş olsaydı, Marx'ın varsayımı doğru kabul edilebilirdi. Hatta karar iyi ya da kötü arasında yapılsaydı yine Marx haklı olurdu. Ama Schelling, özgürlüğü iyi ve kötü yetisi olarak tanımlayarak bu varsayımı haksız çıkarmakta gibidir.

²⁶ Kant, iyi ve kötüyü ahlak alanı içerisinde temellendirmekte ve iyiyi ahlak yasasına uygun davranma olarak kötüyü ise bu yasaya aykırılık olarak adlandırmaktadır. Bu durumda ahlaki davranışlar kaynağını iyiden alırken, ahlaki olmayanlar kötü maximinden türerler. Kötü, bu bağlamda ahlaki yasaya aldırış etmemekten, onu hiçe saymaktan ileri gelmektedir (Höffe, 1995:23).

Evrende kötünün iyi ile bir arada bulunuşu, insanın özgürlüğünü olanaklı kılmaktadır. Yani önce iyinin yanında kötü olmalıdır ki, karar vermek mümkün olsun. Bu anlamda Schelling'in ontolojisinde varlık hiyerarşisindeki tersine dönüşün özgürlük ve kötülük arasındaki ilişkinin tersine dönmesini doğrudan etkilediği söylenebilir. Bu tersine dönüş aynı zamanda idealizmi olanaksız kılmaktadır. Schelling, özgürlük ve kötülük arasındaki ilişkiyi temellendirebilmek, bunun yanı sıra kötülüğü olanaklı kılabilmek adına idealizmi terk etmek zorunda kalmaktadır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi tüm gerçekliğin özgürlük, yaşam ve etkinlik yolu ile açıklanması gerektiğini öne sürerek felsefesinin bütününde özgürlüğü öncelikli bir konuma yükseltmeye çalışmaktadır.

Bu çabaya paralel olarak idealizmin genel olan ve böyle olduğu için de insana özgü özgürlüğün ne olduğunu açıklayamayan özgürlük tasarımı *Freiheitsschrift*'te yerini iyi ve kötü yetisi olarak tanımlanan canlı bir özgürlük kavramına bırakmaktadır. Schelling, idealizmin sınırları içerisinde kötülüğün açıklanmasının olanaksız olduğunu farkındadır. Çünkü akıl iyi ile özdeşleştirildiği için kötünün varlığı sistemin dışına itilmektedir. Bu, Platon'un idealizm sisteminde de olduğu gibi, Kant'ın ve Hegel'in idealizminde de böyledir.

Hiçbir çalışmasında kötülüğün kökeninin ne olduğu sorunu ile sistematik olarak ilgilenmeyen Platon'da (Chilcott, 1923:27) kötülüğün nasıl açıklandığına dönecek olursak onun her şeyden önce kötüyü iyinin bir derecesi olarak ele aldığını görürüz. Özellikle *Republic*'te biz tespit edemesek dahi kötülüğün iyilik

olabileceğini ifade etmektedir. Kötülük onun açısından iyiliğin düşük bir derecesidir. Kötülüğün bu şekilde düşüklük sıfatıyla açıklanması, Platon'un kötülüğe negatif bir nitelik yüklediği anlamına gelmektedir. Bunun bir diğer göstergesi de onun kötülüğü, yoksunluk ya da hastalığın bir diğer görünümü olarak nitelendirmesidir (Platon, 1997:613A).

Platon, *Philebus*'ta kötülüğü ele alırken onu ideaya yani evrensel olana benzemeye çalışan tikelin bir hatası olarak ortaya koymaktadır. Bu da bize Platon'un kötülüğü negatif bir temelde ele aldığını bir kez daha göstermektedir.²⁷ Platon felsefesinde kötülüğe yüklenen bu negatif niteliğin bir başka işareti de onun maddi olanla ilişkilendirilmesidir. Platoncu yaklaşımda kötülüğün zemini duyusal, hayvani ya da dünyevi olandadır. Bunun temelinde özgürlüğün akılsal alanla sınırlandırılması ve iyinin saf akıldan ileri gelmesi anlayışı bulunmaktadır (Bracken, 1972:49).

Batı geleneğinde karşılaştığımız maddenin kötü olan olarak nitelendirilmesi şeklindeki yaklaşımdan vazgeçen Schelling, *Bruno* adlı diyalogunda sonlu şeylerin varoluşunu ele alırken bunun tersi bir tavır takınmaktadır. Bu diyalogda Schelling maddenin özünü felsefenin en yüksek gizemi olarak nitelendirmektedir (SW, I/6:47). Maddeye yönelik böyle bir yaklaşım, onun kötülükle özdeşleştirilmediğinin önemli bir göstergesidir. Schelling bunun yanı sıra kötülüğü *Freiheitsschrift*'te negatif değil pozitif bir olgu olarak ele almaktadır (SW, I/7:366).

²⁷ Chilcott, Platon'un *Philebus*'taki ifadelerinden hareketle onun kötülüğü saf negatif bir varlık olarak ele aldığını öne sürmektedir (Chilcott, 1923:28) Ancak kötülük iyiliğin bir derecesi ise Schelling'in de iddia ettiği gibi o gerçek anlamda bir varlık olamaz, varoluşa sahip olarak nitelendirilemez.

Platon'un idealizminden yola çıkarak bir genelleme yapacak olursak ideal bir sistemde kötü olanın pozitif bir nitelik taşımasından söz edilemez. Oysa Schelling, kötülüğün pozitif niteliğine vurgu yapmakta ve paradoksal bir biçimde yaşamın kaynağının, ilkelerin tersine dönüşü olarak tanımlanan ve karanlık istencin bir görünüşü olan kötülükte bulunduğunu öne sürmektedir. Onun kötülüğe yüklediği pozitiflik paradoksaldır. Çünkü kötülük kendi içinde yıkıcılığı, dolayısıyla bir yanıyla yokluğu taşımaktadır.

Kötülüğün bu pozitif niteliğine dikkat çeken Žižek, Schelling'in başlangıç noktasının kötülükle ilgili geleneksel yaklaşımı reddetmek olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre Schelling, kötülüğün olanağının insanın sınırlılığında yattığını ileri süren yaklaşıma karşı, bu olanağın insanın mükemmelliğinde bulunduğunu savunmaktadır (Žižek, 1996a:61). *The Conspiracy of Life*'da Jason M. Wirth de benzer bir yorumla karşımıza çıkmaktadır. Buna göre kötülük Schelling'in bakış açısıyla pozitif bir gücün belirtisidir ve insanın sonluluğunun ve sınırlılığının bir sonucu olarak görülemez (Wirth, 2003:169). İdealizmin pozitif bir kötülük düşüncesini yadsıması dikkate alındığında ulaşılan sonuç, Schelling'in *Freiheitsschrift* ile birlikte idealizm tasarımıından yavaş yavaş uzaklaşmaya başladığıdır.

İdealist sistemlerin kötülüğü açıklamadaki yetersizliğine tekrar dönecek olursak Schelling için eleştirinin hedeflerinden biri de Hegel'dir. Hegel'de kötü bilincin geçmesi gereken geçici bir engel olarak karşımıza çıkar. Çünkü eğer dünyayı

yöneten akıl ise ve dünya tarihi buna bağılı olarak rasyonel bir süreç ise (Hegel, 1980:27), bu süreç içinde kötölük sonuna dek varlığını koruyamaz. Dolayısıyla Platon'da olduğı gibi Hegel'in idealizm sistemi de kötölüğün gerçekliğini tam anlamı ile ortaya koyamamakta, onu ikincil kılmaktadır.

Kötölük ile idealizm arasındaki olumsuz ilişki söz konusu olduğunda Schelling için Kant'ın Platon ve Hegel'e kıyasla çok daha önemli olduğı söylenebilir. Çünkü Kant'ın bu konudaki tavrı Platon ve Hegel ile karşılaştırıldığında çok daha keskindir. Kant'ın özgürlük yolu ile temellendirdiğı ahlak sisteminde kötüye yer bulmak zorlaşmaktadır. Bu zorluğun arka planında Aydınlanmacı yaklaşımın ve Fransız Devrimi'nin beraberinde getirdiğı akıl ile özgürlüğü çözölmezcesine birbirine bağlayan düşüncenin olduğı söylenebilir. Buna göre akıl yasası özgürlüğü olanaklı kılar. Bu özgürlük ise sadece iyi ya da doğru olanı yapmaya izin verir. Bu koşullar altında Kant'ın akıl tasarımı ve buna bağılı olarak insanı akılla özdeşleştiren felsefi sisteminde ahlaki anlamda kötölüğe yer bulmak oldukça güçtür. Akıl sahibi her bir birey, sahip olduğı pratik akla bağılı olarak daima rasyonel eylemlerde bulunmak zorundadır.

Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'ta kötölüğün varlığına açıklama getirebilmek adına istence başvurur. Buna göre kötölük potansiyel olarak istencin özgür seçimi yoluyla olanaklıdır, dolayısıyla da aklın hatası ile ilgili değildir. Kötölüğün zemini, insanın duyusal doğasında bulunmayıp tümüyle istencinin seçimlerinden ileri gelmektedir (Kant, 1793:35). Dolayısıyla

kötülük Kant’a göre onun duyuşal bir motivasyon gücü ya da aklın motivasyonundaki bir güçsüzlük olduğu şeklindeki ahlak felsefesinin alışıldık açıklamaları ile anlaşılamaz (Kant, 1793:59). Kötülük Kant tarafından daha önceki çalışmaları ile kıyaslandığında artık bir yoksunluk olarak ele alınmamaktadır, o artık iyinin yokluğu olarak görülmemektedir. Kötülük aksine iyinin gücü karşısında duran pozitif bir güçtür (Kant, 1793:22). Çünkü kötülük ne zayıflık, ne yoksunluk ne de bir bozulma olmayıp özgür istencin devredilemez bir seçimidir. Özgür bir istencin seçimi olması dışında kötülüğün pozitif bir güç olması noktasında Schelling Kant ile hemfikirdir.

İdealist sistemlerin kötülüğü olanaksız hale getiren yaklaşımlarını göz önünde bulundurduğumuzda, Schelling’in *Freiheitsschrift*’te kötülüğü anlamlandırırken neden idealizmin dışına çıkma çabası içinde olduğunun yanıtı da kendiliğinden ortaya çıkmış olur. İyi ve kötü yetisi olan bir özgürlük tanımı, bu durumda kötüyü de içerdiği için Schelling’in özgürlük aracılığı ile idealizmi temellendirme tasarısı ile hiç de uyuşmamaktadır. Heidegger’e göre idealizmin insan tasarımı, insanı yalnızca akıl sahibi bir “Ben” olarak tasarladığı için özgürlüğün gerçek kavramını ortaya koyamaz. Dolayısıyla da insanın varoluşuna ilişkin kökensel deneyimi dışarıda bırakmaktadır (Heidegger, 1988:116). Schelling’in özgürlükle içsel bir bağı olan kötülüğün insanın varlığının bir göstergesi olduğuna yönelik yaklaşımını göz önünde bulunduran Heidegger’in burada kökensel deneyimden kastının iyi ve kötünün, hatta iyiyi dışarıda bırakırsak kötünün deneyimi olduğu söylenebilir. Nitekim iyi, idealizmin sınırları içerisinde akılsal olanı nitelemektedir.

Kötülüğün idealist söylemi zedelediğinin temel göstergelerinden bir diğeri de, düzen ile kaos arasındaki sıralamanın kötülüğü ifade edebilmek adına yer değiştirmesidir. Kötülüğü temellendirebilmek adına Schelling'in düzenden çok kaosu ön plana çıkardığı görülür. Böyle olunca karşımızda artık bilinçten önce bilinç dışının yer aldığı bir tablo buluruz. Portmann'ın bu noktada ileri sürdüğü iddia bu anlamda dikkat çekicidir. Ona göre Schelling erken dönem düşüncesinde kurtuluşu akılda ararken *Freiheitsschrift* ile birlikte kötülüğü akıl dışı ile ilişkilendirerek açıklamaya yönelmektedir. Akıl, insanın kötü edimleri karşısında adeta aciz kalmaktadır (Portmann, 1966:2).

Başta az çok varlığını hissettiren ama gizleyen irrasyonellik, gelinen noktada artık tümüyle gün yüzüne çıkarken idealizmin temel kabulü olan, her şeyin tek bir ilke yoluyla açıklanabilir oluşu, kötülüğün gerçekliğinin varsayılması aracılığıyla artık geçerliliğini yitirmektedir. Hatta öyle ki ilkenin kendisi de bu dönüşüm içerisinde tümüyle olmasa da kısmen kavranılamaz bir şeye dönüşmektedir. Bu noktada Schelling ile Kant arasında yine bir çatışma ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kant, Schelling'in tersine kötülüğü irrasyonel olan ile hiçbir şekilde ilişkilendirmemektedir (Kant, 1793, 6:57).²⁸

Bu çerçevede Schelling ile birlikte Alman İdealizminin akıllı merkeze koyan ve akıl ile başlayan çizgisinin biraz daha belirsizleşmeye başladığını söylemek çok

²⁸ Kant her ne kadar kötülüğü *Kritik der praktischen Vernunft*'ta aklın alanı dışına itse de bu yine de onu irrasyonellikle nitelendirdiği anlamına gelmez. Çünkü ona göre kötülük en azından *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'un sınırları dahilinde akıl dışı bir seçim olarak görülemez.

da yanlış olmayacaktır. Buna bağılı olarak şu sonuca varmak mümkündür: Schelling'in *Freiheitsschrift*'te ortaya koyduğu kötölük teorisi, onu Platoncu ya da Kantçı anlamda idealist bir filozof olarak nitelendirmemize engel olduğu gibi, Fichte ve Hegel gibi bir Alman idealist filozofu olarak değerlendirilebilmemizin olanaklılığını da ortadan kaldırmaktadır. O, kötölüğe yaklaşıımı ile birlikte kendi zamanının felsefi ve politik yaklaşımlarına bir karşı duruş sergilemektedir.

3.2. Kötölüğün Gerçekliği

Kötölük aracılığı ile temellendirilmeye çalışılan bir özgürlük düşüncesi, Heideggerci bakış açısı ile kötölüğün gerçekliğini varsayarken, yine Heidegger'e göre bu, aynı zamanda sistemin parçalanmasına da yol açmakta (Heidegger, 1988:169-170), sistemin bütünlüğü kötölüğün gerçekliği ile birlikte tehlikeye düşmektedir. Bu çelişkiye rağmen Schelling'in, ortaya koyduğu özgürlük tanımlamasından vazgeçmesi de olanaklı görünmemektedir. Çünkü özgürlüğü olanaklı kılmanın tek yolu kötölüğün varlığının onaylanmasıdır. Bu bağlamda Schelling, *Freiheitsschrift*'te kötölüğün olanaklılığından bahsettikten sonra sözlerine olanaklılığın gerçekliği içermediğini söyleyerek devam etmektedir. Bu, oldukça önemli bir belirlemedir. Çünkü Schelling bu belirleme ile kötölüğün olanaklılığının onu temellendirebilmek adına yeterli bir gösterge olmadığına vurgu yapmaktadır. Bunun için bir adım ileriye giderek kötölüğün gerçekliğinin ortaya konulması gerekmektedir.

Schelling *Freiheitsschrift*'in *Giriş*'inde adı ister “Mutlak” olsun ister Tanrı ya da başka bir şey, gerçekliğin bütünlüğünün sistemin olanaklılığının temel koşulu olduğunu öne sürmektedir. Kötülük bu gerçekliği tehdit etmekte ve bu nedenle kötülük teorileri ona göre çıkış yolunu kötülüğün yok sayılmasında bulmaktadır. O, söz konusu çözüm önerilerinin deneyimlerimizle uyuşmadığını ve gerçek anlamda bir çözüm olamayacağını öne sürmekte ve kötülüğün gerçekliğini, onun reddedilmesinin aynı zamanda insan özgürlüğünün olanaklılığının ortadan kaldırılması anlamına geleceği çıkarımından hareketle göstermeye çalışmaktadır.

Yehuda'nın İsa'ya yardım edemeyip onu ele veriş, Schelling'e göre tümüyle özgür bir edimdir. Kötülüğü eksiklik ya da yoksunluk olarak gören teori, Yehuda'nın yaptığını akıl dışı olarak nitelendirmekte ve bu durumda Yehuda'yı trajik bir figür olmaktan çıkarıp onu bir kukla ya da soytarıya dönüştürmektedir. Aynı şekilde Yehuda'nın üç parça gümüş karşısında tutkularına yenik düştüğü şeklindeki açıklama da, onun ediminin tüm dehşetini inkar etmek olacaktır. Çünkü Schelling'e göre Yehuda eylemlerini özgürce gerçekleştirmiştir ve sorumluluğu ona aittir. Schelling *Freiheitsschrift*'te bunu şöyle ifade eder:

“Tutkular kendinde kötü değildirler ya da biz sahip olduğumuz et ve kemikle/doğamızla değil, bilakis içimizde ve dışımızda bulunan, tin olan kötülük ile mücadele etmekteyiz.” (SW, I/7:388).

Schelling, burada açık bir şekilde kötülüğün göz ardı edilemeyecek kadar gerçek olduğunu, onu tinle özdeşleştirerek göstermeye çalışır. O, kötülüğün bir olgu olarak yaşamın özünde var olduğunu, bunun da ötesinde bu varoluşun zorunlu olduğunu öne sürmektedir. Yaşam, bir mücadele alanıdır. Bu mücadele insan için en anlamlı yanını iyi ile kötü arasındaki savaşta bulur:

“Etkinleştirilmiş kendilik yaşamın yoğunluğu için gereklidir; o olmasaydı tümüyle iyiliğin uyuklaması olan ölüm hakim olurdu; çünkü savaşın olmadığı yerde yaşam da olmaz. Bu nedenle zemin istenci dolaysızca ve kendisi için kötülük olmayıp yalnızca yaşamın uyanışıdır.” (SW, I/7:400).

Kötülüğün metafiziğinde varlığın kendi içinde ayrımları barındıran özü ile karşı karşıya geliriz. İyinin yanında kötünün de gerçekliğini sürdürdüğü söz konusu ayrım, Heidegger’e göre kökenini yalnızca düşüncede bulan boş, mantıksal bir ayrım değildir; tersine ayrım tümüyle olgusal bir gerçekliğe sahiptir. Kötülüğün olanaklılığı ve gerçekliği sorunu olgusal olduğu varsayılan bu gerçekliği en somut haliyle göstermelidir. Yani artık eylem alanına geçilmelidir (Heidegger, 1988:182-183). Bir başka ifade ile kötülüğün varlıkla olan ilişkisi ancak eylem alanında gerçek kılınabilir.

Heidegger, Schelling'in kötülüğü gerçek olarak varsaymasından yola çıkarak onun *Freiheitsschrift*'te bir tür kötülük metafiziği ortaya koyduğunu öne sürmektedir (Heidegger, 1988:169). Snow ise *Freiheitsschrift*'te Schelling tarafından ele alınan "Ben" kavramı, bilinç dışı olanın yapısı gibi konuların aslında temel bir konuyu, yani kötülük temasını temellendirmek adına tartışmaya açıldığını ve bu bağlamda *Freiheitsschrift*'in asıl temasının kötülüğün gerçekliğinin varsayılması olduğunu öne sürmektedir (Snow, 1996:149). O bu varsayımı ile Heidegger'in Schelling'in *Freiheitsschrift*'te kötülüğün metafiziğini yaptığı iddiasını daha da güçlendirmekte ve Schelling'in eserde bunu tam anlamı ile başardığını vurgulamaktadır (Snow, 1996:176).

Copleston ise Schelling'in kötülüğün gerçekliği konusundaki yaklaşımıyla ilgili olarak daha ılımlı bir yorum ortaya koymaktadır. Ona göre kötülüğün doğası söz konusu olduğunda, Schelling, kendisini dünya ve Tanrı arasındaki tüm ayrımı yadsıyan bir panteist olarak görmediği için, Tanrı'nın kendisinde kötülüğün var olduğu şeklindeki bir yargıya varmaksızın kötülüğün olumlu olgusallığını öne sürebileceğine inanmaktadır. Aynı zamanda dünya ve Tanrı arasındaki ilişkiyi sonucun zemini ile ilişkisi olarak açıklaması, kötülüğün olumlu bir olgusalılık olduğu ölçüde zeminini Tanrıda taşıyor olması gerektiğine işaret etmektedir. Copleston'a göre *Stuttgarter Privatvorlesungen*'da Schelling kötülüğün bir bakış açısından hiçbir şey, bir başka bakış açısından ise aşırı ölçüde olgusal bir varlık olduğunu söyleyerek kötülüğün olumlu olgusallığını ileri sürme ve yadsıma arasında bir orta yol izlemeye çalışmaktadır (Copleston, 1994/7:134-135).

Schelling kötülüğü bir gerçeklik olarak temellendirse de temellendirmese de onun kötülüğün gerçekliğine yönelik yaptığı vurgu göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir. Çünkü o kötülüğü en azından bir gerçeklik olarak ele almaya çalışmakla günümüzün ürkütücü boyuta ulaştığını söyleyebileceğimiz kötülük örneklerini Hannah Arendtçi bir yaklaşımla “sıradanlaştırmamamız” konusunda çağımıza bir öngörü sağlamaktadır. Hannah Arendt, kötülüğün aşırılığına dikkat çekmek adına oldukça çarpıcı bir biçimde kötülüğün aşırılığı değil de sıradanlığı ifadesini kullanmaktadır. Hannah Arendt Auschwitz’te yaşananlarla ilgili olarak, insanların düşmanlarının olabileceğini ancak Auschwitz’de yaşananların basit bir düşmanlık, şiddet ya da kötülük olgusu olamayacağını, orada hiç kimsenin kabullenemeyeceği şeyler olduğunu söylemektedir (Arendt, 1994b:13,14).

Aşırı boyutlara ulaşmış olan kötülük örneklerinin tümüyle normal denilebilecek insanlar tarafından gerçekleştirilmesi, kötülüğün bu aşırılığının sıradan bir olguymuş gibi algılanmasına yol açmaktadır. Arendt, bu algılama biçimini Yahudi katliamında önemli bir etkisi olan Adolf Eichmann’ın bir canavardan çok bir soytarı gibi davranması ile ilişkilendirmekte (Arendt, 2009:64) ve Eichmann davasının kötülüğün sıradanlaştırılmasına önemli bir örnek olduğunu düşünmektedir. Ona göre davalı, kendi zayıflığının farkında bile değildir. Ne kişisel olarak birisini öldürdüğünü, ne de bir öldürme emri verdiğini öne sürmekte ve bunun böyle olduğuna inanmaktadır (Arendt, 2009:32). Buradan yola çıkılarak kötülüğün iyiliğin bir görünüşü olduğu şeklinde indirgeyici bir tavır sergilenecek olursa, bu durumda mevcut kötülüklerin kendilerine ve sonuçlarına yönelik iyileştirici etkinliklerde

bulunmanın anlamı olmayacak, bunun bir sonucu olarak da acı ve ıstıraba boyun eğilecektir.

3.2.1. Teodise Tartışmaları

Günümüzde doğal felaketlerin kötülük kategorisi içerisinde değerlendirilmiyor oluşu dikkat çekicidir. Artık doğanın neden olduğu zararların kötülük adı altında ele alınıp arkasında ahlaki nedenlerin bulunduğu düşünülmediği bir çağda yaşamıyoruz. Teodise geleneğinin sırtını dayadığı, ahlaki kötülüklerin doğal kötülükle bir bağının olduğu varsayımı geçerliliğini yitirmiş durumdadır. Bu varsayıma göre insanların ahlaka aykırı olan kötü edimleri, cezasız kalmaz. Tanrı, insanı kötülük kategorisi altında değerlendirilen felaketlerle cezalandırır. Peki ama Tanrı insanı cezalandırmak yerine niçin kötülüğü engellememektedir? Modern insan bilinci doğal kötülüklerin bir ceza olduğu düşüncesinden arındırıldığı için teodise geleneğinin en temel sorusu olan bu soru bugün için anlamını çoktan yitirmiş gibi görünmektedir. Ahlaki kötülüklerin bir sonucu olarak Tanrı'nın insanları cezalandırmak adına doğal felaketler meydana getirdiği şeklindeki yaklaşım çağdaş kötülük örneklerini açıklamak için son derece yetersiz kalmaktadır.

Teodise geleneği geride kalalı iki yüzyıldan fazla zaman geçmiştir. 18. yüzyıldan sonra özellikle Kant ile birlikte kötülüğe yaklaşımımızda belirgin bir dönüşümün yaşandığı söylenebilir. Onun Tanrı'dan alarak insana yüklediği kötülüğün sorumluluğunun bir sonucu olarak kötülük bugün artık insan odaklı bir

şekilde irdelenmeye başlanmıştır.²⁹ Susan Neiman'ın da söylediği gibi “Immanuel Kant, klasik metafiziğin diğer birçok konusu ile birlikte, Tanrı'nın insan bilgisini aştığını tartışmaya açtığından beri bu tür sorular - Tanrı'nın kötülüğe nasıl izi verdiği vb. sorular - felsefenin sınırları dışına itilmiştir.” (Neiman, 2006:13). Bunun yerini çağdaş kötülük teorilerine yön verdiğini söyleyebileceğimiz şu sorunun aldığı ileri sürülebilir: “İnsanlar, nasıl olur da hem makul hem de akılcı normlara bu denli aykırı davranabilir?” (Neiman, 2006:14). Kant'ın akıl merkezli ahlak teorisinden kaynağını alan bu soru modern insanın kötülükle olan bağıny gözler önüne sermektedir.

Kötülük bugün artık teodise bağlamında ele alınmasa da, söz konusu geleneğe yönelik eleştiriler geride bıraktığımız yüzyılda devam etmiştir. Schelling de kötülüğün gerçekliğini varsaymakla teodise sorununa değinmekte ve buna bağlı olarak kötülüğü eksiklik ve yoksunluk olarak gören teodise yaklaşımlarını eleştirmektedir.

“Yalnızca tüm görünür yaratıkların en mükemmeli olan insanın kötüye yetenekli oluşu kötülüğün kökeninin hiçbir şekilde eksiklikte ya da yoksunlukta bulunmayabileceğini gösterir. Hristiyanlığın bakış açısıyla şeytan yaratıkların en sınırlı olanı değil, fakat en az sınırlandırılmış olanıydı. Kötülük sıklıkla kendini iyiliğe nadiren eşlik eden bireysel

²⁹ Bu konuda Kant önemli bir öncül olmakla birlikte kötülüğün sorumluluğunu insana yükleyen ilk ismin o olduğu söylenemez. Ondan önce Rousseau, Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu olamayacağını, özellikle *Emile* ile birlikte ortaya koymuştur (Neiman, 2006:58).

güçlerin mükemmelliği ile birleşik bir biçimde kendini gösterdiği için genel metafiziksel anlamda eksiklik kötülüğün genel bir karakteri değildir.” (SW, I/7:368).

Buradan hareketle Schelling’in kötülüğün gerçekliğini varsaymakla teodise geleneğinin içine tam olarak dahil olmadığı öne sürülebilir. Çünkü kötülüğün gerçeklik olarak kabulü, kötülüğü yoksunluk, eksiklik ya da iyiye bağlı ikincil bir gerçeklik olarak gören ve böylelikle Tanrı ile ilişkilendirmeye çalışan teodise dediğimiz düşünce geleneğinin temel iddiasına karşıttır. Vossenkuhl’un da söylediği gibi kötülük bir töz olarak ele alındığında teodiseye ihtiyaç kalmaz (Vossenkuhl, 1995:124). Schelling, elbette kötülüğü dolaylı bir şekilde de olsa Tanrı ile ilişkilendirmektedir. Ama o, bu ilişkilendirme yoluyla kötülüğü gerekçelendirmeye çalışmamaktadır. Oysa teodise geleneğinin çıkış noktası tam da kötülüğün gerekçelendirilmesidir. Schelling bunu yapmayarak kendinden önceki gelenekten kopmakta ve sonraki düşünsel gelişime yeni bir bakış açısı kazandırmış olmaktadır.

Onun teodise geleneği ile arasına koyduğu mesafe özdeşlik düşüncesinden vazgeçiş noktasında daha da belirgin hale gelir. Schelling’in düşüncesinde 1804 yılında yazdığı *Philosophie und Religion* ile birlikte gözle görülür bir dönüşüm söz konusu olmuştur. Nitekim statik ve mükemmel bir dünya resmeden özdeşlik felsefesinden; içinde kötülüklerin, eksikliklerin bulunduğu bir dünyaya geçiş yapılmıştır. Özdeşliğin parçalanması ile birlikte artık şeyler Tanrı’dan ayrıldığı için

kötülük bir gerçeklik kazanmıştır.³⁰ Özdeşlik aşamasında belki Tanrı'nın kötülüğe neden izin verdiği sorulabilir. Ancak Schelling özdeşlik sisteminde dahi böyle bir soru ile meşgul olmamıştır. Onun bu dönemde kötülük, sonluluk gibi sorunların farkında olsa da onları görmezlikten geldiği söylenebilir. Özdeşliğin olmadığı bir sisteme gelince, bu sistemde de zaten artık bu soru tümüyle anlamını yitirmektedir.

Snow'a göre Schelling kötülüğü bir Hristiyan'ın perspektifinden ele almaz. Hristiyan inancına sahip bir birey öncelikle Tanrı'ya ve yaratma edimine odaklanarak, Tanrı iyi iken kötülüğün nasıl olanaklı olabileceği sorusunu sorar. Oysa Schelling, Tanrı'nın kötülükle ilişkisinin ne olduğuna, kötülüğün söz konusu olduğu yerde Tanrı'nın varlığının nasıl kanıtlanabileceği sorununa odaklanır. Dolayısıyla bir Hristiyan'ın Tanrı'nın gerçekliğini birinci plana aldığı yerde, Schelling insanın kötülüğün gerçekliğine yönelik deneyimini öne çıkararak Tanrı'nın bizim kötülüğe ilişkin bilgimize paralel olarak nasıl olanaklı olduğunu sorgular.

Snow'a göre *Freiheitsschrift*'in planı, bu bağlamda insan varlığındaki kötü ile Tanrı'daki iyi arasındaki uzlaşımın nasıl sağlanacağı üzerine kuruludur (Snow, 1996:150). Snow'un yorumunu destekleyecek olursak, bu bizi *Freiheitsschrift*'in bir teodise çözümlemesi olduğu sonucuyla karşı karşıya bırakacaktır. Oysa biz burada tersine Schelling'in teodise sorunu ile en azından onu bir amaç haline getirecek

³⁰ Schelling'in kötülüğün içine dahil olduğu bir dünya tasarlamasında geç dönem Romantiklerin etkili olduğu söylenebilir. Geç Romantikler doğayı mükemmel durumundan en karanlık yanına doğru geri götürürler. Doğa onlara göre artık sadece büyü, gizemli ve her şeyiyle uyumlu bir bütünlük değildir. O, içinde kötülüğü, fenalığı ve tehdidi barındırmaktadır. Schelling bu yaklaşım tarzı ile ilk defa Münih'te Franz von Baader ile tanıştığında karşılaşmıştır (Wetz, 1996:142).

biçimde ilgilenmediğini göstermeye çalışacağız. Çünkü onun zaman zaman teodiseye başvurmasının nedeni aslında insandaki kötülük olgusuna açıklama getirebilme çabasından başka bir şey değildir. Schelling *Freiheitsschrift*'te Tanrı ile kötülük arasındaki ilişkiyi ele alsa dahi onun temel kaygısı bu ilişkinin olanaklılığına yönelik bir çözüm sunmak değildir. O, eserde daha çok insan odaklı bir kötülük tasarımı ortaya koymaktadır. Böyle olduğu için de onun denemesinin kendinden önceki kötülük teorileriyle kıyaslandığında özgün olduğu söylenebilir. Schelling, insanın kötülük karşısındaki deneyimlerini ele almakta, ancak Snow'un varsaydığı gibi buradan Tanrı'nın iyiliğinin temellendirmesine hiçbir şekilde geçmemektedir.

Schelling'in kötülüğe yaklaşımı konusunda bir teodise denemesi girişiminde bulunmadığının bir diğer dayanağının da, Kant'tan aldığı etki olduğu söylenebilir. Daha önce belirttiğimiz gibi Kant ile birlikte teodise geleneği bir yana bırakılarak kötülük problemine yönelik çözümler bambaşka bir açıdan ele alınmaya başlanmıştır. Bu yaklaşım tarzının en belirgin etkisinin Schelling'te görüldüğünü söylemek olanaklıdır. Schelling kötülüğü temellendirirken Kant'ın etkisi ile sorunu Tanrı merkezli değil de insan merkezli olarak ele almaktadır. Kant, kötülük söz konusu olduğunda insanı bir kurbana dönüştüren yaklaşımlardan uzak durmaya çalışmakta ve insanı kötülüğün faili olarak ortaya koymaktadır (Vossenkuhl, 1995:113). Dolayısıyla artık sorun mükemmel olan bir Tanrı'nın nasıl olup da kötülüğe neden olduğu ya da izin verdiği sorunu değildir. Schelling'in *Freiheitsschrift*'te bu konuda Kant'ı izlediği söylenebilir.

Freiheitsschrift'te Schelling, kötülük problemini ele alırken öncelikle kendinden önceki kötülük teorilerinin eksikliklerine değinir. Burada kötülük söz konusu olduğunda temel kaygının Tanrı ile kötülük arasındaki ilişkinin Tanrı'nın varlığını zedelemeksizin nasıl ortaya konulabileceği olduğu tespitinde bulunur. Bunun için öncelikle Augustinus'un kötülük problemine yaklaşımına döner. Ona göre Augustinus kötülüğün bir yoksunluk olarak görülmesinin temel sorumlularındandır. Augustinus'un varsaydığı şekliyle yokluğun ya da hiçliğin aklın eksikliğinden ileri geldiği düşüncesi kötülüğün gerçekliğini ortadan kaldırmaz ama sadece göz ardı eder (SW, I/7:374f).

Schelling'in Maniheizm eleştirisi arka planda bir düalizm eleştirisidir. Onun baştan beri kaçındığı düalizmden kötülük anlayışını temellendirirken de uzak durmaya çalıştığı görülür. Ancak monizm anlayışı yine de kendi içinde düalist bir nitelik taşımaktadır. Bu yüzden Schelling'in felsefesinin tam olarak nerede durduğunu bulabilmek için yeni bir yorumlama tarzı gerekmektedir. Richard Bernstein Schelling'in denemesini Aristotelesçi anlayışa dönerek bir "orta yol" olarak nitelendirir. O, Schelling'in düalizm ve monizm arasında orta yol bulma çabası ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmede, Schelling'in kurduğu hassas sistematik dengeye şu şekilde vurgu yapar: "Daha yüksek gerçekliğinde Schelling iki uçtan kaçınmaya çalışır: mutlak ikilik ve farklılaşmamış homojen bir monizm." (Bernstein, 2010:110).

Bernstein'in bu yorumu kötülüğün gerçekliği ile ilgili olarak Copleston'ın yaptığı yorumundaki orta yol bulma çabasına benzetilebilir. Ancak Bernstein'in yorumlama tarzı, Schelling'in ortaya koyduğu düşünsel karmaşayı çözebilmek bir yana daha da derinleştirmektedir. Çünkü Schelling monizm ile düalizmin ortasını bulmaya çalışmamaktadır. Yaptığı şey olsa olsa bu ikisinin sentezi olabilir, yani çoklukta birlik. Ancak geçiş dönemi eserlerindeki genel yaklaşımı birliğin de geçerliliğini yitirmeye başladığı izlenimini uyandırmaktadır. Örneğin kötülükten yola çıkacak olursak kötü ile iyinin birleştiği ve uzlaştığı bir birlik noktası söz konusu değildir artık. Sistemdeki her bir öge, kendi gerçekliğinde var olmaktadır. Bu yüzden de Schelling kaçınılmaz bir biçimde düalizme sürüklenir.

Schelling kötülüğün gerçekliğini varsaymakla düalizmden kaçamaz. Ancak bu gerçeklik dolayısıyla Tanrı'nın mükemmelliğinin zedelenmesi gibi bir sorunla da karşı karşıya kalmaz. Çünkü o zaten Tanrı'yı mükemmel olarak görmemektedir. Bu nedenle Tanrı'nın mükemmelliğini korumak adına kötülüğün bir eksiklik olarak nitelendirilmesi artık gerekli değildir. Bu ihtimal ille de ortadan kaldırılmak isteniyorsa, ona göre kötülüğün zemininin Tanrı'da olsa da yine de ondan bağımsız olduğunun gösterilmesi ile zaten kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

Genel bir değerlendirme ile *Freiheitsschrift*'te kötülük Schelling tarafından bir yoksunluk ya da eksiklik olmadan ele alınmaya çalışılmaktadır. Teodise sorunu bağlamında daha önce verdiğimiz Yehuda örneğine dönecek olursak, Schelling bu örnekten yola çıkarak şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır. İnsanlığın

başılanabileceğini varsayan ve İsa'nın ele verilmesini gerektiren teodise hala tatmin edici değildir, çünkü Yehuda'yı mağdur duruma düşürmektedir. Oysa Yehuda kötülük yapmaya karar vermiştir, eylemi de bu yönde olmuştur. Onun yaptığı kötülük, yokluk ya da yoksunlukla özdeşleştirilemeyecek kadar gerçektir (Snow, 1996:173). Burada Schelling'in teodise sorununa yöneldiği açıktır. Ancak bu yönelim daha önce de vurguladığımız gibi *Freiheitsschrift*'te insandaki kötülük olgusunun temellendirilebilmesi adına bir ön hazırlık niteliğindedir; yoksa Schelling, eserde başlı başına bir teodise denemesine girişmez. Zaten kullandığı dil de, kendisinin Tanrı ile kötülüğün bağdaştırılması ile ilgili bir kaygı içerisinde olmadığını göstermektedir.

3.2.2. Radikal Kötülük

Kant 1792'de *Berlinische Monatsschrift*'te yayımladığı, daha sonra *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'un ilk bölümü olarak karşımıza çıkan ve radikal kötülük ile ilgili ortaya koyduğu düşüncelerini içeren tek yazısı olan *Von der Einwohnung des Bösen Prinzip neben dem Guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur*'da kötülüğe yönelik keskin bir dönüşüm ortaya koymaktadır. Daha önceki çalışmalarında Kant tarafından iyinin düşük bir derecesi olarak görülen ve herhangi bir varoluşsal gerçeklik atfedilemeyen kötülük burada karşımıza çok farklı bir biçimde çıkmakta, nesnel bir gerçekliğe dönüştürülmektedir.

Hatırlanacağı gibi *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ve *Kritik der praktischen Vernunft*'ta rasyonellikle sınırlandırılan ve ahlak yasasına uyması

emredilen bireyin nasıl olup da kötü edimlerde bulunacağını bir yanıtı yoktu. Kötülüğün radikalliği ile birlikte ise bu kez tersine iyiye yer bulmak zorlaşmaktadır. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'ta insanın radikal bir biçimde kötü olduğu yerde nasıl olup da iyiyi seçebileceğine ilişkin herhangi bir yanıt bulunmamaktadır. Bunun en temel göstergesi Kant'ın radikal kötülüğü ortaya koyma biçimidir.

Kant radikal kötülüğü iki boyutta ele almaktadır. Onun radikal derken söylemeye çalıştığı ilk şey, kötülüğün her insanda bir eğilim olarak var olduğudur. Bu eğilim, yalnızca kötülüğün deneyimde özgürlüğün kullanımını önceleyen bir zeminin varlığına işaret etmektedir (Kant, 1793:29). Ancak Kant burada kalmaz. Eğilimlerle kötülük arasındaki ilişkiye bir de insanın doğası gereği kötü olduğunu ekleyerek (Kant, 1793:32) iyiyi bir ideal olarak koyar, böylelikle olanla olması gerekeni bir kez daha birbirinden ayırarak insanın iyi olma şansını neredeyse ortadan kaldırır:

“Bu kötülük radikaldir, çünkü tüm maksimlerin zeminini çürütür; dahası sökülüp atılması ancak iyi maksimi yoluyla gerçekleşebildiğinden doğal bir eğilim olarak insani güç yoluyla ortadan kaldırılamaz.....fakat aynı zamanda eylemleri özgür bir varlık olan insanda bulunduğundan onun üstesinden gelme olanağı olmalıdır.” (Kant, 1793:37).

Kant'ın bu ifadelerine karşın Bernstein'a göre kötülük insanın özüne ait değildir. Ona göre Kant'ın ahlak felsefesinin sınırları içerisinde insan doğal olarak kötüdür demek, bu kötülüğün doğuştan geldiğini ifade etmemektedir. Doğum Kant için kötülüğün nedeni olamaz. Bernstein için burada belirleyici olan Kant'ın tabiat/doğa (*Gesinnung*) ile eğilim (*Anlage*) arasında yaptığı ayrımıdır. Bernstein'a göre Kant, insanın eğilimlerini belirleyemeyeceğini, bunların insanların bütününde tür olarak var olduğunu, bunun tersine insanın kendi doğasını yaptığı seçimler yoluyla belirleyebileceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla Kant ona göre alışıldık insan doğası kavramının ötesine geçmekte ve tüm karışıklık belki de bundan kaynaklanmaktadır (Bernstein, 2010:35-39).

Henry Allison ise ahlak yasasına tabi olan rasyonel varlığın nasıl olup da radikal bir biçimde kötü olduğu sorusundan hareketle Kant'ın radikal kötülük teorisinin ahlak felsefesinin genel ilkeleri ile karşıtlık içinde olduğunu öne sürmektedir (Allison, 1990:146). Nitekim Kant'ın nesnel bir gerçeklik atfettiği bu yeni kötülük kavramı seçme özgürlüğü olan bireyi aynı zamanda doğası itibarıyla kötü olarak ele almakla Allison'ın da dikkat çektiği gibi Kant'ı tutarsızlığa sürüklemektedir. Bernstein'ın varsaydığı gibi insan kendi doğasını yaptığı seçimlerle belirleyebiliyor olsaydı zaten doğası itibarıyla kötü olmazdı.

Allison'ın varsaydığı tutarsızlığın temelinde kimi düşünörlere göre Kant'ın ilgisinin ahlaktan dine kayması bulunmaktadır. Örneğin Schiller bunu göz önünde bulundurarak Kant'ın radikal kötülük teorisini bir skandal olarak nitelendirmektedir.

Radikal kavramının zihinlerde uyandırdığı anlamın da etkisi ile Kant'ın radikal kötülük teorisi ilk bakışta din konusuna evrilecekmiş gibi görünmektedir. Fakat Kant'ın kötülüğe yaklaşımı dinsel olmaktan çok ahlaki boyutta değerlendirilmelidir. Kant, tıpkı özgürlük gibi kötülüğü de yazısında ahlaki boyutu ile ele almaktadır.

Buna rağmen Kant yine de kötülük teorisini ilk günah düşüncesine dayanan Hristiyan dininin kötülük anlayışına indirgenmesinden kurtaramamıştır. Bu, “radikal” kavramının zihinlerde uyandırdığı yanlış imgenin, Kant'ın günahı kötü olanın karşılığı olarak kullanması ile birlikte pekiştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Radikal kavramı kökten kavramına karşılık gelecek şekilde kullanılmakta ve yüzeysel olmayan, derinde bulunan anlamını taşımaktadır. Bu açıdan ele aldığımızda Hristiyan inancı çerçevesinde kötülük sanki insanda doğuştan varmış izlenimini uyandırmaktadır.

Elbette bu algıda Kant'ın kendi tutumu da belirleyici olmaktadır. Nitekim Kant, kötü olanı genel olarak günah ile özdeşleştirmektedir. Ancak onun günahtan kastı, kendi ahlak felsefesinin sınırları içerisinde temellendirmeye çalıştığı ahlaki kötülükten başka bir şey değildir. Kant'ın ahlaki kötülükle özdeşleştirdiği günah, aslında Tanrı'nın yasağına değil, akıl yasasına bir karşı çıkıştır (Schulte, 1991: 26). Buna bağlı olarak Kant'ın ahlak felsefesinde günah ahlaki kötülüğü değil, aksine ahlaki kötülük günahı belirlemektedir. Çünkü günah dediğimiz şey, bir anlamda Tanrı'nın emri olarak görülen ahlak yasasının çiğnenmesinden başka bir şey değildir (Schulte, 1991:32).

Kant'ın, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ve *Kritik der praktischen Vernunft*'ta kötülükle ilgili olarak yaptığı açıklamalar kötülüğün gerçekliğini ortadan kaldırma tehlikesi doğurmaktadır. Nitekim eğer özgür istenç, yalnızca iyiyi seçen bir istenç ise ve yalnızca iyi istençten söz edebiliyorsak, bu durumda hem özgür hem de kötü olan bir istençten söz edemeyiz. Buna bağlı olarak Kant'ın ilk dönem çalışmalarında kötülük kendi başına varoluşa sahip olamamakta, iyiye bağlı olarak anlam kazanmaktadır. Böyle olunca da Kant'ın bu eserlerde ortaya koyduğu kötülük teorisi kötülüğün gerçekliğini temellendirme çabası içerisinde olan Schelling'e hiç de cazip gelmemektedir.

Kant'ın *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* ile birlikte kötülüğü gerçekliğe sahip bir olgu olarak ele alışı dikkat çekicidir. Ancak bu gerçeklik elbette Schelling'in kötülüğe atfettiği biçimde ontolojik bir gerçeklik değildir. Kant'ta kötülüğün gerçekliği onun nesnelliğine karşılık gelmektedir. Schulte'ye göre Kant'ı kötülüğü bir gerçeklik olarak almaya iten güdüleyici nedenin ne olduğu, bu konudaki tartışmalara dayanılarak belirlenemez (Schulte, 1991:28). Kant'ın neden böyle bir düşünsel dönüşüm yaşadığını bilemesek de bu dönüşümün Schelling'e ilham kaynağı olduğu açıktır. Çünkü kötülüğün radikalliğine yapılan vurgu, Schelling açısından bakarsak her şeyden önce onun bir yoksunluk ya da olumsuzlama olmadığı, aksine bir gerçeklik olarak yaşamın içinde bulunduğu bir göstergesidir. Ahlaki bağlamda iyinin karşısında bir gerçeklik olarak var olan ve radikal niteliğe sahip olan kötülük söz konusu olduğunda artık seçim iyi istenç ile istencin yokluğu arasında değildir. Üstelik bu artık bir seçim de değildir. Seçim yerine olsa olsa iyi ve kötü karşısındaki bir karardan söz edilebilir.

Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'ta kötölüğü özgürlükle ilişkili olarak ele almakta ve burada özgürlüğü iyi ya da kötü arasındaki bir seçim olarak tanımlamaktadır. Ona göre bireyin seçmeme şansı yoktur, onun ahlak yasası karşısındaki konumu hiçbir şekilde bir tür ilgisizlik noktası değildir. (Kant, 1793:20). Kant'ın kötülük ile özgürlük arasında kurduğu, özgürlüğün iyi ya da kötü arasında bir seçim olduğu şeklindeki bağ, daha sonra Schelling tarafından dönüştürülmüştür. Schelling daha önce de belirttiğimiz gibi öncelikle Kant tarafından ortaya konulan iyi ile kötü arasındaki ya / ya da bağlacını kaldırmıştır. Böylelikle onun Kant'ın teorisinde beliren, özgürlüğü hem bir seçime indirgeyip hem de seçimi önceden belirleyen çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalıştığı söylenebilir.

Radikal kötölüğü istenç ile ilişkilendiren ve yaptığımız kötülüklerden eğilimlerimizin değil de özgür istencimizin sorumlu olduğunu düşünen Kant'a göre birey, kötölüğü bilerek seçmektedir (Kant, 1793:27). Çünkü kötülük, ahlak yasası ile eğilimler arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesidir (Fackenheim, 1996:28). Hatırlanacağı gibi Schelling de kötölüğü tanımlarken süre giden normal ilişkinin bir tersine dönüşünden bahsetmekteydi. Ancak Schelling'ten farklı olarak Kant açısından baktığımızda bu ters ilişkinin negatif olarak nitelendirildiği görülür. Oysa Schelling için ilişkinin ters çevrilmesi pozitif bir ilişkidir. Çünkü kötülük yaşamın, iyinin, canlılığın vs. olması için zorunlu bir ögedir.

Gerek Kant'ın gerekse Schelling'in ilkeler arasındaki ilişkinin tersine dönüşünün bir sonucu olarak ele aldığı kötülük yaklaşımı bizi kötülüğün ortaya

çıkabilmesi için bireyin buna ilişkin bir bilince sahip olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Kötülük bilinci olmaksızın bir bireyin kötülük yapması olanaklı değildir. Buna bağlı olarak bireylere sorumluluk atfedilmektedir. Kant'ın kötülük bilinci bağlamında kötülüğün sorumluluğunun özgür seçimleri dolayısıyla insana ait olduğunu söylemesi, Schelling'te de karşılaştığımız bir düşüncedir. Schelling, yalnızca iyiden yana bir seçim yapmadığımızı, iyi ve kötüye yönelik karar verdiğimizizi vurgulamaktadır. Bu karar, ortaya çıkan sonuçları da bireysel sorumlulukla ilişkilendirmektedir. Zaten kötülüğün radikalliği bireyi sorumluluğu ile yüz yüze bırakırken bir de bunun kararlarla ilişkilendirilmesi bu sorumluluğu kaçınılmaz kılmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada Schelling'in geçiş dönemi eseri olarak değerlendirilen *Freiheitsschrift* kötülük olgusu merkeze alınarak çözümlenmekte, kötülük idealizmin ötesinde ve buna bağlı olarak dönüştürülmüş bir özgürlük kavramı ile ilişkisi içerisinde ele alınmaktadır. İzlenen bu yol Schelling'i alışıldık bir yorumlama tarzının ötesine taşıırken, onun neden klasik yorumlamalar yoluyla anlaşılamayacağına dair ipuçları vermekte ve aslında bir Schelling okumasının nasıl yapılabilceğine işaret etmektedir. Bu noktadan hareketle yapılan Schelling okuması, onu felsefe tarihi içerisinde konumlandırıldığı yerden alıp farklı bir yere oturtmamıza olanak sağlamaktadır. Fakat bu demek değildir ki, yorumlama biçimimiz filozofun felsefesinin bütününden ve yapıttan tümüyle bağımsızdır. Tezin ilerleyişinde de vurguladığımız gibi Schelling'in kötülük problemine yaklaşımı ile ilgili yaptığımız çıkarımlar dayanak noktalarını öncelikle Schelling'in kendisinde ve daha sonra onun ifadelerinden yola çıkılarak yapılan tespitlerde bulmaktadır.

Schelling felsefe tarihi içerisinde genel olarak Fichte ile Hegel arasında bir geçiş filozofu olarak ele alınmış ve buna bağlı olarak Alman idealist felsefe geleneği içerisinde konumlandırılmıştır. Onun idealist bir filozof olarak yorumlanmasında pek çok unsur etkili olmuştur. Bu unsurlar arasında belki de en belirleyici olanı Schelling'in geçiş dönemi ve geç dönem felsefesinin göz ardı edilmesidir. Eğer onun idealizmin ötesine geçerek klasik düşünceden uzaklaştığını ve çağdaş düşünceye ilham kaynağı olduğunu söyleyebileceğimiz geçiş dönemi ve geç dönem düşünceleri

bu kadar arka planda kalmasaydı, bugün büyük olasılıkla felsefe tarihinin dönemsel ayrımlarında önemli değişiklikler söz konusu olurdu.

Schelling'in geçiş dönemi ile birlikte üzerinde daha fazla durduğu şiddet, ölüm, savaş vb. konularla ilişki içerisinde ele alınan kötülük problemi, bugün felsefenin en önemli, en popüler tartışma konuları arasındadır. Çalışmalarında kötülük gibi felsefenin önemli problemlerini tartıştığını düşünecek olursak Schelling'in geçiş dönemi ve geç dönem felsefesinin ihmali oldukça şaşırtıcıdır. Bunun temel nedeninin Schelling'in geç dönem düşüncesinde üzerinde durduğu konuları ele alma biçimi olduğu söylenebilir. O her ne kadar irrasyonel olana, bilinç dışına, kaosa, düzensizliğe ve ayrıma yaptığı vurgu ile felsefi düşünce tarzında köklü değişimlerin işaretlerini verse de, düzene ve rasyonel olana duyduğu özlem ve inancı korumaya çalıştığı için günümüz felsefesini biçimlendirme anlamında ondan beklenenleri tam anlamıyla gerçekleştirememiştir.

Schelling her ne kadar kendini klasik düşünce tarzı içerisinde ifade etse de yine de çağının düşünme biçimi ile kıyaslandığında sıra dışı sayılabilecek adımlar atmıştır. Öyle olmasaydı bugün Manfred Frank, Jason M. Wirth, Dale E. Snow, Slovaj Žižek gibi isimlerin de etkisiyle yeniden popülerliğini kazanmaya ve felsefe tarihi içerisinde sıra dışı bir konum elde etmeye başlamazdı. Bu isimlerin Schelling okumaları üzerindeki en önemli etkisi Schelling'i idealizmin ötesine ya da dışına taşıma girişimleridir. Hepsinin üzerinde uzlaştığı nokta, Schelling'in felsefesinin bütününde idealizme sadık kalmadığıdır. O ya başlangıçtan itibaren ya da

felsefesinin gelişim sürecinin belirli bir noktasında artık idealizmle arasına mesafe koymaya başlamaktadır.

Schelling *Freiheitsschrift*'te varoluşun açıklamasını karanlık bir istençten yola çıkarak yapsa da yine de akli olana geçişin olanaklılığını vurgulamakta ve bu umudu hala taşıdığı izlenimini uyandırmaktadır. Bu aslında bir tür arada kalmışlığın göstergesidir ve *Freiheitsschrift* bunun izlerini taşımaktadır. Yapıtta düzen bir hedef olarak koyulsa da, hedef ulaşılabilir değildir. Vurgu yine de düzenden çok düzensizliğe ya da kaosa yapıldığı için Schelling günümüz felsefesine kapı aralamaktadır. Ancak o kapıyı sadece aralamakla kalıp sonuna kadar açamaz. Şayet açmış olsaydı, zaten bulunduğu konuma ilişkin tartışmalar bu kadar sürmez ve günümüz felsefesi Nietzsche, Heidegger ya da Derrida'dan çok daha önce şekillenmiş olurdu.

Schelling'in felsefesindeki bu arada kalmışlık onun kötülüğe yaklaşımı ile birlikte biraz daha belirgin hale gelmektedir. Öyle ki o kötülüğe yönelik yaklaşım tarzı ile birlikte *Freiheitsschrift*'te tam da yol ayrımında durmaktadır. Bir yandan idealizmle olan sıkı bağlarından vazgeçme eğilimi gösterirken diğer yandan bu vazgeçişe bütünüyle cesaret edememektedir. Ama buna rağmen böyle bir vazgeçiş çabası eserde kendini açık bir şekilde göstermektedir. Doğası gereği kötülük buna olanak sağlayan unsurların başında gelmektedir, çünkü saf bir akıl sisteminin içerisinde kendisine tam olarak yer bulamamaktadır. Oysa onun gerçekliği Schelling'e göre reddedilemez. Böyle olduğuna göre kötülüğün gerçekliğini ortaya

koyabilmek adına başka bir çıkış yolu bulmak gerekmektedir ki, Schelling bu çıkış yolunu idealizmin kendi iç işleyişini az çok durdurmakta bulmaktadır.

“İyi neden vardır?” ya da “İyi neden iyidir?” şeklindeki soruları akılla kuşatılmış bir sistem içinde yanıtlamak olanaklı iken, kötü söz konusu olduğunda bu olanak yerini olanaksızlığa bırakmaktadır. Her şeyin mantıksal bir bütünlük içinde belirli bir düzene sahip olduğu saf bir akıl sisteminin işleyişinde, kötülük de dahil olmak üzere bu düzeni bozan şeylere gerçeklik atfedilemeyeceğine göre, bu durumda karşımızda iki seçenek bulunmaktadır. Ya açıklanamayan yok sayılmalı ya da mevcut işleyişten vazgeçilmelidir. İkinci seçenek biraz daha farklı bir düşünüş biçimini ve cesareti gerektirmekte ya da probleme Schelling’in bakış açısından yaklaşacak olursak beraberinde biraz acı ve sarsıntıyı getirmektedir.

Kötülük eğer varsa ve gerçekse bir şekilde açıklanması gerekmektedir. Bunun farkındalığı ile Schelling idealizmi dönüştürmeye, onu biçimselliğinden kurtarmaya çalışmaktadır. Fakat kötülük işin içine girdiğinde bunun gerçekleştirilmesinin olanaksızlığı ile yüz yüze gelmekte ve idealizmden vazgeçmek zorunda kalmaktadır. Çünkü kötülüğün olanaklılığının ya da gerçekliğinin açıklanması söz konusu olduğunda artık işin içine akıldan çok akıl dışı girmekte ve düzen yerini kaosa bırakmaktadır. Nitekim kaos, düzensizlik ya da akıl dışı olmaksızın, tam da bütün bunların bir dış yansıması olan kötülükten söz etmek olanaklı görünmemektedir.

Schelling'in *Freiheitsschrift*'te kötülüğü temellendiriş biçimindeki dönüşüm, kötülük ile özgürlük arasındaki ilişkide kendini açıkça göstermektedir. O özgürlüğü tanımlarken kötülüğü bu tanımlamanın ana unsurlarından biri olarak ortaya koymaktadır. Hatta özgürlük artık kötülükle sıkı bir bağ içerisine girerek varlık koşulunu neredeyse kötülüğün gerçekliğinde bulmaktadır. Felsefesinin bütününde yaşamı anlamlandırma kaygısı içinde olan Schelling için *Freiheitsschrift*'te ortaya koymuş olduğu özgürlük-kötülük bağı oldukça önemlidir. Öyle ki, yaşam iynin yanı sıra kötüyü de barındırmakta ve insan bu süreçte iyi ve kötü ile karşı karşıya kalmaktadır.

Eğer özgürlük kötülükle bu şekilde ilişkilendirilecekse, bu durumda yine çıkış yolu idealizmin dışında bir yerde olmak zorundadır. Schelling bu ilişkinin vazgeçilmezliği adına kötülük gibi özgürlüğü de idealizmin dışında temellendirmekte, böylelikle kötülüğün yanı sıra özgürlüğe de gerçeklik kazandırmaya çalışmaktadır. Ona göre özgürlük idealizmin sınırlandırdığı biçimselliğinden ancak yaşamsal öğeleri içererek sıyrılabilir ki, yaşamı yaşam kılan bu öğelerin en gerçeğı belki de ona göre kötülüktür. Zaman zaman yaşam filozofu nitelmesi ile karşımıza çıkan ve gerçekten de felsefesinin bütününde yaşamın göstergesi olan devinime, dönüşüme, canlılığa vurgu yapan Schelling'in, bu çerçevede kötülüğü bu kadar ön plana çıkarması şaşırtıcı değildir. Ona göre savaş ve mücadele ya da biraz daha ileriye gidersek yıkım olmadan yaşam olmaz. Bu yıkım ise kaynağını iyiden çok kötü de bulmaktadır.

Schelling her ne kadar felsefe tarihi içerisinde Fichte ile Hegel arasında bir geçiş figürü olarak ele alınsa da bugün artık bu değerlendirme geçerliliğini yitirmiş gibi görünmektedir. O, idealizmin ortasında Hegel'in felsefesine geçişimizi sağlayan bir bağlantı noktası değildir. Kötülüğü merkeze alacak olursak bu durumda Schelling, olsa olsa geçmiş ile bugün arasında bir kırılma noktasıdır. Geçmişle hesaplaşırken onunla bağlarını yavaş yavaş koparmakta ve çağdaş felsefenin yoluna ışık tutmaktadır. Kötülük bu anlamda onun kendinden önceki felsefe geleneğinden uzaklaştığının önemli göstergelerinden birisidir.

Schelling ile birlikte başladığını söyleyebileceğimiz yaklaşım tarzındaki bu değişim, kendisini öncelikle Kant ile olan karşılığında gösterir. Schelling, kötülük konusunda Kant'tan çok etkilenmiş olmakla birlikte önemli bir noktada ondan ayrılır. O, kötülüğü Kant'ın yaptığı gibi yalnızca etik boyutta değerlendirmez. Kötülüğün etik boyutunu reddetmez elbette, ama etik boyutunu ontolojik boyutuna ikincil kıldığı ileri sürülebilir. Tıpkı Kant gibi kötülüğün olanaklılığının koşullarını araştıran ve bu anlamda girişiminin bir yanıyla *transcendental* bir girişim olduğunu söyleyebileceğimiz Schelling, kötülüğü bizim dışımızda, bizi kuşatan bir gerçeklik olarak ele almakla öte yandan *Freiheitsschrift*'te kötülüğün ontolojisini yapmaktadır.

Schelling'in kötülüğe yaklaşımındaki değişim noktalarından bir diğeri de teodiseye yaklaşım tarzıdır. Bu çalışmada Schelling'in teodise geleneğine dahil olamayacağı görüşünden hareket edilmekte ve böylelikle onun kötülük problemine özgün bir çözüm getirme çabası içerisinde olduğuna vurgu yapılmaktadır. Schelling

elbette teodise sorununa değinmektedir. Fakat bu tümüyle araçsal bir yaklaşımdır. O sorunun Tanrı merkezli değil de daha çok insan merkezli olduğunu göstermeye yönelik bir yaklaşım içerisindedir. Schelling açısından baktığımızda sorun artık iyi bir Tanrı'nın nasıl olup da kötülüğe izin verdiği, neden olduğu ya da mükemmel bir Tanrı ile kötülüğün nasıl uzlaştırılabileceği değildir. Tüm bunlar Schelling için kötülük sorununun çözümüne herhangi bir katkı sağlamaz. Çünkü kötülük tanrısal değil insani bir olgudur.

İnsani bir olgu olan kötülük karşımıza iki boyutu ile çıkmaktadır. *Freiheitsschrift*'te kötülük bireysel boyutu ile karşımıza çıkar. Ancak Schelling'in yaklaşımından farklı olarak kötülük günümüzde birey merkezli olmaktan çok kitlesel bir problem olarak ele alınmaktadır. Nitekim kötülük her ne kadar bireyler tarafından yapılıyor olsa da, sonuçları itibariyle bireyleri aşmaktadır. Kitleselleştirilen bir kötülük olgusu, sorumlu arama gereksinimini ortadan kaldırmaktadır. Schelling *Freiheitsschrift*'te sorumluluğu bireylere atfederek kötülüğü bu bağlamda bireysel bir olgu olarak değerlendirmektedir.

Schelling'in Kant'ın da etkisi ile sorumluluğu bireylere atfedişinin asıl önemli yanı günümüzdeki kötülük örneklerinde kişilere düşen sorumluluğu ön plana çıkarmasıdır. Ortaya çıkan kötülüklerden tüm insanlığın sorumlu olması yaklaşımı, tek tek bireyleri sorumluluktan kurtardıkça, kötülükler giderek aşırılaşmaktadır. Elbette herkes ortaya çıkan sonuçlardan payına düşen sorumluluğu alacaktır, ancak şunu da kabul etmek gerekir ki, bu sorumluluk herkese eşit bir biçimde dağıtılamaz.

Böyle bir yaklaşımın bugün karşı karşıya kaldığımız kötülüğün yol açtığı acıların temel nedeni olduğu düşünüldüğünde Schelling'in bu konudaki ön görüşünün haklılığını kolaylıkla onaylayabiliriz.

Günümüz kötülük örneklerini göz önünde bulunduracak olursak, kötülüğün bir olgu olarak insanı ürküten boyutlara ulaştığı açıkça ortadadır. Hatta kötülük yapma biçimleri ve bunun sonuçları o kadar ürkütücü hale gelmiştir ki, neredeyse sözcüklerle ifade edilebilecek sınırları çoktan aşmıştır. Schelling'in duygu ve olgu arasında yaptığı ayrımı göz önünde bulunduracak olursak bunu şöyle ifade etmek mümkündür. Kötü diye adlandırdığımız pek çok örneğin kötü olarak nitelendirilmesi konusunda çoğu zaman hiç kuşkuya düşmeyiz. Ama iş, kötünün ne olduğuna ve bir olayın kötü olarak nitelendirilmesinin nedenini sorgulamaya geldiğinde, çoğu zaman zihinsel bir karmaşaya düşeriz. Bu karmaşanın en temel nedeni, insanın kötülük diye adlandırdığımız edimlerinin nasıl olup da kendi varoluşunu dahi tehdit edecek boyutlara ulaşabileceği konusunda yaşanan şaşkınlıktır.

Kötülüğün aşırılığı onun ne olduğunu ifade etmemizi engellemektedir. Bu aşırılığın ifade edilemezliğini Baudrillard'ın modern toplumlara yönelik tespiti üzerinden ortaya koymak mümkündür. Baudrillard modern toplumlarda bir düşüncenin aşırılığının, onun yadsınmasını beraberinde getirdiğini öne sürmektedir (Baudrillard, 1998:16). Bu yadsıma durumunu kötülüğe uyguladığımızda kötülüğün aşırılığının onu yok sayma noktasına getirdiği söylenebilir. Özellikle geçmiş yüzyıl içerisinde kötülük olarak adlandırılan somut olaylar ele alındığında bu daha da

belirgin hale gelir. Yaşanan savaşlar, soykırımlar, insan hakları ihlalleri, cinayetler ve bunun gibi kötülük olarak adlandırabileceğimiz pek çok olayı göz önünde bulunduracak olursak, bunların hepsini birden kötü olarak nitelendirmemizin nedenlerini bulmak hiç de kolay değildir. Bu kabullenilemezlik, adeta kötülüğün artık kavrayışımızın sınırlarını aşacak niteliklerde karşımıza çıktığının bir dışavurumudur.

Kötülüğün aşırılığı *Freiheitsschrift*'te farklı bir boyutta karşımıza çıkmaktadır. Schelling, karanlık ve ışık arasında kurduğu metaforik ilişkiden yola çıkarak insanda var olan ve karanlığa karşılık gelen öz istençten söz etmektedir. Evrensel istenç ile birliğini tamamlamayı reddettiği sürece kör bir istenç olarak kalacak olan bu öz istenç, aslında özünde yıkıcı bir niteliktedir. Öyle ki, onun aracılığıyla insan benmerkezci varoluşunu en üst noktaya taşıyarak karşısında hiçbir şeyin var olmasına izin vermeyecek bir güce ulaşabilmektedir. Bu, kötülüğün aşırılığını açıklamak için neredeyse başlı başına yeterli bir göstergedir.

Aşırı olan her şey gibi kötülük de aşırı boyutlara ulaştıkça çekiciliğini arttırmakta, insan için vazgeçilmez bir tutkuya dönüşmektedir. Schelling günümüzde kötülüğe yönelik önemli bir belirleme olarak kabul edilen bu olguyu çok daha önce tespit etmiştir. İnsan sahip olduğu gücü olumsuz bir yönde kullandıkça kötülük her geçen gün insanlık için daha da büyük bir tehdit olmaya devam etmektedir. İnsanın bunu yapmaktaki temel amacı doğadaki varlıklar gibi hayatta kalmak değildir. Çünkü o, yaşadığı doğayı kontrol etmeye çalışmaktadır.

Bu durumda insan söz konusu olduğunda kötülüğün arkasındaki itici güç dediğimiz kendisini çoğunlukla Schopenhauer’da olduğu gibi kör istenç olarak gösteren öz istencin bir yanıyla Nietzscheci bir güç istencine karşılık geldiği de söylenebilir. Yani Schelling’teki öz istenç bir yanıyla yaşamın olanaklılığının koşulu iken öte yandan onu yok etme biçiminde de kendini gösterebilmektedir. Nietzsche’nin ifadesi ile insanın temel güdüsü hayatta kalma arzusundan çok güç istencidir. İster öz istenç olsun ister güç istenci insanda var olan bu istenç ona bireysel istencini evrensel istencin yerine koyma yetkesi vermektedir. Yetkenin bu biçimde kullanımı ise kötülüğün aşırı boyutlara ulaşmasına yol açmaktadır.

Schelling kötülüğün aşırılığında onun cezbedici yanına özellikle vurgu yapmaktadır. O, insanın bir yandan iyi ve kötüye yönelik bir karar verme noktasında iken zemin ve varoluş arasındaki ilişkiyi bile isteye tersine çevirdiğini söylemekte, dolayısıyla onu sorumlu bir varlık olarak betimlemektedir. Öte yandan insanın derinlerinde var olan ve karanlık olarak nitelendirilen istençten sanki onu kendi kontrolü dışında sürekli kötü eylemlere yönlendiriyormuş gibi bahsetmektedir. Bu noktada insanı kötülük karşısındaki durumunu yüksek bir zirvede başı dönen ve uçuruma doğru çekildiğini hisseden ve bu çekilmenin büyüüne kapılan bir varlık olarak betimlemektedir.

Ancak insan bu büyüye kapıldığında bile gerçekleştirdiği eylemin farkındalığı içerisindeydir. Çünkü kötülük her ne olursa olsun bir bilinci gerektirmektedir. Kötülük bilincinden kasıt, gerçekleştirilen eylemin kötülük yapmaya yönelik bir eğilimi

barındırdığı ya da sonuçlarının kötü olacağına ilişkin bir farkındalık durumudur. Bu farkındalık olmaksızın herhangi bir olayı kötü bir olay olarak ele almak ya da kötülük olgusundan söz etmek olanaklı değildir. Örneğin bir şizofrenin agresif tutumu ya da saldırganlığı sonucunda çevresine zarar vermesi kötülük olarak adlandırılmamaktadır. Bunun nedeni, sözünü ettiğimiz kötülük bilincinin onda var olmamasıdır.

Güç istenci ve kötülük bilinci beraberinde kötülüğün çözümsüzlüğünü de getirmektedir. Çünkü bu bilinç insanın kötülük yapmaya yönelik eğilimini belirlerken aynı zamanda bu eğilimin onda iyi karşısında daha baskın olduğunu göstermektedir. Bu baskınlık kötülüğün gerçekliğinin kabulü ile birleştirilerek gözönünde bulundurulduğunda, *Freiheitsschrift*'in sınırları içerisinde kötülük konusunda tam bir çözüm beklentisi içerisinde olmak fazlaca iyimser bir tavır olacaktır. Schelling açısından bakılacak olursa kötülüğün ortaya çıkışına olanak sağlayan karanlık zemin tümüyle ortadan kaldırılamaz. Yani Hegel'in varsaydığı gibi ruhun yaraları tümüyle iyileşmez, geride hep bir iz kalacaktır. Karanlık zeminle eğilimler arasında bir analogi kuracak olursak, insanın kararlarının bir sonucu olarak kötülük yapmayabileceği olasıdır. Ancak o her zaman kötülük yapmaya eğilimlidir.

Schelling'in sisteminin dışında ele aldığımızda da kötülüğe yönelik bir çözümün varlığından kolay kolay söz edilemez. Kötülüğü çözümsüzlüğe iten yalnızca onun bir bilinç olarak var olması ya da insanda güç istenci şeklinde ortaya çıkması değildir. Bu çözümsüzlüğün en önemli nedenlerinden biri de bir olayı

kötülük olarak nitelendirmemizi sağlayan evrensel kriterlerin olmayışıdır. Tekil kötülük örnekleri ancak suç kategorisi içerisine alındığında onunla ilgili bir belirleme yapılabilen, ancak bu kez de sorun hangi örneğin suç olarak ele alınacağı noktasında kendini göstermektedir. Schelling'in de *Freiheitsschrift*'te böyle bir belirleme yapmamış olması dikkat çekicidir.

Kötülüğün çözümsüz oluşunun temel nedenlerinden bir diğeri de kötülüğün öngörülemezliğidir. Çünkü insan davranışları önceden belirlenebilir bir niteliğe sahip değildir. Kötülüğün bugün karşımıza hangi görünüm ve boyutlarda çıkacağı tamamen muammadır. Günümüze dek yaşanan kötülük örneklerini göz önünde bulunduracak olursak, her çağda kötülük adı altında değerlendirilen olaylar birbirinden farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. 19. yüzyılda bugün artık kötülük örneği olarak nitelendirdiğimiz soykırımlara rastlanmazken bir sonraki yüzyıl buna tanıklık etmiştir. Yine geçmişte açlık ve yoksulluk bireyler bazında ele alınıp aslında kötülük olarak değerlendirilmezken günümüzde kıtalara yayılmış durumdadır ve kötülük kategorisi altında ele alınmaktadır.

Kötülüğün öngörülemezliği insanın kavrayışının sınırlarını zamansal anlamda aşmakta, hangi olayların ya da olguların kötülük olarak ele alınacağına yönelik bu belirsizlik kötülükle ilgili tespitler yapmamızı güçleştirmektedir. Bu bağlamda zamansallığı aşan bu öngörülemezliğin her bir kötülük örneğine yönelik spesifik bir çözümü gerektirdiği ileri sürülebilir. Ayrıca kötülüğe çözüm bulmak istiyorsak, kötülüğün ortaya çıkardığı sonuçlar ve bu sonuçların yansımaları ile ilgilenmeliyiz.

Yani asıl ilgi alanımız kötülüğün nedenlerinden çok etkileri ya da sonuçları olmalıdır. Elbette bu, nedenleri göz ardı etmemiz anlamına gelmemektedir. Yapılması gereken nedenler üzerinde dururken etkileri gözden kaçırmamaktır.

ÖZET

Bu çalışmada *Freiheitsschrift*'in sınırları içerisinde Schelling'in günümüzün en popüler felsefi problemlerinden biri olan kötülük olgusuna yaklaşımı ele alınmaktadır. Schelling *Freiheitsschrift*'te kötülüğü, idealizm ve özgürlükle ilişkisi içerisinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda öncelikle saf bir idealizm sistemi içinde kötülüğün olanaklı olup olmadığını tartışmaktadır. Bu ilk bakışta onun bir idealizm temellendirdiği izlenimi yaratsa da aslında özgürlük ile kötülük arasında kurduğu bağ, onun idealizmden uzaklaşmasına yol açmaktadır. Öyle ki kötülük aracılığıyla biçimlendirilen bir özgürlük düşüncesi, idealizmi derinden zedelemektedir.

Kant'tan farklı olarak kötülüğü ahlaki değil de ontolojik olarak temellendiren Schelling'in temel kaygısı yaşamla ayrılmaz bir bağı olan kötülüğün olanaklılığını gösterilebilmektir. İdealizmin biçimsel özgürlük kavramı yaşamın özünde var olan iyi ve kötü karşıtlığını ortadan kaldırdığı için kötülüğü açıklayamamaktadır. Oysa Schelling'e göre bu karşıtlık olmaksızın yaşamdan söz edilemez. İyinin ölüm halinden kurtulması için kötülük olmalıdır. Schelling özellikle *Freiheitsschrift* ile birlikte kötülükten hareketle kaotik olanı, düzensizliği, akıl dışını ön plana çıkarmakta ve böylelikle klasik felsefenin rasyonel yaklaşımını sekteye uğratmaktadır.

ABSTRACT

In this study Schelling's approach to the fact of evil which is one of the most popular philosophical problems of nowadays is considered in the frame of *Freiheitsschrift*. In *Freiheitsschrift* Schelling evaluates the fact of evil in connection with idealism and freedom. In this respect he argues primarily whether evil is possible in a system of pure idealism. Even if this approach to the fact of evil makes an impression that he tries to establish idealism at first glance, the relationship between freedom and evil established by Schelling actually gets him to draw away from idealism. In this way idealism is deeply damaged by the idea of freedom which is shaped by evil.

The main concern of Schelling who grounds evil different from Kant not morally but ontologically is to show the possibility of evil which has a strong connection with life. The concept of the formal freedom of idealism cannot account for the evil, since it removes the opposition of good and evil which are the essences of life. According to Schelling, however, it is not possible to mention of life without this opposition. There must be evil so that good gets out of death. Starting from the fact of evil Schelling puts forward the chaotic, the irrational and disorder especially in *Freiheitsschrift* and thus he interrupts all anchors of the classical philosophy.

KAYNAKÇA

Allison, Henry E., **Kant's Theory of Freedom**, Cambridge University Press, New York, 1990.

Arendt, Hannah, "Nightmare and Flight", **Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism**, (ed.) Jerome Kohn, Harcourt, Brace &Co., New York, 1994a, s.133-135.

Arendt, Hannah, "What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus", **Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism**, (ed.) Jerome Kohn, Harcourt, Brace &Co., New York, 1994b. s.1-23.

Arendt, Hannah, **Kötölüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te**, Çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

Baudrillard, Jean, **Kötölüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Baumgartner, Hans Michael, Korten, Harald, **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling**, Verlag C.H.Beck, München, 1996.

Bayle, Pierre, **Historisches und kritisches Wörterbuch: Eine Auswahl**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003.

Beach, Edward Allen, **The Potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology**, State University of New York Press, Albany, 1994.

Beiser, Frederick, **German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801**, Harvard University Press, London, 2002.

Bernstein, Richard, **Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama**, Çev: Filiz Nayır Deniztekin, Nil Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010.

Bowie, Andrew, **Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction**. Routledge Press, New York, 1993.

Bracken, Joseph A., **Freiheit und Kausalität bei Schelling**, Verlag Karl Alber, Freiburg, 1972.

Bracken, Joseph A., “Schelling’s Positive Philosophy”, **Journal of the History of Philosophy**, 15:3, 1977:July, s. 324-330.

Breazeale, Daniel, “Philosophy for Beginners: A Comparative Reading of Fichte’s *Crystal Clear Public Report on the True Nature of the Latest Philosophy* and Schelling’s *Lectures on the Method of University Study*”. **Zwischen Fichte und Hegel** (ed.) Christoph Asmuth, Alfred Denker, Michael Vater, B.R. Grüner Publishing Co., Philadelphia, 2000, s.13-40.

Brown, Robert F., **The Later Philosophy of Schelling: The Influence of Boehme on the Works of 1809-1815**, Bucknell University Press, London, 1977.

Buchheim, Thomas, “Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen”, **Philosophisches Jahrbuch**, 2000:107, s.1-18.

Chilcott, C.M., “The Platonic Theory of Evil”, **The Classical Quarterly**, 1923:17-1, s.27-31.

Coble, Don Kelly, "The Anthropology of Evil in Kant and Schelling", **European Romantic Review**, 2001, 12:2, s.185-197.

Copleston, Frederick, **A History of Philosophy, Volume VII, Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche**, Published by Doubleday, USA, 1994.

Distaso, Leonardo V., **The Paradox of Existence: Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling**, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 2004

Fackenheim, Emil L., "Schelling's Conception of Positive Philosophy", **Review of Metaphysics**, 1953/1954: 7, s.563-582.

Fackenheim, Emil L., **The God Within: Kant, Schelling and Historicity**, (ed.) John Burbidge, University of Toronto Press, London, 1996.

Fichte, Immanuel Hermann, **Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, Zweiter Band: Actenstücke und literarischer Briefwechsel**, F.A. Brodhaus, Leipzig, 1862.

Fichte, Johann Gottlieb, **Early Philosophical Writings**, (ed.) Daniel Breazeale, Cornell University Press, London, 1988.

Fichte, Johann Gottlieb, **The Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftlehre**, İng. çev. Walter E. Wright, State University of New York Press, Albany, 2005.

Fischer, Kuno, **Geschichte der neueren Philosophie, Siebenter Band: Schellings Leben, Werke und Lehre**, Karl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1923.

Flam, Leopold, "Schelling's Romantic Dialectic", **Philosophy Today**, 1963:7-4, s.298-308.

Frank, Manfred, **Eine Einführung in Schellings Philosophie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995.

Freydberg, Bernard, **Schelling's Dialogical Freedom Essay: Provocative Philosophy Then and Now**, State University of New York Press, Albany, 2008.

Goudeli, Kyriaki, **Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte and Kant**, Palgrave Macmillan, New York, 2002.

Görland, Ingtraud, **Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte**, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt, 1973.

Hartmann, Eduard von, **Geschichte der Metaphysik**. 2. Bande., Haacke, Leipzig, 1900.

Hartmann, Nicolai, **Die Philosophie des deutschen Idealismus**, Walter de Gruyter&Co., Berlin, 1974.

Hegel, G.W.F., **Briefe von und an Hegel**, (ed.) J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969.

Hegel, G.W.F., **Phenomenology of Spirit**, İng. çev. A.V.Miller, London, Oxford University Press, 1977.

Hegel, G.W.F., **Lectures on the Philosophy of World History: Introduction.** İng.
çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Hegel, G.W.F., **Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826, Volume III, Medieval and Modern Philosophy,** (ed.) Robert F. Brown, University of California Press, Oxford, 1990.

Heidegger, Martin, **Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) Freiburg Vorlesung Sommersemester 1936, Gesamtausgabe II. Ableitung: Vorlesungen 1919-1944, Band 42.** (ed.) Ingrid Schüssler, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1988.

Hennigfeld, Jochem, **Friedrich Wilhelm Schellings ‘Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände’** Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001.

Herder, Johann Gottfried, **Gott: Einige Gespräche,** K.W. Ettinger Verlag, Gotha, 1787.

Höffe, Otfried; Pieper, Annemarie, **“Vorwort”,** F.W.J. Schelling: Über das Wesen der Menschlichen Freiheit, (ed.) Otfried Höffe, Annemarie Pieper, Akademie Verlag, Berlin, 1995, s.1-10.

Höffe, Otfried, **“Kant Über das Böse”,** F.W.J. Schelling: Über das Wesen der Menschlichen Freiheit, (ed.) Otfried Höffe, Annemarie Pieper, Akademie Verlag, Berlin, 1995. s.11-34.

Hölderlin, Friedrich, **Sämtliche Werke und Briefe,** Insel Verlag, Leipzig, 1922-1926.

Jacobi, Friedrich Henrich, **“Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn”**, (ed.) Heinrich, Scholz, **Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn**. Verlag von Reuther&Reichard, Berlin, 1916.

Jacobi, Friedrich Henrich, **The Main Philosophical Writings and the Novel *Allwill***, İng. çev. George di Giovanni, McGill-Queen’s University Press, Montreal, 1994.

Jacobs, Wilhelm G., **“Die Entscheidung zum Bösen oder Guten”**, F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, (ed.) Otfried Höffe, Annemarie Pieper, Akademie Verlag, Berlin, 1995, s.125-148.

Jantzen, Jörg, **“Die Möglichkeit des Guten und des Bösen”**, F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, (ed.) Otfried Höffe, Annemarie Pieper, Akademie Verlag, Berlin, 1995, s.61-90.

Kant, Immanuel, **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können (1783)**, Kants Werke, Band IV, Walter de Gruyter&Co., Berlin, 1903.

Kant, Immanuel, **Die Kritik der reinen Vernunft I (1787)**, (ed.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

Kant, Immanuel, **Die Kritik der reinen Vernunft II (1787)**, (ed.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

Kant, Immanuel, **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1786), Die Kritik der praktischen Vernunft (1788)**, (ed.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

Kant, Immanuel, **Kritik der Urteilskraft (1790)**, (ed.) Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

Kant, Immanuel, **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1793**, (ed.) Bettina Stangneth, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003.

Kosch, Michelle, **Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard**, Clarendon Press, Oxford, 2006.

Lawrence, Joseph P., **Schellings Philosophie des ewigen Anfangs**, Konigshausen&Neumann Verlag, Würzburg, 1989.

Lukacs, George, **Akılın Yıkımı**. Çev. Ayşen Tekşen Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 2006.

Maimon, Salomon, **Salomon Maimon: An Autobiography**, İng. çev. J. Clark Murray, Kessinger Publishing, USA, 2006.

Marx, Werner, “Das Wesen des Bösen: Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings”, **Philosophisches Jahrbuch**, 1982:89 s.1-9.

Marx, Werner, **The Philosophy of F.W.J.Schelling: History, System and Freedom**, İng. Çev. Thomas Nenon, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

McGrath, S.J., “Schelling on the Unconscious”, **Research in Phenomenology**, 2010:40, s.72-91.

Medicus, Fritz George Adolf, “The Work of Schelling”, **Clio**, 1984:13-4, s.355.

Mendelssohn, Moses, **Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe**, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1974.

Neiman, Susan, **Modern Düşünce de Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, Çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

Pinkard, Terry, **German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism**, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Platon, **Complete Works**, (ed.) John M. Cooper, Hackett Pub. Co., Cambridge, 1997.

Portmann, Stephan, **Das Böse-Die Ohnmacht der Vernunft: Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung**, Verlag Anton Hain, Misenheim am Glan, 1966.

Reinhold, Karl Leonhard, **Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens**, C. Widtmann und I. M. Mauke Verlag, Prag, 1789.

Reinhold, Karl Leonhard, **Über das Fundament des Philosophischen Wissens Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft**, (ed.) Wolfgang H. Schrader, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978.

Schelling, F.W.J., **Sämmtliche Werke**, (ed.) Karl Friedrich August Schelling, J.G.Cotta Verlag, Stuttgart, 1859.

Schelling, F.W.J., **Ages of the World**, İng. çev. Frederick de Wolfe Bolmann, Columbia University Press, New York, 1942.

Schelling, F.W.J., **“Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände”**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975.

Schelling, F.W.J., **“Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum”**, Alm. **“Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit (1792)”**, Çev. Reinhold Mokrosch, Historische-Kritische Ausgabe, (ed.) Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings, Hermann Zeltner, Stuttgart, 1976.

Schelling, F.W.J., **Über das Wesen der menschlichen Freiheit**, (ed.) Horst Fuhrmans, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2008.

Schopenhauer, Arthur, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Gesamtausgabe, (ed.) Ludger Lütkehaus, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1998.

Schopenhauer, Arthur, **Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays Volume I**, İng. çev. E.F.J. Payne, Clarendon Press, Oxford, 2000.

Schulte, Christoph, **Radikal Böse: Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche**, Wilhelm Fink Verlag, München, 1991.

Schulz, Walter, **Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings**, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1975a.

Schulz, Walter, "Anmerkungen zu Schelling." **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 1975b:29, s.321-36.

- Schulz, Walter, **“Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie”**, Schellings Philosophie der Freiheit: Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geburtstag des Philosophen içinde, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1977.
- Snow, Dale E., “F.H. Jacobi and the Development of German Idealism”, **Journal of the History of Philosophy**, 1987:25-3, s. 397-415.
- Snow, Dale E., **Schelling and the End of Idealism**, State University of New York Press, Albany, 1996.
- Sturma, Dieter, **“Präreflexive Freiheit”** F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, (ed.) Otfried Höffe, Annemarie Pieper, Akademie Verlag, 1995, s.149-172.
- Tillich, Paul, **Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protes**, Gesammelte Werke, Band 4, (ed.) Renate Albrecht, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961.
- Uns, Hans, **Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, Band I: Der deutschen Idealismus**, Verlag Anton Pustet, Leipzig, 1937.
- Vergauwen, Guido, **Absolute und Endliche Freiheit: Schellings Lehre von Schöpfung und Fall**, Universitätsverlag Freiburg, Schweiz, 1975.
- Vossenkuhl, Wilhelm, **“Der Ursprung des Bösen in Gott”**, F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, (ed.) Otfried Höffe, Annemarie Pieper, Akademie Verlag, Berlin, 1995. s.111-124.

- Walsh, David, **Modern Philosophical Revolution: The Luminosity of Existence**.
Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Wetz, Franz Josef, **Friedrich W. J. Schelling zur Führung**, Junius Verlag,
Hamburg, 1996.
- White, Alan, **Schelling: An Introduction to the System of Freedom**, Yale
University Press, New Heaven, 1983.
- Whyte, Lancelot Law, **The Unconscious before Freud**, Pinter Pub. Ltd., London,
1960.
- Wilde, Norman, Friedrich **Heinrich Jacobi: A Study in the Origin of German
Realism**, Wren Press, London, 2008.
- Windelband, Wilhelm, **Lehrbuch der Geschichte der Philosophie**, Verlag von
J.C.B. Mohr, Tübingen und Leipzig, 1903.
- Windelband, Wilhelm, **Die Geschichte der neueren Philosophie: In ihrem
Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen
Wissenschaften, 1880, Band II**, Leipzig, 2006.
- Wirth, Jason M., **The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Life**,
State University of New York Press, Albany, 2003.
- Wirth, Jason M., **“Introduction: Schelling Now”**, Schelling Now: Contemporary
Readings, (ed.) Jason M. Wirth, Indiana University Press, Bloomington,
2005.

Žižek, Slavoj, **The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters**, Verso Press, London, 1996a.

Žižek, Slavoj, **“Selfhood as Such is Spirit: F.W.J. Schelling on the Origins of Evil”**, *Radical Evil* (ed.) Joan Copjec, Verso, London, 1996b.