



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

FICHTE VE HEGEL'DE ÖZNELERARASILIK VE TANINMA MÜCADELESİ

Erdal GÜRSUL

Doktora Tezi

Ankara, 2020

FICHTE VE HEGEL'DE ÖZNELERARASILIK VE TANINMA MÜCADELESİ

Erdal GÜRSUL

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2020

ADAMA

Tarifi güç olan bazı şeyler vardır... Sevgili babam **Mehmet Gürsul**'un hiç eksilmeyen özlemi anısına...

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın her aşamasında katkısı olan tez danışmanın Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a, tez savunma sınavı jürimde bulunup katkıda bulunan Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer, Prof. Dr. Harun Tepe, Doç. Dr. Elif Çırakman ve Doç. Dr. Barış Parkan'a çok teşekkür ederim.

ÖZET

GÜRSUL, Erdal, *Fichte ve Hegel’de Öznelerarasılık ve Tanınma Mücadelesi*, Doktora Tezi, Ankara, 2020.

Bu tez, Fichte ve Hegel’in öznelerarasılık ve tanınma mücadelesi konusundaki düşüncelerini farklarıyla birlikte ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlk bölüm, Kant felsefesini eleştirmek yoluyla kendi felsefesinin temellerini kurmaya çalışan Fichte’nin görüşlerini içermektedir. Burada Fichte, bir yandan modern felsefenin özne kavrayışından geriye kalan solipsizm ve dualizm problemlerine, diğer yandan dogmatizm problemine müdahale eder. Bu problemleri Fichte, *Wissenschaftslehre* adlı kendi sisteminde pratik bir ilke ya da bir eylem olarak belirlediği Ben’in başkasıyla olan ilişkisi aracılığıyla öznelerarasılık temelinde ele alır. Bu temelden hareketle ikinci bölüm, Fichte’nin öznelerarasılık ve tanınma (*Anerkennung*) konusundaki görüşlerine ayrıldı. Tanınma teorisinde başkası öz-bilincin ve özgürlüğünün transsendental bir koşulludur. Başkasının Ben’e çağrıda (*Aufforderung*) bulunması yoluyla ortaya çıkan tanınma süreci, karşılıklı olup bir hak ilişkisi temelinde toplumsal bir karakterdedir.

Tezin üçüncü bölümü, Fichte’den devraldığı tanınma kavramını daha da derinleştiren ve genişleten Hegel’in bu konudaki görüşlerine ayrıldı. Tanınmayı Fichte’deki temel koyma ve transsendental yükünden kurtaran Hegel, onun fenomenolojik yönünü ön plan çıkarır. Bilinç, öz-bilinç ve evrensel öz-bilinç sürecine bağlı olarak Hegel’de tanınma, efendi-köle diyalektiği şeklinde olumsuz ve karşılıklı olumlu tanınma içeriğinde Tin olarak iki farklı şekilde ortaya çıkar. Tin (*Geist*) olarak karşılıklı tanınma, Ben’in Biz olması anlamında çoğul ve öznelerarası bir karakterde olup özgürlük olarak etik bir yaşamın (*Sittlichkeit*) temelini oluşturur.

Anahtar Sözcükler

Ben, Başkası, Öznelerarasılık, Tanınma, Hak, Tin, Özgürlük.

ABSTRACT

GÜRSUL, Erdal. *On the Struggle for Recognition and Intersubjectivity in Fichte and Hegel*, Ph. D. Dissertation. Ankara, 2020.

This thesis aims at presenting the ideas of Fichte and Hegel along with their differences with regards to the intersubjectivity and struggle for recognition. In the first section, the ideas of Fichte who endeavored to lay the foundations of his own philosophy through criticizing the Kant philosophy are included. Here, on the one hand, Fichte intervenes with the solipsism and dualism problems remaining after the apprehension of subject of modern philosophy, on the other hand, he deals with the problem of dogmatism. Fichte addresses these problems on the ground of intersubjectivity via the relationship of Self with the other, which he determined as a practical principle or action in his own system named *Wissenschaftslehre*. From this point of view, we explained the ideas of Fichte on the intersubjectivity and recognition (*Anerkennung*) in the second section. Within the framework of the recognition theory, the other is a transcendental condition of self-consciousness and freedom. The recognition process which occurs through the other's summons (*Aufforderung*) of the Self is mutual and constitutes a social characteristic based on a relation of right.

In the third section, the ideas of Hegel deepening and broadening the concept of recognition that he took over from Fichte were elaborated. Leaving the recognition out of the scope of the laying foundation and transcendental burden in Fichte, Hegel emphasizes the phenomenological aspect of it. Depending on the process of consciousness, self-consciousness and universal self-consciousness, the recognition emerges in two ways as the master-slave dialectic, negatively, and as a Spirit in the content of mutual affirmative recognition. The mutual recognition as the Spirit (*Geist*) has a characteristic of being plural within the sense that the I is We and intersubjectivity, and forms a basis for an ethical life (*Sittlichkeit*) as freedom.

Keywords

Self, the Other, Intersubjectivity, Recognition, Right, Spirit, Freedom.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: FICHTE’NİN FELSEFE SİSTEMİNİN TEMELLERİ	12
1. 1. WISSENSCHAFTSLEHRE’YE HAZIRLIK	12
1. 1. 1. Fichte’nin Felsefe Sisteminde Kant Etkisi.....	12
1. 1. 2. Aenesidemus’un Eleştirisi.....	14
1. 1. 3. İdealizm ve Dogmatizm Tartışması.....	25
1. 2. FICHTE’NİN JENA DÖNEMİ	32
1. 2. 1. WISSENSCHAFTSLEHRE	34
1. 2. 1. 1. Genel Olarak Wissenschaftslehre Kavramı.....	34
1. 2. 1. 2. Wissenschaftslehre’nin Temel İlkeleri.....	41
1. 2. 1. 2. 1. Mutlak İlk İlke.....	41
1. 2. 1. 2. 2. İkinci ve Üçüncü İlke.....	45
1. 2. 1. 3. Teorik Wissenschaftslehre.....	50
1. 2. 1. 4. Pratik Wissenschaftslehre.....	60
1. 2. 1. 5. Kendini Koyma Teorisi.....	66
1. 2. 2. WISSENSCHAFTSLEHRE NOVA METHODO	71

2. BÖLÜM: FICHTE'DE ÖZNELERARASILIK ve TANINMA MÜCADELESİ.....	91
2. 1. DOĞAL HUKUKUN TEMELLERİ.....	91
2. 1. 1. Hak Kavramının Çıkarımı.....	97
2. 1. 2. Hak Kavramının Uygulanabilirliği.....	124
2. 2. ÖZNELERARASILIK ve TANINMA PROBLEMİ.....	133
2. 2. 1. Öznelerarasılık ve Özgürlük Bağlamında Fichte'nin Kant Eleştirisi.....	135
2. 2. 2. Karşılıklı Tanınma, Çağrı ve Öznelerarasılık.....	140
3. BÖLÜM: HEGEL'DE ÖZNELERARASILIK ve TANINMA MÜCADELESİ.....	149
3. 1. TİNİN FENOMENOLOJİSİ'NDE TANINMA MÜCADELESİ.....	149
3. 1. 1. Bilinç, Öz-bilinç ve Tanınma Problemi.....	151
3. 1. 2. Efendi-Köle Diyalektiği ve Tanınma Mücadelesi.....	162
3. 2. ANSİKLOPEDİ'DE TİN FELSEFESİ.....	168
3. 2. 1. Tin ve Akıl.....	173
3. 3. ANSİKLOPEDİ'DE TİNİN FENOMENOLOJİSİ ve TANINMA.....	180
3. 3. 1. Genel Olarak Bilinç.....	184
3. 3. 2. Öz-bilinç.....	190
3. 3. 3. Evrensel Öz-bilinç ve Karşılıklı Tanınma.....	201
SONUÇ.....	208
KAYNAKÇA.....	220
EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU.....	227
EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU.....	228

GİRİŞ

Bu çalışma, Fichte ve Hegel'in öznelerarasılık ve tanınma konusundaki düşüncelerinin seyrini farklarıyla birlikte tartışarak göstermeyi amaçlamaktadır. Felsefenin temel bir problemi olarak tanınma kavramını ilkin Fichte ortaya koyar. Fichte'den bu mirası devralan Hegel, tanınma kavramını daha derinleştirir ve genişletir. Öznelerarasılık ve tanınma problemi konusunda Fichte, temel koyma ve transsendental yaklaşımı öne çıkarır, fenomenolojik yaklaşımı geri planda bırakır. Buna karşın Hegel, tanınmayı temel koyma ve transsendental yükünden kurtarır ve fenomenolojik yaklaşımı öne çıkarır. Bu yaklaşımıyla Hegel felsefeye yeni bir yön verir. Böylece Hegel'le birlikte, konusu tanınma ve öznelerarasılık olan ve 20. yüzyıl felsefesinin ana konusunu oluşturan fenomenolojik bir gelenek süregelir. Şimdi tüm bu süreci tam anlamıyla anlamak için en baştan başlamamız gerekir.

Descartes'ın monolojik ve Kant'ın transsendental modern kurucu öznesi, başkası ve özgürlük gibi birçok problemi beraberinde getirmiştir. Alman idealizmi içinde ilkin Fichte bu özne kavrayışını başkası ve tanınma kavramları üzerinden tartışmaya açar. Fichte, Kartezyen felsefe ve Kant'ın transsendental felsefesinden geriye kalan problemlerden yola çıkarak kökten bir değişim ve yeni bir başlangıç yapmak amacındadır. Bu nedenle "bilgelik sevgisi" anlamına gelen felsefeyi bir kenara bırakan Fichte, "bilim öğretisi" ya da "bilmemizi bilme" anlamına gelen *Wissenschaftslehre*¹ olarak adlandırdığı tüm bilimlere temel oluşturacak yeni bir sistem kurar.

Fichte, 1794'teki *WL*'ye temel bir problem olarak Kant'ın transsendental dedüksiyon problemiyle başlar (Beiser, 2013: 265). Kant, transsendental² felsefesinde "neyi bilebilirim" sorusunu sorar ve "bilmeyi bilen yetileri" araştırmaya koyulur. Kant'a göre herhangi bir şeyi bilmeden önce bilme yetilerinin kendisini araştırmak gerekir. Bu yetileri duyarlık ve anlama yetisi olarak belirleyen Kant, bu yetilerin birlikte çalışmasıyla bilginin ortaya çıktığını düşünür. Ne var ki, Descartes'ta beden ve zihin

¹Bu çalışmada bundan sonra başlıklar hariç, *Wissenschaftslehre* kavramı, *WL* şeklinde kısaltılmış halde kullanılacaktır.

² Kant'ta transsendental, "bilmenin olanağının koşulu" anlamına gelir.

arasında ortaya çıkan uyumsuzluk gibi, Kant'ta da duyarlık ve anlama yetisi arasında bir uyumsuzluk vardır ve bunun sonucu olarak da onun felsefesinde teorik ve pratik aklın uyuşmazlığı ya da birliği gibi düalizm problemi karşımıza çıkar. Bu problemin farkında olan Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şunu ifade eder: “İnsan bilgisinin belki de ortak ama bizim için bilinmeyen tek bir kaynaktan doğan iki kökü vardır: *duyarlık* ve *anlama* yetisi. Bunlardan ilki yoluyla nesnelere bize verilir, ikincisi yoluyla ise düşünülürler” (Kant, 2010: 74). Daha sonra Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde “saf pratik aklın eleştirisi tam olacaksa, pratik aklın saf akılla birliğinin ortak bir ilkede aynı zamanda ortaya konabilmesi” (Kant, 2009b: 6) gerektiğini vurgulayıp bu düşüncesini yineler.

Kant'ın kendisinin de işaret ettiği teorik akılla pratik aklın ortak bir ilkede birliğinin sağlanması görevini, Kantçı felsefenin en sadık savunucularından biri olan Reinhold üstlenir. Kant'ın felsefesini her şeyden önce bir bilinç felsefesi olarak gören Reinhold bu ilkeyi “*bilinç ilkesi*” olarak belirler. Reinhold *Temel Felsefe*'sinde bilinç ilkesini şöyle tanımlar: “Özne, bilinçte tasarımı hem öznenen hem de nesneden ayırt eder ve onu her ikisiyle ilişkilendirir” (Fichte, 1988a: 61).

Fichte, tam da Reinhold'un bilinç ilkesine itiraz etmekle işe başlar. Olguya dayalı deneyimden ortaya çıkan bilinç ilkesi yerine Fichte, ilk ilkeyi özne ve nesnenin özdeşliği şeklinde *Ben* olarak belirler. Bilinç ilkesinin aksine Ben, bir olguya dayalı olarak empirik bir deneyimden ortaya çıkmayan, hem kendi kendisinin dayanağı hem de tüm bilinçlerin temel dayanağı olan bir eylem/etkinlik şeklinde ilk ilkedir. Bu ilke ne kanıtlanabilir ne de belirlenebilir, çünkü kendini kendisi aracılığıyla kanıtlamış ve belirlemiştir. Başka deyişle ilk ilke dolaylı değil, dolaysızdır. Fichte, *WL*'nin mutlak en yüksek ilk ilkesini Ben olarak belirledikten sonra her türlü kesin bilgiyi bu ilk ilkeden türetir. Böylece mantığın tüm bilimlere temel oluşturma iddiasına karşı çıkan Fichte, *WL*'nin mantık da dahil tüm bilimlere temel oluşturduğunu savunur.

WL'nin mutlak ilk ilkesi *Ben*'dir. Mantıksal açıdan bu ilk ilke “Ben, Benim” şeklinde özdeşlik (*Identität*) ilkesi olup, sistemin diğer iki ilkesi olan karşıtlık ve temellendirme ilkelerine temel oluşturur. İlk ilke olan Ben'in ilk edimi “Ben, Benim” şeklinde kendi

kendisiyle özdeşliktir. Bunun anlamı, Ben kendini kendinde kendisi aracılığıyla koyan hem özne hem de nesnedir. Ben'in ikinci edimi ise kendini sınırlandıran ve kendine karşıt olmak (*Anstoß*) anlamında bir *Ben-olmayan*'ı kendinde koymasındır. Her iki edim de Ben'in varoluş koşulları olduğu için Fichte her ikisini de Ben'in etkinlikleri olarak görür: ilki ideal, ikincisi ise gerçek (*real*) etkinliktir (Wood, 2006: 367).

Fichte, felsefenin töz, ide gibi eylem içermeyen ilkelerle başlamasına karşın, bir eylem/etkinlik olan Ben'in kendini koymasıyla başlaması gerektiğini savunur. Kendini koyan Ben'in özne olarak iki temel karakteri vardır: İlki, bir edim/eylem (*Tathandlung*) olarak kendini koyma, ikincisi ise bir etkinlik olarak kendi üzerine dönme veya refleksiyon yapmaktır. Böylece Ben, eylem içermeyen bir ilke ve bir olgu (*Tatsache*) değil, kendi kendini koyan bir eylem/etkinliktir (*Tathandlung*). Bir *eylem* olarak Ben, hiçbir şekilde bu eylemden bağımsız olarak var olmaz. Ben, kendini kendisi aracılığıyla koyar ve sadece bu kendi kendini koyma edimiyle var olur. Bu kendi kendini koyma edimi hep başlangıç olmak zorundadır. Bu bakımdan Fichte'nin idealizmi, Spinoza'nın hareketsiz varlığının karşısına *eylemi* çıkararak *ters* yönde bir Spinozacılıktır.

Bununla birlikte Fichte, dogmatik olarak gördüğü Spinoza'yı ve "kendinde şey" kavramından dolayı "yarı idealist" olarak gördüğü Kant'ı dogmatizm ve idealizm kavramları üzerinden eleştirip idealizmden yana açık bir tavır gösterir. Ona göre eğer kişi zihni deneyimden soyutlayıp, deneyimin temelini "kendinde şey" olarak açıklarsa dogmatik; eğer şeyi deneyimden soyutlayıp, deneyimin temelini zihin olarak açıklarsa idealist olur. Böylece deneyimin temelini açıklama konusunda dogmatizm zorunluluk olarak, idealizm ise özgürlük olarak olanaklı iki yol şeklinde karşımıza çıkar. Dolayısıyla dogmatizm ile idealizm arasında yapılacak bir tercih aynı zamanda zorunluluk ile özgürlük arasında yapılacak bir tercihtir.

Fichte için yalnızca olanaklı iki felsefe sistemi vardır: idealizm ve dogmatizm. İlkine göre zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımlar, önceden varsayılmış tasarımılayan bir öznenin ya da aklın üretimleridirler; ikincisine göre ise zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımlar, önceden varsayılan kendinde şeylerin üretimleridirler (Fichte, 1992: 91). Bu olanaklı iki ayrı felsefe sisteminden hangisinin daha doğru olduğu konusunda

Fichte, 1794'teki *WL*'ye yazdığı ilk *Giriş*'te şunu söyler: “Kişinin nasıl bir insan olduğu, onun nasıl bir felsefe seçtiğine bağlıdır.” (Fichte, 1991: 16).

1794'teki *WL*'yi teorik ve pratik olmak üzere iki farklı bölüme ayıran Fichte, burada Ben'in temel karakterini her birinde farklı şekilde belirler. Teorik *WL*'de Ben, Ben olamayan tarafından belirlenir. Fakat bu durum, ilk ilke olan Ben'in temel karakteriyle çeliştiği için dogmatizm ile sonuçlanır. Bu nedenle Fichte, pratik *WL*'de Ben'in Ben-olmayan tarafından belirlenmesinden vazgeçer, bunun yerine, onun temel karakterini kendi kendini belirleyen bir etkinlik şeklinde mutlak Ben olarak belirler. Kendisi dışında hiçbir şey tarafından belirlenmeyen bu mutlak Ben, dolaysız bir şekilde kendi öz-bilincinde olup mutlak bir özgürlüktür.

Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler (1794) adlı çalışmasında Fichte, yalnızca mutlak Ben'in özdeşliği içinde kalınarak bilincin açıklanamayacağını, Ben'in kendi dışına çıkıp, başka varlıkları varsaymak zorunda olduğunu dile getirir. Burada Fichte şunu sorar: Bir insan kendisi dışında, kendisi gibi rasyonel varlıkların olduğu kanısına nasıl varır? Bu soruyu Fichte, bu sefer özgürlükle bağlantısı bakımından düşünür. Ona göre Ben, kesinlikle kendi dışımda özgür bir varlığın doğrudan bilincinde olamam, hatta kendi özgürlüğümün bile bilincine varamam. Başka deyişle özgürlük bilinci doğrudan değil, dolaylıdır. Böylece öznenin kendi dışında başka rasyonel varlıkları varsayması, onun kendi öz-bilinç olanağının dolaysız değil, dolaylı olduğu anlamına gelmektedir.

Özgürlük bilincinin problemlili olduğu konusunda Fichte, öncelikle Kant'ın eleştirel felsefesini hedef alır. Kant'ın özgürlük problemine ilişkin teorik felsefe ile pratik felsefe arasında yaptığı ayırımla ilgili açmazları tartışmaya açan Fichte, Kant'ın “ahlak yasası özgürlüğün *ratio cognesendis*idir ve özgürlük de ahlak yasasının *ratio essendis*idir” (Kant, 2009a:4) şeklinde açıkladığı ahlak yasasına dayalı özgürlük bilincinin problemlili olduğunu düşünmektedir. Burada özgürlük, yalnızca ahlak yasası aracılığıyla kendinin bilincinde açık hale gelir. Özgürlüğün kendi bilinci verilmiş değildir; bundan ziyade özgürlük, keşfedilmesi gereken bir şeydir ve o, ahlak yasasının koşulsuz buyruğu olan bir zorunluluk bilinciyle keşfedilir.

Özgürlük bilincinin problemlili olduğu konusunda Fichte, ikinci olarak Kant'ın özerk öznesini hedef alır. Fichte'nin "Ben, kesinlikle kendim dışında özgür bir varlığın doğrudan bilincinde olamam, hatta bendeki özgürlüğümün bile" cümlesi, doğrudan Kant'ın kendi özgürlük bilincini kendisi kuran refleksiyonlu özerk öznesini hedef almaktadır. Ona göre Kant, kendimiz dışındaki rasyonel varlıkların varlığını herhangi bir bilince dayalı olarak açıklamaz; onları pratik ilkesinde yalnızca varsayar. Kant, ahlak yasası için ileri sürdüğü pratik ilkede bu varsayımı, "öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin" (Fichte, 1992: 304; Kant, 2009a: 35) şeklinde dile getirir.

Kant'ın aksine Fichte, özgürlüğün başkasının dolayımı ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Fichte için Ben, kendi kendine özgürlük bilinci veremez, onun özgürlük bilinci başkasıyla koşulludur. Fichte'nin iddiası, Ben ya da özne refleksiyon aracılığıyla değil, fakat başkasının çağrısı (*summons/Aufforderung*) aracılığıyla özgür olarak kendini keşfeder. Fichte'nin özgürlüğe dair bu dolaylı öznelerarasılık düşüncesi, onu başkasının çağrısını ve tanınma (*Anerkennung*) kavramını araştırmaya sevk eder.

Tanınma konusunu *Doğal Hukukun Temelleri* (1796) adlı eserinde araştırmaya başlayan Fichte, burada tanınmayı, kendi etik ve hukuk teorisinin sağlam bir temelini oluşturan doğal yasanın transsendental bir koşulu olarak tanımlar. Onun için özgürlük bilinci dolaylı bir şekilde öznelerarasıdır ve bunun formülü şöyledir: "*Sonlu rasyonel varlık, duyuşal dünyadaki özgür bir etkinliği ayrıca başkalarıyla ilişkilendirmeden ve böylece kendisi dışındaki başka sonlu rasyonel varlıkların varoluşunu varsaymadan bu etkinliği kendisiyle ilişkilendiremez*" (Fichte, 2000: 29). Özgürlüğü biriyle ilişkilendirmenin bir koşulu, bu özgürlüğü başkasıyla da ilişkilendirme zorunluluğudur. Başka deyişle, özgürlük saf bir şekilde özsel değil, fakat öznelerarasıdır. Dolayısıyla başkası yalnızca transsendental bir *koşul* değildir, Ben üzerinde *edimde* bulunur ve onu etkiler. Başkasının özne üzerindeki etkisi, kendi özgür etkinliğini uygulamak için özneye yapılan bir çağrıdır ve onun nihai amacı, çağrının yapıldığı rasyonel varlığın özgür etkinliğidir. Başkasının çağrısı ve böylece başkası öznenin öz-bilincinin ve özgürlük bilincinin koşuludur. Böylece özgürlük bilinci, Kant'ın savunduğu gibi özerk öznenin refleksiyon yapmasıyla değil, başkasının dolayımı yoluyla ortaya çıkar. Ben,

özgürlüğün bilincine kendisi aracılığıyla varamadığı için başkasının ona çağrıda bulunması gerekir. Bu çağrı, hem Ben'in kendi özgürlük bilincinin farkına varmasının koşuludur hem de karşılıklı tanınma ve hak kavramına temel oluşturur. Dolayısıyla bu özgürlük, bağımlı ve dolaylı bir özgürlüktür ve bu yönüyle de öznelarasıdır.

Fichte, başkasının Ben üzerinde nedensellik uygulayan hareketsiz bir hareket ettirici olmadığını, bundan ziyade, başkasının etkisinin en geniş anlamda etik bir etki olduğunu savunur. Bir tür etik *Anstoß* (neden/etki) olarak başkasının işlevi özerk özgürlüğe bir çağrıdır. Ben'i özerkliğin sorumluluğuna çağırarak başkası, Ben'in kendi özgürlüğünü keşfetmesine neden olur. Başkası, özgür etkinlikte bulunması için Ben'e çağrıda bulunur; çağrı kabul edilebilir, reddedilebilir ya da göz ardı edilebilir ve her durumda taraflardan biri diğersinin özgürlük bilincinin farkında olmaya başlar. Fichte, özgürlük ve sorumluluk çağrısına dair bir örnek olarak eğitimden bahseder. Bu anlamda çağrı özgürlük, tanınma, etik ve eğitim (*Bildung*) gibi kavramları birbirleriyle ilişkilendiren bir bağlantıdır.

Bununla birlikte Fichte, Ben'in başkasıyla ilişkisinden ortaya çıkan tanınmayı bir hak ilişkisi olarak tanımlar. Tanınma, bütün özgür varlıklar arasındaki tüm etkileşimin koşulu ya da Fichte'nin "hak ilişkisi" olarak adlandırdığı karşılıklı bir ilişkidir. Bu, 'hak ilkesi'ne temel teşkil eder. Ben, her durumda kendi dışındaki özgür varlıkları, oldukları gibi tanımak/kabul etmek (*anerkennen*) zorundayım, başka deyişle, özgürlüğümü başkasının özgürlük olanağının kavramı aracılığıyla sınırlandırmalıyım. Hak ilkesi gereği, her özgür varlığın özgürlüğünü yaşayabileceği bir dışsal alana sahip olması gerekir. Başkaları da buna uygun bir şekilde kendi özgürlüklerini sınırlarlar. Bu dışsal alan, birinin dış dünyadaki eyleminin ortaya çıktığı yerde başlar. Fichte, Ben ve başkası arasındaki ilişkide belirleyici olan ve tanınan bu dışsal sınırın başlangıç noktasının kişinin bedeni olduğunu dile getirir (Wood, 2006: 371).

Böylece öz-bilincin dışsal bir varlığın etkinliğiyle koşullu olması aynı zamanda özgürlüğün de bu dışsal etkinlikle koşullu olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Fichte'de öz-bilinç ve özgürlük doğrudan değil, dolaylıdır. Ne var ki, öz-bilincin ve özgürlüğün başkasıyla dolaylı olması aynı zamanda öznenin sınırlandırılması anlamına

gelmektedir. Özne ya da pratik Ben açısından bu bir çelişkidir ve bu çelişki ancak bu dışsal varlığın ya da başkasının özneye çağrıda bulunmasıyla ortadan kalkar. Çağrının gerçekleşmesi, özgür varlıklar arasında karşılıklı bir tanınma ilişkisidir. Rasyonel varlıklar arasındaki bu karşılıklı tanınma aynı zamanda birbirlerinin özgürlüğünü karşılıklı tanımadır ve hak kavramı tam da bu karşılıklı tanınma ilişkisinden ortaya çıkar. Hak kavramı, özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin zorunlu bir belirleyicisidir. Rasyonel varlıkların hak temelinde karşılıklı tanınma ilişkisi her bir öznenin kişisel gelişimini, bireyselliğini ve diğer bireylerle birlikte bir toplumda uyumlu bir şekilde bir arada yaşamasını sağlayan etik bir ilişkidir. Burada Fichte’de bireysellik kavramı; Ben ve Biz kavramlarının birleşimi, iki ayrı bilincin tek bir bilinç olduğu bir toplum anlamına gelmektedir. Bir toplumda ortak ya da birleşik bir bilinç olarak birlikte yaşamak hak yasasına dayalı bir zorunluluktur. Böylece Fichte, bir toplumda özgür varlıkların karşılıklı olarak birbirlerinin özgürlüklerine zarar vermeden uyumlu bir şekilde bir arada yaşamalarının ilkesini şöyle belirler: “Hiç kimse başkasının özgürlüğünü ve bireyselliğini imkansız hale getirecek bir eylemde bulunma hakkına sahip değildir.” (Fichte, 2000: 87).

Fichte’nin felsefe sisteminden yararlanmakla birlikte, aynı zamanda onun sıkı bir eleştirmeni de olan Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’de onun sistemini “Kantçı felsefenin tamamlanışı” olarak gördüğünü belirtir. Ona göre, Kantçı felsefedeki eksiklik, onun düşüncesiz tutarsızlığı, bütün dizgede eksik olan kurgusal birlikti ve bu kusur Fichte tarafından giderildi (Hegel, 2006b: 464). Kartezyen ve Kantçı felsefede olduğu gibi Fichte’nin de kurucu bir özne olarak Ben ile felsefeye başlamasını eleştiren Hegel, bu felsefelerden hiçbirinin akla ve Tine ulaşamadığını vurgular. Ona göre, Ben’in yalnızca “Ben, Benim” şeklinde öz-bilincinde olması onun hakikati olan akla ve Tine ulaştığı anlamına gelmez. Başka deyişle, Ben, bireysel ya da öznel Ben olarak kalıp evrenselliğe ya da nesnellığe ulaşamamıştır. Bu nedenle Hegel, ilkin Kant ve Fichteci transsendental idealizmin temelinde yatan “Ben, Benim” şeklindeki özdeşlik ilkesine saldırır. Onun için, “Ben, Benim” yalnızca Tin olarak edimsellik (*Wirklichkeit*) kazanır.

Bilinç olarak Tinin amacı, görünüşünü özüyle özdeşleştirmek ve kendi-kesinliğini hakikate yükseltmektir. Transsendental felsefedeki gibi temel koymaktan ziyade, bilincin uğraklarını fenomenolojik açıdan analiz etmekle işe başlayan Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde (1807) bilinç, öz-bilinç ve akıl olmak üzere birbirleriyle bağlantılı üç aşamadan geçerek *Tine* ulaşır.

Hegel'in Tin kavramını anlamak için tanınma kavramını, tanınma kavramını anlamak için de esas olarak onun bilinç ve öz-bilinç kavramlarının birbirleriyle olan bağlantısını anlamak gerekir. Buna göre, bilinç ilkin kendi kesinliğine ulaşmak yoluyla öz-bilinç olur. Öz-bilinç, bilincin özüdür; öz-bilinç olmadan bilinç olanaklı değildir. Dolayısıyla bilinç, öz-bilincin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu anlamda bilincin hakikati öz-bilinçtir. "Öz-bilinçle birlikte böylece duyuusal bilincin rengarenk görünüşünden ve duyu ötesinin karanlık boş gecesinden hakikat sahasına geçiyoruz" diyen Hegel, bu hakikat sahasında öz-bilinçle ilgili iki önemli iddiada bulunur: Bunlardan ilki, "öz-bilinç ilkin genel olarak istektir" düşüncesi, ikincisi ise "öz-bilinç yalnızca başka bir öz-bilinçte tatmin olur" düşüncesidir.

Hegel'e göre, öz-bilinç genel olarak ilkin istektir. Daha ayrıntılı ifade edersek, başkası ya da nesneyi olumsuzlamak yoluyla kendinin kesinliğine ulaşmayı sağlayan istektir. Nesnenin ya da başkasının yokluğunda, öz-bilinç istek olarak tatmin olur. Hegel için isteğin nesnesi hiçbir şekilde yalnızca onu tatmin eden bir zihinsel öznellik değildir. İstek, öz-bilincin bir işlevi, başkalığı aşmak yoluyla Ben'in kendini gerçekleştirmesidir. İstek, Ben'in kendi-kesinliğini kendisine dışsal olan şeyler aracılığıyla sağlar. Fakat ne bu tatmin ne de tatmini sağlayan nesne son bulabilir. Dışsal nesnelere ulaşılan tatmin, yalnızca yeni bir nesne için yeni bir isteğe yol açar. Bu da gösterir ki istek olarak öz-bilinç, her zaman yeni bir nesneye bağımlıdır. Fakat öz-bilincin amacı, bir kısır döngü haline gelen nesneye bağımlılıktan kurtulmak, kendi bağımsızlığını kazanmaktır. Öz-bilinç, hakiki bir öz-bilinç olacaksa kendi başına bağımsız olmalıdır ve kendisi için var olmaya istekli başka bir öz-bilinç bulmalıdır. Böylece öz-bilinç, kendisinin hakiki amacının özgür olmak olduğunu keşfeder. Bunun için Hegel'in bulduğu çare şudur: "Öz-bilinç, yalnızca başka bir öz-bilinçte doyuma (*Berfriedigung/Satisfaction*) ulaşır/tatmin olur" (Hegel, 1977a: 110; 2018: 107).

Böylece Hegel için yalnızca kendisinin bilincinde ve kendi kendisiyle yalın soyut özdeşlik olan “Ben, Benim” genellemesi bilincin nesnel gerçekliği için yeterli değildir. Öz-bilinç “kendinde” ve “kendi için” bir öz-bilinç olduğu kadar, kendi dışında bir “başkası için” de öz-bilinç olmalıdır. Bunun için bu öz-bilinç, kendi dışına çıkmak ve başka bir öz-bilinçle karşılaşmak zorundadır.

İki öz-bilincin karşılaşması oldukça karmaşıktır ve Hegel bu karmaşık ilişkiyi bir tanınma mücadelesi olarak adlandırır. Hegel, tanınma kavramını en temelden araştırmak için öncelikle Alman İdealizminin “Ben, Benim” (*Ich bin Ich*) şeklindeki soyut, boş özdeşlik ilkesini tartışmaya açar. “Ben, Benim” ilkesi kendinde kapalı kalırsa, özerkliğin ve akılsallığın edimsellik kazanmadığını vurgulayan Hegel, bu ilkedен hareketle öz-bilincin gerçekleştirmesini üç aşamada gösterir.

Öz-bilinç üç farklı şekilde karşımıza çıkar: İstek, efendi-köle ilişkisi ve evrensel olarak öz-bilinç. İlk uğrakta, nesne dolaysız olarak öz-bilinç için var olur, öz-bilinç bireyseldir ve genel olarak nesne aracılığıyla karşılanır. İkinci uğrakta, nesne ayrıca bir öz-bilinçtir. Bu durumda iki öz-bilinç vardır, her ikisi de özgürdür ve birbirleriyle ilişkisinde de özgürdürler, fakat bu yolda henüz birbirlerini tanımamaktadırlar ve böylece her biri kendi varoluşunda başkasını henüz kendi olarak tanımamaktadır. Üçüncü uğrakta karşılıklı tanınma ortaya çıkar. Burada her biri kendi kendinde kendisi içindir, fakat aynı zamanda başkasını da özgür bir öz-bilinç olarak kabul ederler (Hegel, 2007: 185).

İlk aşamada Ben soyut, yalın, dolaylı ve tekil bir özdeşlik olup başkasını ve farkı dışlayan öz-bilinçtir. Böylece öz-bilinç, yalnızca görünürde bağımsız bir şeyin varlığının belirlenimi olan nesneyi ve başkasını ortadan kaldırmak yoluyla kendinin kesinliğidir. Burada öz-bilinç yalnızca *İstektir (Begierde)* (Hegel, 1977a: 109).

İkinci aşama tanınma aşamasıdır. İstek olarak öz-bilincin nesnesine olan bağımlılıktan kurtulması tanınmanın başlangıcını oluşturur. Burada nesnel Ben başka bir Ben ile ilişkilidir. Dolayısıyla öz-bilinç artık yalnızca bireysel bir öz-bilinç değil, başka bir öz-bilinçle birlikte vardır. Ben’in kendi nesnellığının ve özgürlüğünün bilinci için başkası gereklidir. Başkası, Ben’i yalnızca istek olan özgürlükten ayırıp otonomiye dayalı özgürlüğü olanaklı hale getirir.

Bununla birlikte Hegel, ikinci aşamada tanınma kavramının kavramsal analizinden yaşam-ölüm mücadelesi şeklinde fenomenolojik analizine geçer. Burada iki öz-bilinç

arasında özgürlük uğruna yaşam ve ölüm mücadelesi karşımıza çıkar. Her ikisi de bu mücadeleye girmek zorundadırlar, çünkü kendi kendilerinin kesinliğini, kendi-için-varlık olmayı başkasında ve kendilerinde hakikate yükseltmek zorundadırlar. İki öz-bilincin tanınma için ölümüne verdiği bu mücadeleyi Hegel, iki farklı şekilde kavramsallaştırır. “Biri özü kendi için olmak olan bağımsız bilinç, diğeri ise özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir. İlki *Efendi (Herr)*, ikincisi ise *Köledir (Knecht)*” (Hegel, 1977a: 115).

Böylece Hegel, *Fenomenoloji*'de tanınmanın ilk şeklini özgürlük uğruna yaşam ve ölüm mücadelesi şeklinde efendi-köle diyalektiği ile gösterir. Efendi-köle mücadelesi tek taraflı, eşitsiz ve zora dayalı bir tanınma mücadelesidir. Efendi köle tarafından tanınır, fakat kendisi köleyi tanımaz; köle efendiyi tanır, fakat kendisi efendi tarafından tanınmaz. Dolayısıyla bu tanınma şekli, Ben'in başkasıyla birlikte toplumsal olma olanağıyla çeliştiği için kusurlu ve eksik bir tanınmadır. Tanınmanın ideal hedefi karşılıklı tanınmadır. Karşılıklı tanınma “Ben'in Biz olması”, evrensel öz-bilincin ya da Tinin gerçekleşmesi anlamına gelir. Hegel bu gerçekliği şöyle dile getirir: *Ben olan Bizdir, Biz olan Bendir* (Hegel, 1977a: 110).

Hegel'e göre Tinin tam anlamıyla gerçeklik kazanması yalnızca benler arasındaki ilişkide ortaya çıkan karşılıklı tanınma aracılığıyla olanaklıdır. Burada evrensel olan dolaylı bir şekilde benler arasında karşılıklı tanınmayla ortaya çıkar. Bu somut belirlenim, üçüncü aşamada evrensel öz-bilinç temelinde öznelerarası etik bir toplum şeklinde açık hale gelir.

Üçüncü aşamada, her bir öz-bilinç kendi başkalığı (*Anderssein*) nedeniyle diğerini olumsuzlar. Bu benler, bir taraftan birbirlerinden bağımsız, diğer taraftan birbirleriyle özdeşirler. Bununla birlikte üçüncü aşama, ikinci aşamada sürece dahil olan ve farkın ilkesi olan başkalığın ortadan kaldırılma sürecidir. Bu başkalığın ortadan kaldırılması, farklılığı dışlayan boş, soyut totolojik Ben'in özdeşliğe geri dönüşü değildir. Başkasıyla birlikte Ben, Biz olmaya başlar. Hegel için Biz, başkasında kendinin olumlu bilgisini gerektirir. Başkasında böyle bir olumlu bilgi ya da kendini olumlama, başkasının ne yalnızca bir olumsuzlama ne de yalnızca tekil bir kendi özdeşliği olduğunu gösterir.

Böylece *Tinin Fenomenolojisi*'nde iki farklı tanınma şekli karşımıza çıkar. İlki, özgürlük uğruna verilen yaşam ve ölüm mücadelesidir ve efendi-köle diyalektiğiyle sonuçlanır. İkincisi ise karşılıklı tanınmadır ve Tin ile sonuçlanır. Karşılıklı tanınmada öznelerarası dolaylı bir süreç aracılığıyla Tin kendisi için olur. Burada Ben ve Ben'in başkalığı, özgür olmak için birbirlerinin dolaysızlığından karşılıklı olarak birbirlerini özgür bırakırlar, kendi birlikteliklerinde kendilerini gerçekleştirirler. Şimdi her bir Ben ayrıca bir Biz'dir. Bu nedenle özgürlük ve kendini gerçekleştirme dolaylı bir şekilde öznelerarasıdır. Bu dolayım aracılığıyla Tin kendi kendisi olur, kendisi aracılığıyla kendi özgürlüğünü gerçekleştirir. Bu özgürlük, dolaylı bir otonomi olup başkalarını yani çoğulluğu içeren evrensel bir özgürlüktür.

Bununla birlikte Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde karşılıklı tanınmanın olumlu yanlarından söz eder, fakat daha ayrıntılı bir şekilde açıklamasını *Ansiklopedi*'de yapar. *Ansiklopedi*'de Hegel, karşılıklı tanınmanın olumlu yanını, "başkasında kendini olumlu bilme" olarak evrensel öz-bilinç kavramıyla gösterir. Evrensel öz-bilinç, Ben ve başkası arasında dolaylı, çift taraflı karşılıklı bir tanınmayla ortaya çıkar. Burada Ben ve başkası karşılıklı olumlu tanınmayla bir birlik olarak yeniden ortaya çıkarlar. Böylece Ben'in Biz olması temelinde öznelerarası bir şekilde karşılıklı tanınma aracılığıyla ortaya çıkan evrensel öz-bilinç, etik yaşam (*Sittlichkeit*) kurumlarına temel oluşturur.

Böylece Hegel, soyut formel "Ben, Benim" şeklindeki özdeşliğin edimsel olmadığını, onun yalnızca Tin olarak edimsellik kazanabileceğini açık hale getirir. Bu, Ben'in Biz olması şeklinde etik bir yaşam temeline bir çoğulluk anlamına gelir. Bu çoğulluğun temelinde karşılıklı tanınma vardır. Bununla birlikte Hegel için tanınma yalnızca iki öz-bilincin karşılaşması değildir. Hegel, aile, vatan ve devlet gibi toplumsal kavramları ve sevgi, dostluk, cesaret, onur gibi diğer tüm erdemleri bir tanınma ilişkisi olarak fenomenolojik yönden betimler. Böylece Hegel, Fichte'den devraldığı tanınma kavramını transsendental yükünden ve temel koymadan kurtarır, daha da genişletilmiş ve derinleştirilmiş bir şekilde tanınmanın fenomenolojik yönünü ön plana çıkarır. Öncülüğünü yaptığı bu fenomenoloji geleneğiyle Hegel, felsefenin gidişatı üzerinde günümüze kadar etkili olur.

1. BÖLÜM: FICHTE’NİN FELSEFE SİSTEMİNİN TEMELLERİ

1. 1. WISSENSCHAFTSLEHRE’YE HAZIRLIK

1. 1. 1. Fichte’nin Felsefe Sisteminde Kant Etkisi

Felsefe tarihinde Johann Gottlieb Fichte’nin kronolojik yeri, hem zamansal hem de düşünsel açıdan temas ettiği iki önemli filozof olan Kant ve Hegel arasında yer alır. Fichte açısından bunun, bir taraftan bu iki büyük filozofun gölgesinde kalmak gibi olumsuz, diğer taraftan Kant sonrası Alman idealizmi içinde Kant’ı eleştiren ilk filozoflardan biri olması ve Hegel’e ilham vermesi bakımından olumlu bir anlamı vardır.

Fichte’nin bir filozof olarak felsefeye başladığı yıllarda Fransız Devrimi ve Kant’ın Kopernik Devrimi olmak üzere iki devrimden söz ediliyordu. Kuşkusuz ki her ikisinin de Fichte’nin düşünceleri üzerinde derin bir etkisi vardır. Fakat biz burada yalnızca ikincisi üzerinde duracağız. Bir zamanlar Spinozacı olmak ya da olmamak gibi Fichte’nin felsefeye başladığı yıllarda da Kantçı olmak ya da olmamak gibi bir karşıtlık üzerinden felsefe yapılıyordu. Dolayısıyla Fichte’nin felsefi sisteminin temellerini ve erken dönem düşünsel gelişimini tam anlamıyla anlamak için, öncelikle Kant felsefesinin onun üzerindeki etkisinden söz etmek gerekir.

Daniel Breazeale, *Early Philosophical Writings* (1988)³ adlı Fichte çalışması için yazdığı *Önsöz*’de, kendisini Kant’ın bir mirasçısı olarak gören Fichte’nin kendi felsefesini “transsendental idealizmin sistematik ve bilimsel bir sunuşu” olarak gördüğünü yazar. Fichte’nin 1794’teki *WL* için yazdığı ilk *Giriş*’te bu düşüncenin doğru olduğu anlaşılır: “Her zaman söyledim ve burada tekrar söylüyorum ki, benim sistemim Kant’ın sisteminden başka bir şey değildir. Benim sistemim, Kant’ın sisteminde olan şeyleri içerir, fakat yöntemi ondan oldukça bağımsızdır” (Fichte, 1991: 4). Hegel de *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’de, Fichte’nin erken dönem çalışmalarının tamamen Kantçı

³ Bu kaynaktan yaptığım çevirilerin bazılarında, daha önce bu kaynak içindeki çoğu metnin çevirisini yapan Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu’nun “Fichte, Alman İdealizmi I, Doğu Batı yayınları 2006” adlı kaynaktan da aynı zamanda yararlandım.

olduğunu, onun felsefe sistemini “Kant felsefesinin bir tamamlanışı” (Hegel, 2009: 178) olarak gördüğünü vurgular. Ne var ki Kant, başlangıçta temkinli yaklaşırsa da, Ağustos 1799’da *Allgemeine Literatur-Zeitung*’da yayımladığı bir yazısında açık bir şekilde bu iddiaları reddeder; *WL*’nin kendi eleştirel felsefesiyle uyumsuz olduğunu, aralarında bir bağlantı kurmanın “beyhude bir çaba” olduğunu dile getirir.

Daha geriye dönüp en baştan baktığımızda Fichte, Kant felsefesine *Saf Aklın Eleştirisi*’ni okumakla başlar ve ilkin burada gördüğü, Kant’ın da zaten işaret etmiş olduğu, temel bir problem olarak teorik akıl ile pratik aklın uyumsuzluğu üzerinde durur. İkinci kritiği okumasıyla birlikte özgürlük ve ahlak ilişkisi konusunda büyülediğini belirten Fichte, hayatının sonuna kadar özgürlük problemini kendi felsefesinin ana problemi olarak ele alır. Kant’ın üçüncü kritiğinin yayımlandığı 1790 yılı, henüz 28 yaşında olan Fichte’nin, onun her üç kritiğini okuyup özümsemesinin ve bir filozof olarak felsefe tarihine geçmesinin de başlangıcını oluşturur. Kant’ın eleştirel felsefesinden fazlasıyla etkilenen Fichte, onun kritiklerinde ele aldığı ve çözemediğini düşündüğü bir takım zor problemler üzerinde yoğunlaşarak, kendi felsefi sistemini Kant’ın geride bıraktığı bu problemlerden yola çıkarak ortaya çıkarır. Bu problemlerin başında özgürlük-ahlak bağlantısı problemi, doğa alanı ile özgürlük alanı ya da daha genel olarak saf akıl ile pratik aklın uyumsuzluğu veya birliği gibi problemler gelir. 1790 Yaz mevsimi sonlarında arkadaşı F.H. Weissshuhn’a gönderdiği bir mektupta Fichte, Kant’ın eleştirel felsefesinin, özellikle de ikinci kritiğinin kendisi üzerindeki etkisinden şöyle söz eder:

“Pratik Aklın Eleştirisi’ni okuduğumdan beri yeni bir dünyada yaşıyorum. Asla ispatlanamayacağımı düşündüğüm ödev, mutlak özgürlük gibi kavramlar ispatlanmış ve bu nedenle hiç olmadığım kadar mutluyum. Bu sistemin, insanlık için bize ne kadar çok saygı ve güç verdiği kavranamaz düzeydedir” (Neuhouser, 1990: 13).

Fichte’nin Kant felsefesine yönelik bu yoğun ilgisi, onu 4 Temmuz 1791 tarihinde Königsberg’de Kant’la görüşmeye kadar sürükler. Bu ilk görüşmeden beklediği ilgiyi göremeyen Fichte, Kant’ın tilmizi olma arzusuyla 1791 Yaz mevsimi boyunca kaldığı Königsberg’de, onun eleştirel felsefesini, henüz yeterince üzerinde durulmadığını düşündüğü “kutsal vahyin doğası” bakımından inceler. Çalışmanın sonucunda Fichte, *Tüm Vahyin Eleştirisi Üzerine Bir Deneme* (1792) adlı ilk ciddi yazısında, Kant’ın

eleştirel felsefesinin kutsal vahiyle uyumlu olduğunu, doğa yasasının ve ahlak yasasının, yalnızca pratik olan kutsal vahyin meşruiyetiyle hiçbir şekilde çelişmediğini, bu vahyin yegane kanıtının tanrının istemesi olan ahlak yasası olduğunu yazar. Bununla birlikte Fichte, bu yazıda Kant'ın birinci ve ikinci kritiklerinde işaret ettiği zorunluluk alanı ile özgürlük alanı, doğa ve ahlak alanı, teorik ve pratik akıl arasındaki ilişkide ortaya çıkan düalist problemlere ilişkin kaçınılmaz soruların tam anlamıyla yanıtlanmadığını vurgular. 18 Ağustos 1791'de el yazmasını Kant'a gönderen Fichte, onun dikkatini çekmeyi başarır ve onunla ikinci defa görüşmek üzere bir davet alır. Kant'tan aldığı övgü ve teşvikle birlikte Fichte'nin bu yazısı, sonunda Prusya Sansürünün baskısı altında Kant'ın yayımcısı tarafından 1792 Baharında isimsiz olarak yayımlanır. Kant'ın temas ettiği problemleri ele almasından dolayı yazının Kant'a ait olduğu düşünülünce, Kant yazının Fichte'ye ait olduğunu duyurur ve böylece Fichte, Kant aracılığıyla felsefe çevresinde tanınmaya başlar.

1. 1. 2. Aenesidemus'un Eleştirisi

Fichte'nin yukarıda sözü edilen ilk ciddi yazısıyla eleştirel felsefeyle karşılaşması, onun düşüncelerinde büyük bir değişime neden olur. Fakat ikinci ve daha önemli yazısı olan *Aenesidemus Eleştirisi*'yle Fichte, eleştirel felsefenin yanı sıra felsefe tarihinin daha kapsamlı bir sorgulamasını yapar ve bu onun kendi düşüncelerinde daha büyük bir değişime neden olur. Fichte, 1793-94 Kış döneminde Aenesidemus'un Hume'cu kuşkuculuktan yana Reinhold'un Kantçı felsefesine karşı yaptığı kışkırtıcı saldırılara karşı cevap vermeye çalışırken kendi felsefi duruşunu da sorgulamak zorunda kalır. Aralık 1793'te arkadaşı Johann Fredrich Flatt'a yazdığı bir mektupta Fichte, *Aenesidemus*'un kendisi üzerindeki derin etkisinden şöyle söz eder:

“Son on yılın en önemli çalışması olduğunu düşündüğüm *Aenesidemus*, halihazırda şüphelendiğim birtakım şeyler konusunda beni ikna etti: Kant ve Reinhold'un çalışmalarından sonra bile felsefe hala bir bilim değildir. *Aenesidemus* benim kendi sistemimi en temelden sarstığı için ve bunlardan herhangi biri açık gökyüzünün altında artık yaşayamayacağı için, yeni bir sistem kurmak zorundayım. Felsefenin, yalnızca tek bir ilk ilkedен türetilcek olursa, bir bilim olabileceğine ikna olmuş durumdayım. Fakat bu ilke, geometride olduğu gibi kendiliğinden açık (self-evident) olmalıdır. Dahası, henüz ortada olmamasına rağmen, böyle bir ilkenin var olduğuna ikna olmuş durumdayım. Şimdiye kadar yaptığım soruşturmaya dayanarak bu ilk ilkeyi kurabileceğimi düşünüyorum” (Fichte, 1988: 14).

Fichte'yi bu denli derinden sarsan ve kısa adı *Aenesidemus*⁴ olan yazının ayrıntılarını, onun *Aenesidemus'un Eleştirisi* adlı yazısından öğreniyoruz. İsimsiz olarak yayımlanmasına rağmen, *Aenesidemus*'un⁵ yazarının Fichte'nin öğrencilik yıllarında sınıf arkadaşı olan ve her zaman onunla çok çekişmeli felsefi tartışmalara giren felsefe profesörü G.E. Schulze (1761-1833) olduğu büyük ölçüde tahmin ediliyordu. Schulze, Kant'ın eleştirel felsefesini savunan Reinhold'a karşı açıkça kuşkuculuktan yana bir tavır sergiler. Eleştirel felsefeyi hedef alan *Aenesidemus* yayımlandığı zaman, buna karşı eleştirel felsefeyi savunan Kantçı cenahta Fichte de vardı. Genç Fichte'nin o sırada Kant ve Kant'ın sağlam bir yorumcusu olan Reinhold'un felsefesine olan hakimiyeti, onu *Aenesidemus*'un yazarına cevap vermek amacıyla sürekli yazarı olduğu *Allgemeine Literatur-Zeitung*'da *Aenesidemus'un Eleştirisi* (1794) adlı yazıyı yazmaya yöneltti.

Fichte, *Aenesidemus Eleştirisi* görevini 1793'ün başlarında üstlenmesine rağmen, bu görevin tamamlaması neredeyse onun bir yılını aldı. Bu uzamanın ve ertelemenin nedeni, o sırada *Algemeine Literatur-Zeitung* editörü C. G. Schütz'le yaptığı mektuplaşmadan anlaşılıyor. Fichte, 25 Mayıs 1793'te Schütz'e yazdığı mektupta kısa sürede eleştiriye gönderebileceğini yazar, ancak altı ay sonra erteleme ve gecikmeden dolayı özür dileyerek, "Aenesidemus'un (Schulze'un) şüpheciliği tarafından öngörülemez bir işin içine fırlatılmış durumdayım" şeklinde bir açıklamayla Schütz'e tekrar yazar. Yine 1793'ün erken Sonbaharında bir arkadaşına yazdığı mektupta içten bir itirafta bulunur. "Felsefenin bir bilim olmaktan hala çok uzak olduğuna beni açıkça ikna eden kararlı bir şüphecilik aracılığıyla bir kitaba acilen başladım. Dolayısıyla ben, savunulabilir yeni bir sistem için kendi önceki sistemimden ayrılmak zorundayım." Böylece Fichte, Schulze'un iddialarını çürütmek için Reinhold ve Kant'a sadakatini

⁴ Kuşkuculuğu savunan bir düşünür olarak Schulze'un kitabına bu adı koyması tesadüf değildir, zira Aenesidemus, *Kuşkuculuğu Haklı Kılan On Neden* adlı çalışmasıyla Pyrrhon tarafından kurulmuş olan Yunan kuşkuculuğunu M.Ö. birinci yüzyılda yeniden canlandırmış ünlü bir kuşkucu düşünürdür (Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*).

⁵ Kısa adı *Aenesidemus* olan ve Reinhold'un *Temel Felsefesi* üzerinden Kant'ın eleştirel Felsefesi'ni hedef alan Schulze'un kitabının tam adı "*Aenesidemus ya da Profesör Reinhold Tarafından Jena'da Önerilen, Akıl Eleştirisi'nin İddialarına Karşı Kuşkuculuğu Savunmayı İçeren Temel Felsefenin Temelleri Üzerine*" (1792). Schulze'un isimsiz olarak yayınladığı bu kitaba karşı Fichte, *Aenesidemus'un Eleştirisi* (1794) adlı bir yazıyı sürekli yazarı olduğu *Algemeine Literatur-Zeytung* adlı dergide yayımlar. Fichte, yazısında genelde eleştirdiği yazıdan yazar kendi ismiyle yayımlamadığı için -ama buna rağmen Schulze olduğu büyük ölçüde tahmin edilmektedir- *Aenesidemus* olarak söz eder. Dolayısıyla biz de metinde bundan sonra yerine göre *Aenesidemus* veya Schulze ismini yazarak devam edeceğiz.

teyit etmekten çok daha fazlasını yapmak zorunda kalmış, eleştirel felsefeye en sert şekilde saldıran ve itiraz eden bazı şüphecilerle, hakikat uğruna, gönülsüz de olsa bir ortaklık içinde kendini bulmuştu.

Dolayısıyla Fichte'nin, hem kuşkuculara karşı sağlam bir pozisyon almak hem de yeni bir felsefe sistemi kurmak için gösterdiği çaba, yazdığı eleştirinin uzun bir zaman almasına neden olmuştu. Sonunda Fichte, 1793 Aralık ayı ortalarında yaklaşık bir yılını alan çalışmasını tamamladığında arkadaşlarına yazdığı bir mektupta başarısını şöyle duyurdu:

“*Aenesidemus* benim gözümde Reinhold'u tepetaklak etti, Kant'tan kuşkulanmama yol açtı ve baştan aşağıya kadar benim tüm sistemimi altüst etti. Bunlardan biri artık açık gökyüzünün altında yaşayamaz, yardım edilemez; sistem yeniden kurulmalıdır. İşte bu, geçen süre boyunca kendimi adayıp yapmaya çalıştığım şeydi. Gelin hasadı birlikte kutlayalım! Tüm felsefenin ondan kolayca geliştirilebileceği yeni bir temel keşfettim. Genel olarak Kant'ın felsefesi doğrudur; öte yandan kendi sonuçları ve nedenleri içinde doğru değildir” (Fichte, 1988a: 56).

Aenesidemus Eleştirisi'nde Fichte, Reinhold'un Kant yorumunu eleştiren Schulze'ü eleştirir. Başka deyişle, bu yazı eleştirel felsefenin eleştirisinin eleştirisidir. Başlangıçtaki amacı eleştirel felsefeyi savunmak olan Fichte, bu eleştiriye yazarken aynı zamanda Kantçı felsefeye dayanan kendi düşüncelerini de sorgular ve bu sorgulama onun düşüncelerinde büyük bir değişime neden olur.

Bu tartışmada öncelikle, Schulze ve Fichte'nin eleştirilerinin hedefi haline gelen Reinhold'un görüşlerine bakmamız gerekir. Kant'ın eleştirel felsefesini en güçlü biçimde savunanların başında, yazdığı *Temel Felsefe* eseriyle Karl Leonard Reinhold (1758-1823) gelir. Kantçı felsefenin hayranlarının çoğunun gözünde Reinhold, felsefeyi bir bilim olarak kurmayı ya başarmış ya da böyle bir başarımın en iyi yolunu hazırlamış kişidir. *Temel Felsefe*'de Reinhold, tüm felsefenin kendisinden türetildiği en genel ve yüksek bir ilk ilke ile Kant'ın felsefesine daha sağlam bir temel kazandırmak amacındadır. Kant'ın felsefesini öncelikle bilincin felsefesi olarak gören Reinhold için bu ilk ilke, bilincin tüm içeriğini açıklayacak karakterde olmalıdır. Reinhold, tüm bilincin içeriğini açıklayan zihnin bu en genel ve yüksek kavramını tasarım (*Vorstellung*) ve bu tasarımı ifade eden ilkeyi de “*bilinç ilkesi*” (*der Satz des Bewußtseins*) olarak belirler. Reinhold *Temel Felsefe*'sinde *bilinç ilkesi*'ni şöyle

tanımlar: “Özne, bilinçte tasarımı hem öznenen hem de nesneden ayırt eder ve onu her ikisiyle ilişkilendirir” (Fichte, 1988a: 61). Bu tanımın iki anlamı vardır: *Bilinç ilkesi*, ilkin tüm bilinç yapılarına temel oluşturur ve ikinci olarak da bilincin bu temel yapılarını tasarımla ilişkilendirir. Kısacası *bilinç ilkesi*, tüm bilinçte özne ve tasarım arasında *ilişkilene* ve *ayırt etme* gibi ikili bir ilişkiyi içerir. Bir taraftan tasarım öznenen ayrılır, diğer taraftan her tasarım özneye ilişkilidir. Buna göre tüm bilinç, yalnızca kendisini nesneden ayırt eden bir özneye ilişkili değil, aynı zamanda, öznenin hem kendisinden hem de nesneden ayırt ettiği üçüncü bir unsurla, yani tasarımla da ilişkilidir. Başka deyişle, bilincin öznesi, hem kendini kendi tasarımından ayırt eder hem de tasarımın tasarımı olan nesne ve tasarım arasında bir ayırım yapar.

Peki, Schulze’un Kant ve Reinhold’a itirazları nelerdir? Schulze, *Aenesidemus*’da eleştirilerini genel olarak Kant’ın felsefesini sağlam bir temelde yeniden kurmaya çalışan Reinhold’un *Temel Felsefesi*’ne karşı yapar. Humecu kuşkuculuktan yana transsendental idealizme itiraz eden ve Kant’ın Humecu kuşkuculuğu çürütemediğini iddia eden Schulze, mantık yasalarını ve dolaysız bilincin kesinliğini inkar etmez, fakat nesnel bilgiyi elde edebileceğimizi reddeder. Onun için eleştirel felsefenin bu türden nesnel bilginin olduğuna dair iddiası felsefi dogmatizmden başka bir şey değildir. Schulze’a göre eleştirel felsefenin temel stratejisi, tasarım gerçekliğiyle (fact of representation) işe başlaması ve deneyin olanağının zorunlu koşulu olduğu varsayılan öznenin kendisinin ve kendinde şeylerin gerçekliğini bu tasarımın gerçekliğinden çıkarsamasıdır. Schulze, düşünceden varlığa doğru olan bu hareketi gayrı meşru bir ilişkilendirme olarak görür. Çünkü ona göre, biz şeyleri belirli bir biçimde düşünmek zorunda olduğumuzda, bu bizim onları hayal ettiğimiz için onların gerçekte var olduğu anlamına gelmez (Fichte, 1988a: 54).

Schulze, eleştirilerini özellikle Reinhold’un, “Her bilinç edimi (act) bir tasarımla ilişkilidir ve tasarımı yapan özne kendinden ve nesnenin tasarımından kendini ayırır” şeklinde ifade ettiği *bilinç ilkesine* yöneltir. Ona göre *bilinç ilkesi*, son derece belirsizlik içeren, kendisinden diğer önermelerin sistematik bir şekilde çıkarsanması yeterliliği ve felsefenin ilk ve en yüksek ilkesi statüsüne sahip olması gibi birçok nedenden dolayı tartışmalıdır. Fakat Schulze, Reinhold’un *Temel Felsefesi*’ne en önemli itirazını,

eleştirel felsefenin kendinde şeylerin ya da transsendental öznenin varoluşuna ilişkin herhangi bir iddiayı yerine getirmede muktedir olmadığına dair yapar. Dolayısıyla onun için, tüm bunlardan yoksun bir transsendental idealizm Berkeleyci idealizmin ötesine geçemez. Eleştirisini Kant'ın eleştirel felsefesinin pratik kısmının incelemesiyle tamamlayan Schulze, burada Kant'ın pratik aklın teorik postülasını ve bunun üzerine kurduğu ahlak teolojisini reddettikten sonra, onun ahlak teorisinin dayandığı ilkeye meydan okur. Bu meşhur ilkeyi Schulze, 'bizim ne yapmamız gerektiğine ilişkin ortaya çıkabilecek herhangi bir sorudan önce, öncelikle bizim ne yapabileceğimizi bilmemiz gereklidir' (Fichte, 1988a: 55) şeklinde eleştirir.

Fichte ise *Aenesidemus'un Eleştirisi*'nde, Schulze'un Reinhold'a karşı ileri sürdüğü eleştirilere dayanarak, Reinhold'un felsefenin en genel ve yüksek kavramı olarak tasarımı belirlemesi ve tüm bilinci bu tasarım aracılığıyla açıklamasına karşı çıkar. Schulze, "Reinhold'un bilinç ilkesine göre tüm bilinç özne ile tasarım arasındaki ilişkinin ürünüyse ve bu ilişki de bilinçte meydana geliyorsa, öyleyse aynı bilinç öznenin bir tür kendi farkındalığını (self-awareness) da içermelidir" iddiasında bulunur. Başka deyişle, özne olarak bir tasarımı kendimle ilişkilendirmek ve tasarımın benim tasarımı olduğunu fark etmem için, bir anlamda kendimin de farkında olmam gerekir. Fakat öznenin bu kendi öz-bilincinin (self-consciousness) farkına varması, Reinhold'un tasarımı ilişkilendirdiği yapı bakımından kendisini açıklayamaz. Çünkü eğer benim x'i tasarımımla ilişkilendirilen Ben'in farkındalığı bir tür tasarımın kendisi olsaydı, o zaman benim kendimin bu tasarımı ilişkilenen ve ondan ayrılan başka bir özneye gereksinimim olacaktı ve bu böyle sonsuza dek (ad infinitum) sürecekti. Bilincin en basit bir açıklaması bile, özne ve tasarım arasında sonsuz sayıda edimi ve öznenin ilişkisini varsaymayı gerektirmiş olacaktı (Neuhouser, 1990: 71).

Fichte, felsefenin şimdiye kadar en yüksek ve evrensel olarak geçerli bir ilk ilkedен yoksun olduğunu, kendisinin bir bilim düzeyine yalnızca bu ilk ilkenin kurulmasıyla birlikte yükseltilebileceğini ve ayrıca bu ilk ilkenin en yüksek kavramları, yani tasarımın ve de tasarımılanabilenin kavramlarını kuran ve belirleyen bir ilke olması gerektiği şeklindeki Reinhold'un temel görüşlerini kabul eder, fakat bu ilkenin bilinç ilkesi olmasına itiraz eder.

Bununla birlikte Fichte, ‘Kant’ın kendinde şey kavramı ile transsendental bakış açısının uyumsuz olduğu’ şeklindeki Schulze’un eleştirisini kabul eder. Burada Fichte’nin temel iddiası, mutlak öznenin kendinde şey olmadığıdır. Fichte, kendinde şey kavramının kendisiyle çelişkili olduğunu, çünkü öznesi olmayan bir nesnenin olamayacağı ve önceki eleştirel felsefeden ziyade gelecekteki eleştirel felsefenin görevinin bu çelişkiyi çözmek olduğunu dile getirir.

Böylece Schulze, Reinhold üzerinden eleştirel felsefeye ilişkin bir takım problemler tespit eder. Schulze, Reinhold’un “bir nesnenin her tasarımı, bilinçte öznenin bilinciyle ilgilidir” şeklindeki düşüncesine karşı çıkar. Ona göre bu ilişki, tasarımsal bilincin yapısına bağlı değildir, aksine öznenin farkındalığı her zaman temsil ettiği (represent) şeyden ayrıdır. Fichte ise Schulze’un bu tespitlerinden yola çıkarak “kendinin farkındalığı” ya da “öz-bilinç” ve “sonsuz gerileme” şeklinde ortaya çıkan problemleri çözmeye çalışır.

“Bazı nesnelere bilincinde olduğun sürece, örneğin önündeki duvarın, bu duvarı düşünüyor olmanın bilincinde ve duvarın bir bilinci, yalnızca düşünüyor olduğunun bilincinde olduğun sürece mümkündür. Fakat düşünüyor olduğunun bilincinde olmak için, kendinin bilincinde olman gerekir...[Böylece], nesnenin bilinci aynı zamanda kendimin de bilincimde olmamdır koşulunun dışında hiçbir nesne bilinçte ortaya çıkmaz. Bu ilke inkar edilemez. Ancak bu, öz-bilincimde benim kendime nesne olduğum iddia edilirse, o zaman önceki durumdaki öznenin hakikati olan şeyin (yani duvarın bilincinde olan özne) buradaki özne için de düşünülmesi gerekir (yani öz-bilincinde). Bu da bir nesne olmayı ve yeni bir özneyi gerektirir ve bu sonsuza dek (ad infinitum) devam eder. Buna göre, özne ve nesne her bilinç durumunda birbirinden ayrıdır ve bu, bilincin niçin bu şekilde oluşmadığının nedenidir” (Neuhouser, 1990: 73).

Burada Fichte’nin dikkatimizi çektiği esas problem, kendinin farkındalığı ve sonsuz gerileme problemidir. Bu problem “nesnelere tüm bilinci bir tür kendinin farkındalığını gerektirir” diyen Reinhold’un tasarımıyla ilgili düşüncesinden miras kalmıştı. Yani kendimizin farkında olmadan dışsal hiçbir nesnenin farkında olamayız. Kısacası yalnızca bu yolla bilinç açıklanamaz. Ancak Schulze’un da vurguladığı gibi, bu kendinin farkındalığı, Reinhold’un tasarımsal bilinçle ilişkilendirdiği yapıya sahip olmadığı anlaşılınca problem olarak ortaya çıkar. Fichte’nin bu düşünceleri dikkate alındığında, Reinhold’un “her tasarım bilinçte özneye ilişkilidir” şeklinde tarif ettiği tasarım bilincini, Kant’ın “ben düşünüyorum tüm tasarımlarıma eşlik etmeli” düşüncesinden hareketle yaptığı anlaşılıyor (Neuhouser, 1990: 74).

Reinhold'un *Temel Felsefesi* üzerinden yaptığı tartışmada Fichte, tasarımın zihnin düşünülebilir her etkinliği için en yüksek kavram olduğuna itiraz eder. Reinhold'a göre salt tasarım, bilinçte *dolaysız (immediately/Unmittelbar)* olarak var olur; ancak özne ve nesne bilinçte yalnızca tasarımın onlarla olan ilişkisi *aracılığıyla* var olurlar. Fichte ise öznenin ve nesnenin aslında tasarımı öncelemesi gerektiğini düşünür; fakat Reinhold'un hep sözünü ettiği bilinçte empirik bir zihinsel durum olarak değil. Şöyle ki;

“Mutlak özne (*Das absolute Subject*), Ben, empirik görü tarafından verilemez; bundan ziyade o, akılsal görü (*intellektuelle Anschauung*) tarafından ve mutlak nesne, Ben-olmayan da Ben'e karşıt olarak ortaya konulur. Bunların hiçbiri, bir tasarım onlarla ilişkilendirilmediği sürece empirik bilinçte ortaya çıkmaz. Bunların ikisi de, empirik bilinçte ancak dolaylı olarak, tasarımı yapan özne ve tasarımı yapılan bir şey olarak mevcuttur. Bir kimse, empirik bir şey olarak verili olan *mutlak* öznenin (tasarımı yapılamayacak tasarımı yapan öznenin) ya da *mutlak* nesnenin (tüm tasarımlardan bağımsız bir kendinde şeyin) asla bilincinde değildir.” (Fichte, 2006a: 40; Neuhaus, 1990: 74).

Böylece Fichte, Reinhold'un *bilinç ilkesi* ile yapmak istediğini yetersiz görür ve bunun yerine öznenin kendi kendisini koymasını savunur. Öznenin kendini aynı anda hem özne hem de nesne olarak koymasıyla, yani yalnızca dolaysız bir bilinçle problemin çözülebileceğini vurgulayan Fichte, tasarımsal bilinçteki sonsuz geriye gitmekten kaçınmak için, bu bilinç için gerekli olan kendinin farkındalığının tasarımsal olmadığını, bundan ziyade, dolaysız bir bilinç olmak zorunda olduğunu göstermeye çalışır. Öznenin kendini koymasıyla, bilinç artık tasarımsal bilinç, yani dolaylı bilinç (*mediate consciousness*) değil, bundan ziyade dolaysız bilinçtir (*immediate consciousness*). Kısacası Fichte, öznenin özne ve nesne özdeşliğinde kendini koymasıyla özne ve nesne ayrımının ortadan kalktığını ve böylece kendi öz-bilincinde olmakla öznenin sonsuz geriye gitme probleminin de üstesinden geldiğini savunur.

Fichte, Reinhold ve Schulze arasında geçen bir başka önemli tartışma tasarım yetisi⁶ (*Vorstellungsvermögen*) üzerinedir. Reinhold'a göre eleştirel felsefede tasarım yetimizin doğası, tasarımlarımızın nesnelere ayırt edici özelliklerinin çoğundan sorumludur. Yani tasarımlarımızın nesnelere büyük bir kısmının temelini belirlemesi, bizim

⁶ 'Tasarım yetisi' (*Vorstellungsvermögen*) kavramı, Reinhold'un *Temel Felsefesi* için merkezi bir kavramdır. Kant iki 'zihin yetisi' belirlemiştir: Edilgin bir görü yetisi, yani duyusalılık ve etkin bir anlık yetisi ya da anlama yetisi. Kant'ın kendisi bu iki ayrı 'bilgi kaynağı'nın gerçekte 'ortak bir kökten kaynaklanabileceği'ne ilişkin spekülasyon yapmaya niyet etmesine karşın, böyle bir kökün bizim için tamamen bilinemez olduğunda ısrar etti (Kant, 2010: A15/B29). Reinhold'un açığa çıkardığını iddia ettiği, tam da bu saklı/gizli köktü. 'Bilinç ilkesi'nin bir analizinden Reinhold, görü ve anlama yetilerinin özünü oluşturması gereken bu kökensel 'tasarım yetisi'ni türetmişti (Fichte, 2006a: 41).

tasarım yetimizin doğasıyla ilişkilidir. Kant felsefesini yeniden yapılandırmak amacıyla olan Reinhold tasarım yetisini şöyle açıklar:

Tasarım yetisi, tasarımın nedeni olarak tüm tasarımlardan önce zorunlu bir biçimde mevcut olan saf tasarım aracılığıyla olanaklıdır. Yani tasarım yetisi, saf tasarım gerçekliğinin temelini oluşturur. Saf tasarımın gerçekliğinin temelindeki etkili neden tasarım gücü olarak adlandırılır. Bu güç, her temelin kendi sonucundan ayrılması ve her nedenin kendi etkisinden ayrılması gibi saf tasarımdan ayrıdır (Neuhouser, 1990: 104).

Bu açıklama iki önemli iddiayı içermektedir. İlki, özne (tasarım yetisi) herhangi bir bilinç durumundan önce mevcuttur; ikincisi, özne bilincin kurulmasında kendisinin saf tasarımlarını üretme ya da yaratma bakımından nedensel bir rol oynar. Böylece Reinhold, tasarım yetisini deneyimden bağımsız olarak önceden var olan metafizik bir gerçeklik ve kendinde şeyler alanına ait bir tür noumenal özne olarak anlar (Neuhouser, 1990: 104). Kısacası Reinhold'un tasarım yetisi, tasarımılanmayan (tasarımlanmayan tasarım) bir ilke, zorunlu olarak deneyimden bağımsız, deney öncesi (a priori) bir unsur, kendinde şey gibi anlamların tümünü içermektedir.

Fichte ise zihnin tasarımıladığı şeyden bağımsız olmasının, zihnin bir kendinde şey olduğu anlamına geldiğini vurgular ve buna şiddetle karşı çıkar. Ona göre, “tasarım yetisi, tasarım yetisi için ve tasarım yetisi aracılığıyla var olur.”⁷ Bu her sonlu aklın içinde zorunlu olarak hapsoldüğü döngüdür. Bu döngüden kurtulmak isteyen herhangi biri, kendisini anlayamaz ve ne istediğini bilemez (Fichte, 2006a: 42). Bu düşüncesini desteklemek için Fichte şunu ekler: “Bir şeyin herhangi bir tasarım yetisinden herhangi bir biçimde bağımsız olduğunu düşünmek, insan doğasında hiçbir zaman kökleşmemiştir; tersine bunu düşünmek, düpedüz olanaksızdır” (Fichte, 2006a: 49).

Tasarım yetisi üzerine yapılan tartışmada Schulze, önce a priori bilginin temeli olarak zihnin bir kendinde şey olarak mı, bir numen ya da bir transsendental idea olarak mı düşünüldüğünü sorar ve sonra bunları sırasıyla tek tek reddeder ve Kant'ın gerçekte zihnin ne olduğu sorusunu yanıtlamadığı sonucuna varır. Bu noktada Fichte sorduğu

⁷ Fichte, bu erken dönem yazılarında ‘kendini koyma teorisi’nin işaretlerini gösterse de, özneyi ya da zihni burada bir tasarım yetisi olarak düşünür, fakat 1794’teki WL’de özne artık bir tasarım yetisi değildir, kendi kendini kuran bir etkinliktir. Dolayısıyla yukarıdaki cümle 1794’teki WL’de şöyle olacaktır: “Ben, kendini kendinde, kendisi için ve kendisi aracılığıyla koyar.”

soruyla tartışmayı devam ettirir: Eğer özne bu olanaklardan hiçbiri değilse o halde nedir? Fichte'ye göre Schulze'un çok doğru olarak reddettiği gibi zihin ya da özne hiçbir anlamda bir kendinde şey değildir. Onun doğası, empirik nesnelere uygulanan töz ve nedensellik kategorileri aracılığıyla açıklanamaz. Kant'ın kendi ifadesine göre de, nedensellik kategorisi bir *numene* uygulanamaz ve bilincin öznesi bir tür empirik nesne olamaz. Yine de zihnin, a priori bilginin temelli olduğu sonucuna ulaşırken, yeter neden ilkesi maddi anlamda geçerli bir ilke olarak değil, yalnızca mantıksal geçerli bir ilke olarak uygulanır. Zihin ya da ruhsal yapı (*Gemüth*), düşüncenin tüm öznel formlarının nihai temeli olduğu sürece bir *numenon* (*Noumenon*). Bu düşünce formları, koşulsuz olarak zorunlu yasalar biçiminde düşünüldükleri sürece zihin transsendental bir ideadır. Ancak bu transsendental idea, akılsal görü ile '*Ben varım*' (*Ich bin*) ve yalın olarak '*Ben var olduğum için varım*' aracılığıyla gerçekleştirildiği için, diğer tüm transsendental idealardan ayrıdır (Fichte, 2006a: 46).

Böylece Fichte, Reinhold'un *bilinç ilkesi*'ne karşı Schulze'un ileri sürdüğü bazı argümanların gücünü kabul etse de, ne Reinhold'un sistematik bakış açısından ayrılır ne de kuşkucuların felsefenin ilk ilkesinin terk edilmesi gerektiği fikrine katılır. Bundan ziyade Fichte, *bilinç ilkesi*'nin, teorik ve pratik felsefenin ilk ilkesi olarak iş gören daha yüksek bir felsefi ilkedan türetilmesi gerektiğine işaret eder. *Bilinç ilkesi*'nin tersine, bu türden *bir ilk ilke*, bilincin gerçekliğiyle örtüşmeyecek ya da bilinci ifade etmeyecek, bundan ziyade, özne ve nesnenin bilincini koyan temeli ve koşullu köken olarak, kendini koymak yoluyla kendi *edimlerini* (*Act*) kendisi üreten bir ilk ilke olacaktır. Dolayısıyla felsefe, *bilinç ilkesi* ve tasarım kavramıyla değil, kendini koyan mutlak Ben'in edimini ifade eden *bir ilk ilke*yle başlamalıdır. Böyle düşünülen mutlak bir Ben, aslında transsendental bir idea'dır, ancak bu transsendental idea, *Ben varım düşüncesi* ve akılsal görü aracılığıyla gerçekleştirildiği için diğer tüm transsendental idealardan farklıdır. Böylece *Aenesidemus Eleştirisi*'yle Fichte şu sonuca varır: Felsefe, eğer yalnızca *bir ilk ilkenin* temeli üzerine bir sistem olarak sunulursa bilim olmaya başlayabilir. Bu *ilk ilkenin* kendisi hiçbir şeyi temel almaz, fakat şüpheye yer bırakmayacak bir kesinlikte Ben'in kendi edimlerini koymasını temel alır, yani kendi kendini temel alır.

Böylece Schulze'un *Aenesidemus* adlı yazısı aracılığıyla Kant ve Reinhold'a saldırmalarıyla kışkırtılan Fichte, ona karşı yazdığı *Aenesidemus Eleştirisi*yle aynı zamanda temelleri Kant'a dayanan kendi felsefi düşüncelerini de sorgular. Transsendental felsefeyi bir bilim haline getirmeyi amaçlayan Fichte, Schulze'un Reinhold'a yaptığı eleştirilerden yola çıkarak, Reinhold'un felsefenin ilk ilkesi olarak *bilinç ilkesi*'ni ve en yüksek kavram olarak da tasarım kavramını belirlemesine itiraz eder ve her türlü felsefenin kendisinden türetildiği bir edim/eylem (*Act/Tathandlung*) olan Ben'i başlangıca koyar. Sonuçta Fichte, Kant'ın eleştirel felsefesinden geriye kalan düalist problemleri veya en genel anlamda teorik ve pratik aklın uyumsuzluğu ya da birliği problemini, Ben'in kendini koyma teorisiyle çözeceğini iddia eder.

Fichte, *Aenesidemus Eleştirisi*'nde son olarak, Kant'ın teorik ve pratik aklın uyumsuzluğu ya da birliği (unity) meselesini ele alır. Fredrich Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity* adlı eserinde Kant sonrası Alman idealizminde esas tartışmalardan birinin, aslında Kant'ın da işaret etmiş olduğu ve Fichte'nin de en başından beri dert edindiği, teorik ve pratik aklın birliği problemi olduğunu yazar. Reinhold, *bilinç ilkesi*'yle bu birliği kurmaya çalışmıştı. Fichte ise bu bilinç ilkesi'ni olgusal olması nedeniyle reddeder ve söz konusu problemi "kendini koyma" teorisiyle çözmeye çalışır. Aslında teorik ve pratik aklın köklendiği temel bir ortak ilke fikri, Fichte ve Reinhold'la birlikte ortaya çıkmamıştır. Bu fikir *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant tarafından zaten ileri sürülmüştü: "İnsan bilgisinin iki gövdesi, yani *duyusallık* ve *anlama* yetisi, bizim için bilinmeyen ortak bir kökten kaynaklanmaktadır" (Kant, 2010: 74). Daha sonra Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde "saf pratik aklın eleştirisi tam olacaksa, pratik aklın saf akılla birliğinin ortak bir ilkede aynı zamanda ortaya konabilmesi" (Kant, 2009b: 6) gerektiğini vurgulayıp bu düşüncesini yineler. Her ne kadar Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde teorik ve pratik aklın birliği problemini çözdüğü düşünülse de, onun burada söz konusu probleme yönelik çözüm arayışının devam ettiğini şu sözlerinde görüyoruz:

"(...) bu karşılaştırmalar tüm saf akıl yetisinin (hem teorik olanı hem de pratik olanı kapsayan) birliğinin belki kavranabileceği; böylece de her şeyin bir tek ilkeden türetilbileceği beklentisine haklı olarak yol açarlar; bu da insan aklının ancak bilgilerinin sistematik bir birliği içinde tam olarak karşılanan kaçınılmaz bir gereksinimdir." (Kant, 2009a: 100).

Böylece Fichte, Kant'ın işaret etmiş olduğu teorik ve pratik aklın ortak bir ilkede birliğinin sağlanması gerektiğini, Reinhold'dan da yararlanmak yoluyla tespit etmiş, fakat Reinhold'un bu ilkeyi *bilinç ilkesi* olarak belirlemesine itiraz ederek, bunun yerine ilk ilkeyi Ben olarak belirlemiştir. Kendini belirleyen özne olarak Ben, kendi kendini temel alır ve kendi kendini koyar. Öznenin kendi kendini koymasıyla, bilinç artık tasarımsal bilinç, yani empirik dolaylı bilinç değil, bundan ziyade dolaysız bilinçtir.

Sonuç olarak Fichte, Reinhold'un tüm felsefenin ilk ilkesi olarak önerdiği olguya dayalı *bilinç ilkesi*'ne, bu ilkenin aynı zamanda deneye dayalı olması anlamına geldiği ve bununla da sözü edilen ilkenin kendisiyle bir çelişki oluşturacağı gerekçesiyle itiraz eder ve bu itirazı doğrultusunda bu ilke için yeni bir temellendirilmenin yapılması gerektiğini savunur. Fichte, *bilinç ilkesi*'nin a priori ve tüm deneyimden bağımsız olarak kesin bir biçimde türetilen başka bir ilk ilkede, Ben olarak temellendirilmesi gerektiğini düşünür. Fichte, *bilinç ilkesi*'nin bir olguyla değil, hem teorik hem de pratik bir karakterde olması bakımından bir edim/eylem (*Tathandlung/Act*) ile ifade edilmesi gerektiğini savunur.

Böylece Fichte, *Aenesidemus Eleştirisi*'ni, Schulze'un Kant'ın pratik felsefesine saldırmasına karşın, çok güçlü bir biçimde pratik felsefenin önceliğini savunarak sonlandırır. Ayrıca bu çalışmada Fichte, henüz çok ham olan kendi yol işaretlerini koyar ve çeşitli önerilerde bulunur. Bu işaretler oldukça geniş bir yelpazede ve öneriler oldukça orijinal ve aynı zamanda da transsendental idealizm bölümünün yeni başlangıcı için umut verici bir niteliktedirler. Fichte'nin burada tartıştığı tüm konular henüz *WL*'ye hazırlık niteliğindedir. Tüm bu tartışmalarda Fichte, dogmatizmden kaçınmanın ve transsendental bir idealizm sistemini kurmanın ilk işaretlerini vermektedir. 1794'teki *WL* ve daha sonraki *WL 1796/99 Nova Methodo*'da Fichte, idealizm ve dogmatizm tartışmasıyla bağlantılı olarak bu konuları daha derinlemesine tartışmaya devam eder. Aslında Fichte, genel olarak felsefe tarihiyle ve özel olarak da Spinoza ve Kant'la idealizm ve dogmatizm üzerinden bir hesaplaşma içine girer. Dolayısıyla Fichte'nin kurmak istediği felsefi sisteme, adeta bir pusula gibi yön vermesi bakımından, öncelikle bu iki felsefe sisteminin onun için ne anlama geldiğinin daha ayrıntılı bir şekilde açıklanması gerekir.

1. 1. 3. İdealizm ve Dogmatizm Tartışması

Schelling, *Ben Üzerine* adlı yazısında dogmatizmin ya da saf realizmin en iyi örneğinin mutlak tözle ya da Ben-olmayan'la başlayan Spinoza felsefesi olduğunu; idealizmin en iyi örneğinin ise mutlak özneyle ya da Ben ile başlayan Kant ve Fichte felsefesi olduğunu ileri sürer. Fichte'nin 1794'teki *WL* ve daha sonra yazdığı *WL Nova Methodo* (1796/99) adlı eserlerinde, dogmatizm ve idealizm üzerine yaptığı tartışmaya baktığımızda, Schelling'in bu düşüncesinde -Kant'ın kendinde şey kavramını saymazsak- haklı olduğu anlaşılır. Bu tartışmanın sonucunda, Spinoza'yı tutarlı bir dogmatik, Kant'ı ise kendinde şey kavramından dolayı "yarı idealist" olarak gören Fichte, kendi felsefesini ise eleştirel idealizm olarak nitelendirir. Oldukça kapsamlı bir şekilde yaptığı bu tartışmada Fichte, her iki düşünürün felsefesini eleştirmekle birlikte aynı zamanda onlar üzerinden felsefe tarihiyle de bir hesaplaşma içine girer. Dogmatizm ve idealizm sistemlerinden hangisinin felsefe için uygun olduğunu göstermeye çalışan Fichte, bu amaçla tartışmanın en temelde bilincimizi oluşturan tasarımlarımızın kaynağına ilişkin bir sorgulamayla başlaması gerektiğini düşünür.

Fichte'ye göre bilinç, yalnızca bilincin içinde bulunabilenlerle ilgilidir ve bunlar tasarımlardır. Fakat rasyonel bir varlık olarak bununla yetinmeyip, tasarım ile nesne arasında bir ayrım olduğunu ve tasarımın ötesinde gerçek ya da edimsel (real or actual) başka bir şeylerin olduğunu iddia ederiz. Tasarımla nesne arasındaki bu ayrımın farkına varır varmaz her ikisinin de var olduğunu söyleriz. Bununla birlikte, sıradan bir bilince sahip rasyonel bir varlık gerçek ya da edimsel bir dünyanın varlığını sorgulamaksızın kabul eder. Fakat felsefi bir sorgulamaya tabi tutulduğunda, insan ruhunda olup biten bu fenomende bir tutarsızlık olduğu görülür. Böylece kişi şu soruyu sorar: Niçin tasarımlarımıza ek olarak ve onların ötesinde edimsel şeylerin var olduğunu varsayarız? Fichte için felsefi sorgulamanın amacı bu soruyu yanıtlamaktır, buna yanıt veren bilim, felsefedir (Fichte, 2006e: 226).

Saf Aklın Eleştirisi'nde felsefenin bu önemli sorusunu "sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusuna tahvil eden Kant, bu soruyu şöyle yanıtlar: Tasarımlar üretirken akıl, belirli bir zorunluluk içinde ve belirli yasalarla uyumlu bir şekilde edimde bulunur,

bu zorunluluk ve yasalar aracılığıyla ortaya çıkan her neyse nesnel geçerliliğe sahiptir (Fichte, 1992: 80). Kant'ın “belirli tasarımlara nasıl nesnel geçerlilik atfettiğimiz” sorusunu yanıtlamadığını düşünen Fichte, ancak WL'nin bu soruyu yanıtlamayı başardığını savunur. Buna göre bir tasarımın kendisine ek olarak, ayrıca tasarıma karşılık gelen ama ondan bağımsız olan bir şeyin daha var olduğunu kabul ettiğimizde bir tasarıma nesnel geçerlilik atfederiz. Ona göre tasarımı şeyden ayıran, Benim tasarımı üretmiş fakat şeyi üretmemiş olmamdır (Fichte, 1992: 84).

Kant'ın yukarıda sözü edilen ünlü sorusuyla aynı anlama gelen kendi sorusunu Fichte şöyle sorar: “Bizim dışımızdaki bir şeyin, bizdeki tasarımlara karşılık geldiğini nasıl varsayıyoruz?” (Fichte, 1992: 87). Fichte için tasarıma karşılık gelen bir şeyin olması zorunludur; yalnızca tasarım düşüncesi yarım bir düşüncedir. Tasarım yalnız kendi için var olmaz. Tasarım, yalnızca başka bir şeyle bağlantısında bir şeydir. Yalnızca kendisi için olduğunda ise hiçbir şeydir. Düşüncenin bu zorunluluğu bizi şu soruyu sormaya zorlar: tasarımların temeli nedir ya da ona karşılık gelen şey nedir?

Fichte'ye göre, bilinç yalnızca bilincin içinde bulunabilenlerle ilgilidir ve bunlar tasarımlardır. Bir şeyin tasarımının bilincinde olduğumu biliyorum. Buna ek olarak, bu tasarıma karşılık gelen şeyin bir tasarımını taşımadığımda da var olacak bir şeyin var olduğunu iddia ediyorum. Ne var ki, tasarım ile şeyin kendisi arasındaki bağlantının kendisi, bir tasarımdan, başka deyişle, bendeki bir şeyden başka bir şey değildir. Yalnızca tasarımlar taşıdığımızı iddia etmiyoruz; aynı zamanda, bu tasarımların dışındaki şeylerin bu tasarımların kendilerine karşılık geldiğini de öne sürüyoruz. Buna göre tasarımlar ile şeyler arasındaki bağlantının tasarımı zorunlu bir tasarım olacaktır. Tüm rasyonel varlıklar bu şekilde ilerler. Bu nedenle, zorunlu tasarımlar düşünen bir varlıkta mevcut olurlar. Felsefe, zihnindeki bu zorunlu tasarımların temelini araştırır (Fichte, 1992: 87; 2006e: 237).

Fichte için bilincinde olduğumuz her şey bilincin nesnesidir ve *yalnızca bilincimizdeki nesnelere bilincinde olabiliriz*. Soyutlama yapmak yoluyla tüm nesnelere dünyasını ya da deneyi aştığımızda Ben'in kendi kendisiyle baş başa kalırız. Böylece zorunluluk duygusu ve deneyimle başladığımız nesnelere dünyasından soyutlama yapmak yoluyla

sıyrılıp, refleksiyon yoluyla kendi özgürlüğümüzü keşfettiğimiz yer olan iç dünyamıza yöneliriz. Fichte, 1794'teki *WL*'ye yazdığı ilk *Giriş*'te, romantik geleneğin de bir karakteri olan, bu içe dönük yaşama değinerek başlar:

“Kendini şuna ada: seni ve içsel yaşantını çevreleyen her şeyden dikkatini uzak tut; bu felsefenin kendi tilmizinden ilk talebidir. Bizim işimiz, dışımızdaki herhangi bir şeyle değil, yalnızca kendi kendimizle uğraşmaktır. En küçük içedönük bir yaşam bile, bilincimizin çeşitli dolaylı modifikasyonları arasında ya da tasarımlarımızda (*Vorstellung*) çok önemli bir fark ortaya çıkarır. Tasarımlarımızın bazıları tamamen özgürlüğümüze bağlı olarak bize görünür, fakat etkinliklerimizden bağımsız bir şekilde, bizim dışımızdaki herhangi bir şeyin bunların yanıtı olduğuna inanmak bizim için imkansızdır. Bizden bağımsız olarak kurulan ve bir realiteyi işaret eden diğer tasarımlarımıza, onların modeline gelince; bu realiteyle örtüşmek zorunda olan koşullar tarafından belirlendikleri için, kendimizi sınırlandırılmış olarak buluyoruz. Dolayısıyla bilincin bu içeriğiyle ilgili olarak kendimizi özgür görmüyoruz. Kısacası tasarımlarımızın bazılarına özgürlük duygusu (feeling of freedom); diğerlerine ise zorunluluk duygusu (feeling of necessity) eşlik eder.” (Fichte, 1991: 6).

Fichte için özgürlüğe bağlı olarak ortaya çıkan tasarımlarımız, niçin başka şekilde değil de, oldukları gibi kesin bir şekilde belirlenirler sorusu makul bir soru değildir, çünkü onlar zaten özgürlüğe bağlı olarak koyulurlar. Ben onları öyle belirlediğim için onlar öyledirler ve eğer onları başka şekilde belirlemiş olsaydım, başka şekilde olurlardı. Fakat asıl soru şudur: Zorunluluk duygusuna eşlik eden tasarım sisteminin kaynağı ve bu zorunluluk duygusunun kendisi nedir? Bu sorunun yanıtlarından birinin kesinlikle refleksiyon olduğunu belirten Fichte, felsefenin görevinin bu soruyu tam anlamıyla yanıtlamak olduğunu düşünür. Fichte için felsefe, ancak bu görevi yerine getirdiğinde bilim olur ve bundan başka da felsefeyi bilim yapan hiçbir şey yoktur.

Fichte'ye göre, bilinçte mevcut olan ve bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği şey, kendi bütünlüğü içinde deneyimdir. Deneyim bazen zorunluluk duygusunun bazen de özgürlük duygusunun eşlik ettiği tasarımlar sistemidir. Felsefe, tüm deneyimin temelini sorgulamak ve temellendirmek zorundadır. Fakat sorgulanan şeyin olanaklılığının zemini ya da temeli, şey'in kendisinde değil, ötesinde bulunur. Başka deyişle bir zemin ya da temel, kurduğu şey içinde bulunmaz. “Temel temellendirdiği şeyden ayrı olmalı.” Dolayısıyla deneyimin temeli, deneyimin dışında bulunur ve deneyimin temelini belirleyen felsefe, kendisini deneyimin üzerine çıkarır. Felsefenin kendisini deneyimin üzerine çıkartması gerektiği zaten Kant tarafından açıkça dile getirilmişti. Felsefenin kendisi bir olgu değildir; onun görevi deneyim olgusuna bir temel sağlamaktır ve felsefe bir olgudan bu olgunun temeline doğru ilerler. Kendi bütünlüğü içinde deneyim, böyle

bir olgudur. Olguların ötesine ilerlemek, yani deneyimin ötesine geçmek, felsefeden ya da *felsefe* ile aynı şey olan *metafizikten* başka bir şey değildir (Fichte, 1992: 90).

Fichte için rasyonel sonlu bir varlık, deneyimden başka bir şey değildir; deney, onun tüm düşüncesine bir raptiye gibi saplanmıştır. Benzer şekilde bu saplantı filozofa da bulaşmıştır; dolayısıyla onun, öncelikle bu deneye saplanma probleminin üstesinden gelmesi gerekir.

Filozof bu meselenin üstesinden gelmek için soyutlama yapabilir, yani özgür düşünce aracılığıyla saplanmış olduğu deneyimden kurtulabilir. Özgürlüğümüzden bağımsız olarak belirlenmesi gereken ve bilginin uymak zorunda olduğu şey (*Das Ding*) ve bilmesi gereken zihin (*Intelligenz*) deneyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Filozof her iki düşüncenin birinden vazgeçebilir ve sonra soyutlama yoluyla deneyden kurtulur, kendisini deneyin dışına çıkarır. Eğer filozof 'şey'den vazgeçerse, yani deneyimi açıklamanın bir temeli olarak deneyimle olan ilişkisinden soyutlama yaparsa, aklın kendisiyle baş başa kalır; eğer zihinden vazgeçerse, yani deneyimi açıklamanın bir temeli olarak deneyimde ortaya çıkan gerçeklikten soyutlama yaparsa, kendinde şeyle (*Ding an sich*) baş başa kalır. İlk türden izlenen yöntem idealizm, ikincisi ise dogmatizm olarak adlandırılır (Fichte, 1991: 8-9).

Dolayısıyla Fichte için yalnızca olanaklı iki felsefe sistemi vardır: *idealizm* ve *dogmatizm*. İlkine göre zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımlar, önceden varsayılmış tasarımılayan bir öznenin ya da *zihnin* üretimleridir; ikincisine göre ise zorunluluk duygusunun eşlik ettiği tasarımlar, önceden varsayılan *kendinde şeylerin* üretimleridir (Fichte, 1992: 91). Bu olanaklı iki ayrı felsefe sisteminden hangisinin daha doğru olduğu konusunda Fichte, 1794'teki *WL*'ye yazdığı ilk *Giriş*'te şu ünlü sözünü söyler:

“Kişinin nasıl bir insan olduğu, onun nasıl bir felsefe seçtiğine bağlıdır; çünkü bir felsefi sistem, istediğimiz zaman koyup istediğimiz zaman kaldırıp bir kenara koyabileceğimiz ölü bir ev eşyası değildir; bundan ziyade, bir sistem onu ortaya koyan kişinin tınıyla canlanmış bir şeydir.” (Fichte, 1991: 16).

Kısaca tekrarlırsak, tasarımlarımızın nesnel dünyadaki karşılığının kökeninde deney vardır. Bilinçte mevcut olan ve bir zorunluluk duygusunun eşlik ettiği şey içsel ve dışsal anlamda deneyimdir. İnsanın deneyim dışına çıkması deneyimi oluşturan öğeleri düşüncede soyutlama yoluyla ayırtırmakla olanaklıdır. Bu soyutlamanın sonucunda özgürlükten bağımsız olarak belirlenmiş ve bilginin uymak zorunda olduğu “şey” ve zihin olmak üzere iki unsur ortaya çıkar. Eğer kişi zihni deneyimden

soyutlayıp, deneyimin temelini “kendinde şey” olarak açıklarsa dogmatik; eğer şeyi deneyimden soyutlayıp, deneyimin temelini zihin olarak açıklarsa idealist olur. Böylece deneyimin temelini açıklama konusunda dogmatizm zorunluluk olarak, idealizm ise özgürlük olarak olanaklı iki yol şeklinde karşımıza çıkar. Dolayısıyla dogmatizm ile idealizm arasında yapılacak bir tercih aynı zamanda zorunluluk ile özgürlük arasında yapılacak bir tercihtir. Bununla birlikte, bilincimiz hem zorunluluk duygusunu hem de özgürlük duygusunu içerir. Özgürlük duygusu sonsuzluğumuzun sonucu; zorunluluk ise sonluluğumuzun sonucudur. Özgürlük duygusu bizi kendimize yönlendirirken, zorunluluk duygusu, bizi dünyaya doğru yönlendirir. Bu iki duyguyu karıştıran kişi tutarsızdır (Fichte, 1992: 93).

Fichte’ye göre, bilincin varoluşunu açıklayamadığı için dogmatizm savunulabilir bir felsefe değildir. Eğer Fichte düşündüğü idealizmi başarıyla tamamlayabilirse, zihninden bağımsız bir varoluşu olan, fakat bilinmeyen kendinde şey ile ilgili olan realizm ya da dogmatizm tüm akla yatkınlığını kaybedecektir. Böylece idealizm ile dogmatizm arasındaki tartışma gerçekte, ‘şey’in bağımsızlığı mı Ben’in bağımsızlığına feda edilmeli,’ yoksa tersinden, ‘Ben’in bağımsızlığı mı şey’in bağımsızlığına feda edilmeli’ tartışmasıdır. Tartışmada idealizmin zihnin kendisinden hareket ettiğini, buna karşın dogmatizmin nesneden veya şey’den hareket ettiğini düşünen Fichte, buna bağlı olarak töz kavrayışından dolayı Spinoza’yı tutarlı bir dogmatik ve kendinde şey kavrayışından dolayı Kant’ı “yarı idealist” olarak nitelendirir, kendisinin ise nesneyi veya şeyi soyutlama yoluyla aştığı için idealist olduğunu vurgular.

Fichte’ye göre bilincinde olduğum her şey bilincin nesnesidir. İdealizmin ve dogmatizmin nesnesi, genel olarak bilinçle ilişkisi bakımından birbirlerinden oldukça farklıdır. İdealizmin nesnesi, bilinç içinde ortaya çıkan kendi kendisidir (self-in-itself). Bu sistemin nesnesi, aslında bilincin içinde olan gerçek bir şey, tüm deneyimi aşan bir şey olarak meydana gelir. İdealizmin nesnesi, deneyimin nesnesi değildir, çünkü dışarıdan belirlenmez, yalnızca Ben tarafından belirlenir ve bu Ben’in belirlemesi olmadığı durumda, o hiçbir şeydir, hatta var olmaz (*exist*).⁸ Buna karşın dogmatizmin

⁸ Genel olarak transsendental idealizmin özü açısından ve özel olarak da onun WL’deki sunuluşunda, varoluş (existence) kavramı hiçbir şekilde birincil ve özgün bir kavram olarak görülmez, fakat yalnızca bir türev olarak, etkinliğin karşıtı aracılığıyla türetilmiş bir kavram olduğu için yalnızca negatif bir kavram olarak görülür. Oysa bir

nesnesi, yalnızca hayali bir düşünce aracılığıyla üretilen, hiçbir gerçekliği olmayan salt bir icat olan kendinde şeydir. O, deneyim içinde meydana gelmez; çünkü deneyim sistemi, zorunluluk duygusunun eşlik ettiği düşünmeden başka bir şey değildir. Böylece idealizmin nesnesi dogmatizmin nesnesi üzerinde bir avantaj sağlar (Fichte, 1991: 10).

Dogmatizm, bilincimizde bizim ürettiğimiz ve bizi etkileyen kendinde şeylerin olduğunu varsayar. Dogmatizmde mutlak olarak öncelikli olan bu bilincimizdeki şeydir, kavram ise ikincildir. İdealizm ise bu durumu tersine çevirir. İdealizm, tasarımılayan *etkin* bir özne ya da zihin ile başlar, tasarımlar bu öznenin üretimleridir; dogmatizm ise *edilgin* olan bir kendinde şey ile başlar, tasarımlar, şeylerin ürünleridir ve bunların karşısında özne ya da zihin edilgindir. İdealizmin etkin öznesi kendi kendini koyar ve özgürlüğe doğru yol alırken, dogmatizmin edilgin ve eylemsiz öznesi zorunluluk yasaları altında kaderciliğe ve materyalizme doğru yol alır. Bir kaderci olan dogmatik, özgürlük yoksunluğuyla başlar ve aynı şekilde de bitirir. Dogmatik, özgürlük bilincini inkar etmez, fakat onu bir kuruntu olarak görür. İdealist ise dogmatik'in bir kuruntu olarak yorumladığı özgürlük bilinciyle başlar.

İdealist şöyle der: Kendinizi düşünün ve bunu nasıl yaptığınıza dikkat edin. Bu yolla bir kendine dönme etkinliğini keşfedeceksiniz, başka deyişle kendinizi kendi etkinliğiniz aracılığıyla belirlediğinizi keşfedeceksiniz. İdealist, kendi etkinliğin bu belirlenimiyle başlar. Böylece idealist, kendine temel olarak aslında bilinçte olup biten bir şeyi alırken, dogmatik ise kişinin tüm bilincin kapsamı dışında olarak düşünebileceği bir 'kendinde şey'i temel alır (Fichte, 1992: 94; 2006e: 245).

Hem idealizm hem de dogmatizm bilinç ötesine gider. Dogmatizm transzendenttir; bilincin ötesine yükselir. İdealizm ise transsendentaldir; bilinç içinde kalmasına rağmen,

idealist için yalnızca pozitif şey özgürlüktür; onun için varoluş yalnızca özgürlüğün olumsuzlanmasıdır. Bu koşullarda, yalnızca idealizm sağlam bir temel kurmakta ve kendisiyle tutarlı kalmaktadır. Öte yandan dogmatik, şeyleri araştırmaya ya da temellendirmeye gerek duymadan, düşüncelerini varoluş üzerine kendinden emin bir şekilde konumlandığı için, yalnızca bu düşünce tam da onun varlığını tehdit ettiği için, aptalca ve çılgınca bir duruma düşmüş olur (Fichte, 1991: 69). Dogmatizm varoluşun mutlaklığından ortaya çıkar, bu nedenle bu sistem hiçbir zaman varoluşun ötesine geçmez. İdealizm ise bir şey kendi kendine dayandığı için hiçbir varoluşu onaylamaz. Başka deyişle dogmatizm zorunluktan, idealizm ise özgürlükten ortaya çıkmaya başlar. Dolayısıyla her ikisi birbirlerinden tamamen ayrı iki dünyada bulunurlar (Fichte, 1991: 78).

bilincin ötesine gitmenin nasıl olanaklı olduğunu gösterir. Başka deyişle, nasıl olur da tasarımlarımıza karşılık gelen dışımızda şeyler olduğunu varsayma noktasına geldiğimizi gösterir (Fichte, 1992: 95; 2006e: 246).

İdealistin ilkesi bilinç içinde mevcuttur ve onun felsefesi bu nedenle “içkin” (*immanent*) olarak adlandırılabilir. O ayrıca, ilkenin bilinç içinde kendi kendine oluşmadığını da keşfeder; onun ilkesi, kendi özgür etkinliğinin sonucunda meydana gelir. İdealist, kendi bilinci dışında hiçbir şeyi önceden varsaymaz; yalnızca kendi Ben’inin özgür etkinliğinin başka bir şeyden çıkarsanamayacağı ilkesini öne sürer. İdealizmin başladığı ilk dolaysız ilke, Ben’in mutlak ve koşulsuz bir biçimde kendi kendini koymasudur ve bu onun özgürlük bilincidir. Böylece Ben, kendi bilinç yetileri aracılığıyla dış dünyayı kuran nesnelere yaratır ve belirler; gerçeklik yalnızca onun bilincinde ve onun bilinci için var olur. Benim dışı ve Benden bağımsız hiçbir şey yoktur.

Fichte’nin idealizm ile dogmatizm üzerine bu tartışmayı yapmaktaki amacı, bunlardan hangisinin ilk ilkeyi kurmaya muktedir olduğunu göstermektir. İdealizmin temel ilkesi etkin Ben, dogmatizmin temel ilkesi ise edilgin kendinde şeydir. Bunlardan Ben, ilk ilke olarak kendi kendini kurmaya muktedir olduğu için Fichte idealizmin daha üstün ve olanaklı tek felsefe olduğunu savunur. Öte yandan Fichte’nin idealizmden yana tavır alması, Kant’ın Kopernik devriminden esinlendiğini gösterir. Fichte, *WL*’ye yazdığı ilk *Giriş*’te bunu örtük bir şekilde dile getirir. “Sadece laf olsun diye değil, tüm ciddiyetimle söylüyorum ki, nesne, bilinç yetisi tarafından belirlenmeli ve koyulmalıdır, yoksa bilinç yetisi nesne tarafından değil.”⁹ (Fichte, 1991: 4).

Böylece Fichte, tüm bu tartışmaların sonucunda kendi sisteminin ilk ilkesi olan Ben için en uygun yöntemin idealizm olduğunu göstermiş olur. İdealizmin tamamlanması için zihnin ya da öznenin zorunluluk anlamına gelen deneyimden kurtulması gerekir. Soyutlama yapmak yoluyla deneyimi aşan özne, yani Ben, yalnızca kendisinin kendine sınırlama koyabildiği, dışsal hiçbir şeyin onu etkilemediği özgür bir alan açar ve Ben, refleksiyon yoluyla bu sınırsız ve özgür alanda kendini kendinde koyar ve belirler.

⁹ Bilindiği gibi daha sonra Karl Marx bu mottoyu ters çevirecektir.

1. 2. FICHTE'NİN JENA DÖNEMİ

Buraya kadar Fichte'nin düşünsel gelişiminin ilk basamağı olan 1790-1794 tarihleri arasındaki süreci ele aldık. Bundan sonra onun düşünsel gelişiminin ikinci basamağı olan 1794-1799 yılları arasında geçen Jena Dönemi¹⁰ üzerinde duracağız. Fichte'nin Jena yılları, Aralık 1793'te *Aenesidemus Eleştirisi*'ni tamamladıktan kısa bir süre sonra, Reinhold'un boşalttığı felsefe kürsüne atanmak üzere sürpriz bir şekilde onu davet etmesiyle başlar. Fichte'nin *Aenesidemus Eleştirisi*'nde kuşkuculara karşı verdiği mücadele, Reinhold'un başında bulunduğu Jena'daki yeni Kantçı okula davet edilmesinde etkili olmuştur. Bu sırada Fichte, yeni felsefi sistemini tamamlamakla meşgul olduğu için, Reinhold'dan bir süreliğine davetin ertelenmesini talep etse de, onun bu talebi kabul edilmemiş ve böylece Jena dönemi başlamıştır. O zamanlar Jena Üniversitesi, Goethe, Friedrich Schiller, Wilhelm von Humboldt, A.W. Schlegel, Novalis, Hölderlin ve daha sonra Fichte, Schelling ve Hegel gibi önemli düşünürlerin bulunduğu, yeni Kantçılığın ve Alman Romantik geleneğinin köklendiği, büyüdüğü ve yalnızca Almanya için değil, tüm Avrupa için felsefenin kalbinin attığı önemli bir yerdi.

Fichte'nin Jena Dönemi, çok önemli eserlerini ortaya çıkardığı, hem üniversitede hem de üniversite dışında halka açık çok başarılı derslerini vermesinin yanında, kendisini çok huzursuz eden olaylarla da uğraştığı bir dönemdir. Jena'daki ilk dönemi olan 1794-5 Kış döneminde Fichte'nin uğraşmak zorunda olduğu ilk olay, derslerinde sarf ettiği "yirmi ya da otuz yıl içinde kral ve kraliçeler artık olmayacak" sözünden dolayı Weimar resmi yetkilileri tarafından kendisine dava açılmasıdır. İkinci önemli olay ise, o sırada Jena'da yarı gizli bir biçimde örgütlenmiş, şiddet uygulayan, suç işleyen ve kendilerini "öğrenci birlikleri" (student fraternities) olarak adlandıran bağnaz çetelere karşı Fichte'nin açık bir şekilde tavır almasıyla ilgilidir. "*Bilim İnsanınin Ahlakı*" (Morality of Scholars) adıyla verdiği derslerinde yaptığı eleştirilerden dolayı Fichte, sonunda ailesiyle birlikte bu çetelerin fiili saldırılarına maruz kalır. Weimar yetkililerine can güvenliği için resmi koruma talebinde bulunsa da Fichte, bunun bir türlü sağlanamaması ve resmi yetkililerin bu çetelere karşı koymakta yetersiz kalması sonucunda, 1795 Yaz dönemindeki tüm derslerini iptal ederek başkent Weimar'a yakın bir köy olan

¹⁰ Bu çalışma, Fichte'nin kendi sisteminin en önemli eserlerini ortaya çıkardığı Jena dönemiyle sınırlıdır. Fakat Jena sonrasında onun bazı konularda düşüncelerinin -sözgelimi başkası problemi- değiştiğini söylemek gerekir.

Osmannstadt'a gonulu olarak surgune gitmek zorunda kalır. Buraya yerleşir yerleşmez Fichte, yaşadığı bu olaylardan dolayı kesintiye uğramış olan WL'yi ve başka bazı çalışmalarını tamamlamak için yaz mevsimi boyunca çalışır. Fichte'nin başvurusu üzerine Weimar yetkilileri, Jena'da yaz boyunca devam eden şiddet olaylarından dolayı olaylara karışan kişileri geç de olsa cezalandırır. Daha sonra Fichte, kendisinin can güvenliği sağlandıktan sonra 1795 Sonbaharında tekrar Jena'ya geri döner. Jena'daki ilk yılında yaşadığı tüm bu sorunlara rağmen Fichte, yazılarının çoğunu ortaya çıkardığı kendi ders yöntemini¹¹ terk etmez. Üç yıl boyunca çok ciddi bir sorunla karşılaşmadan çalışmalarına devam eden Fichte, *WL* (1794-1797), *Doğal Hukukun Temelleri* (1796) ve *Etik Sistemi* (1798) gibi entelektüel yaşamının en önemli eserlerini Jena'da yazar.

Fichte'nin Jena döneminde yaptığı başarılı çalışmaların başında *WL* gelir. Her ne kadar Fichte, bu yeni sistemini tamamlamaya çalışsa da, aslında kendisinin de dile getirdiği gibi, hiçbir zaman tamamlanmadı; Jena Dönemi ve sonrasında da Fichte bu sistemini belirli aralıklarla geliştirmeye devam etti. Önce *WL* 1794 ve *WL Nova Methodo* olarak felsefi sistemini geliştiren Fichte, bununla birlikte hukuk, etik ve din alanlarını bu sisteme dahil ederek onu genişletir. Jena'daki son yılında Fichte, din konusunu *WL*'ye dahil edip genişletmek istiyordu ve bu amaçla 1799 Yaz dönemi için bir ders de koymuştu. Editörü olduğu *Philosophisches Journal* adlı derginin Ekim 1798 sayısında Fichte, biri kendisinin diğeri eski bir öğrencisi olan Forberg'in din üzerine yazdıkları iki yazıyı yayımlaması üzerine, bağnaz çevreler tarafından başlatılan ve kışkırtmaların da etkisiyle gittikçe büyüyen olayların etkisiyle ateizm ile suçlanır.¹² Bu nedenle Fichte,

¹¹ Fichte, derslerini üniversitenin resmi kayıtlı dersleri dışında, özel ücretli dersler, halka açık dersler, tartışma grupları ve forumlar biçiminde çok farklı seçeneklerle yapardı. Pratik yaşamın gücüne çok güçlü bir şekilde inanan Fichte, felsefe dergilerinde yayımlanan ve kitap olarak yayımlanmış yazılarının çoğunu, en başta da *WL* olmak üzere, bu derslerinde anlattıkları konuları birçok kez gözden geçirmesi sonucunda ortaya çıkarmıştı.

¹² Fichte'nin entelektüel yaşamında "ateizm tartışması" olarak geçen olayın ayrıntılarına ve sonuçlarına bakmak, onun felsefesinin yönü açısından önemlidir. Tartışmaya konu olan iki yazı, Fichte'nin editörlüğünü yaptığı *Philosophisches Journal* adlı derginin Ekim 1798 tarihli sayısında yayımlanır. Yazılardan biri Fichte'nin öğrencisi ve arkadaşı olan Karl Forberg'in (1770-1848) "Din Kavramının Gelişimi" (*The Development of the Concept of Religion*) adlı makalesidir. Forberg, Fichte'nin yazıyı yayımlamadan önce düzeltme isteğini reddedince, Fichte bu yazıya katkı sunmak amacıyla "Tanrısal Bir Dünya Hükümetine Dair Olan İncancımızın Temelleri Üzerine" (*Über den Grund unseres Galubens an eine göttliche Weltregierung*) adlı makalesiyle birlikte her iki yazıyı yayımlar. Yazısında Forberg'in Kantçı ahlakı savunurken şüpheli saiklerden hareket etmesini eleştiren Fichte, evrenin yaratıcısı ve düzenleyicisi bir tanrı fikrini, Spinozacı dogmatik töz kavrayışıyla birlikte (Her ne kadar Fichte 1798'deki *Etik Sistemi*'nde Tanrıyı bir töz olarak düşünse de) (Topakkaya, 2011: 125) reddederek, tanrıyı yalnızca insanın kendisinin belirlediği ahlaksal dünya düzeniyle ya da Kant'ın amaçlar krallığıyla uyumlu bir şekilde transsendental Ben'den yola çıkarak açıklar. Dergi yayımlanır yayımlanmaz hazır bekleyen bağnaz Fichte karşıtları, "Fichte ve Forberg'in Ateizmine İlişkin Bir Babanın Oğluna Mektup" (A Father's Letter to His Son Concerning Fichte and

Jena'daki görevinden istifa etmek zorunda kalır. Böylece Fichte'nin felsefi yaşamında çok önemli bir yeri olan beş yıllık Jena dönemi, -Hölderlin'in ifadesiyle "Jena'nın ruhu"- onun Haziran 1799'da yeni kurulmakta olan Berlin Üniversitesine gitmesiyle bitmiş olur.

1. 2. 1. WISSENSCHAFTSLEHRE

1. 2. 1. 1. Genel Olarak Wissenschaftslehre Kavramı

Buraya kadar yazılanlardan anlaşıldığı üzere Reinhold, Kant felsefesine daha sağlam bir temel kazandırmak amacıyla teorik ve pratik aklın köklendiği ortak bir ilkeyi *bilinç ilkesi* ve zihnin en yüksek kavramını da tasarım olarak belirlemiştir. Fichte ise Reinhold'un bu düşüncesine itiraz ederek, felsefenin hiçbir şekilde bir kavramla ve bir tasarımla başlamaması gerektiğini, her türlü felsefenin kendisinden başlayacağı hem teorik hem de pratik bir anlama sahip ilk ilke olan Ben'i temele koyarak başlaması gerektiğini savunur. Bu temel ilkeyle birlikte Fichte, kuracağı kendi felsefe sisteminin yöntemini dogmatizme karşı idealizm olarak belirler. Bu bağlamda Fichte'nin buraya kadar yaptığı çalışmalar ortaya koyacağı yeni sistem için bir hazırlık niteliğindedir. Sonunda Fichte, hazırlığını yaptığı bu yeni sistemi 1794'te *WL* adıyla yayımlar.

Forberg's Athesim) adlı isimsiz yayımlanan el broşürünün de etkisiyle harekete geçerler. Gittikçe artan tepkiler en sonunda Dresden Eyalet sınırları dışına da taşınca, Eyalet ve Weimar yetkilileri tarafından dergi toplatılır ve Fichte'ye soruşturma açılır. F. Schiller, F. Schlegel, Goethe gibi düşünürlerin yanı sıra, bazı öğrencilerin de Fichte'ye verdiği desteğe rağmen, her ne kadar resmi yetkililerin akademik bağımsızlığa halel getirmemek ve bağnaz grupları yatıştırmak için de olsa, sadece kınama kararıyla olayı kapatma eğilimini gösterecekler de -ki Fichte en başından beri felsefi düşüncesinin bağımsızlığına hiçbir şekilde müdahaleyi ve bu kınamayı da kabul etmeyeceğini sert bir dille resmi yoldan yetkililere bildirir- tepkilerin devam etmesi ve Üniversitenin geleceğinin tehlikeye düşmesi nedeniyle Fichte, Haziran 1799'da Jena'daki görevinden istifa edip yeni kurulmakta olan Berlin Üniversitesine gitmek zorunda kalır. Fakat ateizm tartışmalarıyla ortaya çıkan bağnaz karşıtlığın yanı sıra, Fichte'nin eyalet yönetimine karşı gözdağı niteliğinde bir mektup yazması ve Goethe'nin 'bu gözdağına izin verilmemesi gerektiği' şeklindeki telkinlerinin de etkisiyle, bu tartışma sırasında ve sonrasında Fichte'ye karşı yapılan entelektüel eleştirilerin de dozu, üstelik kendisine en yakın olan düşünürler tarafından, giderek artar. İlk Fichte'nin hayranı olduğu F. H. Jacobi (1743-1819) Mart 1799'da açık bir mektup yayımlayarak Fichte'nin *WL*'sindeki öznelliğe saldırır ve bir bütün olarak onun felsefesini nihilizm olarak nitelendirir. Fichte'nin parlak zekalı en yakın takipçisi Schelling, Fichte'nin bir zamanlar onun felsefesini (doğayı dahil etmesinden dolayı) dogmatik dönemlik (dogmatic apostasy) olarak görmesine aldırmadan, Fichte'nin öznel idealizmini hedefe koyarak, doğadan hareketle kendi nesnel idealizmini kurar. Ancak Fichte'ye en ağır eleştiri Reinhold ve Kant'tan gelir. Reinhold *WL*'yi "ikinci el felsefe" (second thoughts) olarak gördüğünü belirtir. Kant ise Ağustos 1799'da *Allgemeine Literatur-Zeitung*'da yayımladığı kısa bir yazısında açık bir biçimde *WL*'nin kendi eleştirel felsefesiyle uyumsuz olduğunu yazar (Fichte, 1993: 44). Böylece ateizm tartışması üzerinden başlayan Fichte'ye yönelik tüm bu eleştiriler hiç kuşkusuz çok ağırdır, fakat bunlar aynı zamanda onun, *WL*'yi her defasında gözden geçirip değiştirmesine, geliştirmesine ve kendi felsefi sistemine yeni bir yön kazandırmasına da neden olur.

1794'teki *WL* üç ana bölümden oluşur: ilk bölümde *WL*'nin temel üç ilkesi, ikinci bölümde teorik *WL* ve üçüncü bölüm ise pratik *WL* açıklanır. Ne var ki, Fichte bu eserini bir seferde yazmış ve tamamlamış değildir, onun kendi ifadesiyle, “bu sistem henüz tamamlanmış olmaktan tarif edilmeyecek kadar uzaktır.” Dolayısıyla Fichte, epistemolojiyle başlangıç yaptığı *WL*'yi daha sonra çeşitli aralıklarla ontoloji, etik ve siyaset gibi alanları da bu sisteme dahil etmek yoluyla sürekli olarak geliştirir.

Fichte'nin 1794'teki *WL*'sini ele almadan önce, onun *WL*'nin daha kolay anlaşılması için yazdığı *WL*'ye giriş niteliğinde olan *WL Kavramı ya da “Felsefe” Olarak Anılan Kavram Üzerine (1794)*¹³ adlı çalışması üzerinde durmak gerekir. *WL* kavramının genel karakterini ortaya koyduğu bu eserinde Fichte, genel olarak felsefenin karakterini eleştirmekte ve esas olarak felsefenin bir bilim olması gerektiğini savunmaktadır. Burada Fichte, “bilgelik sevgisi” anlamına gelen felsefeyi tartışıp bir kenara bırakır ve bunun yerine “bilimin bilimi” ya da “bilmemizi bilme” anlamına gelen *WL*'yi yeni bir sistem olarak ortaya çıkarır. Bu eserin ilk baskısına yazdığı *Önsöz*'ün ilk satırlarında Fichte felsefenin ana problemini şöyle dile getirir:

“Modern kuşkucuların, özellikle de *Aenesidemus*'un ve Maimon'un mükemmel yazılarını okumak, bu denemenin yazarını daha şimdiden en olası görünen şey konusunda, eş deyişle, en keskin zekalı kişilerin son dönemdeki gayretlerine rağmen açıkça felsefenin apaçık bir bilim seviyesine yükseltilemediği konusunda beni ikna etti.” (Fichte, 2006b: 60).¹⁴

Peki, Fichte ‘bilim’ derken neyi kasteder? Tam da ilkin kendi yeni sisteminin adını koymakla Fichte, bilimden ne kastettiğinin yanıtını vermiş olur. 1 Mart 1794'te arkadaşı Böttigger'e yazdığı bir mektupta Fichte, bu yeni sistemini “yalnızca bilgelik sevgisi” anlamına gelen felsefeden ayırt etmek için *WL* olarak adlandırdığını yazar (Fichte, 1988b: 89).

En başta Fichte'nin felsefesinin “transsendental idealizmin sistematik ve bilimsel bir sunuşu” olduğunu belirtmiştik. “Bilme bilimi” ya da “bilimin bilimi” anlamına gelen *WL* kavramı tam da onun felsefesinin bilim yönüne işaret etmektedir. Fichte, bilim ve

¹³ Almanca özgün adı *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*'dir. İngilizce çevirisi ise *Concerning the Concept of Wissenschaftslehre or, of So-called “Philosophy”* şeklindedir.

¹⁴ Felsefenin kesin bilim olma iddiası daha sonra E.Husserl tarafından 20. Yüzyılda bir problem olarak yeniden gündeme getirilir.

sistematik derken ne kastettiğini *WL* kavramının karakterini ele aldığı söz konusu çalışmasında ayrıntılı bir şekilde açıklar. Çalışmasının ilk bölümüne “felsefe *bir bilimdir*” sözüyle başlayan Fichte, ardından bunun ne anlama geldiğini açıklar. “Bir bilim, sistematik forma sahiptir. Bir bilimin tüm önermeleri, içinde bir bütün oluşturmak için birleştikleri bir ilk ilkede bir araya getirilirler.” (Fichte, 1988b: 101). “Bir bilim, birlikli ve bütün olmak zorundadır.” (Fichte, 1988b: 102). Anlaşıyor ki Fichte, bilimin sistematik karakterini geometriden yola çıkarak belirler.¹⁵ Ona göre geometride öne sürdüğümüz tek bir önerme aslında pek çok önermeyi içermektedir, ancak biz onu bir bütün ve *tek bir bilim* olarak düşünüyoruz. Peki, bu nasıl oluyor? Fichte bu soruyu, “çünkü tekil önermeler kendi başlarına bilimsel önermeler değildirler, ancak bütün bağlamında ve bütünle ilişkisi yoluyla bilimsel olurlar” şeklinde yanıtlar. Ne var ki, sadece parçaları birleştirmekle bütünü parçalarında henüz mevcut olmayan bir şeyi asla üretemeyiz. Dolayısıyla eğer birbirine bağlanmış önermeler arasında kesin bir önerme olmasaydı, bu önermelerin birbirlerine bağlanmasıyla ortaya çıkan bütün de kesin olmayacaktı. Fichte bu ilk önermeyi *ilk ilke* (*Grundsatz*) olarak adlandırır. Ona göre her bilim, bir ilk ilkeye gerek duyar ve bundan daha fazlasına sahip olamaz. Çünkü bir bilim, birden fazla ilk ilkeye sahip olmuş olsaydı, o zaman bir değil, birkaç ayrı bilim olurdu. Sonuç olarak, bir bilim kesin olan bir ilk ilkeyle başlamalıdır ve diğer ilkeler bu ilk ilkedен kesin bir şekilde türetilmelidir.

“En az bir önerme kesin olmak zorundadır ve bu önerme o zaman kesinliğini diğer önermelere aktarır. Böylece ilk önerme kesin ise ve kesin olduğu sürece ikinci önerme de kesindir; ikinci önerme kesin ise ve kesin olduğu sürece o zaman üçüncü önerme de kesin olur vs. Bu biçimde kendi içlerinde belki de çok farklı olan önermeler, ortak bir kesinliği paylaşmaya başlayacaklar ve böylece önermelerin *hepsi aynı* kesinliğe sahip olacakları için sadece tek bir bilimi oluşturacaklardır.” (Fichte, 1988b: 103).

Burada kesinliği önceden kabul edilen önerme, önceden kesin olmayan diğer tüm önermelerle girdiği ilişki yoluyla onlara kesinlik kazandırır. Eğer *A* önermesi kesinse, *B* önermesi de kesin olmak zorundadır ve eğer *B* önermesi kesinse *C* önermesi de kesin olmalıdır vs. Böylece Fichte, bu ilişkiyi bilimin sistematik formu olarak adlandırır. Soyutlanmış tek bir önermeyi değil, aksine birlikte bir bütün oluşturan birçok önermeyi

¹⁵ Fichte'nin, Spinoza'nın *Etika* eserinde kullandığı geometrik yöntemle benzer bir yöntem kullandığını düşünmek hatalı olur. Her ne kadar Fichte'nin bazı düşüncelerinin arka planında geometri yöntemi olsa da, onun *WL*'de ileri sürdüğü tezlerinin arka planında Kant'ın transsendental dedüksiyon yöntemi vardır.

içeren, temel hedefi tutarlılık ve sağlam bir temel olan her bilim sistematik bir forma sahiptir. Bu form, türetilmiş önermelerle ilk ilke arasındaki ilişkiyi kurar ve onlara aynı zamanda ilk ilkedeki kesinliği kazandırmak için sağlam bir temel kazandırır. Ne var ki Fichte için sistematik form, bilimin özü değil, bilimin ilineksel özelliklerinden biri, bir eklentidir; bilimin bir amacı değil, yalnızca bir amaç için bir araçtır.

Bu düşüncelerle birlikte, tıpkı bir binanın temelini sağlam bir toprak zemin üzerine kurulması gibi, bilimin temelini de sağlam bir zemin üzerine kurulması gerektiğini düşünen Fichte şunu sorar. Bu durumda bilimsel yapımızın temelini ne üzerine kurmak gerekir? Ona göre, öncelikle sistemimizin ilk ilkeleri kesin olmak zorundadır. Kesinlikleri sistemlerin kendi içlerinde kanıtlanamazlar; tersine, bu sistemler içinde mümkün olan her kanıt, bu ilkelerin kesinliklerini önceden varsayar. Eğer *bu ilk ilkeler* kesinseler, o zaman elbette bu ilkelerden türetilen her şey de kesindir. *Peki, bu ilkelerin kesinlikleri nereden türetilir?* Fichte şunu sorar: Kendisinden diğer tüm önermelerin kesinliğini türettiğimiz *ilk ilkenin kendisinin kesinliği* nasıl kurulur? Fichte, ilk ilkenin bir bilimdeki diğer tüm önermelere aktarılması gereken bu özelliğini, ilk ilkenin ve genel olarak bilimin içsel içeriği, bu içsel içeriğin ilk ilkelerden diğer önermelere aktarılma şeklini ise bilimin formu olarak adlandırır ve ardından şunu sorar: Bir bilimin esas olarak formu ve içeriği nasıl mümkündür, yani bilim nasıl mümkündür? Fichte için tüm bu soruları yanıtlamak için de bir bilime ihtiyaç var: *genel olarak bilimin bilimi* (Fichte, 1988b: 105; 2006b: 74).

Sonuç olarak Fichte, bilgimizin iyi temellendirilmiş ya da temelsiz olup olmadığına ve de böyle bir bilimin olup olmadığına, araştırma yapmadan önce hiçbir şekilde yanıt verilemeyeceğini belirtip şunu ekler: “Gerek duyulan bilimin olanaklılığı, yalnızca onun edimselliğiyle (actuality) kanıtlanabilir.” (Fichte, 1988b: 102). Bu yolla ortaya çıkarılan bilgiyi Fichte, *Wissenschaftslehre* olarak adlandırır. Buna bağlı olarak önceden felsefe olarak adlandırılan şey, ‘genel olarak bilimin bilimi’ olacaktır (Fichte, 2006b: 76).

Fichte’ye göre olanaklı her bilim, bu bilimin kendisi içinde kanıtlanamayan, ancak bilimden önce kesin olması gereken *bir ilk ilkeye* sahiptir. Bu ilke, olanaklı tüm bilimlerin temelini kurmak zorunda olan *WL*’de kanıtlanmalıdır. Dolayısıyla her şeyden

önce *WL*, ilkin ilk ilkelerin olanaklılığını, kesinliğini ve kesin olmanın ne anlama geldiğini ve sonra olanaklı tüm bilimlerin ilk ilkelerini kanıtlama gibi özel bir görevi yerine getirmek zorundadır.

WL'nin kendisi bir *bilimdir*. Bu nedenle, aynı zamanda o da *bir ilk ilkeyle* başlamak zorundadır. Bu ilk ilke, ne *WL* içinde ne de daha yüksek bir bilimde kanıtlanabilir, fakat *WL*'nin bir bilim olarak olanaklı olması için önceden varsayılmak zorunda olan şey bir ilk ilkedir. Çünkü böyle bir durumda, bu daha yüksek bilimin kendisi *WL* olacaktır ve ilk ilkesi öncelikle ispatlanmak zorunda olan bilim ise *WL* olmayacaktır. Sonuç olarak *WL*'nin ve onun aracılığıyla tüm bilimlerin ve bilginin ilk ilkesi olan bu ilk ilke, basit bir biçimde ispatlanamaz. Başka bir deyişle, bu ilk ilke geriye, onun ilişkisinde kesinliğinin apaçık olacağı, daha yüksek bir ilkeye götürülemez. Ancak bu ilk ilke, tüm kesinliğe temel oluşturmak zorundadır. O halde, kendisi de şüphesiz kesin olmak zorundadır. Kendinde, kendisi aracılığıyla ve kendisi için kesin olmalıdır. Tüm diğer önermeler, bir bakıma bu ilk ilkeye eşit oldukları gösterilebileceğinden kesin olacaklardır. Fakat bu ilk ilke, sadece kendisine eşit olduğu için kesin olmak zorundadır. Diğer tüm ilkeler, ancak ilk ilkedен türetilmiş dolaylı bir kesinliğe sahip olacaklardır; ilk ilke ise, dolaysız bir kesinliğe sahip olmak zorundadır. Tüm bilgi bu ilk ilkeye dayanır ve bu ilkeye dayanmayan bir bilgi kesinlikle mümkün değildir. Ne var ki, ilk ilkenin kendisi hiçbir bilgiye dayandırılmaz, o genel olarak bilginin ilkesidir. İlk ilke mutlak olarak kesindir (...) İlk ilke, tüm kesinlik için temel sağlar; yani kesin olan her şey kesindir, çünkü o kesindir ve eğer o kesin değilse, hiçbir şey kesin değildir. İlk ilke, tüm bilgiye temel sağlar; yani eğer birisi herhangi bir bilgiye sahipse, bu ilkenin de neyi iddia ettiğini bilir. Birisi herhangi bir bilgiye sahip olur olmaz, ilk ilkeyi de dolaysızca bilir. İlk ilke bütün ilkelere eşlik eder ve onlarda içerilir. Bu ilke, tüm bilgi tarafından önceden varsayılır (Fichte, 1988b: 108; 2006b: 78).

Böylece 'genel olarak bilimin bilimi' olan *WL*, hem tüm bilimlere temel oluşturur hem de kendisi bir bilim anlamına gelmektedir. Ancak Fichte, *WL*'ye sağlam bir temel kazandırmak için başladığı araştırmasını burada bitirmez. Ona göre eğer böyle bir sistem yoksa iki ihtimal düşünülebilir:

“Bunlardan ilki, dolaysızca kesin olan hiçbir şeyin olmadığı ve bilgimizin bir veya daha fazla sonsuz zincir içerdiği. Bu zincirde her bir önerme daha yüksek başka bir önermeye dayanır ve bu önerme de yine daha yüksek bir önermeye dayanır (...) Ve böylece sonsuza dek (ad infinitum) sürer. Eğer bu, bilgimizin şu anki haliyse, o zaman elbette bu gerçeği değiştiremeyiz. Bunu da hiçbir sağlam bilgiye sahip olmadığımız iddiası takip ederdi. Belki de önermeler zincirini geriye, tikel bir önermeye kadar izledik ve bu düzeye dek her şeyin sağlam olduğunu bulduk. Ne var ki biraz daha derini kazmış olsaydık, bilgimizin temelsiz ve dolayısıyla terk edilmek zorunda olduğunu keşfetmeyeceğimizi kim garanti edebilir? Bizim kesinliğimiz yalnızca dilenilmiş ve ödünç alınmış bir kesinlik olacaktı ve onun yarın da kesin olacağından hiçbir zaman emin olmayacaktık.” (Fichte, 1988b: 112; 2006b: 82).

İkinci ihtimalde ise Fichte, bilgimizin her biri yalnızca kendisine dayanan bir ilk ilkede sonlanan, çeşitli sonlu diziler içerebileceğini belirtir. Ancak böyle bir durumda, birbirlerinden tamamen yalıtılmış ve birbiriyle ilişkisi olmayan pek çok ilk ilke olacaktır, çünkü her bir ilk ilke, kendisini diğerlerinden bağımsız kurar. Örneğin bizde her biri doğuştan gelen birkaç hakikat olabilirdi. Bu durumda bilgimiz, uzanabildiği yere kadar

kesin olacak ama *birlikli* olmayacaktı ve bunun sonucunda da birçok bilim ortaya çıkmış olacaktı. Kısacası, ilk ilkeye dayalı sistematik formun dışına çıkıldığında, birlikli olmaktan yoksun birçok bilim söz konusu olurdu. Ne var ki, bir ya da daha fazla sistem parçasının (ilk ihtimal) ya da pek çok farklı sistemin (ikinci ihtimal) yerine, eğer insan zihni tamamlanmış ve birlikli tek bir sistemi kapsamakla yükümlüyse, o zaman bu türden bir en yüksek ve mutlak ilk ilke olmak zorundadır. Bu noktada Fichte, araştırma yapılmadan böyle bir sistemin ya da ilk ilkenin olup olmadığına karar veremeyeceğimizi vurgular (Fichte, 2006b: 83).

Fichte'ye göre, *WL* ilk ilkesiyle mevcut ve olanaklı tüm bilimlere temel ve form sağlamakla yükümlüdür. Öte yandan mantık da aynı şeyi yapmaktadır. Fakat aynı görevi yapmalarına rağmen bu iki bilim arasında fark vardır. Mantık bilimlere salt form sağlarken, *WL* hem form hem içerik sağlar. *WL*'de form içerikten ve içerik formdan hiçbir şekilde ayrılmaz. Form ve içerik *WL*'nin her bir önermesinde zorunlu olarak birleştirilmiştir. Mantığın ise içerikten ayrı salt formu kurması gerekir. Form ve içerik, kökensel olarak ayrılmış olmadıkları için, bu ayırma edimi, yalnızca özgürlük aracılığıyla gerçekleşebilir. Bu türden bir ayırma edimi "soyutlama"dır (abstraction). Böylece mantığın içeriği, *WL*'de yalnızca form olan bir şey olmak zorundadır. Bu içerik, her ne kadar bu form burada mantıksal bir önermenin formu olarak belirlense de, yine de *WL*'nin evrensel formunu alır. Onun aracılığıyla formun kendi içeriği olduğu ve kendi üzerine geri döndüğü bu ikinci özgür edim, "refleksiyon" (reflection) olarak adlandırılır. Refleksiyon olmaksızın hiçbir soyutlama ve soyutlama olmaksızın hiçbir refleksiyon mümkün değildir (Fichte, 2006b: 96).

Fichte için mantık *WL*'ye temel oluşturmaz, tersine *WL* mantığa temel oluşturur. *WL* mantıktan basitçe çıkarsanamaz. *WL*'den önce herhangi biri, çelişki yasası da dahil, tek bir mantık önermesinin geçerliliğini bile önceden varsaymaz. Aksine, her mantıksal önerme *WL*'den türetilir. Bu nedenle *WL* geçerliliğini mantıktan değil, tersine mantık geçerliliğini *WL*'den alır. Bununla birlikte, *WL* insan zihninin zorunlu ve doğal bir yatkınlığı sonucu ortaya çıkan bir bilim iken, mantık insan zihninin özgürlüğünün yapay bir ürünüdür. *WL* olmaksızın, hiçbir bilgi ya da bilim kesinlikle mümkün olmaz; oysa mantık olmasaydı diğer tüm bilimler halihazırda var olacaklar, yalnızca ortaya çıkışları

geç olacaktı. *WL* tüm bilimler için tek koşul; mantık ise bilimsel ilerlemeyi kolaylaştırmak için oldukça yararlı bir araçtır. Böylece Fichte, mantığın felsefi bir bilim olmadığını¹⁶ göstermiş olur.

Fichte'nin *WL*'ye hazırlık niteliğindeki en önemli yazısının, özellikle tasarım kavramını çok yoğun bir biçimde tartıştığı, *Aenesidemus Eleştirisi* olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu yazıda Fichte, Ben'in kendisini temel koymasını esas alan yeni bir sistemden söz etmişti. *WL* kavramının gelişimini ve açıklamasını yaptığı bu noktada Fichte, tasarım kavramının bu bilim içindeki yerini daha açık hale getirir. Fichte için, kuşkusuz ki felsefe "tasarımlarla" uğraşmalı ve tasarım edimi genel olarak filozofun uğraşabileceği en yüksek edimdir, fakat bu, tasarımın insan zihninin en yüksek kavramı olduğu anlamına gelmez. Fichte, genel olarak filozofun tasarımla felsefe yapmaya başladığını, fakat kendisinin, bilgelik sevgisi anlamına gelen bu felsefeden kendi sistemini ayırt etmek için, tüm bilimlerin bilimi anlamına gelen *WL*'yi yeni bir sistem olarak kurduğunu dile getirir. Dolayısıyla Fichte için bu yeni bilim, tasarım yerine, tasarımdan daha yüksek bir ilk ilke olan Ben (*Das Ich*)¹⁷ ile başlar.

Tüm *WL*'yi yöneten refleksiyon türü bir tasarımlama edimidir. Bundan üzerinde düşünülen her şeyin, aynı zamanda bir tasarımlama ediminden başka bir şey olmadığı sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. *WL*'de Ben *tasarımlanır*. Ancak bundan Ben'in yalnızca tasarımlayan *olarak* tasarımlandığı sonucu çıkmaz. Başka özellikler de bu Ben'de pekala bulunabilir. Felsefe yapan *özne* olarak Ben, tartışma götürmez bir biçimde yalnızca tasarımlayan bir Ben'dir; fakat felsefe yapmanın *nesnesi* olarak bundan daha fazlası da olabilir. Tasarımlama, genelde filozofun en yüksek ve mutlak ilk edimidir. Ne var ki, insan zihninin mutlak ilk edimi, pekala başka bir şey de olabilir. Tüm deneyimden önce bunun böyle olduğu halihazırda muhtemeldir; çünkü tasarım, eksiksiz bir biçimde tanımlanabilen ve zorunlu bir tarzda tam anlamıyla iş gören bir şeydir. Sonuç olarak, tasarımın zorunluluğu için nihai bir temel, daha öte bir şey üzerine temellendirilmeyen nihai bir temel, olmalıdır. Bunun doğru olduğu farz edildiğinde, tasarım kavramına dayanan bir bilimin bizim bilimimize gerçekten çok faydalı bir ön hazırlık (propaedeutik) olabildiği, fakat kendisinin *WL* olamayacağı sonucuna ulaşılır (Fichte, 1988b: 133).

¹⁶ Burada Fichte'nin Aristoteles'in *Organon*'undan esinlendiği ve onu eleştirdiği açıktır. Bilindiği gibi Aristoteles'te mantık, tüm bilimler için bir araçtır ama kendisi bir bilim değildir.

¹⁷Peter Heath ve John Lachs 1970'teki *WL* çevirisinde Almanca 'das Ich' terimini İngilizceye 'the self' olarak çevirmişler. Güçlü Ateşoğlu da 2006'da İngilizceden yaptığı çevirisinde sözü edilen terimi 'Ego' biçiminde Türkçeye çevirmiştir. Ancak biz 'das Ich' teriminin 'Ben' olarak çevirisinin daha doğru olduğu düşüncesiyle metinde böyle yer verdik.

1. 2. 1. 2. Wissenschaftslehre'nin Temel İlkeleri

1. 2. 1. 2. 1. Mutlak İlk İlke

Yukarıda da ifade dildiği gibi, Fichte felsefeyi bir ilk ilke temelinde kesin bir bilim olarak kurma amacındadır. Eğer bir bilim öğretisi varsa bu bilim sistemli olmalıdır; eğer sistemli bir bilim varsa bir ilkenin de olması zorunludur. Fichte için bu ilk ilke, ne Reinhold'un bilinç ilkesi ne de tasarımıdır; Ben'in kendisini temel alarak kendisini koymasındır (*Setzen*). Peki, Fichte'nin en başından beri ifade ettiği, *WL*'ye, dolayısıyla her türlü bilime, temel oluşturan bu ilk ilke ne anlama gelir? 1794'teki *WL*'nin ilk cümlesine Fichte, amacını belirtmekle birlikte, sözünü ettiği bu ilk ilkenin olması gereken özelliklerini saymakla başlar.

“Amacımız, tüm insani bilginin ilk, mutlak ve koşulsuz temel ilkesini (*Schlechthin unbedingt Grundsatz*) keşfetmektir. Eğer o, mutlak ilk ilke olacaksa ne *kanıtlanabilir* ne de *belirlenebilir*. Bu ilke, bilincimizin empirik belirlenimleri arasında ortaya çıkmayan, ortaya çıkabilecek de olmayan *edimi/eylemi* (*Tathandlung/Act*) ifade edecektir. Bundan ziyade o, tüm bilincin dayanağıdır ve yalnız başına kendisi bilinci olanaklı kılar.” (Fichte, 1991: 93).

Burada Fichte, öncelikle ilk ilke için ‘bilincin empirik belirlenimlerden bağımsız bir şekilde bir *edimi* ifade eder’ sözünden ne kastettiğini açıklar. *Aenesidemus*'un *Eleştirisinde* Fichte, ilk ilkenin bir olguyla ya da bir şey ile değil bir edim ile başlaması gerektiğini vurgulamıştı. Burada ilk ilke olarak Ben bir edimdir ve kendi temelini başka hiçbir şeyden değil, yalnızca kendinden alır. Dolayısıyla bu ilke ne kanıtlanabilir ne de belirlenebilir. Çünkü mutlak olarak ilkseldir, kendi kendini kanıtlar ve belirler.

Bununla birlikte ilk ilke olarak Ben, öz-bilincin dolaysız kesinliği olup kendi üzerinde refleksiyon yapar. Ben, *soyutlama* ve *refleksiyon* aracılığıyla empirik koşullardan sıyrılır. Fichte, bu refleksiyon sürecini şöyle ifade eder: “Herhangi bir empirik bilinç olgusunu alır ve onun empirik belirlenimlerinden her birini peş peşe ondan ayırt ederiz; ta ki, artık daha fazla ayırt edilebilen ve çıkarılabilen hiçbir şey kalmayınca kadar.” (Fichte, 1991: 94). Bu soyutlayıcı refleksiyon sayesinde bu ilk ilke bilincin bir olgusu değil, ama tüm bilincin dayanağı olan *edimi* zorunlu olarak düşünmemizi sağlar. Böylece refleksiyon, önermeyle birlikte bu *edimin* de kabul edildiğini doğrulamak

zorundadır. Dolayısıyla bu ilke Reinhold'un ileri sürdüğü gibi bilinç ilkesi değil ya da bilinci dayanak alan değil, aksine tüm bilincin ona dayandığı bir ilkedir.

İlk ilke, biçim ve içerik bakımından aynıdır, kendi kendisiyle özdeşir ve hiçbir şekilde koşullu değildir. Bu yönüyle A, A'dır şeklindeki soyut belirlenimsiz özdeşliğe işaret eder. Bu ise onda A'nın ayrımsız bir içerik olduğu çelişki ilkesidir. Fichte, WL'ye temel oluşturacak bu mutlak ve koşulsuz ilk ilkenin mantık ilkelerinden farkını göstermek için herkesin kesin ve apaçık kabul ettiği "A, A'dır" önermesini örnek alır. Bu önermenin özne ve yüklemden oluştuğu, bu özne ve yüklem arasında ya da iki A arasında zorunlu bir bağlantının olduğu ve bir yargı bildirdiği apaçık ve kesindir. Eğer özne konumunda olan A var ise bunun sonucu olarak yüklem konumunda bulunan A vardır, yani koşullu olarak vardır. Ayrıca önermenin içeriği değil, yalnızca formu dikkate alındığı için A edimsel olarak değil koşullu olarak vardır. Ne var ki Fichte için bu ilk ilke koşulsuz ve edimsel olmalıdır. Böylece ele alınan önerme A'nın var olup olmadığına ilişkin henüz hiçbir şey ifade etmez, önermenin mutlak olarak kesin olduğunu iddia etmekle ortaya konulan şey, iki A arasında zorunlu bir bağlantının olduğudur.

Fichte'ye göre sözü edilen önermede, iki A arasındaki zorunlu bağlantı *Ben'de* ve *Ben aracılığıyla* koyulur. Çünkü ele aldığımız önermede yargıyı kuran bu Ben'dir. Dolayısıyla A da Ben'de sunulmak zorundadır ve böylece bunu, A'nın *Ben'de* ve *Ben aracılığıyla* koyulması izler. Özne konumundaki A ile yüklem konumundaki A arasındaki zorunlu bağlantıyı Ben kurduğu için, her ikisi de koyuldukları sürece Ben'de koyulur. Eğer A, Ben'de koyulursa, böylece o *koyulmuş* olur ya da o böylece *vardır*. Başka deyişle, zorunlu bağlantı aracılığıyla Ben, kendini koyan ve mutlak olarak *var* olandır. Böylece Fichte, A, A'dır önermesini yeni haliyle "Ben, Benim" (Fichte, 1991: 95) şeklinde ifade eder.

Sonuç olarak iki A arasındaki zorunlu bağlantıya eşit olan "Ben, Benim" (*Ich bin Ich*) önermesi, A, A'dır önermesinden tamamen farklı bir anlama sahiptir. Çünkü ikinci önerme, yalnızca belirli bir koşul altında bir içeriğe sahip iken; ilk önerme, hem form hem de içerik bakımından koşulsuz ve mutlak bir geçerliliğe sahiptir. Onda Ben, koşullu olarak değil, özdeşlik şeklinde mutlak ve koşulsuz olarak koyulur ve önerme

Ben varım (Ich bin) şeklinde ifade edilir. Böylece Fichte, empirik bilinçte insan zihninin bir etkinliği (*Thätigkeit*) olarak kurulan “A, A’dır” önermesi üzerinde refleksiyon yapmak yoluyla daha yüksek bir önerme olan *Ben varım*¹⁸ önermesine ulaştığını açıklar. Fakat Fichte için bu önerme, henüz yalnızca empirik bilincin bir *olgununu* ifade eder, oysa onun bir edimi ifade etmesi gerekir.

Şimdi bir kez daha “Ben, Benim” önermesini düşünelim. Ben mutlak olarak koyulur. *Mutlak olarak koyulan Ben*, özne ve yüklem olarak koyulan Ben’i temsil eder. Böylece her ikisi için de geçerli olan mutlak iddia, Ben’in var olduğudur, çünkü o kendini mutlak olarak koyar. Böylece var olması *nedeniyle* Ben kendisini yalın olarak koyar. Kendisini yalnızca var olması yoluyla koyar ve yalnızca koyulmuş olmak yoluyla *var olur*. *Varoluşu ve özünün, varoluşu gereğince kendisini koyma yalın gerçeğini içeren şey*, mutlak özne olarak Ben’dir. Kendisini koyduğunda, o *vardır (es ist)*; ve *var* olduğu zaman, kendisini *koyar*; böylece Ben, Ben için mutlak ve zorunludur. Kendisi için var olmayan şey, bir Ben değildir (Fichte, 1991: 97-98).

Böylece *mutlak olarak koyulmuş (schlechthin gesetzt) ve kendinde temellendirilmiş olan*, insan tininin (*menschlicher Geistes*) ve onun saf karakterinin, belirli empirik koşullarından soyutlanmış kendinde böyle bir etkinliğin (*Thätigkeit*) saf karakterinin, *tikel bir etkinliğinin* temelidir. (...) Ben’in kendisini kendi aracılığıyla koyması onun kendi saf etkinliğidir. Ben *kendisini koyar* ve bu yalın kendisini ileri sürüşü yoluyla o *var olur*; tersinden söylesek, Ben *var olur* ve kendi varoluşunu kendi yalın var olması yoluyla *koyar*. O, aynı anda hem eyleyen (*Handelnde*) hem de eylemin ürünüdür; etkindir (*Thätige*) ve etkinliğin nedeni olan şeydir; eylem (*Handlung*) ve eylemin sonucu bir ve aynıdır ve böylece bir bütün olarak *WL*’de kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağı gibi ‘Ben varım’, yalnızca olanaklı tek şeyi, bir *eylemi/edimi (Thathandlung)* ifade eder (Fichte, 1991: 97; 1971: 96).

Fichte için Ben, kendisini koyduğu sürece var olur ve var olduğu sürece kendisini koyar ve bu mutlak bir zorunluluktur. Başka deyişle, Ben, kendini kendinde ve kendisi için koyar ve var olur. Kendisini koymak ve var olmak tamamen özdeştir, çünkü Ben’de ve Ben aracılığıyla gerçekleşir. Ben’in kendisini kendi aracılığıyla koyması onun kendi saf

¹⁸ Fichte’nin bu belirlemesi ilk bakışta teorik anlamda Descartes’in *cogito ego sum* düşüncesini çağırırsa da ondan oldukça farklıdır. Burada her ikisinin de başlangıca Ben’i koymalarında bir benzerlik olabilir, fakat onlar amaçları bakımından birbirlerinden oldukça farklı bir yol izlerler. Descartes, bu yargıyla ilkin kendi varlığının bilincine varduktan sonra, kendi dışına açılır ve sonra diğer varlıkları kanıtlamaya çalışır. Onun buradaki amacı solipsizmden kurtulmaktır. Oysa Fichte için Ben hiçbir şekilde bir şey değildir, bir eylemdir. Ayrıca Fichte, *Ben varım* düşüncesiyle hiçbir şekilde kendi dışındaki bir varlık alanına yönelmez, yine Ben’in kendisinde her şeyi kurar ve ona pratik bir anlam yükler ve onun için eğer akıl pratik olmazsa teorik de olmaz ve pratik akıl yetisi olmadıkça hiçbir akıl sahibi varlık olanaklı değildir.

etkinliğidir. Ben, yalnızca öz-bilincinde olduğu sürece vardır. Ben'den ayrı hiçbir şey yoktur. Ben, bir özne-nesnedir; özne ve nesnenin zorunlu bir özdeşliğidir; özne ve nesne arasındaki ayrımı ve farkın ortadan kalkmasıdır; edim ve eylemin zorunlu birliğidir. Böylece bu temellendirme *WL*'nin en yüksek ilkesini oluşturur: Ben, *başlangıcını, kendi varoluşunu (existence) mutlak olarak koymak yoluyla yapar* (Fichte, 1991: 99).

Bu başlık altında yazılanları özetlersek, Fichte, *WL* için öngördüğü koşulsuz ve mutlak ilk ilkeyi keşfetmek için mantığın koşullu ve içeriksiz “A, A'dır” önermesini ele alır. Mantığın kesin olarak kabul edilen bu önermesi, özne ve yüklemden oluşur ve bir yargı bildirir. Burada Fichte, kesin olanın iki A arasında zorunlu bir bağlantının olduğunu, ancak bunun hiçbir şekilde A'nın edimsel olarak var olduğu anlamına gelmediğini, var olmanın ayrıca kanıtlanması gerektiğini dile getirir. İki A arasındaki zorunlu bağlantı ve yargı Ben'de ve Ben aracılığıyla kurulduğu için A da Ben'de sunulmak zorundadır. Böylece Fichte, koşullu ve içeriksiz A, A'dır önermesini, zorunlu bağlantıyı kuran Ben sayesinde yeni haliyle koşulsuz ve içerikli bir şekilde ‘Ben, Benim’ ya da ‘Ben varım’ olarak ifade eder. Burada artık Ben, özne ile yüklem ya da özne ile nesne arasındaki ayrımın ortadan kalktığı bir özdeşlik, kendini mutlak olarak koyan bir var olandır. Ben, kendisi aracılığıyla kendini kendinde ve kendisi için koyar, kendini koymak ve var olmak Ben için bir ve aynıdır. Böylece edimsel olarak ortaya çıkan şey, zorunlu bağlantıyı kuran Ben'in mutlak olduğu, “A, A'dır” da temellenenin “Ben varım” olmadığı, tersine ilk önermenin ikincide temellendiğidir.

Böylece Fichte, Aristoteles'ten beri tüm bilimlere temel oluşturduğu iddia edilen mantık ilkelerinin aslında hiç de bilime temel oluşturmadığını, bunun yerine mantık ilkeleri de dahil, olanaklı her türlü bilime temel oluşturan ve kuran koşulsuz mutlak ilk ilkenin Ben olduğunu göstermiş olur. Ayrıca Fichte, tüm bilginin mutlak bir temel ilkesi olduğuna kategorileri çıkarırken Kant tarafından işaret edildiğini, fakat onun hiçbir zaman bunu temel ilke olarak görmediğini dile getirir. Daha önce Descartes'ın *Cogito, ergo sum* ile böyle bir temel koymaya çalıştığını, fakat onun da bu konuda eksik kaldığını belirten Fichte, bunun nedenini, “biz var olduğumuz zaman zorunlu olarak düşünmeyiz; ne zaman düşünsek, zorunlu olarak var oluruz” şeklinde açıklar. Fichte için düşünmek ve

tasarım hiçbir şekilde özsel değildirler; yalnızca varoluşun tikel bir belirlenimidirler ve varoluşumuz bunun yanı sıra başka birçok belirlenime de sahiptir.

Fichte'nin kendi varoluşunu kendinde koyan, kendini belirleyen ve böylece kendinin bilincinde olan Ben'i, eğer salt teorik yönüyle düşünülürse Descartes'ın "Ben varım" başlangıcından hiçbir farkı kalmaz. Fakat Fichte, bununla yetinmez; Ben'e ahlaksal ve pratik bir anlam da yükler. Fichte için Ben, Descartes'ta olduğu gibi sırf felsefe yapmak amacıyla varsayılmış bir araç değil, aksine kendini temele koyan, her türlü etkinlik ve eylemi kendisi gerçekleştiren mutlak bir öznedir. Öte yandan Spinoza'da Ben her şeyde vardır ama bağımsız değildir. Spinoza Ben'in de dahil olduğu her şeyi bir töz olarak belirlemiştir. Bu anlamda Spinoza tözü Fichte ise Ben'i mutlaklaştırır. Bu bakımdan Fichte'nin idealizmi, "Spinoza'nın mutlak hareketsiz varlığının karşısına *eylemi* koyan *ters* yönde bir Spinozacılıktır" (Schelling, 2006: 515).

1. 2. 1. 2. 2. İkinci ve Üçüncü İlke

WL'nin mutlak ilk ilkesini form ve içerik bakımından koşulsuz olarak belirledikten sonra Fichte, formu açısından koşulsuz, fakat içerik açısından ilk ilkeye bağlı olması nedeniyle koşullu olan ikinci ilkeyi bu ilk ilkeden ve formu açısından koşullu olan üçüncü ilkeyi de bu iki ilkenin zorunlu bir sonucu olarak türetir. Ne var ki Fichte için üçüncü ilke, kanıtı bakımından şüphelidir, çünkü o, ikinci ilkenin aksine içeriği bakımından değil, formu bakımından ve yalnızca bir önerme tarafından değil iki önerme tarafından belirlenir.

Fichte, ilk ilkenin soyut bir özdeşlik olarak kendinin kesinliği olduğunu ve kendinde hiçbir gerçeklik taşımadığı için hiçbir şekilde nesnellik olmadığını ve bu nedenle ikinci bir ilkenin gerekli olduğunu belirtir. Bu ikinci ilke, Ben ile karşıtlık içinde olup Ben-olmayan şeklindedir. Şimdi Fichte, özdeşlik şeklinde belirlediği ilk ilkeden karşıtlık olarak ikinci ilkeyi nasıl türettiğini açıklar. Buna göre A-olmayan'ın A'nın karşıtı olduğu ve böylece bu ikisinin eşit olmadığı açıktır. Dolayısıyla Ben'in edimleri arasında bir karşıtlık vardır ve bu karşıtlık yalnızca form bakımından mutlak olarak koşulsuzdur ve bu koşulsuz edim başka daha yüksek bir temele dayalı değildir. Böylece yalnızca bu

mutlak edim aracılığıyla, Ben'e karşıt olduğu sürece onun karşıtı koyulur. Genel olarak her karşıtlık, yalnızca Ben'in edimi aracılığıyla koyulur. Ben-olmayan yalnızca Ben var olduğu için vardır, başka deyişle Ben-olmayan'ı varlığa getiren Ben'in mutlak olarak kendini koymasındır (*Setzen*). Ben'in dışındaki hiçbir şey kendini koyarak başlamaz ve yalnızca bu mutlak olarak ileri sürülür. Dolayısıyla yalnızca Ben'e karşı mutlak bir karşıtlık olabilir. Bu Ben'e karşıt olan şey Ben-olmayan'dır. Karşıtlıkla ilgili söylenen her şey bu kökensel karşıtlıktan türetilir. Bu karşıtlık, form açısından mutlak bir şekilde koşulsuzdur, fakat içerik açısından koşulludur (Fichte, 1991: 104).

Böylece Fichte, tüm insan bilgisinin ikinci temel ilkesini *Ben-olmayan* olarak keşfeder. Fakat Fichte'nin ikinci ilkeyi belirlemesi, henüz en baştayken kendi sisteminin teorik kısmı içinde uğraşacağı önemli bir problemin de ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Çünkü Ben, karşıtı olan Ben-olmayan'ı ortaya koymadan kendini koyamamaktadır. Ben'e karşıt bir başkayı koyduğum sürece kendimi koyulmamış olarak koyarım. Ben'e karşıt olan Ben-olmayan genel olarak nesnedir ve Ben'in olumsuzudur. Öte yandan Ben'in kendi karşıtı olan Ben-olmayan'ı koyması, Ben'in gerçeklik kategorisinde olması ve karşıtı olan Ben-olmayan'ın da olumsuzlama kategorisinde olması nedeniyle bir çelişkidir. Bir taraftan Ben'in, karşıtını koymadan kendisini ortaya koyamama, diğer taraftan, Ben-olmayan'ın yalnızca Ben'de ve Ben aracılığıyla karşıt olarak koyulması gerçeği vardır. Bununla birlikte Ben, kendi karşıtını koyarak kendi gerçekliğini olumsuzlamakta ve kendi varlığını ortadan kaldırmaktadır. Fichte, bu karşıt ve çelişkili durumu şöyle dile getirir:

Ben-olmayan koyulduğu sürece, Ben koyulmaz; çünkü Ben-olmayan Ben'i tamamen ortadan kaldırır (*aufgehoben*). Ben-olmayan Ben'de koyulur; çünkü o karşıt koymadır (*entgegenesetzt*); fakat bu türden tüm karşıt koymalar, önce bir şeyin koyulması ve ardından ona karşıt bir şeyin koyulması anlamına gelen Ben'in özdeşliğini (*Identität*) varsayar. Böylece Ben, Ben-olmayan onda koyulduğu sürece, kendinde koyulmaz. Ne var ki Ben-olmayan, ona karşıt olabilen bir Ben kendinde koyulduğu sürece (özdeşlik bilincinde) koyulabilir. Şimdi Ben-olmayan özdeşlik bilincinde (*in dem identischen Bewusstseyn*) koyulmaktadır. Böylece Ben-olmayan bu bilinç içinde koyulduğu sürece, Ben de ayrıca onda koyulmalıdır (Fichte, 1991:106).

Her iki sonuç birbirine karşıttır: her ikisi ikinci ilkenin analiz edilmesinden geliştirilmiştir ve her ikisi de birbirlerinde örtük olarak vardır. Böylece ikinci ilke kendi kendine karşıttır ve kendini ortadan kaldırır. Fakat ikinci ilke, kendinde geçerli olduğu sürece, yalnızca karşıt koyma aracılığıyla koyulduğu sürece kendisini ortadan kaldırır (*aufgehoben*). Şimdi o kendini ortadan kaldırmak zorundadır ve bir geçerliliğe sahip değildir (*keine Gültigkeit haben*). Böylece o kendini ortadan kaldırmaz. İkinci ilke kendini ortadan kaldırır ve o ayrıca kendini ortadan kaldırmaz.

Eğer ikinci ilke ile şeyler böyle ise bu durumda o, ilk de olamaz. O, kendini ortadan kaldırır ve ayrıca kendini ortadan kaldırmaz. Çünkü eğer Ben, Benim ise, koyulan her şey Ben'de koyulur. Fakat şimdi ikinci ilke Ben'de de koyulmak zorundadır ve ayrıca onda koyulmaz da. Böylece Ben, Ben değilim (*Ich nicht = Ich*), fakat bundan ziyade, Ben, Ben-olmayan'ım (*Ich = nicht-Ich*) ve Ben-olmayan Ben'im (*nicht-Ich = Ich*) (Fichte, 1991:106-107; 1971: 106-107).

Ben ve Ben-olmayan bir taraftan birbirleri için gereklidirler, fakat diğer taraftan birbirlerine karşıttırlar. Burada bir antinomi söz konusudur. Her iki sonuç da birbirlerine karşıttır ve böylece ilk ilke kendi kendisine karşıttır ve kendisini ortadan kaldırır. Fichte, tüm bu sonuçları halihazırda geçerli olduğunu varsaydığı refleksiyon yasalarından ve doğru olduğunu düşündüğü ilkelerden türetir. Fakat bu durumda, bilgimizin yegane mutlak temeli olan bilincin özdeşliği ve birliği elenmiş olur. Ancak Fichte, Ben ve Ben-olmayan'ın karşıtlığının tek bilinçte, yani Ben'de birlik olması ve her ikisinin karşılıklı olarak birbirlerini elemekten kendilerini koymaları gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle Fichte, bilincin özdeşliğinden ve birliğinden uzaklaşmadan, tüm bu sonuçları doğru olarak kuran üçüncü bir ilkeyi keşfetme görevini üstlenir. Böylece ikinci ilke, başka problemlerin ortaya çıkmasına yol açtığı için üçüncü bir ilkeyi gerektirir.

Peki, nasıl olurda A ve A-olmayan, varlık (*being*) ve varlık olmayan (*non-being*), gerçeklik (*reality*) ve olumsuzlama (*negation*), karşılıklı olarak birbirlerini ortadan kaldırmadan birlikte düşünülürler? Bu soruyu Fichte şöyle yanıtlar: Tüm bu karşıtlar karşılıklı olarak birbirlerine sınır koyacaklar. Ben, kendine sınırlama getirmeden Ben-olmayan'ı koyamaz, çünkü Ben-olmayan tamamen Ben'in karşıtıdır. Ben-olmayan her ne ise, Ben o değildir ve böylece Ben-olmayan koyulduğu sürece, Ben koyulmaz. Dolayısıyla Fichte, bu çelişkileri çözmek, bilincin birliğini sağlamak, dahası gerçeklik ve olumsuzlamanın bir arada olmasına imkan sağlayacak şekilde ve Ben ile Ben-olmayan'ın birbirlerini ortadan kaldırmadan birliğini sağlamak amacıyla *sınırlama* (*Einschränken*) kavramına başvurur. Ona göre “hem Ben hem de Ben-olmayan, Ben aracılığıyla ve Ben'de *karşılıklı olarak birbirlerini* sınırlayan şeyler olarak koyulur.” Bu karşılıklı sınırlama ilkin “Ben, Ben-olmayan'ı Ben aracılığıyla sınırlanmış olarak koyar”; ikincileyin “Ben, kendi kendisini Ben-olmayan aracılığıyla sınırlanmış olarak koyar.” Bu ikili sınırlandırmanın sonucu olarak da, “Ben kendisini, Ben-olmayan aracılığıyla belirlenmiş olarak koyar” (aktaran Türkyılmaz, 2015: 74).

Ne var ki, sınır kavramı bundan daha fazla şeyi gerektirir. Çünkü o, birliği gerektirdiği ölçüde, olumsuzlama ve gerçeklik kavramlarını da içerir. Bir şeyi sınırlamak, kısmen olumsuzlama yapmak yoluyla onu gerçekliğinden ayırmaktır. Dolayısıyla sınır kavramı gerçeklik ve olumsuzlamadan başka ayrıca *bölünebilirliği* (*divisibility/Theilbarkeit*) de içerir. Böylece *Ben ve Ben-olmayan'ın her ikisi bölünebilir (theilbar) olarak mutlak bir biçimde koyulurlar* (Fichte, 1991: 108). Tüm bunların sonucunda Fichte, üçüncü ilkenin formülünü şöyle açıklar:

Ben'in kendinde, bölünebilir bir Ben'e bölünebilir bir Ben-olmayan karşıttır. (...) Bölünebilirlik (Theilbarkeit) kavramı aracılığıyla, Ben ve Ben-olmayan karşıtlığının birliğine sahibiz. Eğer Ben ve Ben-olmayan'ın özel içeriğinden soyutlama yaparsak, bölünebilirlik kavramı aracılığıyla yalnızca karşıtların birliğinin salt formuyla kalırsak, şimdiye kadar temellendirme ilkesi (grounding principle) olarak bilinen mantıksal önermeyi elde etmiş oluruz: A, kısmen A-olmayan'dır ve tersi (Fichte, 1991: 110).

Bu üçüncü ilke, olgusalılık ve olumsuzlama ilişkisidir, eş deyişle sınırlamadır; Ben-olmayan tarafından sınırlanmış Ben'i ve Ben tarafından sınırlanmış Ben-olmayan'ı içerir. Burada Ben ve Ben-olmayan arasında çift taraflı karşılıklı bir sınırlandırma söz konusudur: Bir kez biri edilgin, bir diğeri etkin ve tersi. Ben kendini bir nesneye gereksinim duyan olarak koyduğunda, Ben-olmayan'ı sınırlayan ve kendisi sınırlanan olarak koyabilir; kendini gerçekten Ben olarak, fakat Ben-olmayan tarafından sınırlanmış olarak koyabilir. Bu durumda Ben-olmayan etkindir, Ben ise edilgindir. Diğer taraftan başka varlığı ortadan kaldıran olarak Ben sınırlayandır ve Ben-olmayan sınırlanandır. Burada ilki teorik aklın, anlığın önermesidir; ikincisi pratik aklın, istencin önermesidir (Hegel, 2006b: 470-471).

Böylece Fichte, sınırlama ya da temellendirme ilkesi üzerinden teorik ve pratik *WL* arasındaki ayrımı ortaya çıkarır. Buna göre eğer Ben, Ben-olmayan'a bağımlı bir ilişki içinde ise, bu kavrayış (*Intelligenz*) olarak adlandırılır ve bu bilim teoriktir. Buna karşın Ben, Ben-olmayan'la ilişkisinde bağımsız ise, bu ilişki *çaba* (*Streben*) anlamına gelir ve bu bilim pratiktir (Wood, 2006: 368).

Sonuç olarak Fichte *WL*'nin kanıtlaması için, tek bir koşulsuz mutlak ilke ve biri koşullu içerik, diğeri koşullu form olmak üzere toplam üç mantıksal ilke (*logische Grundsätze*) belirlemiş olur. Bunlardan ilki, diğer ilkelere temel teşkil eden *özdeşlik*

(*Identität*) ilkesi; diğer ikisi ise, ilkinine dayalı olarak kurulan *karşıtlık* (*Gegensatzens*) ve *temellendirme* ilkeleridir¹⁹ (*Grundes aufgestellt*) (Fichte, 1971:123; 1991: 120).

Son iki ilke, genel olarak sentez sürecini kurarak ve temellendirerek onun formunu olanaklı hale getirir. İlk sentez edimi olan temel sentezde (Ben ve Ben-olmayan'ın sentezi), gelecekte olanaklı olan tüm sentezler için bir içerik oluşturur ve bundan daha fazlasına ihtiyaç duyulmaz. *WL* alanına ait olan ne varsa, bu temel sentezden hareketle gelişme olanağına kavuşmuş olacaktır. Fichte'ye göre, bu kurulan ilkeler dışında başka bir ilke olanaklı değildir. Hiçbir felsefe, bilgide bundan daha öteye gidemez; devam etmekte olan her felsefe bu noktaya geri gitmelidir ve bunu yaptığı kadarıyla *WL* olmaya başlar. İnsan zihninde, bundan sonra ortaya çıkan her şey burada kurulan ilkelerden türetilmelidir.

Tüm sentez ve anti-tezi yöneten mantık kuralları *WL*'nin üçüncü ilkesinden türetilir (Fichte, 1991: 112). Üçüncü ilke, karşıtlık ve bu karşıtlığı birleştirme edimi olmaksızın imkansızdır. Şeyler karşıtlık ilişkisinde birleşirler, fakat eğer onlar, sentezde göz ardı edilen Ben'in edimi aracılığıyla böyle olmasalardı, karşıt olmayacaklardı. Her iki edim de pratikte ayrılmaz bir biçimde birleşiktir ve yalnızca refleksiyonla ayrılabilirler. Refleksiyon, onlar arasındaki bağlantının temelinde yatan bilinci ortaya çıkarır. Bununla birlikte her iki edim de eşit derecede birbirlerini gerektirirler.

Böylece Fichte, Kant'ın sorduğu “sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?” sorusunu, üçüncü ilkede kurduğu bir sentezle çözdüğünü iddia eder. Bu sentezi Fichte, Ben ve Ben-olmayan arasındaki karşıtlığı her birini bölünebilir bir postüla olarak koymak yoluyla kurar. Ona göre bu olanağa dair daha öte bir sorgulama yapılamaz ne de onun için daha herhangi bir öte temel sağlanır; o mutlak olarak olanaklıdır ve daha öte herhangi bir temel aramaksızın ona sahibiz. Tüm diğer sentezler, eğer geçerli olurlarsa, temel dayanağını buradan almak zorundadırlar; onda ve onun aracılığıyla kurulmak zorundadırlar. Bir kez bu kanıtlandığında en inandırıcı ve geçerli kanıtı sahip olmuş oluruz (Fichte, 1991: 112).

¹⁹ Almancada *Grund* sözcüğü zemin, köken, temel, sebep ya da neden gibi birçok anlama gelmektedir. Bu nedenle Fichte'de temellendirme ilkesini aynı zamanda nedensellik anlamına da gelmektedir.

Bu varılan sonuçla birlikte Fichte için *eleştirel* felsefe²⁰ ya da eleştirel idealizm şunu içerir: Mutlak Ben, kendi kendini temel olarak koyduğu ve belirlediği için, daha yüksek bir şey tarafından belirlenemeyen, bir bütün olarak koşulsuz bir postüladır ve eğer felsefe sözü edilen bu ilk ilkedен türetilirse, işte o zaman *WL* olmaya başlar. Öte yandan, bunun dışında kalan, genel olarak Ben'in karşıtı olan herhangi bir şeyden başlayan başka deyişle Ben'den değil, şeyden başlayan herhangi bir felsefe dogmatiktir. Eleştirel felsefe, Ben'de bir şey (kendinde şey) koyulduğu için dogmatiktir. Dolayısıyla eleştirel felsefe her şeyi Ben'de koyduğu için *içkindir* (immanent); dogmatizm ise Ben'in ötesine geçtiği için *transendent*'tir (*trancendent*). Şimdiye kadar bununla tutarlı olabilen dogmatizmin, en yüksek mantıksal düzeyine Spinoza ile ulaştığını tekrarlayan Fichte için, dogmatizme düşen herhangi bir felsefe, bilincin birliğinden uzaklaşmış ve kendisiyle çelişir durumdadır. Ne var ki Fichte, ilk ilkenin karşıtı olarak ikinci ilkeyi belirlerken, sözünü ettiği bilincin birliğini ihlal ettiğinin farkındadır. Bundan kaynaklı olarak ortaya çıkan çelişkileri kendi diyalektik yöntemiyle çözmeye çalışan Fichte, bu yöntemle ilerleme sağlasa da nihai olarak bu problemi çözemeyeceğini de görmektedir. Dolayısıyla bu noktada Fichte, bilincin birliği problemini temel problem olarak önüne koyar ve bu birliği önce teorik *WL* ile kurmaya çalışır, fakat burada bunu başaramadığını görünce araştırmasının yönünü pratik *WL*'ye çevirir.

1. 2. 1. 3. Teorik Wissenschaftslehre

Önceki başlık altında yazılanları yinelersek, mantıksal bakımdan Fichte, *WL*'nin ilk ilkesini özdeşlik ilkesinden hareketle, Ben (*Ich*); ikinci ilkeyi çelişmezlik ilkesinden hareketle ilk ilkeye karşıtlık²¹ olarak, Ben-olmayan (*Nicht-Ich*) ve üçüncü ilkeyi ise bu

²⁰ Daha önce Fichte, gelecekte kurulacak yeni bir eleştirel felsefenin ilk ilke ile başlaması gerektiğini belirtmişti. Dolayısıyla Fichte burada Kant'ın eleştirel felsefesini kast etmiyor, eleştirel idealizm olarak adlandırdığı kendi felsefesini kast ediyor. Fakat Fichte'nin asıl amacı transsendental idealizmi kurmaktır.

²¹ Fichte çelişmezlik ilkesini aynı zamanda karşıtlık şeklinde düşünür. Çelişmezlik ilkesi üzerinde Leibniz'den Kant'a ve Kant'tan Fichte'ye kadar oldukça kapsamlı bir tartışma vardır. Kant, çelişmezlik ilkesinin felsefenin ilk ilkesi olmasına karşı çıkar. Ona göre çelişmezlik ilkesi sentetik yargılar için değil, yalnızca analitik yargılar için yeterli bir ilkedir. Kant'ın bu olumsuz yaklaşımından yola çıkan Reinhold felsefenin ilk ilkesini bilinç ilkesi olarak belirler. Fichte ise her ikisini de eleştirir fakat yine de Kant'tan esinlenerek çelişmezlik ilkesini çelişki şeklinde düşünür. Fichte çelişmezlik ilkesini *WL*'den ziyade mantığın bir ilkesi olarak görür. Ancak kendi diyalektik yöntemi söz konusu olduğunda çelişmezlik ilkesini karşıtlık şeklinde düşünür. Fichte *WL*'nin ikinci ilkesini çelişmezlik şeklinde düşündüğünde, A, A-olmayan değildir; karşıtlık şeklinde düşündüğünde ise A, A-olmayandır şeklinde formüleştirebilir (Bkz. Esmâ Kayar, *Fichte'de Karşıkoyma ve Mantıksal Karşıtlık İlkesi*, Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı 11, Ekim 2018).

her iki ilkenin, Ben ve Ben-olmayan'ın mutlak bir bölünüşü yoluyla mutlak birliği ya da Mutlak Ben (*Absolutes Ich*) olarak belirler. Kendi diyalektik yöntemi bakımından ise Fichte, ilk ilkeyi Ben, Benim ya da Ben varım biçiminde gerçeklik kategorisinde, tez; ikinci ilkeyi Ben-olmayan olarak olumsuzlama ve karşıtlık kategorisinde, antitez; üçüncü ilkeyi de ilk iki ilkenin karşıtlığından hareketle Ben'in kısmen Ben, kısmen Ben-olmayan olarak birbirlerini sınırlayan olması bakımından temellendirme kategorisinde, sentez olarak belirler. Bu şekilde kurduğu diyalektik yöntemiyle Fichte, bu diyalektik sürecin teorik alandaki her sentez sonucunda bir çelişkinin ve tekrar bir sentezin ortaya çıkmasıyla ta ki pratik alana geçinceye kadar devam etmesi gerektiğini düşünür.

Fichte, *WL*'nin pratik kısmı için analitik yöntemin teorik kısmı için ise yalnızca sentez yönteminin uygun olduğunu vurgular (Wood, 2016: 63). Sentez yöntemi temel karşıtlık olan Ben ve Ben-olmayan'la başlar, gerçeklik-olumsuzlama, nicelik-nitelik, etkinlik-edilginlik, neden-etki ve sübstant-ilinek gibi kategorilerle devam eder. Bu yöntemde her önermeye, onunla uzlaşma içinde olacak şekilde bir karşıtıyla başlamalıyız. Kurulan tüm sentezler, daha yüksek bir sentezden türetilmeli ve ona dayandırılmalıdır. Böylece Ben ve Ben-olmayan birleşik hale gelmiş olur. Karşıtların birleştiği bu ilk sentezde, yeni bir karşıtlığı yeniden bulmak ve bu karşıtlığı da yeni bir temelde yeni bir sentezle birleştirmek zorundayız ve bu yapabildiğimiz kadarıyla, artık karşıtların birleşmediği bir noktaya varıncaya ve böylece pratik alana geçinceye kadar devam etmelidir.

Fichte'ye göre, sentez edimi olmadan hiçbir antitez edimi; hiçbir antitez edimi olmadan sentez edimi olanaklı değildir. Bu ikisi bir ve aynı edimde birleşirler ve yalnızca refleksiyon aracılığıyla ayrılabilirler. Böylece antitez verildiğinde biz sentezi çıkarırsınız ve iki karşıtlığın birleştiği üçüncü bir şeyi refleksiyon aracılığıyla keşfederiz. Böylece biz artık mutlak olarak koşulsuz olmamalarına rağmen, saf sentezlerle karşılaşırız. Tüm bu edimler Ben'in edimleridirler. Ben'in kendini koyması aracılığıyla onun en yüksek edimleri olarak kesin oldukları kadarıyla ilk sentezi oluştururlar. Böylece refleksiyon edimleri analitik olarak koymasına rağmen, onlar sentez olarak koyulurlar (Fichte, 1991: 121).

Fichte, *WL*'nin alanına ait ne varsa ilk temel sentez olan Ben ve Ben-olmayan aracılığıyla türetilmesi gerektiğini vurgular. Sentezi sağlayan tüm kavramlar karşıtların birleşimi aracılığıyla ortaya çıkar. Ancak Fichte, eğer bu temel sentezden başka bir şey türetilmek istenirse, henüz kurulmayan birleşimde içerilen yeni kavramların olması gerektiğini ve görevinin bu yeni kavramları keşfetmek olduğunu belirtir (Fichte, 1991: 120). Böylece Fichte, üç ilkeyi ortaya çıkarmakla *WL*'nin henüz tamamlanmadığını, söz konusu ilkeler temelinde spekülatif ve diyalektik bir yolla ilerleyerek ortaya çıkaracağı bilime doğru her şeyi kanıtlayabileceği sahaya yaklaştığını düşünmektedir.

Bununla birlikte Fichte, üçüncü ilkenin kanıtları bakımından şüpheli olduğunu, çünkü ikinci ilkenin aksine, onun içerik bakımından değil, yalnızca form bakımından ve yalnızca bir önerme tarafından değil, fakat iki önerme tarafından belirlendiğini vurgulamıştı. Burası tam da Fichte'nin kendi diyalektik yöntemi gereği tartışmayı sürdürdüğü yerdir. Bu nedenle Fichte, daha önce Ben ve Ben-olmayan'ın sentezi olarak koyduğu üçüncü ilkenin temel önermesini ve onda içerilen iki önermeyi bu sefer teorik ve pratik *WL* açısından tartışır. Daha önce Fichte, üçüncü ilkenin temel önermesi aracılığıyla *WL*'nin teorik ve pratik ayrımını yapmıştı. Burada ise Fichte, bu ayrımının oldukça karmaşık ve zor olduğunu vurgulamakla birlikte, bu ayrımı sözü edilen önerme üzerinden tartışarak yapmaya çalışır. Buna göre, “Ben ve Ben-olmayan Ben aracılığıyla ve Ben'de *birbirlerini* karşılıklı sınırlayabilen şeyler olarak koyulurlar.” Fichte, Ben ve Ben-olmayan'ın birbirlerinin gerçekliğini karşılıklı olarak tahrip ettiğini vurguladığı bu önermede şu iki şeyin içerildiğini dile getirir: İlk *Ben*, *kendisi aracılığıyla Ben-olmayan'ı sınırlanmış olarak koyar*, ikincisi *Ben*, *Ben-olmayan aracılığıyla kendini sınırlanmış olarak koyar* (Fichte, 1991: 122). Burada ilk önerme *WL*'nin pratik kısmına, ikinci önermenin ise *WL*'nin teorik kısmına temel oluşturur. İlk önermede Ben-olmayan'ın hiçbir gerçekliği olmadığı halde Ben tarafından nasıl olur da sınırlandırılabilir; ikinci önermede ise, Ben önce kendini mutlak olarak koyar ve daha sonra Ben-olmayan tarafından sınırlandırılır. Ben mutlak olduğu halde nasıl olur da sınırlandırılır. Dolayısıyla Fichte, burada her durumda bir çelişki ortaya çıktığını ve ilk ilkenin kendi kendini ortadan kaldırdığını vurgular.

WL'nin pratik yanının problemlili olması ve buna bağılı olarak temellendirme olanağının da şüpheli olmasından dolayı, refleksiyonun WL'nin teorik kısmından başlaması gerektiğini düşünen Fichte, fakat burada teorik WL'yi öncelikli olarak ele almasında bir yanlış anlamaya mahal vermemek için şöyle bir açıklama yapar: “Böyle görünüyor olmasına rağmen, aslında pratik yetiyi olanaklı hale getiren teorik yeti değil, aksine, teorik yetiyi olanaklı hale getiren ilkin pratik yetidir. Bu böyledir, çünkü pratik ilkenin *düşünülebilirliği* teorik yetiye bağılıdır.” (Fichte, 1991: 123). Başka deyişle Ben, pratik Ben olabilmek için önce teorik olup kendisine sınır koyar. Buna göre teorik yeti temelini pratik yetiden alır ya da pratik yeti onun gerçekleşmesinin koşuludur. Böylece “akıl (*Intelligenz*) pratik olmazsa teorik de olamaz ve pratik akıl yetisi olmadıkça hiçbir akılsal varlık olanaklı değildir”. Başka deyişle, Ben'in pratik kapasitesi olmadan akıl olanaksızdır; tersinden söylersek, eğer Ben akıl değilse, o ne kendi pratik kapasitesinin bilincinde ne de öz-bilincinin (*Selbstbewusstseyn*) farkında olabilir (Fichte, 1991: 245).

Böylece üçüncü temel ilkeden türetilen *Ben*, *Ben-olmayan aracılığıyla kendini belirlenmiş olarak koyar* önermesi teorik WL'nin temel ilkesi olarak ortaya çıkar (Fichte, 1991: 123). Bu önermede Ben'in gerçekliğine sınır koymayı Ben olmayan belirlerken, Ben belirlemez, fakat belirlenmiş olur. Başka deyişle, Ben-olmayan etkin bir şekilde Ben'i belirlerken, Ben ise edilgin ve belirlenendir. Ne var ki, Ben'in temel karakteri kendi dışında hiçbir şey tarafından belirlenmemek iken, ikinci ilkenin koyulmasıyla birlikte Ben dışarıdan sınırlanmakta ve belirlenmektedir. Fichte için bu, Ben'in temel karakteri olan “koşulsuz bir biçimde kendi kendini koyması” ile birlikte düşünüldüğünde bir çelişkidir ve aynı zamanda da bilincin birliğinin tahrip olması anlamına gelmektedir. Ben ve Ben-olmayan arasındaki bu karşıt ve çelişkili süreci *Anstoß*²² olarak kavramsallaştıran Fichte, bu problemi teorik WL'de spekülative bir şekilde sürdürdüğü tartışma boyunca sentez yöntemiyle ortadan kaldırmaya çalışır.

²² Fichte'nin sisteminde çok önemli yeri olan bu kavramın, Almandan İngilizceye çevirisine bakıldığında çarpma, sınırlama, engelleme, zorlanma, kontrol (*check*), dürtü/güdü (*Trieb/drive/impulse*) gibi birçok anlamı olduğu için, çevirisini yapmadan metinde olduğu gibi bıraktık. Fichte için *Anstoß*, ilkin Ben'in kendi sınırlanışıyla ilgili olan kökensel karşılaşmasını gösterir. Ben, tamamen kendisi olabilmek için kendisini koymak zorundadır, fakat o, kendisini sınırlayabildiği sürece kendi kendisini koyabilir. Dahası Ben, bu sınırların üretilmesi veya yaratılması anlamında kendisi için kendi sınırlarını bile koyamaz. Dolayısıyla kendi karşıtı olan Ben-olmayan'ı koyarak kendisini sınırlar ve böylece kendisini koymuş olur. Fakat Fichte için özü kendi kendisine yeterli olmak olan ve doğası gereği Ben-olmayana gereksinim duymayan Ben'in Ben-olmayan'a bu şekilde gereksinim duyması bir çelişki oluşturacaktır. Çünkü kendi karakteri itibarıyla Ben, Ben-olmayandan tamamen bağımsızdır ve başka dışsal hiçbir nesne tarafından

Şimdi bu çelişkiyle birlikte düşünüldüğünde Ben, hem kendisinin hem de “görünürde” Ben-olmayan’ın karakterini birlikte taşır. Böylece Ben, Ben-olmayan’da gerçekliği koyduğu sürece kendinde olumsuzlamayı koyar ve Ben-olmayan’da olumsuzlamayı koyduğu sürece kendinde gerçekliği koyar. Ben, belirlendiği sürece, kendi *kendini belirleyen* olarak kendini koyar ve kendini belirlediği sürece belirlenen varlık olarak kendini koyar (Fichte, 1991: 126). Dolayısıyla Ben ve Ben-olmayan’da eşit şekilde bir tahribat ve olumsuzlama ortaya çıkar. Bu durumda Ben artık kendisi değildir ve kendi kendini ortadan kaldırır. Ancak eğer bilincin birliği sağlanmak isteniyorsa, ilk ilke olan Ben olmadan bunun olması imkansızdır.

Ben-olmayan’ın Ben’i belirlemesi demek, onun gerçekliğini ortadan kaldırması anlamına gelir. Ancak bu, eğer Ben-olmayan yalnızca Ben’de ortadan kaldırdığı kendi gerçekliğinin parçası olan kendinde ise olabilir. Böylece Ben-olmayan kendinde bir gerçekliğe sahiptir. Fakat Ben-olmayan Ben’in karşıtı iken, tüm gerçeklik Ben’de koyulur; dolayısıyla Ben-olmayan’da tam anlamıyla hiçbir gerçeklik yoktur, fakat yalnızca sıkı bir olumsuzlama vardır. Tüm bunlarla Ben-olmayan yalnızca bir olumsuzlamadır ve böylece kendinde hiçbir gerçekliği yoktur.

Her iki önerme birbirlerini ortadan kaldırır. Her ikisi de ‘Ben-olmayan’ın Ben’i belirlemesi’ ilkesinde içeriliyordu. Böylece Ben kendini ortadan kaldırır. Ne var ki, başlangıçta kurulan ilk ilke olan Ben, bilincin birliğinin ilkesidir. Eğer bu temel ilke ortadan kaldırılırsa, ardından bilincin birliği de ortadan kaldırmış olur. Dolayısıyla bu ilke kendi kendini ortadan kaldıramaz ve onun içerdiği karşıtlar uzlaşma kabiliyetinde olmak zorundadırlar (Fichte, 1991:128).

belirlenemez. Bu bakımdan Fichte, Kant’ın öznesinin deneye başvurmasını, yani kendi dışından duysal bir etkilenmeyle belirlenmesini eleştirir. Dolayısıyla koşulsuz ilk ilke olan Ben’in Ben-olmayan’a gereksinim duyması olarak adlandırdığı *Anstoß* kavramı, Fichte’nin kendi sisteminde bir çelişkiye yol açmaktadır (Neuhouser, 1990: 49). Fichte kendi sisteminde teorik alanda ortaya çıkan bu çelişkiyi aşmak için, pratik alanda Ben-olmayan’ın bir gerçekliğinin olmadığını ve Ben tarafından koyulduğunu söyleyecektir.

İkinci olarak, Fichte için sonlu akıl, kendi edilginliğinin temeli olamaz, bundan ziyade, eğer o kendini tamamen koymak istiyorsa, kendisinin sınırlı olduğunu keşfetmek zorundadır. Bu keşfetmeyi Fichte, Ben’in pratik etkinliğinin özgürlüğü için *Anstoß* olarak karakterize eder. Ben’in bu türden kökensel sınırlaması ancak Ben kendini koyduğu sürece Ben için bir sınırdır. Ben, kendisini sınırlamadıkça özgür olmaz. Ben, kendi sınırlanışını sırasıyla ilkin yalnızca bir güdü (*Trieb/drive*), sonra “hissetme” (*Gefühl/feeling*), sonra bir şeyin bir “görüsü” (*Anschauung*) olarak ve en sonunda da bir “kavram” (*Begriff/concept*) olarak kendisini koyarak yapar. Böylece *Anstoß*, ilkin tüm etkinliklerin ve sonunda da uzay-zamansal ve bireysel bilincin ortaya çıkmasını sağlayan temel öğeleri sağlar.

Üçüncü olarak ise, Fichte’de bu kavramın Kant’ın Kopernik devrimiyle bağlantısı vardır. Fichte, Kant’ın nesne karşısında özneye öncelik veren tavrını gerekli ama yetersiz görür ve özneyi teorik ve pratik aklın birliği biçiminde “bir eylem olarak”, “bir etkinlik olarak” yeni bir karakterde ortaya koyar. Kant’ın aksine Fichte, tüm bilgi, ahlak ve özgürlük görevini teorik özneye vermez, bundan ziyade, öznenin bu teorik yönünün ötesine geçerek onun pratik yönünü de işin içine katar ve burada Ben, artık Ben-olmayan biçiminde etik bir karakter kazanır. Fichte, Ben’in kendisinin bu teorik karakterinden kendi dışına çıkmasını, başkayla karşılaşmasını ve başkasının onun üzerindeki etkisini *Anstoß* olarak kavramsallaştırır.

Bu noktada Fichte, Ben'in kendinde olumsuzlamayı ve Ben-olmayan'da gerçekliği nasıl kurabildiği şeklinde yeni bir problemin karşımıza çıktığını ve bu problemle başa çıkmadan hiçbir şeyin başarılmış olmayacağını vurgular. Dolayısıyla yeni bir sentez kurulmalıdır. Niceliksel (quantity) koymaya hizmet ettiği için oldukça genel olan *belirleme* kavramından hareketle yeni bir sentez kurmaya çalışan Fichte, bunun için de öncelikle belirleme kavramının tekil anlamını onun genel anlamından, her ikisini temelleri açısından, ayırt etme olanağının olması gerektiğini düşünür. Ona göre belirleme, bir şeyi ve karşıtını hangi tarzda ve nasıl olursa olsun genel olarak yalnızca onun niceliğini kurar. Belirlemede, Ben'in ve Ben-olmayan'ın gerçekliği ya da olumsuzlamasını aynı anda belirleriz ve tersi. Bu iki karşıtlıktan hangisini istersem belirleme edimine başlayabilirim ve belirlenim edimi aracılığıyla herhangi birini seçtiğim durumda eş zamanlı olarak diğerini de seçmiş olurum. Fichte, belirlemenin bu şekilde belirlenmesini "karşılıklı belirleme" (*interdetermination/Wechselbestimmung*) olarak adlandırır (Fichte, 1991: 126).

Karşıtlar arasında koyduğu bu "karşılıklı belirleme" sentezinin çelişkiyi ortadan kaldırmadığını, fakat bu sentezin en azından kendisine yürünecek bir yol gösterdiğini dile getiren Fichte, gerçeklik ve olumsuzlama konusunu tartışmaya devam eder. Ona göre, gerçeklik mutlak olarak Ben'de koyulur, Ben-olmayan ise kesin bir şekilde nicelikte koyulur. Fakat her nicelik bir şeydir ve böylece bir gerçekliği de vardır. Ben'deki olumsuzlama her ne ise Ben-olmayan'daki gerçeklik de odur ve Ben-olmayan'daki olumsuzlama her ne ise Ben'deki gerçeklik de odur. Olumsuzlama ve gerçeklik her ikisinde de eşittir. Ben ve Ben-olmayan'ın eşit şekilde gerçeklik ve olumsuzlama içermesi demek, aynı zamanda onların artık bir karşıtlık içinde de olmaması demektir. Fichte, burada onu kendi tercihinine bağlı olarak, ister olumsuzlama ister Ben'in gerçekliğinin içeriği olarak adlandırabileceğini, dolayısıyla burada yalnızca görelî bir gerçekliğin (a relative reality) olduğunu belirtir.

Şimdi de karşılıklı belirleme kavramıyla birlikte gerçeklik kavramında ortaya çıkan belirsizlikle (*ambiguity*) karşı karşıya kaldığımızı belirten Fichte, bilincin birliğinin tahrip olmaması için bu belirsizliğin ortadan kaldırılması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre bu belirsizlik durumunda Ben ve Ben-olmayan her ikisi benzer şekilde

gerçekliktir ve artık aralarında bir karşıtlık yoktur ve Ben, kendisine eşit değildir, Ben-olmayan'a eşittir.

Fichte'ye göre Ben belirlenmelidir, gerçeklik ve etkinlik onda ortadan kaldırılmalıdır ve böylece etkinliğin karşıtı onda ortaya konulmalıdır. Ancak etkinliğin karşıtı edilginlik olarak adlandırılır. Edilginlik pozitiftir, mutlak olumsuzlama bu kapsamıyla yalnızca görelî olumsuzlama karşıtlığıdır. Bu söylenenlerin ışığında, eğer Ben edilgin durumda olduğunda, gerçekliğin mutlak bütünlüğü muhafaza edilirse, o zaman karşılıklı belirleme aracılığıyla benzer bir etkinlik derecesi Ben-olmayan'a mutlak olarak nüfuz edecek şekilde aktarılmak zorunda bırakılır ve bu şekilde devam etmekte olan çelişki çözümlenir.

Genel olarak *Ben-olmayan*, kendinde bir gerçekliğe sahip değildir; fakat karşılıklı belirleme aracılığıyla, *Ben edilgin kaldığı sürece bir gerçekliğe sahiptir*. Şimdiye kadar görebildiğimiz kadarıyla, *Ben-olmayan*, yalnızca *Ben'in ondan etkilendiği ölçüde Ben için bir gerçekliğe sahiptir ve böyle bir etkinin (Affection) yokluğunda, o (Ben-olmayan) her neyse hiç birine sahip değildir* (Fichte, 1991: 130).

Fichte, daha önce Ben ve Ben-olmayan karşıtlığında ortaya çıkan çelişkiyi çözmek için, Ben ve Ben-olmayan'ın karşılıklı olarak birbirlerini sınırlandırdığı üçüncü bir ilkeyi bir sentez biçiminde kurmuştu. Üçüncü ilkeyi kuran temel önermeyi ve onda içerilen iki önermeyi daha önce *sınırlama* kavramı açısından ele alan Fichte, teorik *WL*'yi tartıştığı burada ise söz konusu önermeleri *belirleme* kavramı açısından yeniden ele alır. Fichte'nin bu önermelere bir kez daha başvurmadaki amacı, yukarıda bir sonuca varamadığını gösterdiğimiz "karşılıklı belirleme" kavramıyla ortaya çıkan belirsizliği ve etkinlik ve edilginlik bakımından ortaya çıkan çelişkiyi çözmeye çalışmaktır. Fichte, bu yeni haliyle temel önermeyi ve onda içerilen önermeleri şöyle ifade eder: "*Ben ve Ben-olmayan karşılıklı olarak birbirlerini belirlerler (bestimmen).*" Bu temel önerme şu iki önermeyi içerir: ilki, *Ben, Ben-olmayan aracılığıyla belirlenmiş (bestimmt) olarak kendini koyar*; ikincisi, *Ben, Ben-olmayan'ı belirleyen (bestimmend) olarak kendini koyar* (Fichte, 1991: 218).

Buna göre ilk önermede Ben, belirlenmiş (determined) olarak kendi kendini koyar, yani o kendi kendini belirler (determine), kendi karşıtlarını içerir ve böylece kendini ortadan

kaldırır. Fichte'ye göre, ancak Ben, bilincin birliği olmadan bunu yapamadığı için, onun karşıtlarının birliğini yeni bir sentez aracılığıyla sağlamak zorundayız. Ben, kendi kendini belirler; o *belirleyicidir* (determinant) ve böylece etkindir de. Ben kendi kendini belirler; o bir *belirlenimdir* (determinate) ve böylece edilgindir. Böylece bir ve aynı eylemde Ben, etkin ve edilgindir; şüphe götürmez bir şekilde çelişkili olan gerçeklik ve olumsuzlama eşzamanlı olarak onunla ilişkilidirler. Fichte, bu çelişkinin karşılıklı belirleme kavramı aracılığıyla çözümleneceğini ve eğer yukarıda sözü edilen önermenin yerine şu önerme getirilebilirse kesinlikle çözümleneceğini savunur: “Ben, kendi edilginliğini etkinliği aracılığıyla ya da kendi etkinliğini edilginliği aracılığıyla belirler. Bu durumda o, bir ve aynı durumda etkin ve edilgin olacaktır” (Fichte, 1991: 132).

Bu noktada Fichte, bunun nasıl mümkün olduğunu sorar ve Ben'in mutlak bir şekilde tüm gerçekliği kendinde koymasıyla devam etmekte olan çelişkinin çözümlendiğini savunur. Ona göre Ben, mutlak olarak başka herhangi bir temel ve koşula gerek duymaksızın kendi kendini koyar. Ben'de koyulan her şey gerçekliktir ve var olan tüm gerçeklik Ben'de koyulur. Ancak Ben'de koyulan bu gerçeklik bir niceliktir. Böylece Ben, kendindeki gerçekliğin miktarını yalnızca kendisini sınırladığında belirleyebilir ve bu belirlenim aracılığıyla aynı zamanda kendindeki olumsuzlama miktarını da belirleyebilir.

Fichte'ye göre mutlak bütünlükte parçalar yoktur fakat bu mutlak bütünlük, parçalarla karşılaştırılabilir ve onlardan ayırt edilebilir ve böylece devam etmekte olan çelişki çözümlenir. Fichte, bunu daha açık bir şekilde gerçeklik kavramıyla ilişkisinde dile getirir. Buna göre gerçeklik kavramı etkinlik kavramına eşittir. Tüm gerçekliğin Ben'de koyulması, aynı zamanda tüm etkinliğin Ben'de koyulması demektir ve tersi de aynı şekilde doğrudur. Ben'de her şeyin gerçek olduğunu söylemek, Ben'in yalnızca etkinlik olduğunu söylemektir. Ben, yalnızca etkinlik olduğu sürece Ben'dir ve etkinlik olmadığı sürece Ben-olmayandır.

“Kendisini mutlak ve dolaysızca (*unmittelbar*) koyduğu için Ben, tüm gerçekliğin kaynağıdır. Gerçeklik (*Realität*) kavramı ilkin Ben'de ve Ben aracılığıyla verilir. Fakat Ben *var olur* çünkü o *kendi kendini koyar* ve *kendi kendini koyar* çünkü o *var olur*. Böylece *kendini koyma* (*sich setzens*) ve *varlık* (*Sein*) bir ve aynıdır. Ancak *kendini koyma* ve *etkinlik* (*Thätigkeit*) kavramları genel olarak yine bir ve aynıdır. Böylece her gerçek olan *etkinliktir* ve her *etkin* olan gerçekliktir. Etkinlik, *pozitif* gerçekliktir.” (Fichte, 1991: 129).

Fichte için teorik *WL*'deki tartışma henüz tamamlanmış değildir. Yukarıda sözü edilen ilk önerme üzerinde yaptığı tartışmada Ben'in mutlak olduğunu açıkladıktan sonra Fichte, teorik *WL*'nin problemlili olan yukarıda belirtilen ikinci önermesini tartışmak amacıyla şunu sorar: *Ben hem belirler hem de belirlenir*, bu nasıl mümkün olabilir? Eğer Ben, kendini belirlemiş olarak koyarsa, o Ben-olmayan tarafından belirlenmez; eğer Ben, Ben olmayan tarafından belirlenmiş ise, o kendini belirlenmiş olarak koymaz. Bu çelişkiyi Fichte şöyle açıklar: Ben, Ben-olmayan'da etkinliğini koymadan, kendinde hiçbir edilginlik ortaya koyamaz; ancak bunu o, kendinde bir edilginlik ortaya koymadan yapamaz; o bunu, ne başkası olmadan yapabilir, ne de mutlak olmadan yapabilir; böylece o, her ikisini de yapamaz. Ben, şimdiye kadar Ben-olmayan'da etkinliğini koyduğu sürece, ne kendinde edilginliği koyar ne de kendinde edilginliği koyarak Ben-olmayan'da etkinliği koyar; o, hiçbir şey koymaz (Fichte, 1991: 140-141).

Dolayısıyla Fichte'nin tartıştığı iki önermenin sonucunda yeni bir çelişki ortaya çıkar. Ben, bir taraftan bir ve aynı durumda etkin ve edilgindir, diğer taraftan da ne etkin ne de edilgindir. Fichte, bu problemle başa çıkmak için, daha önce birinci ve ikinci ilke arasındaki çelişkiyi çözmek için başvurduğu bölünebilirlik kavramını çözüm olarak burada yine devreye koyar. Buna göre, "Ben, Ben-olmayan'da etkinliği koyduğu sürece kendinde edilginliği *kısmen* koyar; ancak Ben, Ben-olmayan'da etkinliği koyduğu sürece kendinde edilginliği *kısmen* koymaz ve tersi" (Fichte, 1991: 141). Başka şekilde ifade edersek, Ben kendinde etkinliği kurduğu sürece, Ben-olmayan'da edilginliği kısmen koyar ve kısmen de koymaz. Ben'de koyulan bir etkinlik, Ben-olmayan'da koyulan herhangi bir edilginliğe karşıt değildir ve Ben-olmayan'daki bir etkinlik, Ben'de koyulan herhangi bir edilginliğe karşıt değildir.

Fichte'ye göre *düşünüyorum (Ich denke)* etkinliğin ilk ifade şeklidir; Ben kendini *düşünüyorum* olarak koyar ve düşündüğü ölçüde *edimde* bulunur. Düşünüyorum ayrıca edilginliğin, sınırlamanın ve olumsuzlamanın da ifadesidir çünkü *düşünme* varlığın özel bir belirlenimidir ve varlığın diğer tüm tarzları bu kavramdan hariç tutulur. Böylece düşünme kavramı, düşünmenin nesneyle, etkinlikle, edilginlikle ve sınırlamayla ilişkisinde kendisiyle birlikte çeşitlilik ve farklılık gösterir. Çünkü düşünme olanaklı olduğu zaman varlık sınırlandırılmış olur.

Öte yandan Fichte, Ben ve Ben-olmayan arasındaki etkinlik ve edilginliğin en iyi şekilde nedensellik ilkesinde ifadesini bulduğunu ileri sürer. Ona göre, gerçekliğe ve etkinliğe sahip olan taraf sebep, olumsuzlama ve edilginliğe sahip olan tarafsız sonuçtur. Sebep ve sonuç birlikte etkiyi yaratmaktadırlar. Nedensellik ilkesine göre teorik *WL*'yi değerlendirdiğimizde, Ben belirlenmiş ve edilgin bir varlık olarak karşımıza çıkar. Fakat Ben'in kendi kendisini gerçekleştirdiği de *WL*'nin en temel ilkesidir. Fichte bu çelişkinin farkındadır ve bu çelişkiyi Ben'in töz olduğu düşüncesiyle çözmeye çalışır. Ona göre Ben, tözdür ve onun dışında kalan her şey tözle ilgili olan ilinedir (Topakkaya, 2011: 59). Fichte bu töz ve ilinek farkını şöyle açıklar:

Ben, tüm gerçeklik alanının mutlak olarak belirlenmiş bütünlüğünü kucaklayan olduğu sürece *tözdür* (*Substanz*). Buraya kadar olduğu gibi, mutlak olmayan belirlenmiş alan içinde koyulduğu sürece o *ilinektir* ya da *onun içinde bir ilineğe sahiptir*. Tüm alandan bu özel bölgeyi kesip ayıran sınır ilineği ilinek yapan şeydir. Sınır, töz ve ilinek arasındaki ayrımın temelidir. İlinek (*accident*) onun içinde ve ona ait olsun diye, o bu alan içinde kalır. Sınır, ilinek töz olmasın diye tüm bu alan içinde olan bazı şeyleri dışlar. İlinekle ilişkisi olmadan kavranılabılır hiçbir töz yoktur. Çünkü yalnızca mutlak alan içindeki olanaklı bölgelerde koyularak Ben bir töz olmaya başlar. (...) Töz olmadan hiçbir ilinek kavranılamaz, çünkü bir şeyin gerçek bir belirlenim olduğunun farkına varmak için, onu genel olarak gerçeklikle ilişkilendirmek zorundayım (Fichte, 1991:136).

Böylece teorik *WL* açısından buraya kadar yazılanlardan anlaşılıyor ki, eğer tasarımların (*Vorstellung*) açıklanması, yani tüm spekülâtif felsefe, öncüllerden kaynaklanıyorsa, Ben-olmayan, tasarımın nedeni olarak ve tasarım onun bir etkisi olarak koyulur ve o zaman Ben-olmayan her şeyin gerçek temeli biçiminde mutlak olarak var olur ve bu Spinozacı fatalizm ile sonuçlanır. Hatta Ben burada yalnızca bir ilinedir ve hiçbir şekilde bir töz değildir ve bununla da dogmatik realizmin bir formu olan Spinozacı materyalizm ortaya çıkar. Fakat Fichte, soyutlama olanağına ulaşmada başarısız olan bu sistemin, Ben-olmayan'da nihai bir temeli kurmadığı için tamamen temelsiz olduğunu vurgular. Buna karşın, eğer öncüllerden kaynaklanan tasarımların açıklamasında Ben, tasarımın bir tözü ve tasarım onun ilineği ise, o zaman Ben-olmayan hiçbir şekilde gerçek değildir, fakat yalnızca tasarımların ideal temelidir, böylece o tasarımdan başka hiçbir gerçekliğe sahip değildir, bir töz ve mutlak koyma değildir, yalnızca Ben'in bir ilineğidir. Bu sistemde Ben'in gerçekliğini sınırlayabilen hiç bir temel yoktur. Böylece Fichte, teorik *WL*'de yaptığı araştırma ve sorgulamayı burada tamamen kestiğini ve böyle bir sistemin hayli yüksek derecede bir soyutlama üstlenen dogmatik idealizmin bir formundan daha öte bir şey olmadığını göstermiş olur.

Bununla birlikte Fichte, yine de her şeyin henüz tamamlanmadığını, çünkü açıklanması gereken her şeyin henüz açıklanmadığını dile getirir ve şunu sorar: Tasarımların açıklamasında idealizm ve realizm yollarından hangisine başvurulmalıdır? Fichte için teorik *WL*'de bu sorunun tam anlamıyla yanıtlanamayacağı açıktır, çünkü karşımıza iki doğru yol çıkmaktadır. Fakat belli koşullar altında yalnızca birini ve karşıt koşullar altında ise diğerini seçmek zorundayız ve bununla tüm insan bilgisi, yani tüm sonlu akıl (reason) kendisiyle çelişki ve kaotik bir döngü içine fırlatılmış olur. Fichte ayrıca, en eksiksiz ve tutarlı bir şekilde kurulduğu düşünülen Kant'ın eleştirel idealizminin de bu sistemi kanıtladığını dile getirir. Ona göre, aklın kendisiyle içine düştüğü bu çatışma, teorik *WL* içinde olmasa da, çözümlenmelidir ve Ben'in mutlak varoluşundan vazgeçilemediği için, meselenin çözümünde dogmatik idealizmden yana karar verilmelidir. Ancak şu farkla: "Bizim idealizmimiz dogmatik değil fakat pratiktir; ne *olduğu* belirlenmez, fakat ne *olması gerektiği* belirlenir. Fakat bu öyle bir yolla yapılmalıdır ki, dogmatizmin açıklamada başarısız kaldığı şeyi açıklamalıdır" (Fichte, 1991:148).

Sonuç olarak Fichte, Ben ve Ben-olmayan üzerinde kategoriler aracılığıyla yaptığı spekülasyonda karşıtlıkta kalır. Teorik *WL*'de Ben-olmayan'ın Ben'i belirlemesinin dogmatizm ile sonuçlandığını, bu sistemin en yüksek düzeyine Spinoza ve Kant felsefesiyle zaten ulaştığını ve tıklandığını dile getiren Fichte, ayrıca bu sistemin *WL*'nin ikinci ve üçüncü ilkeler üzerinde spekülasyon yapmayı olanaklı hale getirdiğini, bu ilkeleri genişlettiğini, ancak bu durumda da ilk ilke ile bir çelişki oluşturduğunu açık hale getirir. Dolayısıyla teorik *WL*'de mutlak Ben'in herhangi bir şekilde kendi dışından belirlenmesinin, onun koşulsuz mutlak ilk ile olmasıyla çelişkili olduğunu ve bu nedenle bilincin birliğinin kurulmadığını gösteren Fichte, teorik alanda yaptığı araştırmasını/spekülasyonu burada keser ve bilincin bu birliğini kurmak amacıyla pratik alana geçer.

1. 2. 1. 4. Pratik Wissenschaftslehre

Teorik *WL* başlığı altında buraya kadar yazılanları kısaca şöyle tekrarlayabiliriz: En yüksek kavramın Ben olduğu ve Ben-olmayan'ın bu Ben'e karşıt olarak Ben'de

koyulduğu, Ben-olmayan'ın Ben'de koyulmazsa, Ben'e karşıt olarak koyulamayacağı açıktır. Böylece Ben'in iki farklı açıdan ele alınması zorunlu olacaktır. İlki, kendi *içinde* Ben-olmayan'ın koyulduğu bir şey olarak; ikincisi ise, Ben-olmayan'a karşıtlık içinde *koyulan* olarak ve sonuçta, kendisi mutlak Ben'de koyulan bir şey olarak. Her ikisinin de mutlak Ben'de koyulması anlamında bu sonuncu Ben, Ben-olmayan'a hem eşit olmak hem de karşıt olmak zorundadır. Fakat bu, yalnızca Ben'in kendinde ve kendisi aracılığıyla Ben olanın ve Ben-olmayan'ın eşit olacakları bir üçüncü öge varsa anlaşılabilir. Bu üçüncü öge nicelik (quantity) kavramıdır. Ben ve Ben-olmayan, her ikisi de birbirlerine olan karşıtlıkları aracılığıyla belirlenen bir nicelik kavramına sahiptirler. Mutlak olan yegane a priori kavramlar Ben, Ben-olmayan ve sınırlama kavramlarıdır. Diğer tüm kavramlar, karşıtlık ve eşitlik aracılığıyla bu üç kavramdan çıkarsanır. İlk olanak, Ben'in Ben-olmayan tarafından belirlenmesidir. Bu düzeyde Ben, bağımlıdır ve onun özgün adı zihindir (*Intelligenz/intellect*). WL'nin teorik bölümü bu bağımlı Ben'i araştırır. Bu teorik bölüm ilk ilkedden çıkarsanan ve onun tarafından kanıtlanan tasarım kavramına dayanır (Fichte, 1988b: 134; 2006b: 109).

Bununla birlikte bu Ben, saf ve yalın bir şekilde kendisi tarafından belirlenmiş olmak ve mutlak olmak zorundadır. Fakat eğer Ben, Ben-olmayan tarafından belirlenirse, öyleyse kendi kendini belirlemiş olmaz ve böylece en yüksek ve mutlak ilk ilke olma özelliğiyle çelişir. Bu çelişkidenden kaçınmak için, zihni belirlemek zorunda olan Ben-olmayan'ın kendisinin Ben tarafından belirlendiğini varsaymalıyız. Fakat bu durumda Ben, tasarımı yapan Ben olarak değil, mutlak nedenselliğe ait bir Ben olarak görülecektir. Fakat böyle bir nedensellik, karşıt Ben-olmayan'ı ve ona bağlı tasarımları tamamen ortadan kaldıracaktır. Bu durumda böyle bir nedensellik varsayımı, ikinci ve üçüncü ilk ilkelerle çelişecektir. Sonuç olarak, tasarımla çelişen bir şey olarak bu mutlak nedenselliği, nedensellik olmayan bir nedensellik olarak *tasarımlanamayan* bir şey olarak tasarımı yapmak zorundayız. Nedensellik olmayan bir nedensellik kavramı, *çaba* (*striving*) kavramıdır. Bu türden bir nedensellik, kendisi kavranamaz bir şey olan, fakat sonsuza yaklaşması tamamlanmış olma koşulu altında anlaşılabilir. Bu çaba kavramı, WL'nin pratik bölümü için sağlam bir temel sağlar (Fichte, 1988b: 134).

Fichte için pratik WL oldukça önemlidir, çünkü teorik WL'nin sınırları ve sağlam temeli bu pratik bölümde açık hale gelir. Teorik WL'de Ben'i, karşıtı olan Ben-olmayan'la ilişkisi bakımından gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama, nicelik, nitelik, belirleme, etkinlik, edilginlik, düşünme, nedensellik, töz ve ilinek gibi kategorilerle²³ ele alan ve bunun kaçınılmaz bir şekilde dogmatizmle sonuçlandığını gören Fichte, pratik WL'de

²³ Fichte'nin ele aldığı tüm bu kategoriler Kant'ın kategorilerini çağrıştırmaktadır. Ancak elbette Fichte, bu kategorileri Kant gibi deneyle işgören bilginin kurucu unsurları olarak değil, bundan ziyade Fichte bu kategorilere, mutlak bir ilke olan Ben'i teorik açıdan kurmak amacıyla başvurur ve bunu da pratik alana geçmek amacıyla yapar.

ise hiçbir dışsal etken tarafından sınırlanmayan ve belirlenmeyen mutlak Ben'i temel karakteri bakımından sonlu ve sınırlı olan karşısında çabalayan sonsuz etkinlik olarak ele alır.

Bununla birlikte, teorik *WL*'de Ben-olmayan'ın Ben'i belirlemesi, Ben'in sonlu ve sınırlı bir töz olarak kalmasıyla sonuçlanmıştı. Pratik *WL*'de ise Ben-olmayan artık Ben'i belirlememekte, Ben, temel karakteri sonsuz ve sınırsız olan yegane mutlak gerçeklik olarak kalmaktadır. Fichte, kendi yaratıcı özgür etkinliğiyle kendini ve kendi karşısını koyan, kendi karşısı olan Ben-olmayan'ı koymasıyla da "tüm gerçekliğin kaynağı olan", bu anlamda da sonlu kişi Ben'ini aşan Ben'e mutlak Ben (*Das Absolute Ich*) demektedir: Bu mutlak Ben ya da başka deyişle mutlak akıl sonsuz, sınırsız etkinliktir: "yalnızca Ben'in *saf etkinliği* ve *yalnızca saf Ben sonsuzdur*." Bu sonsuz olan, kendisini sonlu olanla ortaya koyar. Bu nedenle gerçeklik diye bir şeyin olmasının koşulu, Ben'in kendisini koymasındır (Türkyılmaz, 2015: 74-75).

Fichte'ye göre Ben, ilkin sınırsız ve sonsuz bir şekilde mutlak olarak kendini koyar, ikinci olarak da, sınırlı ve sonlu bir şekilde mutlak olarak kendini koyar (Fichte, 1991: 225). Sonlu ve sınırlı olan Ben-olmayan'ın, sonsuz ve sınırsız olan ise Ben'in karakteridir. Fakat Ben-olmayan'ın gerçekliğinin olmaması nedeniyle, Ben'in bir taraftan sonlu ve sınırlı olması, diğer taraftan sonsuz ve sınırsız olması temel bir çelişki olarak kalmaktadır. Başka deyişle Ben, kendini bir anlamda sonsuz diğer anlamda sonlu olarak koyar. Eğer bir ve aynı anlamda sonsuz ve sonlu olarak kendini koysaydı çelişki çözülemez olacaktı; Ben bir değil, iki olacaktı.

Ben, Ben-olmayan tarafından sınırlandırıldığı sürece kendinde sonludur (*endlich*); fakat Ben, kendi mutlak etkinliği aracılığıyla koyulduğu sürece sonsuzdur (*unendlich*). Bu ikisi, sonsuz (*Unendlichkeit*) ve sonlu (*Endlichkeit*), uzlaştırılmalıdır. Fakat böyle bir birleşme doğal olarak imkansızdır. Sonsuz, sonluyu sınırlar. (...) Fakat sonluluk ve tüm sınırlar ortadan kaldırılmalıdır (*aufgehoben*) ve geriye yalnızca sonsuz Ben kalmalıdır (Fichte, 1991: 137).²⁴

²⁴ Pratik *WL* başlığı altında ele aldığımız bu alıntı, aslında *WL*'de, teorik *WL* başlığı altında yer almaktadır. Bizim bu alıntıya pratik *WL* başlığı altında yer vermemizin nedeni, Fichte'nin buradaki düşüncelerinin onun Pratik *WL* başlığı altında mutlak Ben'in sonsuz olma karakterini ele alırken ortaya koyduğu düşünceleriyle örtüşmesinden kaynaklanmaktadır. Fichte'nin *WL*'sinde bu tür karışıklıklar, geçişler oldukça fazla olduğu için *WL*'nin anlaşılmasını oldukça zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte, Fichte'nin kendisi de teorik ve pratik *WL* arasında ayırım yapmanın oldukça güç olduğunu yukarıda vurgulamıştı. Ayrıca bu zorlukları, burada yararlandığımız kaynağın Almancadan İngilizceye çevirisini yapan P. Heath ve J. Lachs da bu çeviriye yazdıkları *Önsöz*'de açıkça dile getirmektedirler. Üstelik daha önce Kant da *WL*'yi anlaşılmasız ve karışık bulduğunu belirtmişti. Buna karşılık Fichte, Reinhold'a yazdığı bir mektupta oldukça nükteli bir biçimde Kant'ın aklının yalnızca dörtte üçünü kullandığını ifade eder.

Ben'in bu şekilde belirlenmesi oldukça önemlidir, çünkü Fichte tüm teorik *WL* boyunca karşıtlık sonucu ortaya çıkan çelişkiyi bir sentezle çözmüştü, fakat burada sonsuz ve sonlu olanın uzlaşmasının imkansız olduğunu belirtir. Teorik *WL* boyunca sentez yapmak yoluyla kendi diyalektik yöntemiyle iş gören Fichte, bu yöntemle bir ilerleme sağlasa da, çelişkilerin son bulduğu nihai bir sonuca ulaşmamış ve pratik *WL*'ye geçmek durumunda kalmıştı. Teorik *WL*'nin kaçınılmaz bir şekilde Spinozacı ve Kantçı dogmatizmle sonuçlandığını gören Fichte, bunun nedenini Ben-olmayan'ın Ben'i belirlemesinde görmüştü. Dolayısıyla Fichte, pratik *WL*'de Ben-olmayan'ın bir gerçekliğinin olmadığını, onun Ben'in bir üretimi olduğunu, Ben'in mutlak ilk ilke olmasından dolayı onun hiçbir şekilde ortadan kaldırılamayacağını ve böylece Ben'in mutlak tek gerçeklik olduğunu kabul eder. Bu durumu Fichte bir benzetmeyle anlatmaya çalışır. Uzayın sonsuz boşluğunda ışık ve karanlığın aynı anda var olduğunu, ancak bunların karşıt olmadığını, yalnızca derece bakımından birbirlerinden farklı olduklarını, karanlığın yalnızca aydınlığın farklı bir derecesi olduğunu ve asıl olanın aydınlık olduğunu dile getiren Fichte, yaptığı bu betimlemeyle Ben'in mutlak olduğunu göstermeye çalışır.

Böylece pratik *WL*'de Ben artık karşıtı olan Ben-olmayan'la değil, kendi etkinliği aracılığıyla kendisini belirler. Pratik alanda Ben, mutlak bir şekilde yalnızca ve yalnızca etkinliktir (Fichte, 1991: 221). Ben kendini sonsuz olarak koyduğu sürece, onun etkinliği kendisiyle ilişkilidir. Ben'in etkinliği kendi üzerine olduğu sürece o sonsuzdur ve böylece onun etkinliği de sonsuzdur. Kendisi aracılığıyla kendi varoluşunu koyan Ben'in etkinliği, herhangi bir nesneye yönelik değil, kendi üzerine geri dönmelidir. Ben, mutlak olarak refleksiyonlu bir şekilde kendi etkinliğinde kendini koyar. Bu anlamda Ben'in özü, onun etkinliğini içerir. Ben, başka hiçbir temele gerek kalmaksızın kendinde ve kendisi için kendini refleksiyonlu bir şekilde koyar. Ben'in böyle kendi kendini koyması onun mutlak, pratik ve akılsal (*intelligent*) karakterinin birliği anlamına gelir. Böylece Ben, tüm gerçekliği ve eksiksiz sonsuzluğu kapsar ve Ben, her şeyi kendinde koyduğu için sonsuz ve sınırsız gerçekliktir.

Fichte'nin burada örtük bir şekilde Kant'ın "kendinde şey" kavramına gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Çünkü Fichte, Kant'ın kendinde şey kavramının aklın karanlık yönü olduğunu düşünmektedir.

Dolayısıyla pratik *WL*'de Ben, mutlak bir şekilde her şeyden bağımsızdır, buna karşın Ben'e dışsal olan her şey ona bağlıdır. Fichte, dışsal hiçbir şey tarafından belirlenmeyen, başka deyişle yalnızca kendi kendini belirleyen bu mutlak Ben'i sonsuz ve onun karakterini ise *çaba* olarak belirler ve bunu buraya kadarki tüm araştırmasının bir sonucu olarak ilan eder.

Olanaklı bir nesneyle ilişkisinde Ben'in etkinliğinin saf Ben'e geri dönüşümü çabadır (Streben)²⁵ ve daha önce de gösterildiği gibi bu çaba sonsuzdur. Sonsuz olanda gerçekleşen bu sınırsız çaba, her ne olursa olsun herhangi bir nesnenin olanağının koşuludur: çaba yoksa nesne de yoktur (Fichte, 1991: 231).

Ben'in sonsuz bir çabası yoksa orada sonlu nesne de yoktur sonucuna varan Fichte, çaba olarak Ben'in özünün etkinlik olduğunu vurgular. Fakat bu durumda Ben'in sonlu ve sonsuz etkinliği arasında bir çelişki ortaya çıktığını gören Fichte, bu çelişkiyi ise Ben'in sonlu etkinliğinin çaba sonucu ortaya çıkan gerçek nesneye yönelik olduğunu, yani nesnel olduğunu; buna karşın, Ben'in sonsuz etkinliğinin ise *hayali* nesneye (imaginary object) yönelik olduğunu ve dolayısıyla nesnel olmadığını göstererek aşmaya çalışır. Ben'in sonlu etkinliği nesnel iken, onun sonsuz etkinliği yalnızca Ben'in kendine *geri dönmesi* şeklindedir.

Fichte için Ben, sonsuz olanda kendini gerçekleştiren sınırsız bir çabadır. Ben, çabalayan sonsuz etkinliktir ve bu çabanın hiçbir biçimde karşıtı yoktur. Ben'in çabası refleksiyonlu bir biçimde kendi üzerine dönmedir. Bununla da Ben sonunda ilk defa mutlak, pratik ve akılsal (intelligent) anlamda gerçek bir birlik olacaktır (Fichte, 1991: 239-244) Daha önce Ben'in mutlak ve pratik olma karakterini akılsal görü kavramıyla dile getiren Fichte, burada ise sonsuz olanda gerçekleşen çabayla birlikte Ben'in birliğini tanrısal bir birlik olarak betimler.

Varsayalım ki biz Tanrının öz-bilincini açıklıyoruz; bu yalnızca Tanrının kendi varlığı üzerine refleksiyon yapması önvarsayımı ile olanaklı olacaktır. Fakat her şeyin bir ve bir olanın da her şey olduğu yerde, üzerinde refleksiyon yapılan şey Tanrıda ve refleksiyon yapan Tanrı olduğu için, Tanrıda ve Tanrı aracılığıyla yapılan refleksiyonla yapan refleksiyon arasında, onun kendi bilinci ve nesnesi arasında bir ayırım olmayacaktır ve Tanrının öz-bilinci, herhangi bir sonlu akıl tarafından sonsuza dek kavranılamaz ve açıklanamaz olarak kalacağı için böylece açıklanamayacaktır (Fichte, 1991: 242).

²⁵ Fichte'nin Ben ve Ben-olmayan karşıtlığından vazgeçerek, Ben'in karakterini sonsuz çaba olarak belirlemesinde, Spinoza'nın *Conatus* kavramından esinlendiğini söyleyebiliriz.

Böylece Fichte, baştan beri bir problem olarak önüne koyduğu bilincin birliği problemini en sonunda Ben'in mutlak, pratik ve akılsal birliği şeklinde sağlandığını ve bu birliğin de tanrısal olduğunu ortaya koyar. Bu sonuçla birlikte Fichte, transsendental idealizm peojesinin tamamlandığını ilan eder. Bir bütün olarak *WL* transsendental idealizm sistemidir. Fichte için *WL* saf kendinin bilinci olan bilginin bilimidir. Bu bilime göre tüm bilinç, öz-bilinç tarafından belirlenir, öz-bilinç dışında kalan her şey temelsizdir. Böylece *WL*, kendi mutlak etkinliği olan Ben'in kendini koymasıyla başlar ve yine bir İdea olarak Ben ile son bulur. Kısacası Ben, kendi yasalarıyla kendini koyar, belirler ve yönetir.

Sonuç olarak *WL* realisttir, çünkü o, sonlu varlığın bilincinin, kendisinden bağımsız bir biçimde dışarıdan belirlemesiyle açıklanamayacağını gösterir. Fakat bu bilim realist olmasına rağmen, transendent değildir, en derinliğinde transsendentaldir. Çünkü bilincin içinde kalarak bilinci aşar ve bu yolla tüm bilinci açıklar. Öte yandan *WL* real-idealist ya da ideal-realist sistem arasında yer alan eleştirel idealizmdir (Fichte, 1991: 247). Çünkü Fichte için idealite olmadan realite, realite olmadan idealite olmaz (Fichte, 1991: 248).

Öte yandan *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de Hegel, yukarıda sözü edilen Fichte'nin "tanrısal birlik" şeklinde vardığı sonucu eleştirir. Ona göre Fichte, kendi felsefe sisteminde teorik alanda olduğu gibi pratik alanda da Ben ve Ben olmayan arasında karşıtlıkta kalmış ve son çare olarak tanrısal birlik fikrine başvurmuştur. Fichte, sonsuz Tini değil sonlu Tini tanır, "sonsuzla dek genişleyen fakat hiçbir şekilde parçalanmayan bir çember" içinde kalır ve sonunda Kant gibi mistik bir yola düşer. Hegel'e göre Fichte, bireysel öz-bilinç düzeyinde kalıp gerçek anlamda evrensel olana ulaşamamış, başka deyişle, Ben ve Ben olmayan'ın birliğinin tamamlandığı akla (*Vernunft*) ve Tine ulaşamamıştır. Fichte, akli Kant'taki gibi inançla bir birlik düşüncesi olarak tasarımılayıp kendi sistemini bu şekilde sonlandırır. Sonuç olarak Fichte, Kant'ta duyusallık ve aklın karşıt olarak kalmaları gibi ve bununla birlikte akla ve Tine ulaşamadığı için Kantçı duruş noktasını aşamamıştır (Hegel, 2006b: 477-478).

1. 2. 1. 5. Kendini Koyma Teorisi

Fredrich Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity* adlı eserinde Kant felsefesinde en çok tartışılan problemlerden birinin teorik ve pratik aklın ayrımı konusu olduğunu ileri sürer. Ona göre Kant'ın aksine Fichte, 1794'teki *WL*'de teorik ve pratik akıl arasında keskin ayrımlar yapmaz veya onun gibi pratik aklı teorik akıl üzerinden temellendirmez, tersine teorik aklı pratik akıl üzerinden temellendirir ve sonuçta Ben'in kendini koymasıyla ikisi arasındaki ayrımı da kaldırır. Buraya kadar yazılanlardan da anlaşıldığı gibi, Fichte'nin en başından beri amacı teorik ve pratik akıl arasındaki ayrımı kaldırmak ve bilincin birliğini sağlamaktır. Fichte, mutlak Ben'in kendini koyması teorisiyle bu birliği kurduğunu düşünmektedir. Peki, Fichte için bu kadar önemli olan kendini koyma ne anlama gelmektedir?

Gündelik Almanca'da 'kurmak' anlamına gelen koyma (*Setzen*), Fichte için bir ilksel edim olan Ben'in kendini koyması biçiminde düşünüldüğünde, yalnızca akıl tarafından gerçekleştirilen dolaysız bir etkinlik, yaratıcı etkin çaba, kendinin bilincinde olma, kendisiyle ilişkili olma, kendi kendini belirleme (self-determination), akılsal görüş, isteme ve teorik olan ile pratik olanın birliği gibi birçok anlama gelmektedir.

Fichte'nin 1794 ve 1799 Jena dönemi boyunca felsefesinin merkezi kavramı olan kendini koymanın özne olarak iki temel karakteri vardır: İlki, bir edim/eylem (*Act/Tathandlung*) olarak kendini koyma, ikincisi ise bir etkinlik olarak kendi üzerine dönme veya refleksiyon yapmaktır.

Neuhouser, Fichte'nin "kendini koyma teorisi"nin onun öznellik fikrine temel teşkil ettiğini ileri sürer. Ona göre, Fichte'de öznenin yalnızca *bir olgu* (*Tatsache*) olarak değil, fakat aynı zamanda *bir edim* (*Tathandlung*) olarak da anlaşılması gerekir. Özne için bu yeni kavramları yaratan Fichte, *var olan bir şey* (*Tatsache*) ile başlar, fakat *şeyin* (*Sache*) yerini *eylem/edim* (*Handlung*) ile değiştirir. Böylece Fichte, özne olarak koyduğu mutlak Ben'i, *bir şey* (*Sache*) olarak değil, bir etkinlik ve *eylem* olarak görür. Yani özne, aynı zamanda gerçek bir eylem ve etkinliktir (*Tat-handlung*). Özne için yeni bir kavram olan *Tat-handlung*, Ben'in varoluşu, onun olgusallığı, kendi etkinlikleriyle

iç içe olan ilişkisi ve dahası temelde onu şeyden ayıran bir ilişki anlamına gelir (Neuhouser, 1990: 106-107). İlk ilke olarak Ben'in karakteri, koşulsuz ve dolaysız olarak özne ve nesnenin, edim ve eylemin birliğidir. Kendi kendini temel aldığı için Ben mutlaktır. Mutlak Ben'in bu karakterini Fichte, *Tathandlung* şeklinde kavramsallaştırır.

Fichte için *Tat*, yani Ben'in var olması ve *Handlung* yani onun etkinliği, kendini koyan özneyi tam anlamıyla anlamamız için yeterli değildir. Dolayısıyla Fichte'de *Tathandlung* kavramı, öznenin dolaysız bir şekilde kendi bilinç durumunun farkına varması anlamının yanı sıra, onun kendi etkinliklerinin kendi varoluşuyla ilişkisi anlamına da gelmektedir. Öznenin kendi etkinliğinin bir sonucu mu yoksa bir üretimi mi olarak ortaya çıktığı sorusunu Fichte, “bir evin ya da bir ayakkabının üretimi onları üreten etkinlikten ayırt edilebilir, fakat akılsal görü olarak Ben'in kendi etkinliğini kendinde koyması, yani bir bilinç olarak öznenin kendi dolaysız farkındalığını kendinde koyması, kendi etkinliğinden ayrı değildir” biçiminde yanıtlar. Gerçek (real) nesnelere kendi etkinlikleriyle olan ilişkilerinin tersine, kendini koyan Ben'in etkinliği kendisini yaratan etkinlikten ayrı değildir. Dolayısıyla kendini koyan özne, kendi etkinliğini kendisi üretiyorsa ve kendi bilinci bu etkinliğinden ayrı bir şey değilse, öyleyse özne kendi bilinç durumundan bağımsız olarak var olmayacaktır. Böylece Fichte, *Aenesidemus Eleştirisi*'nde Reinhold'un “özne kendi tasarımından bağımsız bir biçimde var olur” düşüncesini açıkça reddeder. Fichte'de öznenin etkinliğinin temeli, bir özdeşlik olarak kendi farkındalığı olup kendini koymasıdır. Bunun anlamı şudur: kendi aktüel bilincinden ve kendi farkındalığından ayrı bir özne hiçbir şekilde yoktur.

Fichte'ye göre, Ben edimde bulunurken edimde bulunuyor olduğunun bilincindedir, çünkü onun edimi ve bu edimlerinin kendindeki bilinci birbirlerinden ayrı değildir. Dolayısıyla Ben, özne ve nesnenin bilincini bir ve aynı anda, kendinde ve kendisi aracılığıyla koyar. Kendini koyan Ben, özne ve nesne özdeşliğidir, özgür etkinliktir. Fichte, bu şekildeki özdeşliğin bilincinin dolaysız bilinç olduğunu ve bu bilincin mutlak olup hiçbir şekilde deney yoluyla öğrenilmediğini vurgular.

Ben hiçbir şekilde bir özne değildir; bundan ziyade, bir özne-nesnedir. Eğer Ben yalnızca bir özne olsaydı, bu durumda bilinç kavranılmaz olacaktı. Eğer Ben yalnızca bir nesne olsaydı, bu durumda da kişi, hiçbir zaman bulunamayacak olan, kendinin dışında bir özne arayışına girmiş olacaktı (Fichte, 1992: 114).

Kendi özünün gerçekliği ve varoluş olarak kendini koyan mutlak özne olarak Ben, kendini koyduğu sürece kendisidir ve kendisi olduğu sürece kendisini koyar. Öznenin kendini koyması ve kendisi olmasının her ikisi mükemmel bir şekilde Ben'in özdeşliğini gösterirler. Fichte'nin bu belirlemesi, açık bir biçimde öznenin kendi etkinliğiyle kendini koymasını gösterir. Başka deyişle Ben'in varoluşu, kendini tasarımıyan olarak kendi bilincinde olmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Fichte için özne, ne bir şey, ne bir kendinde şey ne de edimde bulunan bir tasarım yetisidir, yalnızca kendi kendini koyandır. Kendini koyma, kendi bilincinden ayrı, Ben'in bir şey, bir töz olarak varoluşu anlamına gelmez. Kendisini koyan Ben, kendi etkinliğinden başka bir şey değildir ve onun bu etkinliği hiçbir şekilde kendi bilinç durumundan ayrı değildir. Dolayısıyla buradan zorunlu olarak çıkan sonuç, öznenin kendi aktüel bilinç durumundan bağımsız olarak var olmadığıdır. Fichte'nin vardığı bu sonuç, açıkça Reinhold'un "tasarım yetisi bilincin aktüel hale gelmesi için ondan önce var olmak zorundadır" biçiminde ileri sürdüğü varsayımına karşıdır.

Biz koymanın etkinliğiyle ancak kendi bilincimizin farkında oluruz. Çünkü Fichte'ye göre "kendinin bilincinde olmayan şey, kendi değildir." Fichte bu düşüncesini birçok kez, "mutlak Ben kendinin bilincinde olmaktır" şeklinde de ifade eder. Ona göre Ben, kendinin farkında olduğu sürece koşulsuz bir şekilde kendi bilincindedir ve kendisidir. Kendinin bilinci olmadan hiçbir bilinç ve nesnelerin bilinci olmadan hiçbir kendinin bilinci olanaklı değildir. Dahası kendinin bilinci olmadan bilinç diye bir şey olmaz. Şöyle sorar Fichte: "Kendinin bilincinde olmadan önce Ben neydi? Bu sorunun doğal olarak yanıtı şudur: Ben hiçbir şekilde var olmamıştı, çünkü Ben henüz Ben değildi. Ben, yalnızca kendi kendinin bilincinde olduğu sürece var olur" (Neuhouser, 1990: 46).

Fichte için kendini koyma, kendi olma ve kendi farkında olma gibi Ben'in tüm bu etkinlikleri birbiriyle özdeştir. Ben, eğer kendi etkinliğiyle özdeş ise onun bu etkinliği dışında bir varoluşu yoktur. Ben, kendi etkinliği aracılığıyla kendinin farkında olur ve yalnızca bu farkındalığı ile kendisi olur. Ben, esasen kendi kendisiyle ilişkili, her zaman özne olarak kendi bilincinde olan ve kendi etkinliği olmayan hiçbir şeyle temellendirilmemiş, kendi kendini kurandır.

Böylece Ben, başka herhangi bir temel olmaksızın kendi kendini mutlak olarak koyar, var olmayan bir şey kendini koyamaz; fakat Ben var olur, yalnızca ve mutlak olarak kendi kendisini koyması aracılığıyla Ben var olur. Ben mutlak olduğu sürece sonsuz ve sınırsızdır. Ben var olan her şeyi koyar ve onun koymadığı bir şey var değildir. Ancak Ben, koyduğu her şeyi kendi olarak koyar ve Ben her şeyi koyduğu için kendini koyar. Genel olarak her bilinç durumuna eşlik eden, bilincin olanağının zorunlu koşulu olan, bir tür kendinin farkındalığı ve kendinin bilinci anlamına gelen kendini koymayı Fichte, daha bütünlüklü ve transsendental bir temeli olması bakımından aynı zamanda *akılsal görü* kavramıyla da ifade eder.²⁶ Ona göre, kendinin bilinci dolaysız bir şekilde yalnızca bu akılsal görü aracılığıyla olanaklıdır.

Filozofu gerektiren bu görünün bizzat kendisi, Ben'in kendi için ortaya çıkan edimi aracılığıyla gerçekleşen şeyi *akılsal görü* (*Intellektuelle Anschauung*) olarak adlandırıyorum. Bu akılsal görü, Ben'in eylem ve edimlerinin dolaysız bilincidir: onun aracılığıyla bir şeyi biliyorum, çünkü onu Ben yapıyorum. Biz bu akılsal görünün varoluşsal gücünü, kavramlardan yola çıkarak ispatlayamayız, ne de onun ne olabilirliğini kavramlardan yola çıkarak geliştirebiliriz. Herkes bu akılsal görüyü dolaysız bir biçimde kendisi keşfetmek zorundadır, aksi halde, onu hiçbir zaman elde edemeyiz. (...) Herkesin kendinin bilincinde olmasını, edimlerinin, eylemlerinin, deneyimlerinin kendisinin olduğunu kendisine bildiren bu akılsal görüdür. Bilincimdeki her şeye, tüm edimlerime bu akılsal görü eşlik eder. Tüm edimlerimde akılsal görü olmadan tek bir adım bile atamam. Böylece yalnızca ne yaptığımı bildiğim zaman kendimi kendi eylemlerimden ve benden önceki eylemin nesnesinden ayırt ederim. Bu görü, yaşamın kaynağıdır ve o olmazsa ölüm vardır (Fichte, 1991: 38).

Bununla birlikte Fichte, kendi “akılsal görü” kavramının Kant’ın saf tam algı (*reine Apperzeption*) kavramından başka bir olmadığını dile getirir (Wood, 2016: 57). Ona göre, dolaysız bilinç ya da akılsal görü, hiçbir şekilde maddeyle ilişkili olan duyusal, statik bir varoluş değil, bundan ziyade dinamik salt etkinlik ve yaşamla ilişkilidir. Dolayısıyla filozof akılsal görüyü hazır bulmaz, onu bilincin bir gerçekliği olarak dolaysız bir şekilde keşfeder. Tüm felsefe için yegane bakış açısını bu akılsal görü sağlar ve bununla biz bilinçte olup biten her şeyi açıklayabiliriz ve böylece transsendental idealizm kurulmuş olur.

Fichte, öznenin kendini koymadan önce kendi etkinliğinin faili olarak var olduğunu reddeder. Ona göre özne, kendini en iyi şekilde akılsal görü etkinliği aracılığıyla kurabilir. Dolayısıyla özneyi kuran kendini koyma etkinliği nedensizdir; kendisine

²⁶ Kendi akılsal görü kavramının Kant’ın saf tam algı (*reine Apperzeption*) kavramıyla tutarlı bir biçimde ilişkili olduğunu savunan Fichte, aynı zamanda *Saf Aklın Eleştirisi*’nde geçen şu cümleyle de bu tutarlılığı pekiştirir: “*Düşünüyorum* her zaman tüm tasarımlarıma eşlik *edebilir* olmalıdır” (Kant, 2010:B131; Neuhaus, 1990: 92).

temel teşkil eden herhangi bir dışsal etken yoktur. Öznenin varoluşu ve onun doğasından gelen etkinliği nedensellik ilkesine göre açıklanamaz. Doğa alanı ya da nesnel alandaki etkinliklerin tersine, öznenin kendisini koymasında, evrensel ve zorunlu yasalarla uyumlu önceden belirlenmiş bir nedensellik zinciri etkili değildir. Böylece Fichte, öznenin kendini koyma etkinliğiyle ilgili önceden belirlenmiş nedenler aramanın anlamsız olduğunu savunur. Öznenin etkinliğini açıklamanın tek olanağı nedensel olmaktan ziyade transsendentaldir.

Fichte, öznenin bilinç alanını oluşturan tüm bu süreci dolaysız, tasarımsal olmayan ve refleksiyon olarak ifade eder. Öznenin kendisiyle ilişkisi, bir tür bilinç etkinliği olan kendini koymadır. Öznenin bu etkinliği hem teorik ve pratik olanın birliği hem de refleksiyonla kendini kurma anlamına gelen kendinin bilinci ve kendini belirlemedir. Fichte'nin teorik ve pratik öznellik fenomenine dair açıklamasının temeli, refleksiyonla kendini kurma kavramına bağlıdır. Ben'in refleksiyonla kendini kurması kendinden ayrı tasarımsal olan bir etkinlik değil, başka bir nesnenin değil, tersine, kendi kendinin tasarımıdır. Ben dolaysız olarak refleksiyonlu bir şekilde kendi varoluşunu kendi kurar, kendi etkinliklerini kendisi belirler, ondan önce hiçbir şey belirlenmemiştir.

Fichte'de en genel anlamda kendini-belirleme (self-determination), kendisini dışsal açıdan etkileyen her şeye karşı koyma, yalnızca kendisi için ve kendisi aracılığıyla kendini belirlemedir. Buna göre Ben, kendi dışındaki hiçbir şey tarafından belirlenmez; yalnızca kendisi kendisini belirler. Kendi kendini belirleyen Ben, koşulsuz bir biçimde kendini temel alır ve sonra kendisini koyar. Kendini koyan Ben, özne ve nesne özdeşliğidir, özgür etkinliktir. Böylece pratik anlamda kendini koyma kendini belirlemeyle ilişkilidir. Kendini koymak, kendi kendini belirlemektir; kendinin ve kendi etkinliğinin bilincinde olmaktır ve kendi üzerine dönmek, yani refleksiyondur.

Sonuç olarak, Fichte'nin kendini temel alan, kendini bu temel üzerinde kuran, kendini belirleyen ve kendi üzerine refleksiyon yapan Ben'i bir özne olarak pratik alanda bu biçimde koymaktaki nihai amacı *özgürlüktür*. Fichte, buraya kadar sağlam bir zemin olarak ortaya çıkardığı transsendental idealizm sistemi üzerine, bundan sonra, kendi hukuk ve etik sistemini ve buna bağlı olarak da özgürlük düşüncesini ortaya koyacaktır.

1. 2. 2. WISSENSCHAFTSLEHRE NOVA METHODO²⁷

1794'teki *WL*'yi yayımladıktan hemen sonra bu eserde birçok eksikliğin olduğunu fark eden Fichte, bu eksiklikleri gidermek ve bazı tartışmalı konuları daha açık hale getirmek amacıyla çeşitli aralıklarla yeni yazılar yayımlar. 1794'teki *WL*'yi yayımladıktan üç yıl sonra Fichte, 1797'de *WL*'nin *Yeniden Tasviri Üzerine Bir Deneme* ve *WL*'ye *Giriş* şeklinde iki ayrı çalışma yapar. Bu çalışmaların yanı sıra *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796/99)²⁸ adlı daha kapsamlı bir çalışma yapan Fichte, burada hem 1794'teki *WL* ile *WL*'nin bu yeni versiyonu arasındaki temel farkları açıklar, hem de önceki *WL*'de muğlak kaldığını düşündüğü bazı konulara açıklık getirir.²⁹

Fichte, 1794'teki *WL*'de Ben-olmayan'ın bilinci olmadan Ben'in bilincinin olanaklı olmadığını kanıtladığını ve Ben-olmayan'ı ne kurduğunu ne de onun varoluşunu kanıtladığını dile getirir. Ayrıca Fichte, burada Ben ve Ben-olmayan arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğunu ve *WL*'de bu Ben ve Ben-olmayan arasındaki etkileşimden daha kritik başka bir şeyin olmadığını belirtir. 1794'teki *WL*'de tüm tartışmayı Ben ve Ben-olmayan karşıtlığı üzerinden yapan Fichte, pratik *WL*'de bu karşıtlığın görünürde bir karşıtlık olduğunu ve Ben-olmayan'ın yalnızca Ben'in bir üretimi olduğunu vurgular. 1794'teki *WL*'de tüm olanaklı edimsellik Ben ve Ben-olmayan'ın birleşimi olan tek bir edimsellikten ortaya çıkar. Tüm edimselliğin kökeni sonuçta Ben ve Ben-

²⁷ Fichte, birçok defa niyetlenmesine rağmen çeşitli nedenlerle henüz hayattayken bir türlü bu eserini yayımlamaz. Daha doğrusu Fichte, *WL*'nin yeni bir versiyonunu yayımlamakta tereddüt eder, çünkü o, *WL*'nin yenilenmesine değil tamamen yeni bir *WL*'nin yazılmasına ihtiyaç olduğu düşüncesindedir. Fichte'nin elimizde bulunan *WLn*m adlı eseri, kendisi hayattayken yayımlanmış olduğu bir eser değildir. Bu eser Fichte'nin iki farklı sömestirde öğrencilerine dikte ettiği notlardan oluşmaktadır. Fichte'nin dikte ettiği bu el yazmalarının biri 1797/98 sömestrinde öğrencileri tarafından yazılan notlardan oluşmaktadır, ancak herhangi bir öğrencisinin adı bulunmadığı ve 1885 yılında Halle üniversite kütüphanesinde bulunduğu için Halle el yazması olarak adı geçmektedir. Bu el yazmasının ilk baskısı 1959 yılında İtalya'da eksik bir şekilde yapılmış, daha sonra 1978 yılında yine İtalya'da Jose Manzana tarafından tüm metnin tam bir baskısı yayımlanmıştır. Diğer el yazması ise 1798/99 Kış sömestrinde Fichte'nin öğrencisi olan K. C. Friedrich Krause (1781-1832) tarafından tutulan el yazmalarından oluşmaktadır. Bu el yazması ise, Fichte üzerinde çalışmalarda bulunan Erich Fuchs tarafından Almanya'nın Dresden şehrindeki bir kütüphanede 1980 yılında bulunmuştur (Fichte, 1992: 35). Bu her iki el yazmasını 1992'de bir arada yayımlayan D. Breazeale'ya göre, her iki el yazması arasında hem birebir benzerlikler hem de oldukça önemli farklılıklar vardır. Ona göre doğru bir okuma yapılması için her ikisinin birlikte okunması gerekir.

²⁸ Bu çalışmada *Wissenschaftslehre Nova Methodo* bundan sonra *WLn*m biçiminde kısaltılarak yazılacaktır.

²⁹ *WLn*m iki Giriş yazısı ve toplam 19 bölümden oluşur. Her bölüm sonunda ilgili bölümün kısa bir özeti bulunur. Fichte, 6. bölümü tamamladıktan sonra, ayrıca bu bölüme kadar ortaya koyduğu düşüncelerinin kısa bir özeti *WL*'nin eski versiyonuyla yeni versiyonunu karşılaştırarak yapar. Fakat ne yazık ki, bu karşılaştırmada bazı belirsizlikler söz konusudur. Fichte, *WL*'nin yeni versiyonunda bir taraftan Ben ve Ben-olmayan'ın birbirlerini etkilemediğini belirtirken, diğer taraftan *WL*'nin her iki versiyonunda da Ben ve Ben-olmayan'ın birbirlerini belirlemesinden söz etmektedir. Ayrıca real olan ile ideal olan arasında *WL*'nin her iki versiyonu açısından yapılan karşılaştırmada da bir muğlaklık söz konusudur.

olmayan'ın etkileşiminden kaynaklanır. Bu nedenle Fichte için *WL*'de bu Ben ve Ben-olmayan'ın etkinliğinden daha önemli başka bir şey yoktur. Ben, Ben-olmayan olmadan kendini koyamaz ve Ben-olmayan, Ben olmadan var olmaz ve bu süreç bilincin ortaya çıkmasını sağlar. Fichte, Kant'ın Ben ve Ben-olmayan arasında hiçbir şekilde böyle bir etkileşimi kuramadığını ileri sürer. Bu bakımdan Fichte, kendi felsefesini Kant ve Kant öncesi felsefeden tamamen ayırıp eleştirel idealizm olarak adlandırır. Onun için eleştirel idealizm ne materyalizmdir ne de dogmatizmdir. Materyalizm değildir, çünkü o şeylerle başlar; ne de dogmatizmdir, çünkü o zihindeki bir kendinde şey ile başlar ve ne de düalizmdir, çünkü o da birbirinden ayrı olarak düşünülen kendinde şey ve zihin ile başlar. Bundan ziyade eleştirel idealizm, düşünmenin bir formu olan töz ve ilineğin ya da Ben ve Ben-olmayan'ın birbirleriyle olan karşılıklı etkileşimiyle başlar. Başka deyişle, eleştirel idealizm Ben ve Ben-olmayan'ın birleşimi olan gerçeklikle başlar ve mutlak bir şekilde Ben'de birleşik olmakla tamamlanır. *WLn*m'da ise Fichte için Ben artık Ben-olmayan tarafından belirlenmez ve böylece Ben mutlaktır. Ben, Ben-olmayan tarafından değil, yalnızca kendisi kendini sınırlandırır. Dolayısıyla Fichte bu eserde, Ben ve Ben-olmayan karşıtlığından ziyade, tüm tartışmayı Ben'in kendi kendisiyle olan ilişkisi üzerinden sürdürür.

Böylece Ben-olmayan, Ben'i araştırmanın bir yolundan başka bir şey değildir. Ben'i bir etkinlik olarak düşündüğümüz zaman, Ben'i elde ederiz; Ben'i sabit bir töz (*Substanz*) olarak düşündüğümüz zaman, Ben-olmayan'ı elde ederiz. Kişi Ben'i sabit duruşunda, yani Ben-olmayan olarak görmediği sürece, onu etkinlik olan Ben olarak da göremez. Bu, dogmatizmin Ben'i neden bir etkinlikle ilişkili düşünmediğinin, hiçbir şekilde bir Ben'e sahip olmadığının nedenidir. Dogmatizmin düşündüğü Ben, Ben-olmayan'ın ilineğidir (*accident*). Buna karşın idealist Ben-olmayan'a sahip değildir; çünkü onun için Ben-olmayan yalnızca Ben'i araştırmanın bir başka yoludur. Dogmatizmde Ben, şeyin belirli bir türüdür; idealizmde Ben-olmayan Ben'i araştırmanın belirli bir yoludur. Dolayısıyla idealizmde Ben-olmayan ilinekten başka bir şey değildir. Aslında idealizmde Ben-olmayan diye bir şey yoktur; yalnızca Ben'i araştırmanın başka bir yolu vardır. Başka deyişle, idealist ilkin Ben'i etkinlik olarak akılsal görüde görür ve bu idealiste Ben'i sağlar; ikinci olarak da Ben'i edilgin olarak akılsal görüde görür ve bu idealiste Ben'i Ben-olmayan'la birlikte sağlar (Fichte, 1992: 133).

Fichte, *WLn*m'da yaptığı tüm tartışmalarda en başa ve en sonuna Ben'i koyar ve onun kendini koyma ve refleksiyonlu olma gibi iki temel karakteri üzerinde tekrar durur. Ona göre Ben kavramı, yalnızca bir *kendine geri dönüş etkinliği* (*self-reverting activity*) aracılığıyla oluşur ve bu tip bir etkinlik aracılığıyla meydana gelen tek kavram Ben kavramıdır. Ben *kendi kendini koyan olarak koyar* ve bu yolla dolaysızca öz-bilincinin farkına varır. Bu dolaysız öz-bilinç diğer tüm olanaklı bilinç durumlarının kökenini ve

koşulunu oluşturur. Fichte, bunu Ben'in kökensel görüşü ya da akılsal görüş olarak adlandırır. Tüm bilince "akılsal görüş" olarak adlandırılan dolaysız öz-bilinç (*immediate self-consciousness*) eşlik eder. Tüm bilinç öz-bilinçtir ve bu bilinç WL'nin temelini oluşturur. Bilinç bir etkinliktir ve öz-bilinç zihnin kendi etkinliği üzerine geri dönüşü, yani refleksiyondur (Fichte, 1992: 65).

Fichte için "bilinç nasıl olanaklıdır?" sorusu en temel sorudur ve bu sorunun deneyimle ilişkisi açıklanmalıdır. Fichte *WLn*'de bu problem üzerinde tekrar durma gereği duyar ve şunu sorar: Deneyim nasıl olanaklıdır ya da nasıl kendi edimlerimin bilinci olmaya başlayabilirim? Fichte, araştırdığı sisteminin tamamlanması için bu sorunun yanıtlanması gerektiğini belirtir.

Fichte'ye göre, edimsel (*wirklich*) ve olanaklı (*möglich*) olan her şey yalnızca Ben'in etkinliğiyle ilişkili olduğu sürece edimsel ve olanaklıdır. Çünkü ona göre biz bu kavramları görünün ediminden elde ederiz. Tüm görüş ve böylece tüm bilinç edimsel olan şeyin görüşü tarafından koşullanır. Edimsel olan şeyin bilinci ya da görüşü "deneyim" olarak adlandırılır. Böylece tüm düşünme deneyimle başlar ve koşulludur. Yalnızca deneyim aracılığıyla bir şeyi kendimiz için haline getiririz, ardından onu deneyimden soyutlayabiliriz. Edimsel olan şeyin görüşü yalnızca Ben'in ediminin görüşü aracılığıyla olanaklıdır; böylece tüm deneyim edimle başlar ve yalnızca onunla deneyim tamamen olanaklıdır. Eğer bir edim yoksa, deneyim de yoktur ve eğer deneyim yoksa, hiçbir bilinç de yoktur (Fichte, 1992:161).

Ben, kendinin bilincinde olmadan nesnenin bilincinde olmaz, kendimin bilincinde yalnızca bu bilincin bilincinde olduğum sürece olabilirim. Dolayısıyla bu bilinç ediminin bilincinde olmak zorundayım ve bu sonsuza dek süreceği için bilinç yalnızca bununla açıklanamaz. Fichte, bu dolaylı bilincin dolaysız bilince temel oluşturduğunu savunur. Buna göre Ben edimde bulunurken, aynı zamanda edimde bulunuyor olduğumun bilincinde olmaya başlıyorum. Dolaysız bilinç aracılığıyla öznenin ediminin kendi bilinci, onun kendi ediminin bilinci ile özdeştir. Benim koyma olarak kendimi koymam görüdür. Ben, tasarımı yapan edimle ilişkilenen olarak kendimi tasarımlarım. Ben, tasarımı tamamlayan bir parça değildir, bundan ziyade, tüm tasarımlar Ben'den

kaynaklanır. Her şey Ben ile başlar ve yine Ben ile tamamlanır. Ben edimde bulunurum ve edimde bulunuyor olduğumun bilincindeyim; bu ikisi bir ve aynıdır. Ben düşünüyorken düşünüyor olduğumun bilincindeyim. Dolayısıyla böyle bir bilinç ediminde Ben, kendimi özne ve nesne olarak aynı anda koyarım ve böylece dolaysız bilinci keşfetmiş olurum. Bu bilinç aynı zamanda kendini koyma ya da görüdür. Böylece Ben, kendi kendini koyar ve kendi üzerinde refleksiyonda bulunur. Ben, kendini koyma edimi aracılığıyla Ben olmaya başlar ya da Ben kendini koyduğu sürece Ben'dir. “Ben yalın olarak kendimi koyarım” cümlesinin anlamı şudur: “Ben kendi kendimin bilincindeyim, ilkin nesnenin bilinci olarak ve sonra öznenin bilinci olarak, özne bilinçtir”. Burada keşfedilen ve keşfeden bir ve aynıdır. Dolayısıyla Ben bir ve aynı anda hem özne hem de nesnedir. Böylece Fichte, temel ilke olan Ben üzerine kurduğu felsefi sisteminin ruhunu şöyle açıklar:

Sözü edilen hiçbir kendinde şey benim bilincimin nesnesi olamaz; benim için yalnızca Ben'in kendisi nesnedir. Benim dışımda hiçbir şey yoktur. Bu, transsendental idealizmin en temel ilkesini ve en derin tinini (Geist) oluşturur (Fichte, 1992: 332).

Fichte için herhangi bir şeyle ilgili bilincimin temeli şeylerin kendisinde değil, benim kendimdedir. Şeylerin bilincinde olmam dolaysız öz-bilinçtir. Öz-bilinç aracılığıyla dünyanın bilincinde olmaya başlarım. Yalnızca edimlerimle ilişkili olduğum sürece kendim için bilincin nesnesi olurum. Tüm bu düşünceleriyle Fichte, “bilinç nasıl olanaklıdır?” temel sorusunun yanıtını burada henüz yalnızca bir hazırlık olarak verdiğini belirtir. En genel anlamda bu yanıt şöyledir: Tüm bilinç kendi edimlerimize dayalı olan dolaysız bilinçtir (*immediate consciousness*) ve tüm dolaylı bilinç (*mediate consciousness*) bu aynı edimin olanağının koşulunu sağlar. Başka deyişle, dolaylı bilinç dolaysız bilince temel oluşturur.

Fichte'nin *WLn*m'da üzerinde tekrar durma gereği duyduğu başka bir konu tasarımın bilinçle olan ilişkisidir. Burada Fichte, ‘bir tasarımı nasıl elde ederiz’ sorusunu sorar ve bunun üzerinden Kant’ı eleştirir. Ona göre Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne bu soruyu yanıtlamak üzere tasarımlarla başlar, fakat saf aklın içinde kaldığı için bu soruyu tam olarak yanıtlayamaz. Fichte, kendisinin ise bu sorunun yanıtını *WL*'de şöyle verdiğini belirtir:

Tasarımlara sahibim, çünkü Ben kendimi *edimde/eylemde* bulunan olarak keşfederim. Ben kendini edim ve mutlak özgürlük olarak koyar. Ben dünyayı görme biçimini kendinde yakalar. Onun ideal etkinliği real etkinliğinden ayrı bir şekilde var olmaz. *WL*, Kant'ın 'kavramlarımız yalnızca deneyimin nesnesiyle ilişkilidir' görüşünü aşar ve deneyimin edimle ilişkili olduğunu ortaya koyar. Kavramlar³⁰ yalnızca edim aracılığıyla var olur ve yalnızca edim kökenlidir, yalnızca edim mutlaktır. Kant, deneyimin mutlak olduğunu ileri sürmez. O, pratik aklın önceliğinde ısrar eder, fakat pratik aklın teorik aklın kaynağı olması konusunu ayrıntılı bir şekilde göstermeye gelince başarısız olur. (...) Dolayısıyla tasarımlarımızı edim/eylem olmadan edinebileceğimizi savunan her felsefe temelsizdir. İlk ve yalnızca edimde bulunduğum süre içinde nesnelere karşılaşıyorum. Böylece "Ben dünyayı kendinde görür" düşüncesi açık hale gelmiş olur. Dolayısıyla eğer pratik bir etkinlik yoksa, o zaman ideal bir etkinlik de yoktur; eğer herhangi bir edim yoksa, o zaman bir tasarım da yoktur (Fichte, 1992: 162-163).

Öte yandan bilinç olmadan özgürlüğün olanaklı olamayacağını düşünen Fichte, bilinç ve özgürlük bağlantısını açık hale getirmek için şu soruyu sorar: Ben'in bilinci, kendi bütünlüğünde özgür bir etkinliğin bilinci olduğu için, Ben kendi özgür etkinliğinin bilincinin farkına nasıl varabilir? Ona göre etkinliğin bilinci yalnızca özgürlük bakımından olanaklıdır. Bunun anlamı şudur: Ben özgür bir varlık olarak kendi edimlerimin bilincinde olmak zorundayım. Özgürlük yalnızca bir amaç kavramının bakımından olanaklıdır; bir amaç kavramı yalnızca bir nesnenin bilincinin bakımından olanaklıdır ve bir nesnenin bilinci ise yalnızca etkinliği bakımından olanaklıdır.

Fichte için özgürlük, yalnızca zihin (*Intelligenz*) aracılığıyla düşünülür. Gerçek etkinlik, yani mutlak özgürlük olmadan bilinç var olamaz. Bilinci inkar etmek özgürlüğü inkar etmektir, bilinçle ilişkili olan özgürlükle de ilişkilidir. Var olan her şey, bu mutlak özgürlük aracılığıyla var olur; mutlak özgürlük olmadan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Fichte için özgürlük, tüm felsefenin temelini ve tüm varlığın ve bilincin ilk koşulunu oluşturur. Özgürlük, kendinde tüm sınırlamayı ortadan kaldırandır ve Fichte'nin sisteminin zirvesidir. Onun kendi kurduğu sistemde temel amaç özgürlüktür, fakat bu amacının önceliği *WL*'nin her iki versiyonunda farklıdır. Fichte, özgürlükle birlikte *WL*'nin bu iki versiyonu arasındaki diğer temel farkları şöyle vurgular:

"Bu yeni versiyonda bilincin dolaysız nesnesi ile başlıyoruz, yani özgürlükle. Bizim için en temel olan şey özgür eylem/etkinliktir (*free action*). Önceki *WL*'nin esas amacı zihindeki tasarımların kökenini açıklamaktı. Dolayısıyla özgür eylem, çaba (*striving*) ve güdü (*drive*) kavramları orada yalnızca böyle bir açıklamaya temel oluşturmak için iş görmekteydi. *WL*'nin yeni versiyonunda ise pratik alan dolaysız nesnedir ve teorik alan bu pratik olandan türetilir. Dahası, yeni versiyonun araştırma prosedürü ağırlıklı olarak *sentetik*, buna karşın eskisi daha çok *analitik* bir incelemeydi" (Fichte, 1992: 182).

³⁰ Burada Fichte'nin tasarım yerine kavram terimini kullanması dikkat çekicidir. Fichte'nin kavram ve tasarımı aynı anlamda kullandığını söyleyebiliriz.

Böylece *WLn*'de temel amaç Ben'in özgürlüğüdür. Fakat Ben, kendi kendini sınırlandırmadan özgür olamaz. Bu sınırlandırmada öncelikli iki kavram, Ben'in özgür eyleminin koşullarını açığa çıkaran güdü (*Trieb/drive*) ve duygu/hissetmedir (*Gefühl/feeling*). Güdü, tüm etkinliği önceleyen ve etkinliği olanaklı hale getiren en asli belirlenim, kendisini sınırlayan şeyle mücadele eden içsel bir eğilimdir. Güdü ile sınırlama bir ve aynıdır. Ben kendi kendini koyar, fakat o kendi etkinliğinin gerisinde olan güdü ile kendini sınırlandırmadıkça kendini koyamaz (Fichte, 1992: 185). Ben, bir güdü ya da sınırlama olmadıkça hiçbir şekilde bir bilinç olamaz. Bu, Ben'in kendisini ideal bir şekilde koymasının karakteridir. Ben'de güdünün varlığını bilinç izler ve güdünün var olması bilincin var olması anlamına gelir. Güdüye eşlik eden bu bilinç görünümün bilincidir ve burada real ve ideal olan birbirinden ayrılarak bağımsız olurlar. Ancak Ben, ideal etkinliğinde kendi nesnesini dolaysız bilinç olarak elde eder, bu durumda real ve ideal ayrımı ortadan kalkar ve bu hissetmedir (Fichte, 1992: 174-76).

Sınırlı nesnel etkinlik güdüdür; sınırlı öznel etkinlik ise bir amaç kavramıdır. Bu çift belirlenimin birleşimi hissetmedir. Hissetme, Ben'in bir belirlenimi olan kendini koyma ediminden başka bir şey değildir. Ben'in kendi kendisini belirlemesinin sonucu olarak, Ben ve Ben-olmayan Ben'de birlikte bulunur ve aynı şekilde Ben ve Ben-olmayan ikisi birlikte hissetmede de bulunur. Hissetme, Ben ve Ben-olmayan'ın ya da etkinlik ve edilginliğin asli birleşimidir. Etkinlik ve edilginlik birleşik olarak hissetmede bulunurlar. Etkinlik mevcut olduğu sürece hissetme Ben ile ilişkilidir, fakat edilginlik mevcut olduğu sürece hissetme Ben-olmayan'la ilişkilidir. Ancak burada Ben-olmayan Ben'in etkinliğinin bir üretimidir. Fichte *WL*'nin yeni versiyonunda bunu "etkinlik Ben-olmayan'dan çıkarsanmaz tersine Ben-olmayan etkinlikten çıkarsanır" (Fichte, 1992: 182) şeklinde ifade eder.

Fichte'ye göre hissetme, görünümün dolaysız bir nesnesi, bir şey ya da tarif edilebilen bir şey değildir, Ben'in bir durumudur. Hissetme bir töz değildir, bundan ziyade, tözün bir ilineğidir. Hissetme, yalın ve öznel olup, Ben'in dünyayla olan ilişkisinin temelini oluşturur. Hissetme, duyuşsal ya da materyal dünyada temsil edildiğinde çokluk olur. Hissetmenin bu çokluğunda her şey birbirine karşıttır, birbirinden farklıdır ve ortak hiçbir şey yoktur. Burada hiçbir şeyin Ben'den ayrı olmadığı ve her şeyin Ben'den

kaynaklandığı açık hale gelir. Böylece Hissetme olarak Ben, nesnelere ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir ve bu yönüyle dünyayla ilişkisinde çokluk gösterir. Ben'in bu çokluk karşısındaki seçme olanağı aynı zamanda ona özgürlük olanağını da sağlar.

Bu noktada Fichte şu soruyu sorar: Hissetmede ortaya çıkan bu çokluğun bir ve aynı bilinçte birlik (*unify*) olması nasıl olanaklıdır? Bu soruyu Fichte, 'bir amaç kavramı (*a concept of a goal*) aracılığıyla' şeklinde yanıtlar ve ardından şunu sorar: Bir hissetme nasıl bir amaç kavramının nesnesi olmaya başlar? Bu soruyu ise Fichte, 'pratik Ben hissetmenin çokluğundan birleşik bir kavram olarak ortaya çıkar ve bu durumda Ben *görü olmaya başlar*' şeklinde yanıtlar. Ben aynı zamanda hisseden bir öznedir, fakat bu özne aynı zamanda görüleyen öznenin de nesnesidir ve bu bakımdan hissetme ve görü birbirinden ayrıdır. Ben yalnızca görüleyen öznedir ve hissetmenin çokluğu bir amaç kavramının kurulmasını sağlar.

Her şeyden önce Ben, kendi etkinliğinin bir kavramını, yani kendisi için bir amaç kavramını kurmalıdır. Bunu yapmak için, çokluk karşısında ona bir seçme özgürlüğü verilmelidir. Bu çokluk, Ben'e hissetme aracılığıyla verilir. Bu noktada Fichte, yukarıdaki soruyla bağlantılı olarak şunu sorar: Ben, bu hissetmenin çokluğundan bir amaç kavramını birleşik bir bütün (*assemble*) olarak nasıl ortaya çıkarır? Ona göre kendi kendini belirlemek için gerekli olan şey bir kavramdır ve bu görüsel etkinlik (*intuiting activity*) ya da ideal bir nesnedir. Kendini belirlemenin amacı için kurulan şey, eğer bu belirlemenin kurulması olanaklıysa, bir kavramdır. Bu kavram idealdir ya da görü etkinliğinin nesnesidir. İdeal etkinlik ve hissetme arasındaki fark şudur: Bağımsız bir şekilde var olan ve kendi dışına çıkan bir varlık kendi ideal etkinliğine sahiptir, buna karşın, hissetme durumunda ise real olanla ideal olan şey bir ve aynıdır. Ancak hissetme ideal etkinliğin nesnesi değildir ve nesnel değil tamamen öznedir. Hissetme ve kavram birbirine karşıttır. Dolayısıyla Fichte için hissetme aracılığıyla hiçbir kavram oluşturulamaz, bu nedenle hissetmede birleşik halde görülen şeyler kavram ve görüde aranmalıdır (Fichte, 1992: 188-189).

Peki, hissetmenin içeriği nasıl görü ediminin nesnesi olmaya başlayabilir ya da Ben kendi dışına çıkmayı nasıl başarabilir? Fichte, *WL*'nin ayırt edici karakteri bu sorunun

yanıtını araştırmak olduğunu vurgular. Onun için bu çok önemli bir sorudur, çünkü nesneye, yani Ben-olmayan'a yöneliktir. Bu aynı zamanda bizim, yalnızca öznel olan şeyden, yani hissetmeden, nesnel olan şeye nasıl bir geçiş yapmamız gerektiğini gösterir. Tüm bunların yanıtını Fichte, "yasalar aracılığıyla kurulan ve aynı zamanda özgür olan *üretken hayal gücü (prudentive imagination)* aracılığıyla" şeklinde verir. Tüm duyusal dünya, kendi özel yasalarıyla birlikte bu üretken hayal gücü aracılığıyla üretilir.

Ben, real etkinlik ile ilişkili olduğu sürece sınırlıdır, ideal etkinlikte ise sınırlı değildir. Dolayısıyla herhangi bir şeyi aşmak bu ideal etkinlik aracılığıyla olur ve böylece Ben ideal etkinliğinde hissetmeyi aşar. Ben, bunu kendi etkinliği ve özgürlüğü aracılığıyla yapar. Bu aynı zamanda real ve ideal etkinliğin birbirinden ayrıldığı yerdur. Ben'in ideal etkinliği özgür bir etkinliktir, fakat hissetme durumunda Ben edilgindir. Hissetme sınırlamadır, etkinlik ise özgürlüktür. İdeal etkinlik Ben ile ilişkili olduğu sürece özgür bir etkinlik olarak karakterize edilir. Bu, özgür olmayan bir karşıtlık durumu aracılığıyla, yani hissetmeyle ortaya çıkar. İdeal ve real etkinliklerden biri olmadan diğeri olmaz ve bunlar hissetmede bulunurlar. Eğer ideal etkinlik edilgin bir hissetme durumundan ayrı bir edim olarak koyulursa, bu durumda hissetme ve görü arasında hem bir karşıtlık hem de bir birleşik durum ortaya çıkar. Bununla birlikte Ben'in real ve ideal etkinliği birbirinden ayrı bir şekilde var olmaz. Her ikisi de Ben'de temelini bulurlar. Buna bağlı olarak hissetme ve görü de birbirlerinden ayrı bir şekilde var olmazlar. Hissetme real bir şey, görü ise ideal bir şeydir. Hissetme ve görü aynı anda birbirlerine karşıt ve birbirlerini karşılıklı tamamlayan şeyler olarak Ben'in bir edimi olarak mevcuttur. Bu durumda hissetme olmadan görü ve görü olmadan hissetme olmaz. Ben görüyle ilişkilendiğinde aktif, hissetmeyle ilişkilendiğinde ise edilgindir. Görü olmadan hissetmenin bir bilinci olmaz. Bilinç görüyle bağlantılıdır ve hissetme görüye temel oluşturur ya da hissetme görüyü önceler. Sonuç olarak hissetme ve görü aynı durumda ve aynı anda birbirleriyle bir sentez biçiminde birleşirler (Fichte, 1992: 196).

Bu noktada Fichte, görünün içeriğinin ne olduğunu sorgular. Ona göre, pratik etkinlik sınırlandırılmadıkça ve ideal etkinlikten ayırt edilmedikçe görü olanaklı değildir. Bu durumda pratik etkinlik ortadan kalkar. Fakat bu real etkinlik Ben'e ait olduğu için ideal

etkinlik nesneye ilişkili olmak zorundadır. Aksi halde Ben'in kendisinde bir şeyler tamamen ortadan kalkacaktır. Ben, görüde görü olan şey değildir, Ben görünümün nesnesi değildir, öznedir. Görünümün nesnesi hissetmedir. Ben görüde aktif, hissetmede edilgendir. Ben, bu iki farklı durumda olduğunda, yani edilgin ve sınırlı olduğunda ve sonra tekrar etkin olduğunda, o zaman iki farklı nesneye sahip olur. Fakat Ben ve hissetme bir sentez olarak birleşirler ve biri olmadan diğeri olmaz.

Hissetme durumunda Ben sınırlıdır. Ben bu durumda kendi üzerinde refleksiyon yapabilir ya da yapamaz. Ben, kendi edimi aracılığıyla kendi üzerinde özgürce refleksiyonda bulunduğu zaman dolaysız bir şekilde kendinin bilincinde olur. Bu aynı zamanda Ben'in kendi görüşüdür, ancak Ben kendini sınırlayarak kendini koymadıkça bu görü meydana gelmez. Özgürlüğün bilinciyle birlikte koyulan ve Ben ile ilişkilendirilen bir ideal etkinlik bir "kavram" olarak adlandırılır. Buraya kadar yalnızca görü olarak tasvir edilen şey aslında yalnızca bir kavramdır. Fichte için bir kavramı görüden ayıran şey şudur: Ben, görüde kendisini sınırlı olarak koyar, buna karşın bir kavramda kendisini özgürce koyar. Sonuç olarak, görü kendinde olduğunda hiçbir şeydir ya da Kant'ın söylediği gibi kördür. Öte yandan, eğer Ben görüde kendini sınırlanmış olarak koymazsa kendinde bir kavram boştur (Fichte, 1992: 221).

Ben'in bir görüşü, zorunlu olarak Ben-olmayan'ın bir görüşüyle bağlantılıdır ve yalnızca Ben aracılığıyla Ben olmayan bir görü olur. Çünkü yalnızca Ben kendi karşıtını kendisi koyar. Fakat Ben'in bu görüşünü açıklamak için Ben'in hissetme durumunda bir değişikliği, Ben'in kendisinin Ben-olmayan'ın görüşünde sınırlı olduğunu varsayması gerekir. Ben ve Ben-olmayan'ın görüşlerinin birleştiği temel şudur: *Aynı zamanda ona karşıtlıkta özgürlüğü koymaksızın, Ben-olmayan'ın görüşünde hiçbir sınırlama koyulamaz.* Fakat her özgürlük Ben'e aittir ve yalnızca özgürlük aracılığıyla Ben'in görüşü kendi görüşü olur. Görü durumunda öznenin bilincinin eşlik ettiği bir görüşe, bir "kavram" denir (Fichte, 2006e: 217).

Fichte tüm bu kavramların bağlantısını bir döngüyle açıklar. Buna göre bir amaç kavramı olmadan hiçbir edim olanaklı değildir, bir nesnenin bilinci olmadan hiçbir amaç kavramı olanaklı değildir, hissetme olmadan hiçbir nesnenin bilinci olanaklı

değildir. Böylece hissetme olmadan hiçbir edimin olmadığı açık hale gelir. Edimin bilinci yalnızca özgürlük koşulunda olanaklıdır. Özgürlük, yalnızca bir amaç kavramı koşulunda olanaklıdır, bir amaç kavramı yalnızca bir nesnenin koşulunda olanaklıdır, bir nesnenin bilinci yalnızca bir edimde bulunma koşulunda olanaklıdır. Dolayısıyla edim olmadan hissetme, hissetme olmadan edim olmaz.

Böylece Fichte için Ben, *hisseden bir özne* olarak karşımıza çıkıyor, fakat onun aynı zamanda kavrayan bir özne de olması gerekir. Hissetme Ben'in sınırlandırılmasıdır ve bilinç yalnızca hissetmeye dayalı olarak açıklanamaz. Ben hissetmenin çokluğunu bir amaç ve bir amacın kavramı altında birleşik bir biçimde kurmalıdır. Amaç (*Zweck/goal*) kavramı olmadan etkinlik olanaklı değildir, nesnenin bilinci olmadan amaç kavramı olanaklı değildir, hissetme olmadan etkinlik olanaklı değildir. Etkinlik olmadan hissetme, hissetme olmadan etkinlik olmaz, her ikisi zorunlu olarak birbirlerine bağlıdır. Fichte, bu döngünün yalnızca hissetme ve düşünme etkinliğinin birleşmesi ya da sentezi sonucu kırılabileceğini belirtir.

Fichte, şimdi de dünyanın bizim için nasıl var olduğu üzerinde durur. Ona göre, material Ben'e herhangi bir şeyin a priori olarak verilmediğini varsaymak zorundayız. Nesnellik Ben'e madde ile verilir ve her şey kökensel olarak Ben'de nesnel olur. Ben, kökensel olarak sınırlıdır ve bu sınırlı durum üzerinde refleksiyonda bulunma, hissetmedir. Hissetme yalnızca onun üzerinde refleksiyonda bulunduğum zaman hissetmedir. Ben kökensel olarak sınırlıyım ve bundan hissetme ortaya çıkar, hissetmeden ise görü ortaya çıkar ve bundan da bizim dışımızdaki dünyanın tasarımı ortaya çıkar. Tasarımlarımız bizim dışımızdaki nesnelere karşılığdır. Fakat bu nesnelere, yalnızca aklın yasalarından kaynaklanırlar. Çünkü bu yasalara göre nesnelere ve madde zorunlu olarak uzayda birleşirler, uzayı doldururlar. Fakat uzay bizde olan saf öznel bir şeydir, dolayısıyla nesne de bizim, yani aklın üretimidir (Fichte, 1992: 243).

Bu kısmı şöyle özetleyebiliriz: En başta Fichte, *WLnM*'da Ben'in artık Ben-olmayan tarafından değil, kendi kendisini sınırlandırdığını vurgulamıştı. Ben, yalnızca ve yalnızca etkinliktir. Ben'in real ve ideal olmak üzere iki tür etkinliği vardır. Ben real etkinliğinde sınırlı, ideal etkinliğinde ise özgürdür. Ben'in temel amacı özgürlüktür,

ancak özgür olması için bilinç kazanması, bilinç kazanması için de kendi etkinliğini sınırlandırması gerekir. Ben, bu bilinç ve dolayısıyla özgürlüğüne ancak kendi etkinliğini sınırlandığında ulaşabilir. Ben, kendi etkinliğinin bu sınırlanışını önce güdü, sonra hissetme, sonra görü ve en sonunda da bir kavram olarak yapar. Burada her bir önceki aşama bir sonrakine göre Ben'in etkinliğini sınırlandırır. Ancak Ben, bu aşamaların ve sınırlandırılmaların her birini bir sentez yoluyla aşar ve sonunda bilinç kazanıp özgürlüğe doğru yol alır. Böylece Fichte, Ben'in etkinliğinin sınırlandırılmasını içeren tüm bu süreci *Anstoß* olarak kavramsallaştırır.

*WLn*m'da Fichte, şimdiye kadar Ben'i hisseden özne, görüleyen özne ve kavrayan özne olarak ele aldı. Fakat bilinç sürecinin tamamlanması için tüm bunlar yeterli değildir. Dolayısıyla Fichte, şimdi de Ben'i 'isteyen özne' olarak düşünür.

Gerçek etki yalnızca bir amaç kavramıyla uyumlu bir şekilde mümkündür; bir amaç kavramı, yalnızca bir bilinç koşulunda mümkündür ve böyle bir bilinç de yalnızca gerçek bir etki koşulunda mümkündür; sonuç olarak bilinç bu döngüyle açıklanamayacaktır. Bu nedenle, aynı zamanda bir bilinç nesnesi olan ve etkili olan başka bir şey olmalıdır. Tüm bu özellikler yalnızca tek bir şeyde birleşir: Tüm empirik isteme ve tüm empirik bilinçten önce varsayılması gereken *saf istemede* (*pure will*). Bu saf isteme, *saf olarak kavranabilir/düşünülebilir* bir şeydir; ancak kendisini bir "gereklilik" (*ought*) duygusu ile ifade edebilir ve bu şekilde düşünmenin nesnesi olur. Bu olduğu sürece, saf isteme belirlenebilir bir şeyin aksine, belirli bir şey olarak düşünmenin genel formuna dahil edilir. Bu yolla *isteyen özne* (*willing subject*) olarak Ben, bir birey olur ve kendisi için belirlenebilir olan bir rasyonel varlıklar evreni meydana gelir. Kendi bütünlüğü içinde bilinç, bu saf kavramdan türetilbilir ve türetilmelidir (Fichte, 1992: 307; 2006e: 220).

Fichte'ye göre isteme (*Wollen*), başka herhangi daha yüksek bir şeyden türetilmeyen kökensel ve dolaysız bir şeydir. İsteme, henüz mevcut olmayan yeni bir şeyin ilk defa meydana gelmesine neden olandır. Fichte, dolaysız kendinin bilincini isteme ve bu haliyle de özneyi isteme olarak adlandırır ve şunu sorar: Peki, hangi durumda kendi istememizin bilincinde olmaya başlarız? Ben, kendi üzerinde edimde bulunur ve bu kendine yöneltilen etkinlikten dolayı Ben, isteyen bir öznedir. Ben, kendisini bu kendine yöneltilen etkinlikte isteyen bir özne olarak keşfeder, çünkü onun daha yüksek bir şeyden türetilmeyecek, aksine herhangi bir açıklamanın olanağı için önceden varsayılması gereken kökensel doğası bir isteme edimi içerir. Ben'in kendi üzerine özgür refleksiyonunun her bir nesnesi, sonuçta onun kendi istemesi olur (Fichte, 2006e: 222). Her refleksiyon edimi, bir kendini belirleme edimidir ve refleksiyonda bulunan özne, bu kendini-belirleme edimini dolaysızca sezer.

Fichte’de isteme, düşünmenin problematik ve kategorik bir ediminden başka bir şey değildir. Her şeyin Ben’de koyulması gibi isteme de Ben’de ve Ben aracılığıyla koyulur. Ben *isteyen bir özneyim*. Buna göre, dolaysız bilincin özel bir yapısı olan düşünme edimine sahip olduğumuz zaman bu, isteme edimi olarak adlandırılır. Ben, kendimi ancak isteyen bir özne olarak düşündüğüm sürece bir şeyi isterim ve Ben ancak bir şeyi istediğim sürece kendimi isteme olarak düşünürüm. Bu ikisi ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. İsteme, başka herhangi bir koşul gerektirmeksizin kendi formu içinde mutlak bir şekilde önceliklidir. Özne ve nesne burada bir ve aynıdır. İsteme durumunda kendi kendimi, isteyen bir özne ve isteyen bir nesne olarak düşünürüm. Nasıl ki düşünme eyleminin bir formudur, aynı şekilde pratik düşünme de istemenin bir formudur. Dolayısıyla isteme kökensel ve yüksek olan bir şeydir. Kendimi isteyen bir özne olarak düşünmediğim zaman hiçbir şey var olmaz.

Fichte’ye göre, tüm bilinç yalnızca öz-bilinç aracılığıyla olanaklıdır. Benim kendimin bilinci yalnızca isteme edimi aracılığıyla olanaklıdır. İsteme bir amaç kavramını önvarsayar. Amaç kavramı, isteme ediminin bilinçle olan bağlantısında ortaya çıkan görünüş ve düşünmedir. İsteme, bilinçte isteme edimi ve bir amaç kavramını oluşturan edim biçiminde ortaya çıkar. Başka deyişle isteme, bilinçte gerçeklik ve amaç kavramı formunda ortaya çıkar ve böylece “Ben, kendi kendini kendinde keşfeder” (Fichte, 1992: 378). İsteme, bir şeyin kesin olarak belirlenebilir olmasıdır, çünkü istemenin saf edimi olarak belirli bir şeydir. İsteme, belirlenim olarak düşünüldüğü sürece aynı zamanda düşünülebilir olandır; öte yandan, düşünmenin nesnesi olarak ve belirlenebilir bir şey olarak düşünüldüğünde duyulur bir şey olmaya başlar. Bu belirlemenin kökeninde Ben kendini empirik ve saf isteme olarak keşfeder. Böylece Ben kendini, kendine verilmiş bir nesne olarak keşfeder.

Saf isteme, tüm bilincin ve tüm refleksiyonun dolaysız nesnesidir (Fichte, 1992: 330). Saf isteme kökensel olarak çokluk değildir, ama onun aracılığıyla bir isteme olduğu kendi kökensel sınırlamasıyla ilişkilendirildiği zaman ilk kez çokluk olur. Saf istemenin kendini sınırlamasıyla olan bu ilişkisi, mutlak anlamda özgür olan refleksiyon ediminin kendisinde olup biter ve bu refleksiyon ediminin özgürlüğü ve özü tam da saf istemenin kökensel sınırlamasıyla olan ilişkilendirmeyi içerir. Aynı refleksiyon edimi, tüm

empirik bilincin temelidir. Böyle tekil bir refleksiyon ediminde, rasyonel bir varlık kendisini iki farklı şekilde görür. Bir yandan kendisini sınırlandırılmış, edilgin, diğer yandan, kendisini bu sınırlamayı açıklamada etkin olarak görür. İlki onun dış yanı, ikincisi ise iç yanadır ve sonuç olarak, kendisine bir iç ve bir dış organdan oluşan genel bir organ, bir beden atfeder (Fichte, 2006e: 220-221). Fichte, duyusal dünyada özgürlüğü bedeninin temsil ettiğini vurgular ve isteme olarak bedeninin transsendental kavramını şöyle ifade eder:

Benim bedenim benim kökensel istememdir. Ben ve bedenim, Ben ve zihnim bir ve aynıdır. Ben bir görü olduğum sürece kendi bedenim olurum ve kendi kendimi düşündüğüm sürece kendi zihnim olurum. Bunların hiçbiri diğeri olmadan var olmaz ve böylece beden ve zihnin birliği sağlanır (Fichte, 1992: 321).

Fichte'ye göre, nesne Ben'in istemesinden başka bir şey tarafından belirlenmez. Uzay ve mekanda olan her belirlenim mutlak olarak Ben'in istemesiyle ilişkilidir. Ancak uzaydaki bu her belirlenim empirik bir şeydir ve deneyim içinde var olur. Öte yandan saf isteme her türlü deneyden öncedir. Tüm empirik isteme, ilkin saf istemeden ortaya çıkar ve diğer tüm nesnelere saf istemenin nesnesinden türetilir. Dünya kavramı bu saf istemeden ortaya çıkar. Tüm varlığını ve özümü bu saf isteme belirler, dolayısıyla varlığım ve saf isteme bir ve aynıdır. Fichte için bu Ben'in kökensel gerçekliğidir ve saf isteme üzerine yapılan araştırmanın sonucudur.

Böylece mutlak özgürlük olmadan Ben var olamaz. Ben, mutlak özgürlük olarak kendi kendini gerçekleştiren saf istemedir. Saf isteme, tüm bilincin ve tüm refleksiyonun dolaysız nesnesidir. Refleksiyon özgürlüğü bilincin bir hakikatidir. Bu refleksiyon içinde kendimi isteyen bir özne olarak düşünürüm. Burada düşünme, refleksiyon ve isteme bir ve aynıdır. Bununla birlikte varlık üzerine yapılan refleksiyon ayrıca isteme üzerine yapılan refleksiyonla bağlantılıdır. Dolayısıyla zihnin iki farklı gücünü gösteren varlık ve isteme aynı şeydirlere. Varlık, görünün nesnesidir ve bu görü aynı zamanda düşünmeye de eşlik eder, çünkü bir kavram olmadan herhangi bir görü var olamaz. Düşünme ve görü zorunlu olarak birleşiktirler ve bu Ben'de düşünme ve istemenin birleşiminin kaynağıdır. Ayrıca düşünme ve görü zorunlu olarak birbirleriyle bağlantılıdır ve böylece isteme ve varlık da zorunlu olarak birbirleriyle bağlantılıdır. Sonuç olarak tüm idealizm buna dayanır ve bu yasa tüm gerçekliğin ve nesnel dünyanın

kaynağıdır. Böylece Fichte, düşünme ve görü kavramlarını bir sentez şeklinde birleştirdiği gibi, isteme ve varlık kavramlarını da bir sentez şeklinde birleştirir. Bu senteze göre, bilince verili olan her ne olursa olsun her zaman belirlenebilir (*determinable*) olan şeydir, isteme belirli (*determinate*) olan şeydir. Belirlenebilir olanla belirli olan şey birbirlerinden ayrılmaz bir şekilde birleşiktirler, her ikisi bir ve aynıdır. Dolayısıyla varlık ve isteme bir ve aynıdır.

Fichte'nin başlangıçta hareket ettiği problem, Kant'ın "sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusudur. Fichte, Kant'ın bu soruyu tam anlamıyla yanıtlanmadığını düşünerek bu probleme odaklanmıştı. En baştan beri yaptığı gibi Fichte, Kant felsefesindeki birçok kavramı kendi sistemi açısından ele alıp eleştirir. Fichte'nin burada saf isteme kavramı üzerinde yaptığı tüm bu tartışmalarda Kant'tan esinlendiği açıktır. Burada tartışılan kavramların temelini oluşturan bu dolaysız isteme kavramını Kant'ın "noumen" olarak adlandırdığını ve bunun aracılığıyla düşünülür bir dünya (*intelligible world*) sistemini kurduğunu vurgulayan Fichte, fakat onun bunu yeterince derin bir şekilde temellendiremediğini ileri sürer. Ona göre Kant'ın kendisi de 'noumen alanını düşünebileceğimizi, fakat açıklayamayacağımızı' belirtir. Dolayısıyla onun için bu alan bilinemez olarak kalır. Bu nedenle Kant için düşünülür ve duyulur iki farklı dünya arasında bir köprü kurulamaz ve bu onun *Saf Aklın Eleştirisi*'nde vardığı sonuçtur.

Kant'ın birçok ikili kavramda olduğu gibi, noumen ve fenomen olarak ayrı duran iki farklı dünyayı da bir sentez olarak kuramadığını düşünen Fichte, kendisinin bu sentezi saf isteme ile kurduğunu savunur. Ona göre, düşünülür dünya görünüşler dünyasının olanağının koşuludur. Görünüşler dünyası düşünülür dünyayı temel olarak kurulur; düşünülür dünya ise kendi kendini temel alır. Başka deyişle, Ben'in kendisi yalnızca isteme ediminde bir bütün olur ve böylece tüm tasarımlar düşünme edimi olan istemeden kökenini alır. Nasıl ki düşünme eyleminin bir formudur, aynı şekilde pratik düşünme de istemenin bir formudur. Bu düşünme tarzı, bir bütün olarak tam da Fichte'nin transsendental idealizm sistemidir.

İsteme kavramı, akılsal (*intellectual/intellektuell*) ya da tinsel (*spiritual*) olan üzerine kurulan her şeyin temelini oluşturur ve böylece Ben'in kendisi akılsal ya da tinsel olmaya başlar (Fichte, 1992: 261). Böylece Fichte, Kant'ta noumenal ve fenomenal olarak iki ayrı dünyada duran özneyi ya da Ben'i bir ve aynı Ben'de birleşik bir halde kurmuş olur. Şöyle düşünür Fichte: “Kesinlikle iki ayrı Ben yoktur. Noumen ve fenomen bölünmemiş bir ve aynı Ben'de vardılar.” Sonra Fichte şunu sorar: Peki, nasıl bunun bilincinde olurum? Bu soruyu Fichte, “şüphesiz ki dolaysız bilinç ya da *akılsal görü* aracılığıyla” (Fichte, 1992: 262) şeklinde yanıtlar.

Fichte için akılsal görü her düşünme ediminde belirlenebilir olan şeydir ve tüm düşünmenin temelidir. Tüm düşünme zaman içinde meydana gelir ve isteme her düşünme edimi aracılığıyla devam eder. Ben, istemenin çokluğuyla ilişkili olduğu sürece, zaman akılsal görünümün formudur. Duyulur (*sensible*) olan ile düşünülür (*intelligible*) olan arasındaki bağlantı zaman aracılığıyla sağlanır (Fichte, 1992: 281). Bununla birlikte insan varlığı yalnızca saf düşünme aracılığıyla elde edilen akılsal görüde var olur. Sonlu varlıkta en yüksek olan şey bu akılsal görüdür ve bu görü ancak soyutlama ve refleksiyon aracılığıyla elde edilir. Sonuç olarak akılsal görü kendi edimleriyle kendimi belirlemez.

Fichte'nin *WL*'nin eski versiyonuyla yeni versiyonu arasında belirlediği başka bir fark da ideal ile real olan arasındaki farktır. *WL*'nin eski versiyonunda ideal olan ve real olan hem birbirlerine eşlik eder hem de birbirlerinden ayrı olarak kalırlardı. *WL*'nin yeni versiyonunda ise ideal olan ayrıntılı bir şekilde belirtilir ve ardından real olan ondan türetilir. Fakat sonunda her ikisi Ben aracılığıyla ve Ben'de birleşik olur. Ayrıca *WL*'nin eski versiyonunda Ben ve Ben-olmayan karşılıklı olarak koyulur. Fakat bu karşılıklı ilişki ideal ya da real konusunda herhangi bir düşünce ortaya koymaz. Yeni *WL*'de Ben ve Ben-olmayan'ın ilişkisi dikkate alınmıyor; bundan ziyade Ben'in kendi kendisiyle bir ilişkisi söz konusudur ve ideal ile real etkinlik Ben'in bu kendi kendisiyle olan ilişkisinden ortaya çıkar.

İdeal etkinlik öznedir; real etkinlik nesnedir. Fakat bu her ikisi kendi temeli olan tek bir öznedir, Ben'de bir edim olarak bulunurlar (Fichte, 1992: 148). Böylece ideal ve real

etkinliğin her ikisi yalnızca Ben’de ve Ben aracılığıyla var olurlar. Buna göre “Ben kendini koyar” cümlesinin birbiriyle ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olan real ve ideal olmak üzere iki anlamı vardır. Ben’in real etkinliği olmadan ideal etkinliği ve ideal etkinliği olmadan real etkinliği olmaz. Bunların her ikisi Ben’de birleşik olarak bulunurlar. Böylece Ben’in kendinde real ve ideal olmak üzere ortaya koyduğu iki tür etkinliği vardır. Onun gerçek etkinliği, ideal etkinliğin bir kopyası olan real etkinlik değil ideal etkinliktir. Belirlenebilirlik ilkesine göre, aynı zamanda *gerçek ya da pratik bir gücü* koymaksızın hiçbir gerçek etkinlik koyulamaz. Gerçek ve ideal etkinlik karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırır ve belirlerler. Bunlardan hiçbiri diğeri olmaksızın olanaklı değildir ve biri anlaşılmadan diğeri anlaşılabilir. Bu özgürlük ediminde Ben’in kendisi nesnel olur. *Edimsel bir bilinç (actual consciousness)* oluşur ve bundan itibaren esas olarak bilincin nesnesi olan her şey bu başlangıç noktasına bağlanır. Bu nedenle *özgürlük*, tüm varlığın ve tüm bilincin nihai zemini ve ilk koşuludur (Fichte, 2006e: 214).

Böylece ideal olanı real olandan ayıran şey düşünme yasalarıyla uyumlu bir şekilde olur. Real olan şey bilinçte yalnızca nesnel olan şeye işaret eder; ideal olan şey ise bilinçte yalnızca öznel olana işaret eder. Bu her ikisinin düşünme yasaları aracılığıyla ayırt edilip belirlenebilir olmasıyla salt düşünülebilir olanı elde ederiz. Belirlenebilir olan şey bir bütün olarak düşünülebilir olan şeydir. Düşünülebilir olan şey kendinde olmaktan başka bir şey değildir. Böylece düşünülebilir olan şey yalnızca transsendental felsefe aracılığıyla bilince girer (Fichte, 1992: 334).

Ben, tüm deneyimi önceleyen, kendi kendinin nesnesi olan ve kendi kendisini keşfedendir. Bununla ideal ile real olan şeyin mutlak özdeşliği olan benlik (*I-hood*) kavramı ortaya çıkar. Böylece “kendi kendimi keşfederim” cümlesi, real olanla ideal olan şeyin özdeşliğini keşfetmek anlamına gelir. Bu, aynı zamanda bir düşünme ediminin ortaya çıkması ve bu düşünme edimiyle varlığın bir ve aynı olduğu anlamına gelir. Başka deyişle, “Bir şeyi düşünüyorum ve bu şey varlık olarak ortaya çıkıyor.” Sonuç olarak bu istemenin ifade edilme biçimidir, çünkü isteme düşünme ediminden başka bir şey değildir. Yani isteme, varlık ve düşünmenin bir sentezidir. Böylece real olan ile ideal olan şeyin bir özdeşliği olarak kendimi keşfetmek, Ben’de benlik olarak

varlık ve düşünmenin özdeş olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin kolumu hareket ettirmek istediğim zaman bunu aynı zamanda düşünmüş olurum ve bu hareketi özgürce yaparım. Böylece varlık ve düşünme bir ve aynıdır. Varlık ve düşünmenin sentezi biçiminde tamamlanan bu süreç isteme ediminden başka bir şey değildir. İsteme tüm bilincin başlangıç noktasıdır (Fichte, 1992: 359). Benim kedimin bilinci yalnızca isteme edimi aracılığıyla olanaklıdır. Dolayısıyla tüm bilinç yalnızca öz-bilinç aracılığıyla olanaklıdır (Fichte, 1992: 378). Bu, tüm WL'nin ve transsendental felsefenin temelini oluşturur.

Bununla birlikte, varlık ve düşünmenin özdeşliği öznenin kendi kendini düşünmesi ve belirlemesidir. Böylece eylem ve varlık da bir ve aynıdır. Ben, eylem ve varlık özdeşliğinde kendi bilincinin farkında olur. Ben, kendi kendisi için Ben'dir. Burada Ben, nesnenin düşünme edimi ve bir amaç kavramı olan düşünme ediminin her ikisine de sahiptir. Bu her iki düşünme biçimi birbirinden ayrı olmalarına rağmen, zorunlu olarak bilinçte birleşiktirler. Bilinçte birleşik halde duran bu iki farklı düşünme şeklini Fichte, 'sentetik düşünme' olarak adlandırır. Ben düşünür ve kendi düşünmesi üzerine düşünür. Böylece Ben, ideal ve real olan şey, nesne ve bir amaç üzerine düşünür ve tüm bu düşünme süreci, düşünme edimi içinde gerçekleştiği için *sentetik düşünme*dir (Fichte, 1992: 364). Ben, sentetik düşünme ile kendisini düşündüğü zaman, o kendi kendi deneyimi ve bilincini bir bütün olarak düşünür. Dolayısıyla Ben, düşünülür olanla empirik olanı ya da a priori olanla a posteriori olanı bir ve aynı anda düşünür (Fichte, 1992: 381).

Böylece Fichte için karşımıza öznelliği kuran ideal ve nesnelliği kuran real olmak üzere iki farklı düşünme biçimi çıkar. Ona göre bir amaç olmadıkça bunlardan herhangi birini seçmem ve yalnızca bir amaçla birlikte düşündüğüm sürece bir tercihte bulunabilirim. Öte yandan, bir tercihte bulunduğum sürece bir amacın bilincinde olabilirim. Amaç ve tercih düşüncesi her zaman birbirine göndermede bulunurlar. Sonuç olarak bu her ikisi ideal ve real olan şeyin özdeşliğidir. Ayrıca ideal olan zihin ya da ruhla ilişkili, real olan ise bedenle ilişkilidir. Ben, zihin (ruh) ve bedenin *öznel-nesnel* bir özdeşliğidir. Ben, ne yalnızca ruh (soul) ne de yalnızca bedendir, bundan ziyade, her ikisinin birleşik özdeşliğidir. Ben, özne ve nesnenin, ideal ve real olanın sentezidir ve bu sentez temel

sentezdir. İdealite ve realite tamamen birleşiktir. Bu durumda Ben, artık beden ve zihin değildir, *hissetme* ve *düşünme*dir. Dolayısıyla ideal ve real olanın sentezi, düşünme ve hissetmenin de sentezidir. Bu sentez özneliğin ve nesneliğin sentezi olup her sentezin temelini oluşturur (Fichte, 1992: 396).

Öte yandan Fichte, Ben'in ideal ve real etkinliğinin başka rasyonel varlıklarla ilişkisi bakımından düşünülmesi gerektiğini belirtir. Bu düşünme, Ben'in aynı zamanda etik alana açılmasının da olanağıdır. Ben'in ideal ve real etkinliği aynı zamanda istemeyle de ilişkilidir. Şimdiye kadar isteme olarak düşünülen Ben henüz etik bir karakterde değildir, yalnızca bir gerekliliği (*ought*) ifade eder. Ancak duyulur dünyada bir seçme özgürlüğü Ben'e sunulursa etik bir karakter kazanır.

Ben'in real etkinliği bireyselliğimiz ve isteme tarafından sınırlandırılır. Biz bu sınırı aşarak düşüncemizi genişletebilir ve ayrıca bizim dışımızda başka rasyonel varlıkların da olduğunu düşünebiliriz. Böylece ilk kez kendimizi kendi dışımızdaki rasyonel varlıklar aracılığıyla belirlemiş oluruz. Ayrıca ideal etkinliğimiz de sınırlıdır. İdeal etkinliğimizin sınırlandırılması sayesinde, kendimiz için bir şey olmaya başlarız. Real etkinliğimizin sınırlandırılması sayesinde, kendi dışımızdaki rasyonel varlıklar aracılığıyla kendimizi belirleriz. Tüm bunlar dışsal görüye dahil edildiğinde, bu bize duyusal dış dünyayı sağlar. Ben'de ve Ben'im dışındaki çokluk karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkilendirilir (Fichte, 1992: 313).

Bu noktada Fichte şu soruyu sorar: Rasyonel bir varlık, bir bütün olarak kendi bilinç durumunun farkına nasıl varabilir? Fichte bu soruyu şöyle yanıtlar: Bu yalnızca değişmeden kalan saf isteme tarafından belirlenen ideal etkinlik aracılığıyla olabilir. Dolayısıyla Fichte, şimdi de kişinin tüm bilinç durumunu sağlayan bu ideal etkinliği araştırmaya koyulur. Ayrıca Fichte, bu sorunun yanıtını *WL*'nin yeni versiyonunda eski versiyonundan farklı bir şekilde verdiğini belirtir. Ona göre eski versiyonun öncelikli amacı, zaman kavramının koşullarına göre tüm bilinci düşünme yasalarının sonsuz geçerliğinde temellendirmektir. Fakat yeni *WL* buna ek olarak, ayrıca empirik dünyanın sağlam temeli olarak düşünülür dünyayı da bize sağlar.

Böylece Ben kendimi bir nesne olarak keşfederim. Benim dışındaki rasyonel varlıklar alanı belirlenebilir şeydir. Ancak Ben, kendi dışındaki bu rasyonel varlıkları yalnızca onların çokluğunu açıklamak için düşünürüm. Benim dışındaki rasyonel varlıkları akıl ve özgür isteme olarak algılamam, onları yalnızca duyulur dünyanın görünüşünden çıkarırsam. Sonuç olarak, bu diğer rasyonel varlıklar duyulur dünyaya ait değildirler, bundan ziyade düşünülür dünyaya, yani noumenal dünyaya aittirler (Fichte, 1992: 303).

Bununla birlikte Fichte, kendi dışımızda başka rasyonel varlıkların var olduğunu öz-bilinçle açıklar. Buna göre öz-bilinç olmaksızın başkasının bilinci olmaz (Fichte, 1992: 358). Her ne zaman belirli (*determinate*) bir şeyi düşünürsek, belirlenebilir (*determinable*) bir şeyi de düşünmek zorunda kalırız. Böylece bizim dışımızda rasyonel bir varlıklar dünyasının olduğunu varsayarız. Benim bir kişi ve birey olduğum, sınırlı olduğum anlamına gelir (Fichte, 1992: 437). Sınırlı olmam, beni sınırlayan bir şeyin varlığını gösterir. Böylece benim dışımda beni sınırlayan rasyonel varlıklar dünyasının var olduğunu çıkarırsam.

Fichte'ye göre, Kant'ın eleştirel felsefesinin tamamlanmamasında en çarpıcı olan şey, her ne kadar o üçüncü kritiğinde bu problemi çözmeye çalışsa da, onun kendimiz dışındaki rasyonel varlıkların varlığını hiçbir şekilde açıklayamamış olmasıdır. Onun sistemine göre “bunu deneyden biliyorum” şeklinde bir yanıt olamaz, çünkü ona göre, dogmatik anlamda kendinde bir şeyin deneyi hiçbir şekilde olanaklı değildir. Kant, kendimiz dışındaki rasyonel varlıkların varlığını herhangi bir bilince dayalı olarak açıklamaz, onları pratik ilkesinde yalnızca varsayar. Kant, ahlak yasası için ileri sürdüğü pratik ilkede bu varsayımı, “öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Fichte, 1992: 304; Kant, 2009a: 35) şeklinde dile getirir. Fichte ise başka rasyonel varlıklarla birlikte var olduğumuzun açıklanması gerektiğini düşünür. Ben kendimi en yüksek şey olarak keşfetmiş olurum, fakat kendi dışındaki rasyonel varlıklar olmadan kendimi keşfedemem ve bir birey olamam. Bu rasyonel varlıklar sahası düşünülür dünyayı oluşturur. İçinde başkalarıyla var olduğum bu dünya keşfedildiği kadarıyla bir dünyadır ve benim dünyamdır.

Düşünülür ve empirik dünyanın ya da Kantçı anlamda söylersek “a priori” ve “a posteriori” olanın her ikisi de ideal etkinlik yasasından ortaya çıkar: Düşünülür dünya kökenini düşünmenin yasalarından, empirik dünya ise kökenini görünün yasalarından alır. Her ikisi de idealdir, fakat kendinde şey değildirler. Her iki dünya da kökenini yalın ve mevcut olan bir şeyden, saf istemenin belirleniminden alırlar. Böylece eğer biri “kendinde” (*in itself*) var olan bir şey hakkında konuşmak isterse, bu, empirik dünyada etik yasa olarak kendini açığa çıkaran saf isteme olacaktır (Fichte, 1992: 305).

Fichte için öz-bilinç olmadan hiçbir bilinç olanaklı değildir. Öz-bilinç ise yalnızca yalın olarak etkinlikle olanaklıdır. Yalnızca Ben'in kendi etkinliğinin akılsal görüşü aracılığıyla olanaklı olmaya başlayan etkinlik kavramı, bizim için var olan duyusal ve düşünülür dünyayı birleşik hale getiren yegane kavramdır. (Fichte, 1991: 41). *WL* Ben'in mutlak etkinliği olan akılsal görüden ortaya çıkar (Fichte, 1991: 44). Tüm felsefe için yegane bakış açısını bu akılsal görü sağlar, yalnızca onunla bilinç içinde olan her şeyi açıklayabiliriz. Dolayısıyla Fichte için hak, erdem ve özgürlük ölü maddesel ve mekanik dünyadan değil -ki Fichte burada Spinoza'yı kasteder- akılsal görü aracılığıyla sözü edilen iki dünyanın birleşmesinden ya da sentezinden ortaya çıkar. Düşünülür dünya ve duyulur dünya her ikisi karşılıklı olarak birbirleriyle etkileşim içindedirler. Bununla birlikte doğa ve özgürlük de bir beden içinde bir ağ gibi birbirleriyle bütünlük oluştururlar. Fichte, bununla sentezin tamamlandığını, bilinç içinde meydana gelen her şeyin bu sentezde içerildiğini, bunun tüm bilincin temel sentezi olduğunu ve böylece görevinin tam anlamıyla tamamlandığını dile getirir.

Başta Kant'ın başaramadığı ve Fichte'nin üstlendiği bu görev, "sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır" şeklindeki görevdi. Yukarıda da belirtildiği gibi Fichte, *WL*'nin eski versiyonunun analitik bu yeni versiyonunun sentetik olduğunu vurgulamıştı. Böylece Fichte, bu sentez yöntemiyle düalizm probleminin üstesinden gelmiş olur. Öyle anlaşılıyor ki tüm bu düşünceleriyle Fichte, Spinoza'da zirveye ulaşmış dogmatizm probleminin yanı sıra, Platon'la başlayan, Descartes ve Kant'la devam eden düalizm probleminin üstesinden bu sentez yöntemiyle gelir. Fichte, real ve ideal olan, beden ve ruh, fenomen ve noumen, duyulur ve düşünülür dünya şeklinde olan bu düalizm problemini Ben aracılığıyla ve Ben'de nihai bir sentez olarak kurmak yoluyla çözer. Fichte için bu sentezi sağlayan akılsal görüdür, bu görünün formu ise zamandır. Sonuç olarak *WL* sentezden başka bir şey değildir (Fichte, 1992: 417).

2. BÖLÜM: FICHTE'DE ÖZNELERARASILIK ve TANINMA MÜCADELESİ

2. 1. DOĞAL HUKUKUN TEMELLERİ

Fichte'nin 1794'teki *WL* ve *Doğal Hukukun Temelleri* (1796)³¹ adlı eserleri arasındaki bağlantının ne olduğu konusunda çeşitli tartışmalar vardır. Bunlardan biri *DHT* içinde geçen başkası kavramının *WL*'deki daha genel ve ontolojik olan Ben-olmayan ya da *Anstoß* kavramının özel bir örneğini oluşturması üzerine yapılan tartışmadır. Bu, Fichte'nin analizinin yönünü evrensel olandan özel olana doğru çevirdiği ve başkasının *Anstoß* kavramının özel bir parçası olduğu şeklinde eleştirilere yol açar. Bununla birlikte Ben-olmayan'ın tamamen Ben'in bir üretimi olduğu, dolayısıyla başkasının da Ben'in bir üretimi olduğu, tek mutlak olanın Ben olduğu ve dolayısıyla Fichte'nin dogmatik ve metafizik bir idealizme düştüğü şeklinde eleştiriler de vardır. Fakat Fichte, Ben'in her açıdan mutlak olmadığını, yalnızca kendi kendini belirlemede mutlak olduğunu, fakat kendi varoluşu söz konusu olduğunda kendi dışında kendisi gibi başka bir varlığa gerek duyduğu şeklindeki düşüncelerine dayalı olarak dogmatik metafizik bir idealizme düştüğü iddiasını açık bir şekilde reddeder. Ayrıca Fichte, 1794'teki *WL*'de öznelerarasılık düşüncesini çok güçlü bir şekilde vurgulamakla da Ben'in mutlaklığının yalnızca kendi kendini belirlemeyle sınırlı olduğunu göstermektedir: “Sen yoksan, ben de yokum; ben yoksam, sen de yoksun” (*Kein du, Kein Ich; Kein Ich, Kein du*) (Fichte, 1971: 189; 1991: 172). Dolayısıyla bu düşüncesiyle Fichte, başkası üzerinden öznelerarasılık problemine 1794'teki *WL*'de işaret eder, fakat bunun daha kapsamlı ve ayrıntılı tartışmasını bir tanınma teorisi olarak *DHT*'de yapar.

DHT'de Fichte'nin amacı, hak ya da adaletin (right or justice) ne olduğunu açıklamak, hak kavramının rastgele icat edilmiş bir kavram olmadığını, kaynağı akılda olan zorunlu bir idea olduğunu göstermek, bu kavramın tam anlamıyla gerçekleştiği bir insan toplumunun nasıl olacağına dair bir taslak oluşturmak ve uygulanabilirliğini göstermektir.

³¹ Bundan sonra metinde, *Doğal Hukukun Temelleri* (*Grundlage des Naturrecht*) *DHT* şeklinde kısaltılmış olarak geçecektir.

DHT'nin *Giriş* kısmına Fichte, 1794'teki *WL*'nin bazı temel kavramlarının önemini tekrar vurgulayarak başlar. Buna göre Ben bir töz değildir, bundan ziyade bir etkinliktir, kendi kendini koyar ve bu yolla kendi bilincini belirler. Ben'in bu kendi bilinci olmadan hiçbir varlıktan söz edilemez. Bu temelden hareketle Fichte, tanınma ve öznelarasılığa temel oluşturan ve saf aklın kökensel bir kavramı olarak ifade ettiği hak kavramını ortaya çıkarır.

Fichte, insanlar arasında hiçbir sınıfsal fark gözetmeksizin tüm insanların doğal bir hakka sahip olduklarını savunur. Tüm bireylerin doğal olarak sahip olduğu bu haklar, yalnızca özgür ve rasyonel bireyler arasında yapılan bir sözleşmeyle kurulan bir devlette gerçekleşebilir. Politik bir düzenin meşru amacı, başka bireyler ve devlet tarafından ihlal edilmesi ihtimaline karşı bu hakları korumaktır. Ne var ki Fichte'nin savunduğu bu haklar, politik bir düzeninin kurulmasıyla başlayan, insan varlığının bir toplumda var olmasıyla ya da var olabilmesiyle başlayan anlamda doğal haklar değildir. Bundan ziyade, eğer insan varlıkları özgür ve rasyonel bireyler olarak kendi hakiki doğasının zorunluluğunu gerçekleştirirlerse bu haklar normatif anlamda doğaldırlar.

Fichte'nin tüm hak teorisiyle ilgili temel tezi ya da ilkesi, kendi özgür etkinliklerinin sahasında her bir rasyonel varlığın, başkasının özgürlük olanağı için başkasının özgürlük kavramı aracılığıyla kendi özgürlüğünü sınırlandırmak zorunda olması anlamına gelir. Fichte için hak kavramı, özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin zorunlu bir belirleyicisidir ve genel olarak özgür varlıklar arasında toplumsal uyumu sağlayan ilkelerin kurulabilmesini sağlar. Bu ilkelerin temeli, her bir özgür varlığın kendi özgürlüğünü bir diğeri için özgürlük olanağı aracılığıyla sınırlandırmasına dayanır. Dolayısıyla Fichte, hak kavramını özgür varlıkların birbirlerinin özgürlük olanağını sınırlandırmasından çıkarır. Buna göre rasyonel bir varlık, kendi dışında var olan rasyonel varlıkları varsaymadan, bir birey olarak kendini koymadan, öz-bilincinde olan bir rasyonel varlık olarak kendini koyamaz. Başka deyişle, rasyonel bir özne olarak birinin kendi farkında olması, kendisi gibi başka bir rasyonel varlığın bireysel bilincini gerektirir ve bu bilince bağlı olarak ortaya çıkan özel ilişki de hak kavramı olarak adlandırılır.

DHT'nin ilk ana başlığını *Bilim Öğretisi'nin İlkelerine Göre Doğal Hukukun Temelleri* şeklinde yazan Fichte, ardından üç alt başlık halinde hak kavramını ele alır. Bu alt başlıklardan ilki, hak kavramının çıkarılması, ikincisi hak kavramının uygulanabilirliği ve üçüncüsü ise hak kavramının empirik dünyada sistematik uygulanabilirliği şeklindedir. Kendi felsefi sistemiyle uyumlu ve bağlantılı olarak Fichte, ilk başlık altında hak kavramını üç ayrı teoremden çıkarır. İlk teoremden Fichte'nin iddiası “özne, nihai temeli kendinde olan kendi etkinliğiyle ilişkilenemeden kendi öz-bilincinde olamaz” şeklindedir. Bunun anlamı şudur: özne pratik olmadan öz-bilincini kazanamaz. Fichte bunu “pratik Ben, Ben'in öz-bilincinin kökenidir” şeklinde dile getirir. Böylece Fichte, kendi sistemindeki önemli bir iddiası olan “pratik olan teorik olanı önceler” düşüncesini göstermeye çalışır.

Fichte, *DHT*'deki en önemli ve etkili düşüncesini hak kavramı çıkarımının ikinci teoreminde ortaya çıkarır. Burada hakların öz-bilincin zorunlu koşulu olduğu açık hale gelir. Buna göre duyusal dünyada bir öznenin kendi özgür etkinliğiyle ilişkilenebilmesi, aynı kapasiteye sahip olan başka rasyonel varlıklarla ilişkilenebilmesini gerektirir. Bir öznenin kendi varlığının bilincinde olması için, bu öznenin ilkin dış dünyada kendi bilinci için bir nesne bulması gerekir. Özne, dünyada yalnızca kendi varlığının sonuçlarını görerek, pratik olarak özgür bir şekilde kendinin farkına varmaz, çünkü özgür bir şekilde edimde bulunmak için ilkin kendisini özgür olarak bilmek zorundadır. Bir öznenin özgürlüğü, zorunlu olarak başka öznelerin var olmasını gerektirir ve bu yalnızca başka öznelerle ilişkilenebilmeyle olanaklıdır. Fichte için bunun tek olanaklı yolu, başka bir özgür özne aracılığıyla koşullu olan bir öznenin varlığının dışsal kanıtının olması gerekir. Bunun için de özneyi etkileyen bu dışsal varlığın özneye davette/çağrıda bulunması gerekir. Çağrı (*Aufforderung/summons*), edimde bulunması için birinin özgür etkinliğini gerçekleştirmeye yapılan bir çağrıdır. Dolayısıyla bir öznenin özgürlüğü başka öznelerin var olmasını gerektirir; bireysel özgürlük yalnızca diğer öznelerle ilişkilenebilmeyle olanaklıdır ve böylece *öznelerarasılık (intersubjectivity)* öz-bilincin ve özgürlüğün zorunlu bir koşulu haline gelir.

Bu düşüncelerle bağlantılı olarak Fichte, hak kavramının çıkarımını tamamladığı üçüncü teoreme geçer. Onun için diğer rasyonel varlıkların varoluşunun bu biçimde

koyulması sonuçta bir “hak ilişkisi” biçiminde ortaya çıkan özel bir ilişkidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Fichte, hakların öz-bilincin zorunlu koşulu olduğunu göstermek amacındadır. Fichte bu iddiasını desteklemek için şunu söyler: Özgür bir *birey* olarak öz-bilincimde olmak için, varlığını zorunlu olarak koyduğum diğer rasyonel varlıklardan kendi özgür varlığımı ayırt etmem gerekir. Bu ise özgür bir seçim yapmak için diğer rasyonel varlıkların ulaşmadığı, yalnızca benim için olan özel bir alanı gerektirir. Fakat diğer rasyonel varlıklarla dışsal bir dünyayı paylaştığım dikkate alındığında, bu yalnızca bu varlıkların kendi özgür etkinliğini sınırlandırarak benim bireyselliğimi *tanımalarıyla* (recognized) olanaklıdır. Aynı şekilde elbette onların da özgür bireyler olarak kendi öz-bilinciyle ilişkilenmeleri için benim de onların bireyselliğini tanımam gerekir. Başka deyişle, karşılıklı bir tanınma (*Anerkennung/recognition*) ilişkisi gerekir. Bu tanınma, teorik olarak benim özgür bir varlık olarak kabul edilmemin yanında, ayrıca dış dünyadaki var oluşumun korunmasını ve diğer rasyonel varlıkların bana saygı göstermesini sağlar. Böylece Fichte, rasyonel varlıklar arasında karşılıklı tanınma şeklinde ortaya çıkan bu ilişkiyi bir hak ilişkisi olarak adlandırır.

Fichte, hak kavramını bu şekilde üç teoremden çıkarsadıktan sonra, onun empirik dünyada beden aracılığıyla uygulanabilirliğini göstermeye çalışır. Ona göre, insan formunda olan herhangi bir varlık ya da beden hakların taşıyıcısıdır. Fichte için eğer rasyonel bir varlık kendi varlığını başka birinden ayırt etmek istiyorsa, onun diğerleri tarafından tanınan dışsal bir etkinlik alanının dokunulmazlığı zorunludur. Fichte, özgür ve karşılıklı bir şekilde birbirleri üzerinde etkide bulunan rasyonel varlıklar arasındaki hak ilişkisini belirleyen bu ayırt edilmiş sahanın beden aracılığıyla ortaya çıktığını savunur. Rasyonel varlıklar arasında etkileşim olanaklıdır, çünkü onların özgür varlığına aynı dışsal dünyada ikamet eden bedenleri aracılık etmektedir. Dolayısıyla bir bedene sahip olmak öz-bilincin zorunlu koşuludur. Böylece insan bilinci zorunlu olarak bedenle iç içedir ve bedenimiz rasyonel bir varlık olmamızda temel bir öneme sahiptir.

Fichte'nin tartışmaya açtığı bir başka konu hak ilkelerinin hangi koşullar altında geçerli olduğu konusudur. Bu tartışmadan hareketle Fichte, politikaya ilişkin görüşlerini daha açık hale getirir. Buna göre her ne zaman bir toplum var olur, özgür varlıklar arasında

karşılıklı etkileşim de var olur. Hak yasalarının geçerliliği, ahlak yasalarının aksine, yalnızca koşulludur. Başka deyişle, özgür varlıkların bir toplumda diğer bireylerle birlikte uyumlu bir şekilde yaşamaları, her bireyin bu hak yasalarına boyun eğmesine bağlıdır. Bununla birlikte hak ilkeleri var olmadıkça, özgür varlıkların olduğu bir toplum var olamaz. Bireyler yalnızca böyle bir toplumun varlığını kendi amaçlarından biri haline getirmeyi seçtikleri zaman bu ilkelere zorunlu olarak tabii olurlar.

Fichte'ye göre eğer hak kavramı empirik olarak duysal dünyada gerçekleşecekse, bu duysal dünyanın nasıl düzenlenmesi gerektiği gösterilmelidir. Fichte, empirik dünyada hak kavramının uygulanabilirliğini temel haklar (orijinal rights), politik haklar ve zor kullanma hakkı olmak üzere üç şekilde gösterir ve böylece temel koyma projesini tamamlar.

Bu haklarla birlikte, Fichte'nin özgür bireysel varlığın koşullarından türettiği haklar geniş anlamda iki sınıfta toplanır: Beden'in dokunulmazlığı ve tüm duysal dünyada serbest hareket etme özgürlüğü. Bunlara ek olarak Fichte'de kendini koruma ya da savunma hakkı ve özel mülkiyet hakkı da vardır. Fichte tüm bu hakları oldukça ayrıntılı bir şekilde açıklar, fakat biz burada bu tezin planlanan sınırı gereği, ilerideki satırlarda yeri geldikçe yalnızca temel haklar üzerinde duracağız. Çünkü Fichte'de temel haklar, tanınma ilişkisi sonucu ortaya çıkan bireysellik kavramıyla ilgilidir ve bu bireysellik de toplumun kurucu unsurudur.

Öte yandan Fichte, *DHT*'de ele aldığı problemlere yönelik ortaya koyduğu yeni yaklaşımlarla, Kant felsefesinin baskın olduğu bir dönemde, Kant'ı aşarak birçok yeni düşüncenin öncüsü olmuştur. Bunlardan en önemlisi ahlak teorisinden bağımsız olarak politik felsefenin ilkelerini kurmasıdır. Fichte, her ne kadar Fransız Devrimi üzerine yazdığı erken dönem yazısında³² politikaya ilişkin görüşlerini Kantçı ahlakla temellendirse de, *DHT*'de bu düşüncesinden vazgeçer. Burada Fichte'nin temel görüşü, Kantçı birçok çağdaşının aksine, hukuk teorisinin ahlak yasalarından (ödev ve kategorik imperatif) çıkarsanamayacağı, tersine ahlakın kaynağının hak yasalarına dayalı olması

³² *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793) adlı eser. Burada Fichte, devletin en yüksek ve nihai amacının yurttaşlarını ahlaksal yeterliliğe kavuşturmak olduğunu savunur.

gerektiği şeklindedir.³³ Ayrıca Fichte, ortaya çıkardığı etik sistemde devletin en yüksek ve tek nihai amacının bireyleri ahlaksal değerlerle yetiştirmek olduğunu belirtir.

Fichte, ‘doğal hak kavramı’ derken geleneksel anlamdaki Hobbesçu ve Rousseaucu doğa durumu kastetmez. Fichte, kendi hak kavramını ne doğal durumdan ne de ahlak yasalarından çıkarır. Bundan ziyade Fichte bu kavramı, rasyonel bir varlığın kendi bilincinden ve başka rasyonel varlıklarla bir toplum içinde kurduğu zorunlu ve özgür ilişkilerden türettir. Bu düşüncesiyle Fichte, hak kavramını ahlaktan bağımsız bir şekilde yalnızca mantıksal bir şekilde temellendirilebileceğini düşünür.

Fichte’nin getirdiği ikinci yenilik, ilkiyle de yakından ilişkili olan, kişisel özgürlük ve ahlaksal özerklik arasında yaptığı ayırmadır. Burada Fichte, hak kavramını ahlaktan ayırmasının önemli bir sonucu olarak, ahlakın temelinin hak olduğunu belirtir ve buna bağlı olarak politik bir özgürlük kavramını tesis eder. Bu, rasyonel devletin yurttaşları için gerçekleştirmeye çalıştığı özgürlüğün, ahlaki özne olarak karakterize edilen Kantçı özgürlükten farklı olduğu anlamına gelir. Politika felsefesi, kişisel ya da formel özgürlüğü başkalarının müdahalesi olmadan özgürce seçilmiş amaçlara göre hareket etme kabiliyetini teşvik etmeyi amaçlar. Buna karşın ahlak teorisi ise, daha kararlı bir biçimde özgürlüğün ideal formunu evrensel ahlak ilkeleriyle uyumlu olacak şekilde kendini belirlemede bulur. Politik özgürlük kavramına göre, bir bireyin kendisi için koyduğu amaçlar onun kendisine aittirler ve kendisi tarafından seçilirler, çünkü yalnızca bireyin kendisi tarafından belirlenmişlerdir. Ahlak felsefesiyle ilgili olan etkinlikler ise bireylerin kendi belirlenimi olup olmadığına bakılmaksızın başkaları tarafından saygıyla karşılanırlar.

³³ Bu konuda Kant’ın “Doctrin of Right” (1797) adlı yazısı ve Fichte’nin *Doğal Hukukun Temelleri* (1796) adlı eseri üzerinden süregelen bir tartışma vardır. Bu eserlerin yazıldığı tarihler itibarıyla Fichte’nin sözü edilen eserini Kant’tan önce yazdığı, dolayısıyla hak öğretisi konusunda ondan etkilenmediğini savunanlara karşın, Kant’ın daha önce yazdığı *Perpetual Peace* (1795) adlı çalışmasının Fichte üzerinde etkisinin olduğunu savunan düşünürler vardır. Sonraki yazılarında Kant, kendi hak öğretisini herhangi bir etik ilkeye dayandırmaz, fakat yalnızca bir eylemin evrensel yasayla uyumlu olması gerektiğini savunur. Başka deyişle, evrensel yasa altında herkes için aynı olan dışsal bir özgürlük olduğunu savunur. Böylece Kant ve Fichte, her ikisi de hak kavramının etikten ya da ahlak yasasından türetildiğini reddederler; hak kavramının etiği öncelediğini ileri sürerler, ama felsefi sistemlerine bir bütün olarak bakıldığında onların hiçbir şekilde aynı konumda olmadığı görülür. Kant, kendi hak ve etik öğretisinde pratik felsefeyi esas alırken, Fichte ise teorik felsefeyi esas alır. Fichte, hak kavramının transsendental bir şekilde öz-bilincin koşullarından çıkarsanabileceğini söyler ve bu temelden hareketle bireyselliği ve buna bağlı olarak da toplumu kurar. Bununla birlikte Fichte, hak kavramının yalnızca temelleri bakımından etikten ayrı olmadığını, tüm bir felsefi sistem olarak da ayrı olduğunu düşünmektedir. Çünkü onda hak sistemi ve etik sistemi ayrıdır, ama nihayetinde her ikisi de ortak bir temel olan *WL*’ye dayanırlar (Wood, 2016: 256).

DHT'de Fichte'nin ortaya çıkardığı üçüncü ve en önemli yenilik ise, tanınma (*Anerkennung/recognition*) kavramı ve bu kavramın rasyonel varlığın özgürlüğünün kurulmasındaki etkisini ilk olarak geniş bir şekilde tartışmaya açmasıdır. Ayrıca tanınma, rasyonel varlıklar arasında karşılıklı ve çift taraflı bir ilişki olup, başka bir özneyi gerektirdiği için aynı zamanda öznelerarasılık kavramının da tartışılmasını sağlar. Tanınma öğretisinde rasyonel bir varlığın kendi öz-bilincinin olanağı, başka bir rasyonel varlığın özgürlük olanağıyla koşulludur. Bu karşılıklı tanınma ilişkisi öznelerarasılık için son derece önemlidir. Burada tanınma, bir öznenin kendi özgür etkinliğiyle ilişkilenecek için başka bir özneye yaptığı çağrıdır (*Aufforderung/summons*). Fichte için bu yönüyle tanınma politik bir hak olmaktan ziyade, gerçek dünyada bireylerin özgürlüklerini gerçekleştirmelerini sağlayan bir eğitim (*Erziehung*) ilişkisidir. Dolayısıyla Fichte'de tanınma bir hak ve eğitim ilişkisi olup bir bütün olarak da etik bir ilişkidir.

Böylece buraya kadar Fichte'nin *DHT*'de ortaya koyduğu düşüncelerinin ana hatlarını genel olarak gösterdik. Bundan sonra ise onun bu düşüncelerinin daha kapsamlı ve ayrıntılı bir analizini göstermiş olacağız.

2. 1. 1. Hak Kavramının Çıkarımı

En başından beri Fichte, *WL*'nin hiçbir zaman tamamlanmadığını ve yazdığı her yeni eserin onun bir devamı olduğunu dile getirmişti. Bu anlamda Fichte, *DHT*'nin *Giriş* kısmına 1794'teki *WL*'nin bazı temel kavramlarının önemini tekrar vurgular ve yürüyeceği istikameti göstermek açısından bir soruyla başlar: “Hakiki bir bilimsel felsefe yalnızca formel olan felsefeden nasıl ayırt edilir?” Bu sorunun yanıtı için Fichte, bir kez daha Ben'in temel karakterini hatırlatır.

Kendi edimleriyle kendisi üzerinde refleksiyonda bulunmak rasyonel varlığın karakterini oluşturur. Genel olarak akıl biçiminde olan Ben, *Benlik (I-hood/Ichheit)* olarak karakterize edilir. Rasyonel bir varlık için var olan şey onun kendisinde var olur. Bu rasyonel varlığın kendi üzerinde yaptığı edimin sonucundan başka hiçbir şey onda var olmaz. Rasyonel bir varlığın görülediği şey, kendinde görülediğidir. Bu rasyonel

varlık, kendi üzerinde edimde bulunmak dışında, kendinde hiçbir şey görülemez. Dolayısıyla Ben, kendi üzerinde edimde bulunmaktan başka bir şey değildir. Ben, bir şey, bir kendinde şey değildir; bundan ziyade, kendi kendini kendinde koyan, kendini kuran, kendi etkinliğini kavrayan ve kendi üzerinde refleksiyonda bulunandır. Fichte, Ben'in bu refleksiyonlu etkinliğini 1794'teki *WL*'de *Tathandlung* şeklinde kavramsallaştırmıştı. Buradan hareketle şimdi Fichte, tüm hakiki felsefenin bu temel üzerinden başlaması gerektiğini savunur.

Fichte için rasyonel varlığın içkin edimi ya zorunlulukla ya da özgürlükle oluşur. Rasyonel varlık yalnızca kendini koyduğu sürece kendi bilincindedir. Tüm varlık, Ben ve Ben-olmayan, bilincin farklı bir modifikasyonu olarak belirlenir ve bu bilinç olmadan varlık olmaz. Her kim ki bunun karşısını iddia edip Ben'in bir töz olduğunu varsayarsa, kendisiyle çelişkiye düşmekten kurtulamaz. Böylece rasyonel varlık kavramından ortaya çıkan zorunlu etkinlikler yalnızca öz-bilincin (*self-consciousness*) olanağının koşulludurlar (Fichte, 2000: 4).

Rasyonel varlık edimde bulunurken kendi ediminin bilincinde değildir; çünkü *o kendinde kendi edimidir* ve başka bir şey değildir. Ancak rasyonel varlığın bilincinde olduğu şey, bilinç olmaya başlayan şeyin onun dışında olması gerektiğidir. Böylece *nesne* edimin dışında, yani edime karşıt bir şekilde olmalıdır. Ben, yalnızca bu edimde ve bu edim aracılığıyla onun için ortaya çıkan şeyde bilinç olmaya başlar ve bu bilincin nesnesi ya da şeydir. Rasyonel varlık için bundan başka var olan bir şey yoktur. Her kim ki bunun dışında başka bir şeyden konuşuyorsa kendisini anlamadan konuşur.

Fichte'ye göre eğer nesne, yalnızca Ben'in edimiyle kendi temeline sahip olacaksa ve tamamen yalnızca bu edim aracılığıyla belirlenecekse, o zaman, eğer nesnelere arasında bir ayırım olacaksa, bu ayırım yalnızca Ben'in ediminin ayırımı aracılığıyla ortaya çıkabilir. Her nesne Ben'de ve Ben için belirlenmeye başlar, çünkü Ben belirleyici bir şekilde edimde bulunur. Birisi nesne üzerinde refleksiyonda bulunduğunda ve onu edim aracılığıyla ortaya çıkardığı yoldan ayırt ettiğinde, o zaman edimin kendisi yalnızca bir *kavrayış* (*conceiving*) ve anlama olmaya başlar. Bu, edimin bir sonucu olarak değil, bundan ziyade Ben'in bir katkısı olmadan, edim böyle olmaya başlar. Dolayısıyla bu

düşünceleriyle Fichte, Kantçı *a priori* kavramları reddeder, edim aracılığıyla edimde nesne ve kavramın birliğini Ben'de kurmuş olur.

Yalnızca belirli bir belirleme edimi yoluyla belirli bir nesne ortaya çıkar, fakat eğer edim bu belirli yolla zorunlu bir şekilde ortaya çıkıyorsa, o zaman bu nesne de kesinlik olarak ortaya çıkar. Böylece kavram (*Begriff*) ve onun nesnesi birbirinden ne ayırırlar ne de olabilirler. Nesne, kavram olmaksızın var olmaz, çünkü o kavram aracılığıyla var olur; kavram, nesne olmaksızın var olmaz, çünkü nesne zorunlu olarak onun aracılığıyla ortaya çıkar. Farklı açılardan görülen bu her ikisi aslında bir ve aynıdır. Eğer biri bu şekilde Ben'in etkinliğine formuyla ilgili bakarsa, o zaman o bir kavramdır; etkinliğinin içeriğine maddesiyle ilgili bakarsa, o zaman o bir nesnedir (Fichte, 2000: 6).

Fichte'ye göre sıradan insanlar ve genel bilincin bakış açısından yalnızca nesnelere vardır, kavramlar yoktur; kavram, nesne içinde yok olup onunla bir olur. Kavramın nesne içinde keşfedilmesi felsefi bir dehayı gerektirir ve bu filozoftur. Hakiki (*reelle*) felsefede kavram ve nesne bir ve aynıdır ve asla birbirlerinden ayrı değildirler. Fichte, bu nitelikteki felsefeyi "hakiki" bilimsel felsefe (*a "real" philosophical science*) olarak adlandırır ve onu yalnızca formel olan felsefeden ayrı tutar. Buna göre hakiki bilimsel felsefe form ve içeriğe sahiptir, çünkü içerik ve form kökensel olarak ayrılmaz bir şekilde birbirleriyle bağlantılıdır ve Ben'in kendi edimlerini kurmasının zorunluluğudurlar. Ayrıca Fichte, Kant felsefesinin amacının tüm diğer formel felsefeden uzaklaşmak ve bu hakiki felsefeye bir giriş yapmak olduğunu vurgular (Fichte, 2000: 7).

Hakiki bilimsel felsefeyi bu şekilde açıkladıktan sonra Fichte, *doğal hak teorisini* bu felsefenin bir ilk konusu olarak belirler ve bu kavramın çıkarımının baştan sonuna kadar bir betimlemesini yapar. Buna göre, belirli bir kavram kökensel olarak akılda içerilir ve onun aracılığıyla verilir. Bu aynı zamanda rasyonel varlığın rasyonel bir varlık olduğundan emin olması gibi, zorunlu olarak belirli bir şekilde edimde bulunmasından başka bir şey olmadığı anlamına da gelmektedir. Filozofun görevi, bu belirli edimin öz-bilincin bir koşulu olduğunu ve kavramın çıkarımının bu yapıda olduğunu göstermektir. Filozof, ayrıca bu belirleme edimini onun formuyla birlikte tanımlamak ve bu edimde refleksiyon için neyin ortaya çıktığını göstermek zorundadır. Bunu yaparak filozof aynı zamanda kavramın zorunluluğunun kanıtını, kavramın kendisini belirlemesini ve onun uygulanabilirliğini gösterir.

Tüm bu düşünceleriyle Fichte, hak kavramına bir zemin hazırlamak, bu zemin üzerinden onun temelini açıklamak ve hak kavramını “saf aklın kökensel bir kavramı” olduğunu göstermek amacındadır. Fichte bu kavramı, ‘rasyonel bir varlık kendini bir birey olarak koymadan, kendi dışındaki rasyonel varlıkların varlığını varsaymadan, kendi öz-bilincinde olan rasyonel bir varlık olarak kendini koyamaz’ şeklindeki zorunluluk aracılığıyla elde eder.

Rasyonel bir varlık olarak kendimi özgür bir şekilde koyarım. Bunu yapmakla özgürlüğün benim tasarımı olduğunu gösteririm. Aynı bölünmez etkinlikle aynı zamanda diğer özgür rasyonel varlıkları da koyarım. Böylece kendi hayal gücüm (imagination) aracılığıyla özgürlük için birçok özgür varlıkla paylaştığım bir sahayı tarif etmiş olurum. Hayal gücümle kurduğum tüm özgürlüğü kendimle ilişkilendirmem, çünkü aynı zamanda diğer özgür varlıkları da Ben koyarım ve onları da bu özgürlükle ilişkilendirmek zorundayım. Özgürlüğü kendi özgürlüğüm haline getirmek için, başkaları için kendi özgürlüğümün kısmen vazgeçerek kendimi sınırlandırmam gerekir. Böylece hak kavramı, özgür varlıkların birbirleriyle kurduğu zorunlu ilişkinin bir kavramı olarak ortaya çıkar (Fichte, 2000: 9).

Rasyonel bir varlığın, etkileşimde bulunduğu tüm diğer rasyonel varlıkların özgürlük kavramı aracılığıyla, kendi özgürlüğünü sınırlaması hak kavramının kuralıdır. Bu etkileşim ve sınırlama karşılıklıdır. Fichte için bu kural ahlaksal bir zorunluluk değildir. Ona göre ahlak yasası öğretisini savunanlar genel olarak bu yasanın yalnızca formel ve böylece içeriğinin boş olduğunu düşünmezler. İçerik bir el çabukluğuyla değil, çok titiz bir araştırmayla elde edilmelidir. Dolayısıyla hak kavramının içeriği ahlak yasasıyla değil, özgür varlıkların birbirlerinin etkinlikleri aracılığıyla birbirlerinin özgürlüklerini karşılıklı olarak sınırlandırmalarıyla ortaya çıkar. Ben zorunlu olarak kendimi toplumda benimle aynı türden bir yapıya ve doğaya sahip olan başka insanlarla birlikte düşünmek zorundayım, fakat ben, onların özgürlüğü aracılığıyla sınırlandırılmış olarak kendi özgürlüğümü düşünmeden bunu yapamam. Ben ayrıca, bu zorunlu düşünce ile uyumlu bir şekilde edimde bulunmak zorundayım, aksi halde, benim edimim düşüncemle ve kendimle çelişkili olur. Dolayısıyla hak öğretisi ahlaksal bir zorunluluktan değil, her bir

rasyonel varlığın diğer rasyonel varlıklarla birlikte toplumda yaşamak için özgürce verdiği kendi kararıyla ortaya çıkar.

Fichte için hak yasası (*law of right*), insanlar özgürce bir arada yaşadıkları zaman, başkalarının özgürlüğü de bu özgürlükle birlikte var olabilsin diye her birinin kendi özgürlüğünü sınırlandırmak zorunda olmasıdır. Ben, bu rasyonel varlıklarla herhangi bir zor kullanma aracılığıyla değil, bundan ziyade tamamen kendi özgür irademle bir arada yaşıyorum. Toplumsal sözleşmede bunun anlamı şudur: Bir devlete yaşayıp yaşamamak her bireyin kendi özgür iradesiyle yaptığı tercihe bağlıdır. Formuyla birlikte devletin yasası, kişinin kendi rızasına dayalı bir yasa olmaya başlar. Ancak içeriğiyle ilgili devletin yasası, kişinin rızası olmadan, bu devletin koşulları ve hak yasası aracılığıyla belirlenir. Dahası, tüm diğerleri aracılığıyla sınırlandırdığım kendi özgürlüğünün yasası yalnızca formeldir (Fichte, 2000: 15).

Fichte, ilk önce hakiki felsefenin temel karakterini ve sonra da onun konusunu doğal hak teorisi şeklinde belirlemişti. Buradan hareketle Fichte, şimdi de hak kavramının çıkarımı görevini üstlenir. Tekrar ifade etmek gerekir ki, Fichte kendi hak kavramını, Hobbesçu ve Rousseaucu anlamda doğal bir durumdan ya da Kant gibi ahlak yasalarından değil, transsendental bir şekilde saf akıldan çıkarırsa. Bu amaçla *DHT*'de Fichte, hak kavramının çıkarımını ispatlarıyla birlikte üç teoremle yapar: İlk teorem, eğer Ben kendini tam anlamıyla koyacaksa, kendini pratik bir özne olarak koymalıdır; ikinci teorem, eğer Ben kendini bir özne olarak koyacaksa, onun öz-bilincinde olan özgür bir özne olması için kendi dışında ona çağrıda bulunan diğer özneleri de koyması gerekir; üçüncü teorem ise, eğer Ben kendi dışındaki diğer özneleri koyacaksa, o zaman bu öznelerle özgürce bir arada olacak şekilde karşılıklı tanınma şeklinde özel bir ilişkiyle kendini koymalıdır. Bu üç teoremle Fichte, öznelerarası karşılıklı tanınma şeklinde ortaya çıkardığı bu özel ilişkiyi *hak ilişkisi* (*Rechtverhältnis*) olarak adlandırır. Böylece eğer Ben kendini tam anlamıyla koymak ve kendi öz-bilincinde olmak istiyorsa, o zaman o, kendi dışında kendisi gibi olan öznelerle birlikte özgür bir özne olarak karşılıklı bir tanınma ilişkisi içinde kendini koymak zorundadır.

Fichte, hak kavramı çıkarımının ilk teoremini şöyle belirler: “*Sonlu rasyonel bir varlık, özgür bir etkinlikle (Wirksamkeit/efficacy) kendisini ilişkilendirmediği sürece kendini koyamaz.*” Bu teoremi kanıtlamak için Fichte ayrıntılı açıklamalarıyla birlikte üç ayrı önerme ileri sürer.

1. *Eğer rasyonel bir varlık bu şekilde kendini koyarsa, o zaman o, nihai temeli saf ve yalın olarak yalnızca kendinde olan kendi etkinliğiyle ilişkilenecek zorundadır* (Fichte, 2000: 18).

Genel olarak kendi üzerine dönüşlü etkinlik, rasyonel bir varlığa işaret eder. Böyle bir etkinliğin edimi aracılığıyla rasyonel bir varlık kendini koyar. Rasyonel varlık kendi üzerinde refleksiyonda bulunarak kendini nesne edinir ve kendini belirler. Aksi halde rasyonel varlık hiçbir şekilde kendini koyamayacaktır. Fichte, burada sunulan rasyonel varlığın henüz sonlu bir rasyonel varlık olduğunu vurgular. Fakat sonlu rasyonel bir varlık yalnızca sınırlı bir şey üzerinde refleksiyonda bulunabilir. Bu iki kavram karşılıklıdır; biri diğerinin gösterdiği şeyi gösterir. Böylece kendi üzerine dönüşlü olan etkinliğin kendi dışından sınırlandırılması gerekecektir. Ayrıca bu etkinlik olmayan ancak buna karşıt olan refleksiyonlu bir etkinlik aracılığıyla koyulan başka bir etkinliğin daha olması gerekecektir. Dolayısıyla Fichte, ilk önermeyle bağlantılı olarak ikinci önermeye geçer.

2. *Kendi etkinliğini görüleyen dünya genel olarak rasyonel varlık tarafından koyulamaz.* Çünkü dünyayı bu görüleme etkinliği, görüleyenin kendi kavramı aracılığıyla kendi üzerine dönmesi, kendi nesnesi olarak ona sahip olması değil, bundan ziyade, görüleyenin karşıtı ve onun dışında bir şey olması yani ona karşıt bir dünya olması anlamına gelir (Fichte, 2000: 19).

Fichte’ye göre yalnızca rasyonel varlık bu etkinliği kendisiyle ilişkilendirebilir, görüleyebilir, bilince çıkarabilir ve görü olarak koyabilir. Aslında transsendental felsefenin bakış açısından görülemenin kendisi Ben’in kendi üzerine dönüşlü olmasından başka bir şey değildir ve dünya, Ben’in onun kökensel/orjinal sınırlarını görülemesinden başka bir şey değildir. Fakat bir şeyi kendisiyle ilişkilendirmek için, Ben kendisi için var olmak zorundadır; bu ise kökensel olarak ‘Ben kendisi için nasıl var

olabilir?’ sorusunu gerektirir ve bu da dünyayı görülemek dışında açıklanamaz. Çünkü dünyayı görülemek yalnızca Ben’in kendisi için var olması aracılığıyla olanaklıdır. Bu açıklamalarla Fichte, aradığı şeyin bu olduğunu belirtir ve hemen ardından hak kavramı teoreminin kanıtlanması olan üçüncü önermeye geçer.

3. *Fakat aradığımız etkinlik, rasyonel bir varlık tarafından etkinliği sınırlandırılacak olan dünyaya karşı koyulabilir. Rasyonel varlık, dünyaya karşı koyabilmek için bu etkinliği üretebilir ve koyabilir ve eğer böyle bir etkinlik öz-bilincin olanağının tek koşuluysa, o zaman böyle bir öz-bilincin ortaya çıkması için ne gereklidir* (Fichte, 2000: 19).

Fichte, doğal hak teorisinin sunuluşu üzerinde spekülasyonla ilerlemeye devam eder. Onun için dünyayı-görüleme etkinliği biçimi bakımından olmasa bile, içeriği bakımından *sınırlı ve bağımlıdır* (constrained and bound). Nesnelere, bizim herhangi bir katkımız olmadan aldığımız gibi tasarlamalıyız, tasarımlarımız onların varlığına uygun olmalıdır. Böylece bu türden bir tasarımsal etkinliğe karşıt olan bir etkinlik, içeriğiyle birlikte özgür olmak zorunda olacak ve kişi farklı birçok yolla edimde bulunmak zorunda olacaktır.

Özgür etkinlik dünyayı görüleyen etkinlik tarafından sınırlandırılmıştır. İspatlanması gereken özgür etkinlik, görüye *karşıt olarak koyulan* bir etkinlik olduğu ölçüde mutlak özgür bir etkinlik olur. Çünkü görüleme bağımlıdır ve rasyonel varlığın dışında olan bir şeye yöneliktir. Etkinlik, rasyonel varlığa yöneliktir ya da kendi üzerine dönüşlü olan etkinliktir. Bu anlamda etkinlik, bizim dışımızda amaçlanan bir kavramı ya da bir amaç kavramını (*Zweckbegriff*) *biçimlendiren edimdir* (Fichte, 2000: 20).

Daha yalın bir şekilde ifade edersek, kendi etkinliğinin bilincinde olmak için Ben, kendi dışında kendine karşıt bir etkinliği, dünyayı görüleme etkinliğini, kendinde koymak zorundadır. Bu, Fichte’nin önemli bir iddiasının anlamını ortaya koyar: Ben’in etkinliği, dışımızda yönelinen etkinlik kavramını ya da bir amaç kavramını biçimlendiren edimdir. Aynı zamanda Ben’in etkinliği görülemeyle ilişkilidir. Böylece Ben’in kendisi ve etkinliği bir ve aynıdır. Sonuç olarak, Ben’in etkinliği, kalıcı değişim aracılığıyla dünyanın varoluşunun nesnellğine karşıtlıktır, buna karşın dünya, Ben’in

etkinliğinin karşılığında değişmeyen ve sabit olandır. Ben'in materyal dünyayla ilişkisi karşılıklı etkileşimli bir ilişkidir. Bu ilişki aynı zamanda bir edim ve materyal dünya üzerinde edimde bulunmadır. Böylece Ben'in dünyayla ilişkisinde her edimi ona dışsal olan nesneyle ilişkidir ve onu sınırlandırır. Ayrıca bu ayı zamanda hem teorik ve hem de pratik bir ilişkidir. Ben'in dünyayı bilmesi, onu sınırlayan nesnel bir şeyi bilmedir. Ben'in karşıt etkinliği özgür bir şekilde görüselidir.

Fichte'ye göre böyle bir etkinlik aracılığıyla aradığımız öz-bilinç (*self-consciousness*) olanaklı olmaya başlar. Etkinlik, nihai temeli rasyonel varlığın kendisinde olan bir şeydir ve bu etkinlik, temeli rasyonel varlığın kendisinde olmayan bir şeye karşıt, onun olanağı aracılığıyla koyulur. Ben, şimdi sınırlanmış ve belirlemiş olacak ve böylece refleksiyon aracılığıyla kavranma olanağına sahip olacaktır. Yani pratik Ben, refleksiyon yapan Ben olacaktır. Bu Ben, hem kendisi aracılığıyla hem de refleksiyonda kendisi aracılığıyla koyulan Ben'dir.

Dolayısıyla öz-bilinç *yalnızca* böyle bir etkinlik aracılığıyla olanaklı olmaya başlar. Çünkü öz-bilinci oluşturan koşulların karakteri yukarıda sunulan içeriklerden başka bir şey değildir. Başka deyişle, kendi üzerine dönüşlü olan bir etkinlik ya da nihai temeli rasyonel varlığın kendisinde olan bir etkinlik vardır. Bu etkinlik, sonlu ve sınırlıdır. Onu sınırlayan bir şeye karşıt ve ilişkili bir biçimde sınırlı olarak koyulur. Bu tartışmanın sonucunu Fichte şöyle açıklar: *Böylece bu tür bir etkinlik ve onun koyulması, öz-bilincin önceden varsayılması gibi, zorunlu olarak önceden varsayılmalıdır ve bu her iki kavram özdeştir* (Fichte, 2000: 21).

Sonuç olarak Fichte, burada pratik Ben'in, Ben'in kökensel öz-bilinci olduğunu gösterir. Rasyonel bir varlık yalnızca istemede dolaysız bir şekilde kendi kendinin farkına varır. Pratik Ben, Ben'in kökensel kendi bilincidir. Eğer Ben pratik olmasaydı, kendini algılamayacaktı ve kendini algılamasaydı dünyayı da algılamıyor olacaktı ve böylece anlık da (*Intelligenz*) var olmayacaktı. Eğer pratik olan teorik olandan önce olmasaydı, bunların hiçbiri olmayacaktı. Pratik yeti Ben'in en derin kökenini oluşturur; her şey bu yetiyle ilişkilidir. Öz-bilinç, yalnızca özne özgür bir etkinlik kapasitesine sahip olursa olanaklıdır. Kendisinden hak ilkesi çıkarsanan öz-bilinç, yalnızca kendi

kendinin farkında olmak değil, bunun ötesinde kendi kendini belirlemek ve özgür olmak anlamına da gelmektedir. Ben'in öz-bilincine dair bunun dışında kalan diğer tüm girişimler başarısızdır, çünkü onlar her zaman çıkarımını yapmak istediği şeyi varsayarlar ve onların bağlı olduğu bu aklın başarısız olduğu burada açık hale gelir. Dolayısıyla kişi Ben'in çok sayıda tasarım bağlantısı aracılığıyla ortaya çıktığını nasıl varsayabilir ki? Yalın olarak eğer tasarımlar birleşirse, hiçbir Ben'in kendisini içermezler. Yalnızca Ben var olduktan sonra, şeyler onda bağlanabilir. Böylece Ben, tüm bağlantılardan önce var olmalıdır. Ben, yalnızca kendisi için ve kendisi aracılığıyla var olur, diğer her şey onun aracılığıyla var olur.

Fichte için isteme (*willing*) aklın yegane temel karakteridir. Derin felsefi kavrayışta isteme ve tasarım zorunlu olarak birbirleriyle tutarlı bir şekilde karşılıklı bir etkileşim içinde bulunurlar ve eğer aynı zamanda biri mevcut değilse, diğerinin olması da olanaksızdır. Tüm isteme tasarım aracılığıyla koşulludur: her neyi istersem, onu tasarımılamalıyım. Tersine, tüm tasarımların isteme aracılığıyla koşullu olduğu iddiası muhtemelen itirazla karşılaşır. Ancak burada tasarımılayan (*represents*) bir şey var olmadıkça, hiçbir tasarım (*representing*) var olamaz ve tasarımılayan bir şey koyulmadıkça, bilinçle birlikte hiçbir tasarım koyulamaz. Ancak bu tasarımılayan, şimdi tasarımılayan olduğu sürece, *ilineksel* değildir, bundan ziyade, bir şey olarak var olduğu sürece *temeldir* (*substantial*). Ne yalnızca teorik akıl/yeti rasyonel bir varlığı tesis edebilir (çünkü o kendi kendine var olamaz) ne de yalnızca pratik akıl/yeti rasyonel bir varlığı tesis edebilir (çünkü o da, benzer şekilde kendi kendine var olamaz). Bundan ziyade, ancak her ikisi birleştiği zaman rasyonel bir varlığı bir bütün olarak tamamlarlar. Yalnızca Ben'in görüşü ve istemesi arasındaki bu karşılıklı etkileşim aracılığıyla Ben'in kendisi ve onun için var olan her şey olanaklı olmaya başlar. Görüleme (*Intuiting*) ve isteme ne Ben'den sonra ne de Ben'den önce vardır; bundan ziyade, onların kendileri Ben'dir; her ikisi de yalnızca Ben kendini koyduğu sürece var olurlar (Fichte, 2000: 22).

Bu noktada Fichte geriye dönük bir şekilde tekrar şunu sorar: "Tasarımılayan özne, kendi tasarımının dışında bu tasarımın bir nesnesinin var olduğuna (bu tasarıma karşılık gelen bir nesnenin) ve bu nesnenin temsil edildiği gibi oluşturulduğuna nasıl inanmaktadır?" Buna göre Ben, nesneyi kendi edimi aracılığıyla meydana getirir;

Ben'in kendi ediminin formu nesnenin kendisidir ve düşünmek için başka nesne yoktur. Edimde bulunması zorunlu olarak nesne olan bir varlık Ben'dir ve yalnızca edimde bulunma tarzıyla bir nesne olmaya başlayan bir varlık, Ben'in kendisinden başka bir şey değildir. Var olan her şey yalnızca Ben için ve Ben aracılığıyla var olur. Dolayısıyla Ben, kapasitesi olan bir şey değildir; hiçbir şekilde bir kapasite/olanak (capacity) değildir, bundan ziyade bir *etkinlik* (active); ne ise odur; hiçbir şey olduğu zaman ise hiçbir şeydir (Fichte, 2000: 23).

Böylece özgür etkinliğin koyulması aracılığıyla aynı zamanda duyuşal dünya belirlenir ve değişmeyen genel karakteriyle dünya koyulur. Her şeyden önce rasyonel varlığın etkinliğiyle ilgili kavram mutlak özgürlük aracılığıyla tesis edilir. Böylece duyuşal dünyadaki nesne böyle bir etkinliğin karşıtı olarak değişmez bir şekilde kurulur. Ben, sonsuz bir şekilde belirlenebilir olandır; nesne tamamen ve sonsuza dek belirlenebilir olandır. Ben, varlıkta nesne ve edim olan şeydir. Ben, sonsuz bir durumda var olmaya başlayandır, onun içinde hiçbir şey hiçbir şekilde kalıcı değildir; nesne sonsuz olduğu gibi, olmuş olan ve olacak olan şeydir de. Ben'in içinde kendi ediminin nihai temeli bulunur, nesnenin içinde ise kendi varlığının nihai temeli bulunur, çünkü nesne varlıktan başka bir şey değildir (Fichte, 2000: 27-28).

Burada Fichte'nin düşüncesinde dünyanın değişmez, Ben'in değişken olduğunu iddia etmek hata olur. Geçmiş sabittir ancak gelecek her zaman Ben'in tercihlerine ve dünyanın bunun karşısındaki tepkisine göre değişkendir. Fichte için hayal gücü (*imagination*) alternatif olanaklar arasında tüm bunları tasarımıyan bir yetidir. Hayal gücü, zamanın geçmesini, sabit geçmiş arasındaki farklılıkları, olumlu ve özgür bir şekilde şimdiki anda ne olduğumuzu ve çoklu alternatif olanaklarının olduğu geleceği onun aracılığıyla deneyimlediğimiz bir yetidir (Wood, 2016: 89).

Kendini koyma teorisine dayandırdığı bu ilk teorem ve kanıtlamasından anlaşılıyor ki Fichte, Kartezyen felsefenin solipsizm problemini aşmaya çalışıyor. Fichte'nin sisteminde rasyonel varlığın kendini koyması onun pratik olması, pratik olması ise kendi etkinliğiyle ilişkilmesi, kendi üzerinde refleksiyon yapması ve kendi kendini belirlemesi anlamına gelmektedir. Ben, öz-bilincine dışsal bir etkinlik aracılığıyla

kavuştuktan sonra artık görüleyen pratik bir Ben'dir. Ben, kendi dışında hiçbir şeyi nesne edinmez, ancak görüleyen Ben olarak kendi dışındaki her şeyi görüler. Bu anlamda önce öz-bilincine kavuşan ve ardından dış dünyayı kendinde görüleyen Ben, solipsizmin üstesinden gelmiş olur.

Böylece hak kavramının çıkarımını yapmaya çalıştığı bu ilk teoremden Fichte, Ben'in kökensel öz-bilincinin pratik Ben ya da isteme olarak Ben olduğu şeklinde bir başlangıç yapar. İlk teoremden Fichte'nin temel problemi öz-bilincin olanağı problemiydi. Fichte, Ben'in kendisine dışsal olan dünyanın görüşü etkinliğini varsayması aracılığıyla bu problemin üstesinden gelmişti. İlk teorem, hem öz-bilincin hem de dışsal etkinliğin varsayımsal olmasıyla sonuçlanmıştı. Fichte için bu, öz-bilinç probleminin henüz çözümlenmediği anlamına gelmektedir. Çünkü Ben kendi nesnesini kendisi dışında tasarlamaz; o kendi nesnesini kendisi üretir. Dolayısıyla Fichte, ilk teoremden kalan bu öz-bilincin ve nesnenin varsayımlı olması problemiyle birlikte, ikinci teoremden karşılaşacağımız bilincin kısır döngü içinde kalması probleminin ikisini birlikte ele alacaktır. Bu amaçla Fichte hak kavramının ikinci teoremini şöyle belirler:

“Sonlu rasyonel varlık, duysal dünyadaki özgür bir etkinliği ayrıca başkalarıyla ilişkilendirmeden ve böylece kendisi dışındaki başka sonlu rasyonel varlıkların varoluşunu varsaymadan bu etkinliği kendisiyle ilişkilendiremez” (Fichte, 2000: 29).

Fichte'ye göre her bilinç öznel ve nesnel olmak üzere iki farklı yöne sahiptir. Ben'in her edimi nesneyle ve nesnenin bilgisiyle ilgili bir ilişkidir ve tersi. Nesnenin her bilgisi bazı etkinlikler içerir. Bu Fichte'nin çıkarımının başlangıç noktasıdır. İlk teoremden kanıtla göre rasyonel varlık, bir etkinliği bölünmez bir sentezle aynı zamanda kendisiyle ilişkilendirmeden kendisini koyamaz (algılayamaz ve kavrayamaz). Fakat bu rasyonel varlık, uygulanması gereken bu tür bir etkinliğin üzerinde bir nesne koymadan bir etkinliği kendisiyle ilişkilendiremez. Ancak nesnenin koyulması kendisi aracılığıyla belirlenen bir şey gibidir ve böylece rasyonel varlığın özgür etkinliğini kısıtlayan bir şey gibidir. Nesne, zaman içinde önsel bir anda (a priori moment in time) koyulmalıdır; yalnızca bu önsel an aracılığıyla kişi şimdiki bir anda olmaya başlayan bir etkinlik kavramını kavrar.

Herhangi bir kavrayış edimi rasyonel varlığın kendi etkinliğini koyması aracılığıyla koşulludur ve tüm etkinlik rasyonel varlık tarafından kavranan önceki bir edim aracılığıyla koşulludur. Böylece olanaklı her bilinç anı önceki bir bilinç anı aracılığıyla koşulludur ve bu böyle sonsuza dek (*ad infinitum*) sürer. Dolayısıyla bilincin olanağının açıklanması aslında bilinci henüz varsayar. Bilinç yalnızca kısır döngüyle açıklanabilir; böylece o aslında hiçbir şekilde açıklanamaz; dolayısıyla onun açıklanması imkansız gibi görünüyor (Fichte, 2000: 29-30).

Hak kavramı öğretisinin ilk teoreminde temel problem öz-bilincin olanağı problemiydi. Bu problemi Fichte, eğer rasyonel varlık bir ve aynı olan bölünmez bir anda kendi dışındaki bir etkinliği, dünyayı görüleme etkinliğini, kendisiyle ilişkilendirir ve bu etkinliğe karşı bir şeyi koyarsa öz-bilinç olanaklı olur şeklinde çözmeye çalışmıştı. Bunun gerçekleştiği anı (moment) Z olarak adlandıralım. Buna göre A'nın Z anında koyulması ve kavranılması, bir başka ana dayalı olan bir nesneyle açıklanmak zorundadır. Fakat A'nın kendisi de, yalnızca onu olanaklı hale getiren B'nin kavrandığı koşullar altında kavranabilir. Başka deyişle, A'nın kavrandığı an yalnızca önceki bir anın koşulları altında olanaklıdır ve bu böyle sonsuza dek (*ad infinitum*) sürer. Fichte bu durumu bir kumaşı diktiğimizde dikişin tutmamasına benzetir, dikişin tutması için önce ilk dikişin bir noktada sabitlenmesi gerekir, aksi halde dikiş tutmaz. Benzer şekilde, eğer kendi edimimizle bir ve aynı anda birleşik olan yeni türden bir nesne kavramıyla başlamsak, o zaman açıklamaya çalıştığımız şeyi yalnızca varsaymış oluruz. Bu durumda bilinç yalnızca bir kısır döngüyle açıklanmış olur ve böylece aslında o hiçbir şekilde açıklanmamış olur. Dolayısıyla bu yeni nesne kavramı olmadıkça şimdiki anda olan bilincimiz olanaklı değildir. Ben'in şimdiki edimi üzerinde edimde bulunan materyal nesneyi reddetmekle Fichte, öz-bilinci ilişkilendirebileceğimiz ve tüm bilinci olanaklı hale getiren olanaklı bir an bulunmadığını ve böylece bilincin içine düştüğü kısır döngü probleminin henüz çözülmediğini vurgular. Bu durum bir tür *aporia* ya da çelişkidir ve Fichte bu problemi çözmek için sentetik yöntemle başvurur.

Öz-bilinci olanaksız hale getiren bu nedenin ortadan kaldırılması gerekir. Fakat bu neden yalnızca rasyonel bir varlığın etkinliği bir ve aynı anda bir sentez biçiminde nesneyle birleşik olarak varsayılırsa ortadan kalkabilir. Bu durumda öznenin etkinliğinin kendisi kavranılan ve algılanan nesnedir ve nesne öznenin etkinliğinden başka bir şey değildir ve böylece her ikisi de aynıdır, yani özne ve nesne arasında bir ayrım yoktur. Yalnızca böyle bir sentez aracılığıyla yukarıda sözü edilen kısır döngüden kurtulabiliriz. Bu sentezin kendisi, öz-bilincin ilişkilenebileceği sağlam bir noktayı sağlar ve öz-bilinci olanaklı hale getiren tüm koşulları kendi içinde barındırır. Yalnızca bu koşullar altında öz-bilinç olanaklıdır. Böylece öz-bilincin ortaya çıktığından emin olduğumuz sürece, hipotez haline gelen sentezi kabul etmek zorunda kalırız. Böylece sentezin sağlam kanıtı tamamlanmış olur; çünkü tanımladığımız sentez, öz-bilincin mutlak koşulu olarak daha önce kanıtlandı (Fichte, 2000: 31).

Konuyu daha açık hale getirirsek, üzerinde etkinlik uyguladığımız materyal nesnenin varoluşu ve sabitliği, şimdiki bir edimde değil, her zaman bilinç ediminden önceki geçici bir zamanda ortaya çıkar. Fakat aradığımız nesne şimdiki bir anda mevcut olmalıydı, ama şimdiki bir anda değil, daha önceki bir anda mevcut olmuş durumdadır. Dolayısıyla Ben'in şimdiki edimi hakkında sorduğumuz soru bu önceki an için de sorulabilmelidir ve halihazırdaki materyal nesneye ilişkin sorduğumuz sorunun yeterli bir şekilde yanıtlandığı varsayılmalıdır. Fakat bizim problemimiz bu yanıtın ne olması gerektiğini kesin olarak bilmektir. Eğer biz etkinliğimizin nesnesini bu önceki bir anda var olan materyal nesne olarak düşünürsek, tekrar henüz açıklanmayan fakat yalnızca varsayılan etkinlik bilincini bir başka önceki ana gönderme yapmak yoluyla açıklamış oluruz. Bu durumda mevcut andaki bilincin etkinliği yalnızca önceki bir anın koşulları altında olanaklıdır ve bu böyle sonsuza dek sürer (ad infinitum).

Anlaşıyor ki, ihtiyaç duyulan nesne kavramı kendisiyle etkinliğin gerçekleştiği dışsal ya da materyal nesne değildir, bundan ziyade, yalnızca öznenin kendi özgür ediminin nesnel yanısıdır. Yalnızca bu yeni türden nesne, öz-bilincin yeterince açıklanabilmesi için bize sağlam bir dayanak noktası (Arşimed noktası) sağlayabilir. Böylece öz-bilincin açıklaması, kısır döngüye neden olan önceki bir ana ertelenmeden şimdiki bir anla ilişkilendirilerek açıklanabilir. Fichte'nin sentetik yöntemi olan özne ve nesnenin özdeşliği burada temel ilkedir. Bu yöntem, 'bilincin nesnesi zorunlu olarak Ben'in etkinliğinin öznel koşullarıyla birlikte düşünülmelidir' şeklindeki Fichte'nin transsendental idealizmini gösterir. Başka deyişle biz nesneyi bir "kendinde şey" olarak düşünmekten ziyade, onun öznellik yönünü düşünmeliyiz. Fakat şu da açıktır ki transsendental idealizm açısından her öznel edimin bir de nesnel yanının olması gerekir. Böylece transsendental idealizm, nesnelliğin öznel koşullarını ve ayrıca öznenin nesnel koşullarını kavramaya çalışır (Wood, 2016: 91).

Bu noktada Fichte hipotez haline gelen sentezin ne anlama geldiğinin bir soru olarak karşımıza çıktığını belirtir. Fichte'nin burada tartıştığı nesne kavramı, öznenin özgür etkinliğinin gerçekleşmesiyle doğrudan birleşik olmakla birlikte aynı zamanda özneye dışsal olup onu sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla şimdiye kadar çıkarımı yapılan kavram aslında kendisiyle çelişiktir. Çünkü bu kavram, nesnenin etkinliğiyle birlikte rasyonel

varlığın özgür etkinliğinin sentetik bir şekilde birliğini gerektirir. Ben, kendi edimiyle özdeşlik şeklinde kendini koyma olduğu için özne ve nesne özdeşlik olarak kavranmalıdır. Fakat nesnenin kavramı özneye dışsal ve ayrıca onu sınırlandıran bir şeyin kavramıdır. Sentezin nesneyi üretmesi gerekir, fakat nesnenin doğası bir özne tarafından böyle kavrandığı zaman, öznenin özgür etkinliği sınırlandırılmış olarak koyulur. Fakat bu nesne öznenin özgür etkinliği olarak koyulmalıdır; öznenin etkinliğinin doğası, mutlak bir şekilde özgür ve kendini belirleyen (self-determining) olmalıdır. Özne ve nesne her ikisi de burada birleşik olmalıdırlar; her ikisinin doğası herhangi birinin kaybolmasına imkan vermeden korunmasını gerektirir. Fichte'ye göre, tüm bu problemlerin çözümü için Ben'in özgür etkinliğinin nesnel kavramı gereklidir. Fichte'nin kendi sentetik yöntemine uygun bir şekilde transsendental olarak çıkarımını yaptığı bu yeni kavram çağrısı (*summons/Aufforderung*) kavramıdır. Böylece Fichte, Ben'in şimdiki etkinliğinin nesnesi olan bu yeni kavramın sentezi aracılığıyla görünürdeki çelişkinin ortadan kalktığını düşünür.

Eğer biz öznenin belirlenen varlığını (*being-determined*), kendini belirleyen (*self-determining*) belirlenen bir kendi varlığı olarak (*as being-determined*) düşünürsek, her ikisi de tamamen birleşik olurlar. Başka deyişle, bir çağrı (*eine Aufforderung*) olarak özneye, onun etkinliğinin uygulamasını çözmek için, ona çağrıda bulunur (Fichte, 2000: 31).

Fichte'ye göre nesne içsel değil dışsal bir duyum gerektirir: çünkü tüm içsel duyumlar yalnızca dışsal bir duyum aracılığıyla ortaya çıkarlar; dolayısıyla ilki ikincisini önceden varsayar. Böylece eğer biri nesnenin içsel bir duyumla verildiğini iddia ederse, o zaman bir kez daha, öz-bilinci edimsel olarak (*as actual*) önceden varsayacaktır. Bu, öz-bilincin olanağının açıklandığını yalnızca varsaymak olur. Fakat edimde bulunmak için yalnızca bir çağrı olarak özneye yapılan çağrı olmadan, nesne kavranamaz. Özne nesneyi kavradığı sürece, bu nesnenin kendi öz-etkinliğinin ve özgürlüğünün kavramına ait olduğunu da ve aslında dışarıdan kendisine verilmiş olanı bir kavram olarak kavramış olur. Özne kendi özgür etkinlik kavramını, şimdiki zaman içinde var olan bir şey olarak değil, (çünkü bu hakiki bir çelişki olurdu) bundan ziyade, gelecekte var olması *gereken* bir şey olarak elde eder.

Burada öznenin kendini bir nesne olarak nasıl bulduğu bir soru olarak karşımıza çıkar. Özne *kendini* bulmak için yalnızca kendinde-aktif (*self-active*) olarak kendini bulmak

zorunda olacaktır; aksi halde, *kendini* bulmayacaktır ve o, var olmadıkça hiçbir şekilde herhangi bir şey bulmadığı ve kendini bulmadıkça var olmadığı için, hiçbir şekilde herhangi bir şey bulmayacaktır. Özne kendini bir nesne olarak bulmak için (kendi üzerinde refleksiyon yapmak yoluyla) kendinde-aktif olduğu kendini belirleyen olarak (as determining itself) değil, bundan ziyade, kendinde-aktif olduğu belirlenen olarak (as determined) dışsal bir kontrol aracılığıyla (*Anstoß*) kendini bulmak zorunda kalacaktır. Fakat yine de kendini belirleyen kendi özgürlüğüne tam anlamıyla sahip olduğu durumda kendinden ayrılmak zorunda kalacaktır, çünkü aksi halde, bulunduğu ilk nokta kayıp olacak ve özne kendini Ben olarak bulamayacaktır (Fichte, 2000: 32).

Bununla birlikte özne herhangi bir şeyi yapmak, hatta genel bir edimde bulunurken bile, yapma zorunluluğuna tabii değildir, çünkü eğer zorunlu olursa o zaman özgür olmayacak ve Ben olmayacaktır. Öyleyse eğer özne kendini bir nesne olarak göreceyse, kendi etkinliğini uygulamak için nasıl ve hangi anlamda belirlenmelidir? Özne, yalnızca kendi etkinliğini uygulayabileceği bir şey olarak, kendi etkinliğini uygulamak için çağrılan bir şey olarak kendini gördüğü sürece kendini bulabilir, ancak aynı şekilde bunu yapmaktan kaçınabilir de.

Rasyonel varlık olmak, kendi etkinliğini gerçekleştirmek demektir; onun üzerindeki bu çağrı (*summons/Aufforderung*) tam da rasyonel varlık kavramına aittir ve rasyonel varlık bu kavramı tam anlamıyla kavradığı sürece kendi etkinliğini gerçekleştirmiş olur. Bunu iki yolla, ya edimde bulunarak ya da bulunmayarak gerçekleştirir. Özne, bu her iki yoldan yalnızca birini özgür bir kendini-belirleme aracılığıyla seçer.

Özne üzerinde etkide bulunan çağrı kavramı en açık anlamda *özgür karşılıklı etkinlik* anlamına gelen bir kavramdır. Herhangi bir özgür etkiye, *olumlu* karşıt-etki şeklinde özgür bir düşünce ekleyebilirim. Eğer kavram kesinlikle birlikte belirleniyorsa, öyleyse etki hiçbir şekilde *karşıt-etki* düşüncesinden ayrı olamaz; her ikisi de birleşik olmalıdır. Böylece bu koşullar altında özne özgürce etkinlikte bulunan bir varlık olarak kendini koyabilmelidir. Eğer özne kendini böyle bir varlık olarak koyarsa, o zaman o, bir duyusal dünyayı koymalı ve koyabilmelidir ve kendini de bu duyusal dünyaya karşıt bir şekilde koyabilmelidir (Fichte, 2000: 34).

Bu noktada Fichte, şimdiye kadar analizi yapılan sentezin bir kavram olarak yalnızca *açıklayıcı* (expository) yönünü, yalnızca sentez kavramından ne anlaşıldığını açık hale getirdiğini, ancak şimdi analizi daha ileriye taşıyarak, öznedeki koyulmuş şeylere, yani yapılan çıkarımlara bakmak gerektiğini vurgular. Çıkarımı yapılan bu kavram çağrı kavramıdır ve Fichte şimdi de bu kavramın daha derin bir analizini yapar.

Özne üzerinde bir etkinin olması tüm öz-bilincin zorunlu koşuludur. Bu etki olduğu sürece öz-bilinç olanaklı olur ve bu zorunlu bir gerçekliktir. Bu, eğer rasyonel varlıkların yasasının zorunluluğuyla uyumlu olursa, eş zamanlı olarak başka şeyler de bu yasalarla birlikte koyulmalıdır ve bu koyulan şeyler de bir gerçeklik olur. Bununla birlikte özne üzerinde etki olduğu sürece algılanan (*sensed*) bir şeydir ve Ben'in bir sınırlandırmasıdır (*a limitation*). Fakat sınırlayan (*limiting*) bir şey olmadan bir sınırlandırma olmaz. Böylece özne bu etkiyi kendi üzerinde koyduğu sürece, aynı zamanda bu etkinin temelini belirleyen olarak *kendi dışında* olan şeyi de koymak zorundadır. Bu dışsal şey duyumdur. Kısacası tüm öz-bilincin zorunlu koşulu özne üzerinde dışsal bir etkinin olmasıdır. Bu etki aynı zamanda duyusal bir etkidir. Duyumsanan bu etki *belirleyici* (determinate) bir etkidir ve belirleyici olarak bu etkiyi koyarak kişi, genel bir temel ile birlikte *belirleyici* bir temel de koyar. Peki, bu ne tür bir temel olmalıdır, hangi karakterde olmalıdır?

Özne üzerindeki etki, kendi özgür etkinliğini uygulamak için özneye çağrı (*summons/Aufforderung*) olarak anlaşılır. Öznenin üzerindeki etkinin içeriği çağrıdır ve onun nihai amacı, çağrının yapıldığı rasyonel varlığın özgür etkinliğidir. Bu etkinlikle ilgili her şey bu çağrıya bağlıdır ve bu çağrı olmadan hiçbir şey anlaşılmaz (Fichte, 2000: 34). Başka deyişle, öznenin kendi özgür etkinliğini uygulaması için başkası tarafından ona bir çağrı yapılması gerekir. Bununla birlikte öznenin çağrıya yanıt vermesi için onu anlaması gerekir. Kendisine çağrı yapıldığında rasyonel varlık kendi etkinliğini gerçekleştirmek için kendi özgür-belirlenimi aracılığıyla önündeki iki yoldan birini seçer: edimde bulunabilir ya da bulunmayabilir. Başka deyişle, özne çağrıyı kabul edilebilir ya da reddedilebilir.

Rasyonel varlığın etkinliği, nedensellik yasasında olduğu gibi neden ve etkinin zorunluluğu şeklinde değildir; hiçbir şekilde çağrı aracılığıyla yapılan zorunlu ve belirlenmiş bir şey değildir, bundan ziyade, rasyonel varlık çağrının sonucunda kendi kendini belirler. Fakat eğer rasyonel varlık bunu yapacaksa, öncelikle çağrıyı kavramalı ve anlamalıdır. Bu ise çağrının önsel bir bilincine bağlıdır. Böylece çağrının nedeni olarak koyulan dışsal varlık, öznenin anlama ve kavrama kabiliyetinin olanağını en azından önceden varsaymalıdır, aksi halde, onun özneye yaptığı çağrının hiçbir amacı olmayacaktır.

Çağrı başka bir özne tarafından yapılan amaçlı bir etkinliktir. Başkası rasyonel bir varlık üzerinde etkide bulunarak, özgürce edimde bulunması için ona çağrıda bulunur. Çağrının amaçlılığı, çağrının yapıldığı varlığın özgürlüğüne ve anlamasına bağlıdır. Çağrı, edimde bulunan bir çağrılan olarak Ben'i ve bunun bilincinde olma kavramını gerektirir. Dolayısıyla çağrının nedeni, özgürlük ve akıl kavramlarına ait olmak zorundadır. Böylece çağrının nedeninin kendisi, kavramlara sahip kapasitesi olan bir varlık, akıl olmalıdır ve bu, özgürlük olmadan olanaklı olmadığı için, o ayrıca özgür olmalı ve kendini koyan rasyonel bir varlık olmalıdır (Fichte, 2000: 35).

Akılsal bir neden kendi etkinliği aracılığıyla gerçekleşen bir ürün kavramını kendinde taşır. Bu akılsal neden edimde bulunurken, bu kavramla uyumlu bir şekilde kendini yönlendirir. Bu bir amaç kavramı olarak adlandırılır. Rasyonel bir varlık, kendi etkinliğinin nesnesinin bilincine sahip olmadan, bu etkinlik kavramını kavrayamaz. Çünkü o, sınırlandırılmış olarak kendi etkinliğini koymadan, edimde bulunmak için kendisini belirleyemez ve yalnızca bu kendini belirlemenin bilinci aracılığıyla o özgür bir etkinlik olmaya başlar.

Böylece Fichte, çağrı kavramını aynı zamanda temel ya da neden (ground or reason) olarak tanımlar. Bir nesne kavramı olarak çağrı, özgür etkinliği bir sınırlandırma (constrains) edimidir. Fakat çağrı bu sınırlandırmada, sınırlandırılmış özneyi etkinlikte bulunup bulunmama konusunda özgür bırakır. Böylece çağrı, bir şeyler yapmak için ya da neyin yapılması gerektiği konusunda bir temel ya da neden anlamına gelmektedir. Bu noktada çağrı kavramı tam anlamıyla Fichte'nin sentetik yöntemine cevap verecek

niteliktedir. Çağrının yapılması bir şeyler yapmak için yeterli bir nedendir. Etkinlik için bir temel ya da neden olarak anlaşılan çağrı, bir neden olarak onun için yapılan etkinlikle birleşiktir, neden etkinliğin kendisinin bir birleşeni olamaya başlar. Fakat ayrıca çağrı, öznenin etkinliğinin dışında olup ona çağrıda bulunma anlamında nesnedir. Bu aynı zamanda etkinliği sınırlandırmanın bir yoludur, bir neden (reason) özgür bir etkinlik için bize bir temel sağlar, fakat bu neden hiçbir şekilde aksi halde edimde bulunmamıza engel değildir. Bizi çağırmak yoluyla sınırlandıran etkinlik, etkinlikte bulunmamız için bizim kendimizi belirler. Böylece çağrı, özgür bir karar vermenin gerçek temelini kendi içinde taşır; bir zorunluluk ya da dayatma söz konusu değildir. Çağrı, neyin belirlenebilir ve neyin belirli olduğuna müdahale eden belirleyici bir unsurdur. Fichte için isteme, *belirlenimsizlikten belirlenime* geçişi, neyi yapabileceğim, fakat yapmaya gerek duymadığım şeyden özgürce seçtiğim şeyi yapmaya geçişi sağlayan bilinçtir. Etkinlik için temel ya da neden olarak çağrı, bu geçişi sağlayan bir tür sınırlandırmadır (Wood, 2016: 93).

Çağrı, etkinlik için bir temel ya da neden olarak anlaşılır. Etkinliğin nedeni olarak çağrı, etkinlikle birleşiktir: neden etkinliğin kendisinin bir birleşeni olmaya başlar. Her özgür etkinlik, bir amaç (*Zweck*) olarak etkinliğe hizmet eden bir kavramın formunu içerir. Bu anlamda çağrının bir amaç kavramının temeli olarak iş gördüğünü söyleyebiliriz. Burada Fichte, “bir amaç kavramı nasıl olanaklıdır?” sorusunu sorar ve yanıtını şöyle verir: “Amaç kavramı bize çağrıyla birlikte verilir.” Bir amaç kavramını biçimlendirmek, özgür bir özne olarak birinin kendi bilincinde kendisini bulmasına temel oluşturur. Bu, Fichte’nin *Doğal Hukukun Temelleri* ve *Etik Sistemi*’nin başlangıç noktasıdır. Böylece çağrı, Ben’in kendi öz-bilincinin zorunlu bir koşuludur. “Ben, özgür bir etkinliğe yapılan çağrıyla kendimi bulmadığım sürece hiçbir şekilde kendimi bulamam. Dolayısıyla bilinç çağrının bilinciyle başlar (Wood, 2016: 93).

Böylece Fichte, çağrı kavramının çıkarımını bir zorunluluk olarak aklın doğasının kökensel bir temeli şeklinde ortaya çıkarır. Onun için üzerimizdeki etkininin nedeni hiçbir şekilde bir amaca sahip değildir, eğer bu etki kendisi olarak bir amaca sahip değilse, o zaman, rasyonel bir varlığın bu nedenin kendisi olduğu varsayılmalıdır. Rasyonel varlık, özgür bir şekilde edimde bulunmak için kendisi üzerine yapılan

çağrıya, bir çağrıyla cevap vermek dışında kendini koyamaz. Fakat eğer böyle bir çağrı varsa, o zaman rasyonel varlık, çağrının nedeni olarak kendi dışındaki rasyonel bir varlığı zorunlu olarak koymalıdır ve böylece o, genel olarak kendi dışında rasyonel bir varlık koymalıdır. Dolayısıyla çağrı kavramının çıkarımı, diğer rasyonel varlıklar kavramının transsendental bir çıkarımıdır.

“İnsan varlığı, yalnızca insan varlıkları arasında bir insan olmaya başlar ve insan varlığı, insan varlığı olmaktan başka bir şey olamayacağı için hiçbir şekilde var olmayacaktır. Bununla birlikte, eğer tam anlamıyla insan varlığı olunacaksa birden fazla olmak gerekir. Bu, daha önceki deneyimlere dayandırılan veya diğer başka ihtimallerle temellendirilen rastgele edinilmiş fikir değildir; bundan ziyade, insan varlığı kavramından yola çıkarak kesin bir şekilde kanıtlanabilen bir hakikattir (*truth*). Kişi bu kavramı tam anlamıyla belirlediği an, birini açıklayabilmek için ikinci bir kişiyi daha varsaymak zorundadır. Böylece insan varlığı kavramı bireysel insan değildir -çünkü bireysel insan varlığı düşünülemezdir- fakat bundan ziyade, bir tür kavramdır” (Fichte, 2000: 37-38).

Rasyonel bir varlığın çağrı aracılığıyla bir başka rasyonel varlığı etkilemesi ve bu etkinin toplum aracılığıyla olması temel olarak yalnızca nedensel ilişkiyle ortaya çıkan etkilemeden farklıdır. Fichte bu etkilemeyi, daha doğrusu rasyonel varlığın özgür etkinliği için yapılan çağrıyı eğitim ya da yetiştirme (*Erziehung/up bringing or education*) olarak adlandırır. İnsanlar arasındaki toplumsal etkileşim aracılığıyla ortaya çıkan bu eğitim, özne için yalnızca nedensellik kavramıyla anlaşılabilir, fakat aynı zamanda onun transsendental zorunlu bir koşulu olarak da anlaşılması gerekir. Çağrı, rasyonel varlıklar arasındaki özgür etkileşimin temelidir ve onun en yüksek amacı insanların kendi kendilerini ve birbirlerini eğitmesidir. Rasyonel varlıklar arasındaki etkileşim, hiçbir şekilde zor yoluyla değil, tamamen özgürce ve karşılıklı gerçekleşen bir etkileşimdir. Bu karşılıklı etkileşime dayanan ilişki yalnızca bizi sınırlandırmaz, fakat aynı zamanda özgürleştirir de. Rasyonel varlıkların birbirleriyle kurduğu bu ilişkinin amacı itaat etmek değil, uyumlu bir şekilde bir arada yaşamaktır. Tüm bireyler insan varlığı olmak için yetiştirilmelidir; aksi halde insan varlığı söz konusu olmayacaktır. Eğer herhangi bir insan varlığı varsa, o zaman zorunlu olarak bir dünya da vardır ve bu kesinlikle rasyonel varlıkların ve rasyonel olmayan nesnelere olduğu bir dünyadır. Dünyanın gerçekliği, bizim için dünya anlamındadır yani tüm akıllı sonlu varlıklar için öz-bilincin bir koşuludur, çünkü biz, kendimizle ilişkilendirmemiz gereken bir gerçekliği kendi dışımızdaki bir şeyi koymadan kendimizi koyamayız. Böylece Fichte için çağrı kavramına ilişkin kanıtlanması gereken her şey şimdi kanıtlanmış olur.

Sonuç olarak Fichte, çağrı kavramının çıkarımını üç aşamada tamamlar. Bunların ilk ikisi açıklayıcı, üçüncüsü ise çıkarımsaldır. Buna göre; 1) Nesne kavramının çıkarımı, rasyonel varlığın özgür etkinliğiyle bir sentez şeklinde birleşiktir, özgür etkinliğin nesnel yanını sağlamak için soyut bir kavram gereklidir. 2) Çağrı olarak bu kavramın anlamının belirlenmesi. 3) Çıkarımı yapılan nesne kavramının nedeni ve bu nedenle ilgili başka sonuçların çıkarımının yapılması. Bu üçüncü adımda rasyonel bir varlık, kendi öz-bilincinin olanağının transsendental bir koşullu olarak başka bir rasyonel varlık kavramına gerek duyar (Wood, 2016: 93).

Özetle tekrarlayacak olursak, hak kavramının bu ikinci teoreminde Fichte, çağrı kavramına bir başlangıç yapar. Rasyonel bir varlığın kendi etkinliğinin bilincinde olması için kendi dışındaki bir varlığın onun üzerinde etkide bulunması gerekir. Fichte bu etkiyi çağrı olarak (*summons/Aufforderung*) adlandırır. Başkasının yaptığı çağrı, bir özne olarak Ben'in özgürlüğünün bilincinde olmaya başlamasına çağrıdır. Çağrıya cevap verip vermemek tamamen özneye bağlıdır ve çağrıyla birlikte ortaya çıkan bu farkındalık birinin bir özne olarak kendi bilincinin farkına vardığı ilk andır. Bu çağrıyı deneyimlemek, Ben'in kendisini bir özne olarak koymasının koşuludur. Böylece Ben, kendi özgürlüğünün farkına varmak için kendisine çağrıda bulunacak olan diğer rasyonel özneleri içeren bir dış dünyayı kendinde koymak zorundadır. Özneler arasında karşılıklı bir şekilde ortaya çıkan bu ilişkiyi Fichte, eğitim ya da yetiştirme olarak adlandırır.

Üçüncü teoremde Ben, çağrının olanaklı olması için kendisine dışsal olan diğer öznelerle hak ilişkisi olarak adlandırılan belirli bir özel ilişki içinde olmak zorundadır. Bu doğrultuda Fichte üçüncü teoremi şöyle yazar:

“Sonlu rasyonel varlık, bir hak/hukuk ilişkisi (Rechtsverhältnis) olarak adlandırılan özel bir ilişkiyle başka rasyonel varlıklarla birlikte duracak şekilde kendini koymadan, kendi dışındaki bu rasyonel varlıkların varoluşunu varsayamaz” (Fichte, 2000: 39).

Fichte, üçüncü teoremde sözünü ettiği bu hak ilişkisinin öznelerarası karşılıklı bir tanıma ilişkisi olarak analiz edilmesi gerektiğini düşünür ve bunu bir dizi önerme üzerinden tartışarak göstermeye çalışır. İlk önerme şöyledir:

1. *Özne, varoluşunu varsaydığı kendi dışındaki rasyonel varlıktan, karşıtı aracılığıyla, kendisini ayırmak zorundadır* (Fichte, 2000: 39).

Özne, *kendi içinde* var olan bir şeyin nihai temelini kendinde içeren olarak kendini koyar ve benzer şekilde kendi dışındaki bir varlığı da kendinde koyar. Fakat öznenin, kendinde koyduğu bu dışsal varlıktan kendini ayırt edebilmesi gerekir. Bu, yalnızca öznenin kendisine dışarıdan verilen şeyin temelini ne kadarının kendinde ve ne kadarının kendi dışında olduğunu ayırt edebilmesinin koşulu altında olanaklıdır. Öznenin etkinliğinin temeli, eş zamanlı olarak *kendi içinde* ve *kendi dışında* bulunan varlıkta yatar. Eğer dışsal varlık, kendi etkinliğini gerçekleştirmemiş olsaydı ve böylece kendi etkinliğini gerçekleştirmek için (to exercise its efficacy) özneye çağrıda bulunmamış olsaydı, o zaman özne kendi etkinliğini gerçekleştirmemiş olacaktı. Dolayısıyla özne kendi etkinliği ve içeriğiyle ilgili olarak dışsal varlığın etkinliğiyle koşulludur.

Bu problem karşısında Fichte, öznenin yalnızca kendi içinde olan özgürce seçimde ve etkinlikte bulunabileceği bir saha olması gerektiğini vurgular. Özne yalnızca kendisine ait bu sahada mutlak olarak özgür bir şekilde, bir şeyin tek temeli olarak kendini koyabilir; yalnızca bu yolla özne, kendi dışındaki özgür bir varlıktan kendisini tamamen ayırt edebilir ve kendi etkinliğini yalnızca kendisiyle ilişkilendirebilir. Fichte, bunu aynı zamanda öznenin bireyselliği olarak değerlendirir ve buradan ikinci önermeye geçer:

2. *Karşıtı aracılığıyla ayırmanın yapıldığı bu süreçte, özgür bir varlık olarak kendi kavramı ve (kendi gibi özgür bir varlık olarak) kendi dışındaki rasyonel varlık kavramı aracılığıyla öznenin yaptığı edimler karşılıklı olarak belirlenir ve koşullanırlar* (Fichte, 2000: 40).

Fichte, yukarıda bahsi geçen ilk önermenin sonucu olarak her bir öznenin özgür bir saha içinde bireyselliğine ulaşmıştı. Bu ikinci önermede ise Fichte bireyselliği daha açık hale getirmeye çalışır. Buna göre özne, kendisine verilmiş olan saha içinde gerçekleşmesi olanaklı olan tüm etkinlikler arasından özgür bir birey olarak birini seçmek yoluyla kendini bir birey olarak belirler ve özne, içinde seçim yaptığı başka bir saha aracılığıyla belirlenen kendi dışındaki başka bir bireyi kendine karşıt olarak koyar. Böylece özne,

her iki sahayı da aynı zamanda koyar ve yalnızca böyle bir koyma aracılığıyla gerekli olan karşıtlık olanaklı olur.

Özne, kendi dışındaki varlığı özgürce kendinde koyar ve böylece kendini belirleyen sahayı aşabilir. Özne, özgürce edimde bulunma kabiliyetinden yoksun olursa bu sahayı aşabilir. Fakat öznenin dışındaki varlık bu sahayı özgür bir şekilde aşmamış, böylece maddi olarak kendisi aracılığıyla kendi özgürlüğünü sınırlandırmıştı. Başka deyişle özne, kendi formel özgürlüğü³⁴ aracılığıyla kendisi için olanaklı olan etkinlik sahasını sınırlandırmıştı. Tüm bunlar, öznenin kendi ediminin karşıtı olarak başka bir rasyonel varlığı koymasını gerektirir. Dahası öznenin dışındaki varlık, kendi etkinliği aracılığıyla özgür bir şekilde edimde bulunması için özneye çağrıda bulunur, böylece bu dışsal varlık, öznenin özgürlüğünün varsayıldığı bir amaç kavramı (*Zweckbegriff*) aracılığıyla kendi özgürlüğünü sınırlar; böylece o, öznenin formel özgürlüğü kavramı aracılığıyla kendi özgürlüğünü sınırlar. Başka deyişle öznenin özgürlüğünün olanağı kendi dışındaki rasyonel varlığın özgürlüğü kavramı aracılığıyla sınırlandırılır. Şimdi rasyonel ve özgür olarak öznenin başka varlığa dair bilinci, ilkin başka varlığın kendini-sınırlandırmasıyla (self-limitation) belirlenir. Çünkü öznenin kendi dışında özgür bir varlığı koyması, yalnızca başka bir varlığın, öznenin kendi özgür etkinliğiyle ilişkilenebilmesi için ona çağrıda bulunması sonucunda ve böylece bu başka varlığın kendini-sınırlandırması sonucunda ortaya çıkar. Fakat bu dışsal varlığın kendini sınırlandırması, özgür varlığın bir olanağı olarak öznenin kendi kendini bilmesine bağlıdır. Böylece özgür bir varlık olarak öznenin başka varlığa dair kavramı, öznenin kendi kavramı aracılığıyla belirlenen bu varlığın etkinliği ve özne olan bu varlığın aynı kavramı aracılığıyla koşulludur (Fichte, 2000: 41). Fichte, çağırılan (başkası) ve çağrılan

³⁴ Fichte kendi *Etik Sistemi*'nde formel ve materyal özgürlük arasındaki ayrıma dikkatimizi çeker. Formel özgürlük, Ben'in çeşitli yollarla kendini belirleme yetisi ya da gücüdür. Materyal özgürlük, özgürlük yasasını ya da normunu doğrulama edimidir. Formel özgürlük, materyal özgürlüğün kapasitesidir. Böylece Fichte özgürlük uğruna özgürlükten bahseder: formel özgürlük edimi materyal özgürlük için olan özgürlüktür. İki farklı anlamdaki özgürlük iki farklı anlamda kendine-yeterli (self-sufficiency) ya da bağımsız olmakla ilgilidir. Materyal özgürlük, kendine yeterli olma normunun, birinin gerçek olarak belirlenmesinin doğrulanmasıdır. Yalnızca materyal özgürlükte bir etkinlik mutlak olarak özgürdür. Fakat formel özgürlük, materyal özgür etkinlik için zorunlu bir koşuldur. Öte yandan Fichte, *DHT*'de bu iki özgürlüğün haklarla bağlantısına değinir. Formel özgürlük bir öznenin temel haklarını, kişiyi kişi yapan kapasiteye gönderme yaparken, materyal özgürlük onların formel olarak özgür etkinliklerinin dışsal alanının büyüklüğüne gönderme yapar (Wood, 2016: 70). Bununla birlikte Fichte, mutlak özgürlük kavramından da söz eder. Mutlak özgürlük, kendine-yetmek ya da bağımsızlık, kendinden başka hiçbir bir şeye bağımlı olmayan bir edim olarak tanımlanır. Özgürlük üzerine yaptığı tüm bu tartışmalarla Fichte'nin asıl amacı, öznelarası transsendental bir özgürlük düşüncesini ortaya koymaktır.

(Ben) arasındaki bu karşılıklı ilişkinin bağımlı bir ilişki olduğunu ileri sürer. Böylece özgür varlıkların birbirleriyle olan bu bağımlı ilişkisi zorunlu olarak şöyle ortaya çıkar:

Bir bireyin başkası hakkındaki bilgisi, başkasının özgür bir varlık olarak ilkinin [başka bir varlığa]³⁵ gösterdiği tavra bağlıdır. Başka deyişle birey, ilkinin özgürlüğünün kavramı aracılığıyla kendi özgürlüğünü sınırlandırır. Fakat bu davranış şekli ilkinin başkasının gösterdiği davranış şekliyle koşulludur ve bu ilkinin başkasına gösterdiği davranış şekli de bir başkasının davranış şekliyle ve bilgisiyle koşulludur ve bu böyle sonsuza dek sürer (*ad infinitum*). Böylece özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkisi akıl ve özgürlük aracılığıyla gerçekleşen karşılıklı bir ilişkidir. Eğer her ikisi karşılıklı olarak birbirlerini tanımazlarsa (*recognize*), biri diğerini tanıyamaz ve eğer her ikisi de birbirlerine karşılıklı olarak özgür bir şekilde davranmazlarsa, biri diğerine özgür bir varlık olarak davranamaz (Fichte, 2000: 42).

Böylece Fichte, burada kurduğu kavramsal çerçevenin kendi projesi ve tüm hak öğretisi için son derece önemli olduğunu vurgular. Tüm hak öğretisini ortaya çıkaran bu döngüyü bir bütün olarak şöyle özetleyebiliriz:

1. Sonlu rasyonel bir varlık, eğer var olmak istiyorsa kendini pratik bir özne olarak koymak zorundadır.
2. Sonlu rasyonel bir varlık, eğer kendini pratik bir özne olarak koyuyorsa, o zaman o, kendinin farkına varması için ona *çağrıda* bulunan kendi dışındaki diğer pratik öznelerin varoluşunu koymak zorundadır.
3. Sonlu rasyonel bir varlık, eğer kendisine çağrıda bulunan kendisi dışındaki diğer pratik özneleri koyuyorsa, o zaman o, bu başka öznelerle bir *hak ilişkisi* içinde olmak zorundadır.
4. Sonlu rasyonel bir varlık, eğer var olmak istiyorsa, diğer pratik öznelerle bir hak ilişkisi içinde duracak şekilde kendini pratik bir özne olarak koymak zorundadır.
5. Söz konusu hak ilişkisi rasyonel özgür varlıklar arasında bir *tanınma ilişkisi*dir.
6. Sonlu rasyonel bir varlık, eğer var olmak istiyorsa, özgür rasyonel varlıklar olarak başkalarıyla birlikte *karşılıklı bir tanınma ilişkisi* içinde pratik bir özne olarak kendini koymak zorundadır.

Bu sonuçla birlikte Fichte, özgür varlıklar arasındaki karşılıklı ilişki sonucunda ortaya çıkan bireysellik yanında, rasyonel bir varlığın tekil rasyonel bir varlıkla olan ilişkisini bir umut ilişkisi olarak betimler. Dolayısıyla Fichte, tanınma ilişkisinden ayrıca bireysellik ve umut kavramlarını da türetir. Buna göre; 1. *Rasyonel bir varlık olarak,*

³⁵ Bu ifade bana ait.

tekel rasyonel bir varlığın beni fark etmesini umabilirim, eğer yalnızca ona bir kişi olarak davranırsam.

Fichte'ye göre, bu önermede kurulan koşul benim ve benim bilincimden ayrı kendinde rasyonel varlık, bir başkasının beni kendi bilincinde (ahlak alanında olduğu gibi) ya da başkalarının varlığıyla birlikte (devlet için bir meselede olduğu gibi) tanınması değildir, bundan ziyade o, rasyonel bir varlık olarak beni kendi bilincine ve benim bilincime uygun bir biçimde tanır. Burada ikimizin birleşik bir bilinci söz konusudur.

2. Fakat olası her durumda, benim dışındaki tüm rasyonel varlıkların beni rasyonel bir varlık olarak tanımalarını ummak (anmuten/expect) zorundayım (Fichte, 2000: 43).

Bu evrensel zorunlulukta devam eden beklentinin (*Anmutung/expectation*) öz-bilincin olanağının koşullu olduğu gösterilmelidir. Fakat kanıtlandığı gibi, bireysellik bilinci olmadan öz-bilinç olmaz. Fichte için şimdi kanıtlanması gereken şey, bu beklenti olmadan hiçbir bireysel bilincin olanaklı olmadığıdır. Dolayısıyla beklentiye zorunlu olarak bireysel bilinç izler.

Fichte'ye göre, tekel rasyonel bir varlığa karşıt bir birey olarak kendimi, yalnızca kendi özgür seçimim için onu inkar ettiğim özgür bir sahayla kendimi özellikle ilişkilendirmek yoluyla, genel bireysellik kavramıyla uyumlu bir şekilde koyarım. Özel rasyonel bir varlığa karşıt özgür ve rasyonel bir varlık olarak kendimi, yalnızca akıl, özgürlük ve ayrıca onunla ilişkilenecek yoluyla ve böylece onun kendini benden ayrı bir sahada benzer şekilde özgürce seçimde bulunduğunu varsayarak koyarım. Fakat tüm bunları ben, yalnızca onun kendi özgür alanında kendi seçimine sahip olması, benim özgür seçimimi dikkate alarak, bilerek ve isteyerek benim için özgürce eylemde bulunabileceğim bir sahayı bana açmasını, benim varsayımımınla uyumlu olduğu sonucuna dayalı olarak varsayıyorum. Bu aynı zamanda daha önce ileri sürülen, "rasyonel bir varlık olarak onun bana davrandığı gibi benim onu koymamın bir sonucu olarak ben de onu tamamıyla rasyonel bir varlık olarak koyarım" şeklindeki kanıtla da uyumludur.

Anlaşıyor ki, çağırın ve çağrılanın her ikisinin çağrının olanaklı olması için belirli bir özel ilişki içine girmeleri zorunludur ve bu ilişki karşılıklı tanınma ilişkisi şeklinde olmak zorundadır. Böylece eğer ben yalnızca başkasını tanımayı kabul edersem, onun beni tanmasını, her zaman başkasının beni tanmasını ve kabul etmesini umabilirim; böylece ben de onu tanıyabilir ve kabul ederim. Dolayısıyla umut/beklenti bireysellik kavramını içerir ve bireysellik kavramı, başka bir rasyonel varlıkla olan ilişkide ortaya çıkan koşullu ve karşılıklı bir kavramdır. Bu kavram, rasyonel bir varlıkta yalnızca başka bir rasyonel varlık aracılığıyla tamamlayıcı olarak koyulduğunda var olabilir. Dolayısıyla bu kavram hiçbir şekilde yalnızca *benim* değildir, bundan ziyade, benim başkasını, başkasının da beni karşılıklı olarak kabul etmesiyle ortaya çıkan, *benim ve onun, onun ve benim* olan bir kavramdır. İkimiz tarafından paylaşılan, iki ayrı bilincin tek bir bilinçte birleşik hale geldiği ortak bir kavramdır (Fichte, 2000: 45).

Fichte'nin iki rasyonel varlık arasındaki ilişkiden hareketle ortaya çıkardığı bireysellik kavramı aynı zamanda bir *topluluk* kavramını da belirler. Bu kavram zorunludur ve bu zorunluluk her iki varlığı da bağlar. Her ikimiz varoluşumuz aracılığıyla birbirimiz için *zorunluyuz ve bağlıyız*. Fakat genel olarak bu karşılıklı zorunlu bağlayıcılığı kalıcı hale getiren, birbirimizi tanımamızı ve toplum içinde kalmamızı sağlayan bir yasa da olmalıdır. Bu yasa, herkesin uyuşum içinde olduğu, bilimsel olarak genel mantık içinde sunulan, akılsal karakterde *tutarlı* bir yasa olmalıdır. Böylece Fichte, temelini hak kavramı ve hak ilişkisinden alan tanınma kavramından bireysellik kavramını, bireysellik kavramından da toplum kavramını çıkarır ve toplumun sürekliliğini ve kalıcılığını da bir yasaya bağlar.

Fichte, burada tanımlanan tüm kavramların birleşiminin yalnızca etkinlik aracılığıyla ve etkinlikte olanaklı olduğunu vurgular. Ona göre, burada mesele kavramlardan ziyade etkinliklerdir; yalnızca etkinliklerle ilgileniyoruz, kavramlarla değil, çünkü burada kavramlardan konuşmak olanaksızdır. Ayrıca özel bir varlıkla bu yolla kurduğum etkileşimi, her rasyonel varlık için aynı şekilde kurmuş olurum. Herhangi başka bir rasyonel varlık, ancak bu yolla ve bu koşullar altında benim için var olur. Kendimi bireysel olarak koyduğumdan emin olduğum gibi, aynı eşitlikte ve kesinlikte tüm rasyonel varlıkların da bireysel olarak kendilerini koyduklarını ve karşılıklı bir tanınma

olduğunu kabul etmeliyim. Belirli bir rasyonel varlığın beni rasyonel bir varlık olarak tanınmasını beklerim, ancak eğer ben de aynı şekilde onu tanırsam. Dolayısıyla tanınma çift taraflı ve karşılıklıdır.

Benimle tekil rasyonel bir varlık arasında olan şey, ayrıca benimle karşılıklı etkileşim içindeki her bir rasyonel bireyle olan şeydir (Fichte, 2000: 47).

Başkasını dışlayarak kendi özgürlüğüm için açtığım bir sahayı *kendimle ilişkilendirdiğim* ve kendimi dışlayarak başkasının özgürlüğü için açtığım bir sahayla ilişkili olduğum sürece, bir birey olarak kendimi başka bir tekil bireye karşıt olarak koyarım. Açıkça bu yalnızca düşünmede bir gerçeklik ve bu gerçekliğin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Böylece başkasının özgürlük olanağına bir zarar vermeden onunla birlikte özgür bir şekilde kendimi koyarım. Bu şekilde koyduğum özgürlüğüm aracılığıyla kendi kendimi *belirlemiş*, özgür olmayı temel karakterim olarak kurmuş olurum. Peki, özgür olmak ne demek? Özgür olmak açık bir şekilde birinin etkinlik kavramını gerçekleştirilebilir anlamına gelir. Ancak bu gerçekleşmeyi her zaman kavram izler ve birinin etkinliğinin üretimi, bir şeyin birindeki algısı, böyle bir üretim kavramının oluşumuyla ilgili olan, her zaman *gelecekte* olan bir gerçekleşmedir. Böylece özgürlük her zaman gelecekte koyulur ve eğer özgürlüğün bir varlığın temel karakterini oluşturması gerekiyorsa, öyleyse o, tüm bireylerin geleceği için koyulur. Özgürlük, bireylerin kendilerini gelecekte koymaları ölçüsünde gelecekte koyulur (Fichte, 2000: 48).

Ne var ki, şimdi benim özgürlüğüm, yalnızca başkasının kendi sahasında kalması gerçekliğiyle olanaklı hale gelir. Böylece tüm gelecek için kendi özgürlüğümü talep ettiğim zaman, aynı zamanda başkasının sınırlandırılmasını da talep etmiş olurum ve o başkası özgür olduğu için, tüm gelecek için kendi kendini sınırlandırır. Kendimi bireysel olarak koyduğum sürece, tüm bunları dolaysızca talep edebilirim. Başkası üzerindeki bu talep bir birey olarak kendimi koymamın ediminde içerilir. Ancak başkası özgür bir varlık olarak yalnızca benim bir kavramım sonucunda kendi kendini sınırlandırabilir. Yine de bu sınırlandırmayı mutlak olarak talep ederim, böylece de ondan *tutarlı* olmasını talep ederim. Başka deyişle, onun gelecekle ilgili tüm

kavramlarının, rasyonel bir varlık olarak benimle ilgili bilgiler aracılığıyla belirli bir öncül kavram tarafından belirlenmesini talep ederim.

Şimdi başkası, benim yalnızca onu rasyonel bir varlık kavramına uygun olarak ve ona bir kişi olarak davrandığım koşullar altında, rasyonel bir varlık olarak beni tanıyabilir. Böylece kendi kendime de aynı tutarlılığı empoze ederim ve onun etkinliği benimki tarafından koşullandırılır. Dolayısıyla etkinliğimiz ve düşüncemizin tutarlılığıyla ilgili karşılıklı bir etkileşim içine girmiş oluruz; sonuçta düşüncemiz ve etkinliğimiz birbiriyle tutarlıdır. Böylece Fichte, tanınma üzerinde yaptığı bu transsendental tartışmanın sonucunu şöyle yazar:

Özgür bir varlık olarak kendi dışındaki özgür bir varlığı her durumda tanımak (anerkennen) zorundayım. Başka deyişle, kendi özgürlüğümü başkasının özgürlüğünün olanağı kavramı aracılığıyla sınırlandırmak zorundayım (Fichte, 2000: 49).

Fichte için özgürlük, başka hiçbir şey için değil, herhangi bir çıkar, ödev uğruna değil, yalnızca özgürlük için sınırlandırılmalıdır. Böylece özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkisinden çıkarsanan, “rasyonel bir varlık kendi özgürlüğünü başkasının özgürlük olanağı kavramı aracılığıyla sınırlandırır ve aynı şekilde aynı koşullar altında başkası da kendi özgürlüğünü onun özgürlüğü aracılığıyla sınırlandırır” şeklindeki ilişki *hak ilişkisi* olarak adlandırılır ve kurulan bu formül *hak kavramının temel ilkesini* oluşturur. Bu ilişki bireysellik kavramından çıkarsanmaktadır. Dahası, bireysellik kavramı önce öz-bilincin bir koşulu olarak kanıtlanmakta, böylece hak kavramının kendisi de öz-bilincin bir koşulu olmaktadır. Bu nedenle hak kavramı, uygun bir şekilde *a priori* olarak, yani aklın saf formundan, Ben’den çıkarsanmaktadır (Fichte, 2000: 49).

Böylece çıkarımın sonucunda ortaya çıkarılan hak kavramının aklın özünde içerildiği söylenebilir ve eğer bu kavram akılda mevcut değilse, hiçbir sonlu rasyonel varlık olanaklı değildir. Fichte için hak kavramı deneyle, talimatla, sözleşmelerle vb. şeylerle değil, varlığın akılsal doğasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Hak kavramı, yalnızca rasyonel varlıkların birbirleriyle olan ilişkisinden ortaya çıkan bir kavramdır. Dolayısıyla Fichte için doğa, toprak, hayvan vb. hakkından bahsetmek saçmadır. Bunlar yalnızca kendi başlarına ya da doğrudan bir insan varlığıyla ilişkisinde düşünülürler.

Daha doğrusu şeylere ilişkin bir hak söz konusu olamaz, yalnızca etkinliklere/eylemlere ilişkin bir hak söz konusu olabilir. Bununla birlikte, Fichte için çıkarımı yapılan hak kavramının ahlak yasasıyla hiçbir ilgisi yoktur; ahlak yasası olmadan bu kavram çıkarsanır. Dahası böyle bir çıkarımda bulunan tüm girişimler tamamen başarısız olur. Ahlak yasasından ortaya çıkarılan ödev kavramı, karakteri bakımından çoğunlukla doğrudan hak kavramına karşıttır. Ahlak yasası ödevi kategorik olarak emreder; oysa hak yasası yalnızca izin verir, fakat hiçbir şekilde birinin bir başkasının hakkı üzerinde uyguladığı bir emir değildir.

Rasyonel varlıkların, yalnızca etkinlikleri aracılığıyla karşılıklı bir etkileşim içine girdiğini ve bu yolla kendi özgürlüklerini duysal dünyada gösterdiğini tekrar vurgulayan Fichte, böylece hak kavramının yalnızca duysal dünyada ifade edilen şeylerle ilgili olduğunu dile getirir. Dolayısıyla düşünce özgürlüğünden, vicdan özgürlüğünden vb. konuşmak saçmadır. Bu içsel etkinliklerle ilgili bir yeti vardır, ödevler vardır, fakat bunlarla ilgili hiçbir şekilde haklar yoktur. Böylece hak kavramı, nesnesiyle birlikte öz-bilincin bir koşulu olarak çıkarsanmış olmaktadır. Bu kavram türetilmekte, belirlenmekte ve hakiki bir bilimin gerekliliği olarak onun duysal dünyada uygulanabilirliği gösterilmiş olmaktadır. Böylece Fichte için kanıtlanması gereken şey şimdi tam anlamıyla kanıtlanmış olmaktadır.

2. 1. 2. Hak Kavramının Uygulanabilirliği

Hak kavramını birinci ana bölümde üç teoremde çıkarsadıktan sonra Fichte, ikinci ana bölümde dördüncü ve beşinci teoremlerle de onun uygulanabilirliği üzerinde durur. Burada hak kavramının uygulanabilirliğinin öncelikle bedenle, bedenin birey olmakla ve bireyin de toplumun kurulmasıyla olan bağlantısı bir tanınma ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Feneomenolojik açıdan Fichte söz konusu kavramları ve bunların bağlantılarını oldukça ayrıntılı bir şekilde tartışır, fakat biz burada Fichte'nin bu konulardaki görüşlerinin ayrıntısına çok fazla girmeden, tez konumuzun sınırları gereği yalnızca tanınma bağlamını ele alacağız. Böylece Fichte'de, bir tanınma ilişkisi olan hak ilişkisi temelinde kurulan toplumun karakterini burada özgürlükle bağlantısı

bakımından göstermiş olacağız. Buna göre Fichte, hak kavramının uygulanabilirliğine dair dördüncü teoremi şöyle dile getirir:

Rasyonel bir varlık, sahip olduğu etkinliği kendisiyle ilişkilendirmeden ve böylece kendisini belirleyen maddi bir beden olmadan bir birey olarak kendisini koyamaz (Fichte, 2000: 53).

Daha önce bahsi geçen üçüncü teoremdeki kanıtı göre, rasyonel bir varlık kendi özgürlüğü için özgür bir sahayla *yalnızca* kendisini ilişkilendirmek yoluyla rasyonel bir birey ya da kişi olarak kendini koyar. Yalnızca kendisine ait olan bu özgür saha içinde birey özgür seçimlerde bulunur ve kendi bireysel karakterini oluşturur. Burada ise Fichte, bu özgür saha içindeki bireyin karakterini oluşturan eylemleri daha ayrıntılı bir şekilde açıklar. Özne, bu sahayı kendisiyle ilişkilendirir ve onun aracılığıyla kendisini belirler. Böylece özne bu sahayı kendisine karşıt koyar. Bu sahanın özneye karşıt koyulmasının anlamı şudur: Özneye karşıt olarak sınırlı bir sahanın koyulması, daha önce de ifade edildiği gibi, onun özgür etkinliklerinin olanağı içindir. Bu sahayla kendini ilişkilendirerek özne kendisini sınırlandırır, kendini mutlak formel Ben'den ayırt eder ve böylece material beden (*Körper*) olmaya başlar. Bununla birlikte bu saha öznenin dışlanmış, tamamen ondan ayrılmış ve onun dışında koyulmuştur. Öznenin bağımsız bir şekilde içinde olduğu saha ve karşıt saha her ikisi de tamamen birbirinden bağımsız ve birbirleriyle ilişkilerinde olumsuzdurlar (*contingent*). Bu durumda Ben ile ilgili olan ne varsa *dünyaya* aittir. Dolayısıyla burada tanımlanan saha ilkin ve öncelikle dünyanın bir parçası olarak koyulur. Bu sahada Ben, kendi üzerinde refleksiyonda bulunan ve görüleyen Ben olarak kendini koyar. Bu, Ben'in akıl olduğu ve hiçbir şekilde pasif değil, aktif olduğu anlamına gelmektedir. Bu saha, aynı zamanda zorunlu olarak yer kaplayan ve tüm boşluğu dolduran sınırlandırılmış bir beden olarak koyulur. Bu maddi beden, kişinin tüm özgür eylem olanaklarının sahası olarak koyulur ve o, bundan başka bir şey değildir.

Burada bireyin özgür olması, kavramla örtüşen bir nesnenin dolaysız bir şekilde nedeni olmaya başlayan bir amaç kavramını oluşturması anlamına gelmektedir. Birey yalnızca kendi istemesi aracılığıyla bu şekilde bir neden olmaya başlar, çünkü isteme bir amaç kavramını tesis etmek anlamına gelmektedir. Ancak bedenin bireyin özgür eylemlerini

içermesi gerekir, dolayısıyla burada istemeye neden olan şey, aslında bedendir. Böylece birey başka hiçbir şey aracılığıyla değil, dolaysız bir şekilde kendi istemesi aracılığıyla neyi isterse bu bedende ortaya çıkarmış olacaktır. Dahası beden, bireyin özgür eylemlerinin sahasından başka bir şey olmadığı için böyle bir sahanın kavramı beden kavramı aracılığıyla açıklanır ve tersi. Birey, beden hariç, mutlak özgür bir neden (isteme aracılığıyla ortaya çıkan neden) olamaz, yalnızca beden olarak mutlak özgür bir neden, yani isteme olur.

Burada Fichte'nin isteme kavramı konusundaki düşüncelerinin Kant'tan farklı olduğunu belirtmek gerekir. Kant için özgür bir isteme bir tözdür ve mekanik doğadaki diğer töz olan şeyler gibi nedensel bir güce bağlıdır. Buna karşın, Fichte için isteme böyle bir nedensellikten bağımsızdır ve yalnızca bir *edim*dir. İsteme, hiçbir şekilde doğa mekanizmine bağlı bir nedensellik değildir. Bedenin hareketleri materyal dünyada bazı etkilere neden olduğu halde, bedende var olan isteme hiçbir şekilde bu anlamda mekanik bir nedensellik değildir. Fichte için tüm istemenin özgür olması kavramsal bir hakikattir; özgür olmayan bir isteme ise saçmalaktır (Wood, 2016: 67). Böylece Fichte için isteme, dolayısıyla özgürlük, hiçbir şekilde bir nedensellik tarafından belirlenmez. Ona göre özgürlüğün belirlenimi yalnızca belirlenimsizliktir (Wood, 2016: 68).

Burada 'eğer edimler zorunlu bir nedensellikten kaynaklanmıyorsa, onlar rastlantı eseridir' şeklinde bir tartışma karşımıza çıkar. Fichte bu düşünceyi reddeder. Ona göre edimler, yalnızca zorunlu bir nedensellik tarafından etkilenmeyen belirlenimsizlikten belirlenime geçiş olduğunda meydan gelirler. Edimler, kavramlar ya da normlar aracılığıyla yönetilen kendini-belirleme (self-determination) edimi aracılığıyla ortaya çıkarlar. Edimin temeli normatif kavramlara dayanır. Normatif bir kavram, ne dışsal bir neden ne de zorunlu bir neden olabilir; o kendini-belirlemenin temelidir.

Fichte'nin transsendental idealizminde Ben hiçbir şekilde kendisinden başka bir şeyle belirlenmez. Ben'in kendisi var olmadan hiçbir şey var olmayacaktır. Her şey onun belirlenimi olduğu için önce onun var olması gerekir. Böylece Fichte, isteme olarak Ben'in özgür olması için kendi doğasından önce var olmak ya da belirlenmeden önce var olmak zorunda olduğunu belirtir. Burada Fichte, elbette zaman olarak Ben var

olmadan önce var olmalıdır gibi çelişkili bir iddiada bulunmaz. Onun iddiası ‘Ben’in varoluşu *transsendental* olarak onun varlığı olduğu şeyden önce olmalıdır’ şeklindedir.³⁶ Fichte için özgür bir edim olarak Ben, kendi gerçek varlığının belirlenimi olan herhangi bir şeyden önce var olmalıdır (Wood, 2016: 68-69).

Hatırlanacağı gibi öz-bilincin bir koşulu olarak kişi üzerinde dışsal bir etkinin koyulmasının zorunluluğu ve bunun sonucunda duyuşsal bir dünyanın kurulmasını daha önce vurgulamıştık. Böylece eğer bilinç olanaklı olacaksa, o zaman duyuşsal dünya bu yolla kurulmalıdır ve bu ilişki bedenimizle birlikte olmalıdır. Bedenin varlığı yalnızca koyulduğu sürece vardır ve böylece temellendirilmiş olan şeyin temeli kendisinden başka bir şey olmadığı için beden, onu yalnızca koyan biri için var olur. Böylece Fichte, dördüncü teorem için kanıtlanması gereken her şeyin kanıtlandığını belirtir ve hak öğretisinin uygulanmasının beşinci teoremine geçer.

Kişi bir bedeni, kendi dışındaki bir kişinin etkisi altında kalan olarak koymadan ve böylece onu daha fazla belirlemeden kendisiyle ilişkilendiremez (Fichte, 2000: 58).

İkinci teoremdeki kanıta göre, kişi kendisi üzerinde etkisi olan bir şeyi koymadıkça, kendisini bilinçli olarak koyamaz. Böyle bir etkiyi koyma tüm bilincin özel bir koşulu ve ilişkilenebileceği ilk noktaydı. Bu etki özel bir kişi üzerinde uygulama yapmak yoluyla koyulur ve bu genel olarak bireydir, çünkü kanıtlandığı gibi, rasyonel varlık, genel olarak bir rasyonel varlık olarak kendini koyamaz, fakat yalnızca bir birey olarak kendini koyabilir. Böylece rasyonel varlığın, koymak yoluyla üzerinde uygulama yaptığı etki zorunlu olarak birey üzerinde olan bir etkidir. Çünkü rasyonel varlığın kendisi bir bireyden başka bir şey olamaz. Bununla birlikte, birey olarak rasyonel varlığın etkinlik sahası onun bedenidir. Böylece bedendeki etkinliğin ve kapasitenin bir neden olması yalnızca isteme aracılığıyla olanaklıdır.

Hak kavramının duyuşsal dünyada uygulanabilirliğini beden, dolayısıyla isteme kavramı aracılığıyla bu şekilde gösterdikten sonra Fichte, bu isteme kavramı aracılığıyla politika alanına geçiş yapar ve hak kavramının burada uygulanabilirliğini tartışır. Buna göre kişiler genel olarak mutlak bir şekilde özgürdürler ve yalnızca kendi istemelerine

³⁶ Burada Sartre’in “varoluş özden önce gelir” düşüncesinde Fichte’den esinlendiği söylenebilir.

bağlıdırlar. Fakat bir devlette karşılıklı bir etkileşim içindelerken yalnızca kendi istemelerine bağlı değildirler, birbirlerine de bağlıdırlar. Hak biliminin görevi, bu iki farklı durumun nasıl bir arada bulunduğunu açıklamaktır. Bu durumu açıklayan bilimin temelindeki soru şudur: Özgür olmaları bakımından özgür varlıklardan oluşan bir toplum nasıl olanaklıdır?

Bu soruyla toplumun temelini hak kavramına dayandırmaya çalışan Fichte, şimdiye kadar söz konusu toplumun olanağının *dışsal* koşullarını açıkladığını belirtir ve buna göre kişilerin bir devlet içinde karşılıklı olarak nasıl durduklarını ve onların karşılıklı etkileşim sahasının nasıl kurulması gerektiğini duyuşal dünyada açıklamış olur. Bu düşüncesinin kanıtını, yalnızca öz-bilincin olanağıyla temellendirilen bu türden bir toplum önermesine dayandıran Fichte, şimdiye kadar türetilen tüm sonuçları dolaylı bir şekilde *Ben, Benim* postülasından çıkarsamak yoluyla elde eder.

Böylece Fichte, başkasının özgür kararına bağlı ve karşılıklı istemenin bir sonucu olarak zorunlu bir şekilde kendi toplumumuzu kurduğumuzu belirtir. Başkasıyla birlikte rasyonel bir işleyişi olan bir toplumu kurarım. Birbirimize karşı karşılıklı bir tavır içinde oluruz: o ben, ben o'yum; ben o'yum, o da ben. Dolayısıyla eğer o bana bu şekilde davranmazsa, o zaman ben kendi amacım için hiçbir şey koymuş olmam ve eğer bu amacın ötesinde hiçbir şey yoksa, o zaman ben hiçbir şekilde hiçbir şey koymam (Fichte, 2000: 82).

Fichte, bunun şimdiye kadar söylenenlerin bir sonucu olduğunu dile getirir. Onun için hak olmadan özgür varlıkların olduğu bir toplum olanaklı değildir. Hakkın olması için de özgür varlıkların karşılıklı olarak etkileşim içinde olmaları ve birbirlerini sınırlandırmaları gerekir. Bununla birlikte her kim özgür bir toplumu kurmak istiyorsa aynı zamanda yasayı da istemek zorundadır ve böylece yasa koşullu bir geçerliliğe sahiptir. Eğer özgür varlıklardan oluşan böyle bir toplum olanaklıysa, o zaman hak yasasının da olması gerekir (Fichte, 2000: 82). Fakat bu koşul, özgür varlıklardan oluşan toplum ve ardından genel bir irade aracılığıyla belirlenir. Eğer başkası aynı istemeye sahip değilse ve eğer başkası bu istemenin sonucu olarak kendisiyle koşullu olan hak yasasına kendisini bağlamıyor ve bu yasanın öznesi olamıyorsa, hiç kimse

yalnızca kendi istemesiyle, başkasıyla birlikte içinde yer aldığı böyle bir toplumun farkına varamaz. Yasa, yalnızca hak ilkesiyle uyumlu bir şekilde başkasıyla karşılıklı bir ilişki içinde olmak koşuluyla ortaya çıkar. Böylece yasa, bir toplumda özgür varlıkların karşılıklı olarak birbirlerinin özgürlüklerine zarar vermeden bir arada yaşamalarını sağlar. Bu şekilde kanıtlanarak ortaya çıkarılan hak yasası hiçbir şekilde mekanik bir doğa yasası değildir, bundan ziyade özgürlüğün yasasıdır. Fiziksel olarak bakıldığında, görünüşte rasyonel varlıkların birbirlerinin özgürlüklerine karşılıklı saygı göstermeyecek şekilde birbirlerine davranması ve hak yasası aracılığıyla her birinin birbirlerinin gücünü sınırlandırması olanaklıdır. Fakat gösterildiği gibi, eğer hak yasası gerçeklik kazanırsa, eğer o pratik olarak uygulanırsa, o zaman herkes sürekli ve özgür bir şekilde bu yasayı kendi yasası olarak görmek zorunda kalır.

Fichte'ye göre, eğer akıl duyusal dünyada gerçeklik kazanacaksa, onun birçok rasyonel varlığın özgür varlıklar olarak birlikte var olmaları için olanaklı olması gerekir. Fakat bu rasyonel varlıkların bir arada bir toplum halinde yaşamaları rastlantısal bir şey değildir, bir kurala göre olmak zorundadır. Bu ancak her özgür bireyin bir yasayı kendi yasası haline getirmesiyle olur. Bu yasa ise birinin kendi özgürlüğünü tüm diğerlerinin özgürlüğü aracılığıyla sınırlandırmasıyla olanaklıdır. Bu yasa mekanik bir yasa değildir, zorunludur ve hiç kimse bu kapsamın dışında kalmaz. Yasa kabul edildikten sonra herkes için evrensel ve kategorik bir nitelik kazanır. Bu yasanın sonucunda, herkes başkasının özgürlüğünün olanağı için kendi özgürlüğünü sınırlandırmak zorundadır. Yani duyusal dünyada özgürce seçtiği eylem sahasını sınırlandırmalıdır. Burada özgürlüğün sınırlandırılması niceliksel ve formel anlama gelmektedir. Birlikte yaşamak için bu yasaya herkes itaat etmekle yükümlüdür ve aynı zamanda yasa yasayı ihlal eden bir kimseyi zor kullanmak yoluyla yargılama olanağını da verir. Yasa bir kavramdır ve gücü ifade eder. Yasa üstün güç, üstün güç yasa olmalıdır; her ikisi de bir ve aynıdır. Bireyin üstünde yer alan tek güç, bireylerin birleşmesinden oluşan toplumdur ve toplum gücünü bu yasadandır.

Fichte'ye göre, hiç kimse başkasının özgürlüğünü ve kişiliğini olanaksız hale getirecek eylemde bulunma hakkına sahip değildir, fakat herkes diğer herkesle birlikte özgürce eylemde bulunma ve kişiliğini geliştirme hakkına sahiptir. Burada Fichte, “peki, genel

olarak kişinin özgürlüğe ve bir kişiliğe sahip olması ne demektir” şeklinde bir soru sorar. Buna yanıt olarak Fichte, burada özgür varlıkların birlikte var olma olanağının bir koşulu olarak bu düşüncenin içeriğine dair düşündüğümüz için böyle bir içeriği bir hak olarak adlandırır. Bu hak ya da haklar, genel olarak yalnızca kişi kavramını içerdiği için onlar temel haklar (*orginal rights*)³⁷ olarak adlandırılır. Temel haklar öğretisi, başkalarının özgür eylemlerini ihlal etmeden, hak yasasıyla uyumlu olduğu sürece yalnızca kişiliğin analiz edilmesiyle ortaya çıkar.

Fichte için hak yasası, başkasının özgürlük kavramı aracılığıyla Ben’in kendi özgürlüğünü sınırlandırmak anlamına gelir. Burada mesele olan özgürlük kavramı formel anlamdadır ve genel olarak tüm bireylerin sahip olduğu temel hakların yolunu açar. Böylece temel haklar, kişinin kendi bedeni ve duysal dünya arasındaki etkileşimde bir nedenle ortaya çıkan kişinin mutlak haklarıdır. Temel haklar, bireylerin herhangi bir politik düzenden bağımsız olarak, devlet içinde saygı duyulması ve korunması gereken haklardır. Fichte, temel hakların doğal durumda herhangi bir politik düzenden önce sahip olunan ve tanınan anlamında doğal haklar olmadığını dikkatli bir şekilde vurgulamasına rağmen, onu bu haklar konusunda geleneksel doğal haklar kategorisine dahil eden yorumlar vardır. Temel haklar, devletin yokluğunda geçerliliği olan normatif haklardır, fakat onlar yalnızca politik bir düzende açıkça kabul edilip yürürlüğe giren, başka deyişle “edimsellik” (actual) kazanabilen haklardır. (Bu duruma Fichte, kişinin bedenini ve evini örnek verir, yani devlet evime ve bedenime karışamaz ama onları korumakla da yükümlüdür). Temel haklar, kişiliğin koşullarını ya da özgür varlığı ortaya çıkaran, kişiyi kişi yapan haklardır. Bu haklar, kişiliği ortaya çıkaran koşulların ve bireysel özgürlüğün güvencesidirler. Tüm temel hakların temelini oluşturan ilkeyi Fichte bir kez daha ifade eder: “Hiç kimse başkasının özgürlüğünü ve bireyselliğini imkansız hale getirecek bir eylemde bulunma hakkına sahip değildir” (Fichte, 2000: 87).

³⁷ Fichte için bedenin dokunulmazlığı ve dünyada özgürce eyleyebilmek olmak üzere başlıca iki temel hak vardır. Bireyin özgür eylemlerinin sahasını oluşturan Beden, aynı zamanda başkası için tanınması gereken dışsal alanın başlangıç noktasıdır.

Hak yasasıyla toplumu ve temel haklarla bireyi güvence ve koruma altına almasına rağmen Fichte, özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkisinde, birbirlerinin özgürlüklerini sınırlandırmaları bakımından bir problem olduğunun farkındadır ve bu problemi bir dizi soruyla birlikte daha detaylı bir şekilde ele alır. Buna göre, her bir özgür varlık başka bir varlığın özgürlüğü uğruna kendi eylemlerini ne kadar sınırlandırmalıdır? Bir birey, kendisi ve başkası için özgürlüğü ne kadar muhafaza etmeli ve buradan da başkasının ne ölçüde haklara sahip olduğunu çıkarsayabilmelidir? Başka deyişle, özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkisinde özgürlüğün sınırı nedir?

Fichte için özgür bir varlığın kendini sınırlandırması onun dışındaki belirli bir başka özgür varlığın bilgisi tarafından belirlenir. Böyle bir bilgiye sahip olmayan kendi kendini sınırlayamaz ve bilmediğim olanaklı bir varlık kendimi sınırlamam için beni zorlayamaz. Özgür bir varlığın kendi kendini sınırlandırması, başka bir nitelik olmaksızın, kendisi dışında bildiği başka bir özgür varlık tarafından tamamen belirlenir. Onun kendini-sınırlandırması, her şeyden önce birinin herhangi bir itirazı olmaksızın kabul ettiği bir bilgi aracılığıyla koyulur. Her bir kişi, kendisinin hak yasasının bir öznesi olduğundan emin olduğu sürece, kendisi dışındaki başka bir özgür varlığın bilgisine sahip olur olmaz, başkasının özgürlüğü aracılığıyla kendi özgürlüğünü sınırlandırmalıdır. Kendisi dışındaki özgür bir varlığı bildiği andan itibaren, özgür bir varlık yalnızca kendi özgürlüğünün olanağını değil, başkasının özgürlüğünün olanağını da düşünmek zorundadır.

Her durumda benim kavramım aracılığıyla yalnızca kendi özgürlüğünü sınırlandırdığı koşullar altında benim özgürlüğüm başkasının özgürlüğü aracılığıyla sınırlandırılır. Aksi halde, o yasadışı ve hakları olmayan (*rechtlos*) biri olur. Böylece bir hak ilişkisi eğer başkasına dair benim bilgimden kaynaklanıyorsa, o zaman onun neden olduğu özgürlüğü sınırlama ve bilginin her ikisi karşılıklı olmalıdır. Böylece belirli kişiler arasındaki her hak ilişkisi, onların birbirlerini karşılıklı olarak tanımlarıyla (*Anerkennung*) koşulludur ve ayrıca tam anlamıyla böyle bir tanınma aracılığıyla *belirlenir* (Fichte, 2000: 111).

Sonuç olarak öz-bilincin dışsal bir varlığın etkinliğiyle koşullu olması aynı zamanda özgürlüğün de bu dışsal etkinlikle koşullu olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Fichte'de öz-bilinç ve özgürlük doğrudan değil dolaylıdır. Başka deyişle öz-bilinç ve özgürlük öznelerarasıdır. Ne var ki, öz-bilincin ve özgürlüğün başkasıyla dolaylı olması aynı zamanda öznenin sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Özne kendi özgürlüğünü

başkasının özgürlük olanağı için sınırlandırmak zorundadır. Özne ya da pratik Ben açısından bu bir çelişkidir ve bu çelişki ancak bu dışsal varlığın ya da başkasının özneye çağrıda bulunmasıyla ortadan kalkar. Çağrının gerçekleşmesi özgür varlıklar arasında karşılıklı bir tanınma ilişkisidir. Rasyonel varlıklar arasındaki bu karşılıklı tanınma aynı zamanda birbirlerinin özgürlüğünü karşılıklı tanımadır ve hak kavramı tam da bu karşılıklı tanınma ilişkisinden ortaya çıkar. Hak kavramı, özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin zorunlu bir belirleyicisidir. Rasyonel varlıkların hak temelinde karşılıklı tanınma ilişkisi, her bir öznenin kişisel gelişimini, bireyselliğini ve diğer bireylerle birlikte bir toplumda uyumlu bir şekilde bir arada yaşamasını sağlayan etik bir ilişkidir. Burada bireysellik kavramı, Ben ve Biz kavramlarının birleşimi, iki ayrı bilincin tek bir bilinç olduğu bir toplum anlamına gelmektedir.³⁸ Bir toplumda ortak ya da birleşik bir bilinç olarak birlikte yaşamak hak yasasına dayalı bir zorunluluktur. Böylece yasa, bir toplumda özgür varlıkların karşılıklı olarak birbirlerinin özgürlüklerine zarar vermeden uyumlu bir şekilde bir arada yaşamalarını sağlar. Hak yasası ve temel haklarla birlikte ortak bir bilinçle bir arada yaşamanın ilkesi şudur: “Hiç kimse başkasının özgürlüğünü ve bireyselliğini imkansız hale getirecek bir eylemde bulunma hakkına sahip değildir.”

2. 2. ÖZNELERARASILIK ve TANINMA PROBLEMİ

Alman idealizmi içinde öznelarasılık teması çok önemli bir yer teşkil etmesine rağmen, felsefe dünyasında 20. yüzyılın sonuna kadar uzun bir zaman boyunca neredeyse hiç fark edilmemiştir. Başlangıçta bu tema doğrudan öznelarasılık kavramı olarak değil, başkalık problemi olarak tartışılmıştır. Yakın bir zamanda Fichte ve Hegel üzerinden bu tartışma asıl mecrası olan tanınma kavramı bağlamında tartışılmaya başlanmıştır. Fichte ve Hegel, öznelarasılık problemini doğrudan tartışmaktan ziyade, tanınma (*Anerkennung*) kavramı aracılığıyla bu problemi tartışırlar. Öncelikle Fichte’de ve daha sonra Fichte’den esinlenen Hegel’de tanınma kavramı önemli bir yere sahiptir. Daha sonra Husserl, başkalık ve öznelarasılık kavramlarının her ikisini fenomenolojik

³⁸ Fichte’de bireysellik kavramının toplumsallık anlamına gelmesi, Rousseau’nun özel irade ve genel irade kavramlarının birlikte toplumu oluşturmasına yüzeysel bir bakışla benzetilebilir. Ancak Rousseau, özel iradenin genel iradeye devrini bir sözleşmeye dayandırırken, Fichte toplumun kuruluşunu hiçbir şekilde bir sözleşmeye dayandırmaz, bundan ziyade o, bireysellik ve toplumsallık kavramlarının ortak bir bilinç olarak birleşimini saf akıldan çıkarsadığı hak kavramına dayandırır.

bir yöntemle kendi felsefesinin ana konularından biri haline getirir. Böylece önce başkalık, daha sonra öznelarasılık ve tanınma problemi olarak felsefeye konu olan bu temel problem üzerinde günümüzde hala tartışma devam etmektedir.

Fichte'nin transsendental idealizm sisteminde ana problemlerden biri başkası problemidir. Ona göre başkası problemi türetilmiş bir problem değildir, bundan ziyade, ilk felsefenin a priori bir problemidir. Başkası problemi, beden ve dış dünya problemiyle birlikte solipsizm problemi olarak Kartezyen felsefeden miras kalmıştı. Alman İdealizmi içinde ilkin Fichte transsendental idealizm ile tüm bu problemlerin üstesinden gelmeye çalışır. Fichte, başkası problemini öznelarasılık ve tanınma problemi olarak özgürlük ilişkisi bağlamında oldukça kapsamlı bir şekilde araştırmaya başlar.

Fichte için başkası problemi karmaşık bir problemdir, çünkü başkası dolaysız olarak mevcut değildir ya da dolaysız varlığa indirgenemez. Ona göre, kendi dışındaki bir özgürlüğün dolaysız olarak hiçbir şekilde bilincinde olamam. Dahası dolaysız bir şekilde kendi özgürlüğümün bilincinde de olamam, çünkü özgürlük, kendinde ve kendi için tüm bilincin açıklanmasının başlangıcı değil, bundan ziyade en son temeldir ve dolaysız bilincin alanında olamaz. Böylece Fichte'de başkası ve özgürlük problemi temel ve karmaşık bir problem olarak karşımıza çıkar. Fichte için ontolojik olarak özgürlük, insanın evrensel bir özelliğidir; ancak özgürlük bilincinin ya da özgürlüğün gerçekleşmesinde farklı düşünceler vardır. Özgürlüğün bilinci dolaysız olduğu sürece açık ve anlaşılır değil, fakat yalnızca örtüktür. Bu nedenle özgürlük bilinci tarihsellik aracılığıyla ortaya çıkar ve tarihin dolaylı bir sonucudur. Özgürlük, yalnızca öznelarasılığın dolaylı sonucu olarak açık hale gelir.

Fichte için tanınma problemi, doğal hak kavramının transsendental bir koşuludur. Fichte, tanınma temasını kendi *DHT* ve *Etik Sistemi*'nde etik ve hak kavramının transsendental bir koşulu olarak ortaya koyar. Öznelarasılık bakımından transsendental bir anlamı olan Fichte'nin tanınma düşüncesi, özellikle hak ve etik kavramlarına ilişkin yeni bir bakış açısı getirmekle birlikte, aynı zamanda Kant'ın formel etik düşüncesini de doğrudan karşısına alır.

Fichte için hak kavramı saf aklın kökensel bir kavramdır ve Ben'in kendi özgürlüğünün bilincine nasıl vardığını göstermektedir. Aklın teorik bir kategorisi olarak hak kavramını Fichte, ayrıca fenomenolojik bir etkinlik tarzı olarak da düşünür. Bu yönüyle hak kavramı aklın pratik etkinliğine içkindir; akıl pratiktir ve böylece toplumsaldır. Hak kavramı özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin zorunlu bir kavramdır. Hak kavramının tüm amacı, genel olarak özgür varlıklar arasında bir toplumsallığın gerçekleşmesini sağlamaktır. Bu türden bir toplumun her bir üyesi kendi dışındaki varlıkların özgürlüğünün gerçekleşmesine özgürce razı olur. İşte bu hak kavramıdır. Dolayısıyla hak kavramı, karşılıklı sınırlandırmadan ortaya çıkan ve özgürlüğe karşılık gelen toplumsal bir kavramdır.

Fichte için özgürlük hiçbir şekilde maddesel bir nesne (*mundane object*) olamaz ve dolayısıyla bir şey olarak kavranamaz, bilinemez. Çünkü Ben bir şey, bir öz ve bir töz değildir, bundan ziyade bir etkinliktir ve özgürlük bu etkinliğe içkindir. Özgürlük insan için temeldir, fakat özgürlük bilinci hiçbir şekilde verili değildir, dolayısıyla onu geliştirmek gerekir. Bu özgürlük bilinci geliştirilmedikçe insan hep eksik bir durumda kalır. Dolayısıyla özgürlüğün kendi bilinci problemi Fichte'nin öznelarasılık düşüncesinin başlangıç noktasıdır. Özgürlük bilincinin niçin problem olduğu konusunda Fichte, öncelikle yine Kant'ın eleştirel felsefesini hedef alır.

2. 2. 1. Öznelarasılık ve Özgürlük Bağlamında Fichte'nin Kant Eleştirisi

Fichte, 1795'te arkadaşı Jens Baggesen'e yazdığı bir mektupta şöyle yazar: “Benim sistemim özgürlüğün ilk sistemidir ve başlangıcından sonuna kadar özgürlük kavramının bir analizidir. Fransız ulusunun insanlığı maddi zincirlerinden kurtarması gibi, benim sistemim de insanlığı kendinde şeyden ve dış etkilerden kurtardı ve ilk ilkeleri, insanı özerk bir varlık haline getirdi. Bilim Öğretisi, Fransız ulusunun enerjisiyle özgürlüğü zafere ulaştırdığı yıllarda doğdu...” (Fichte, 2006g: 11).

Kendi özgürlük düşüncesinin Kantçı mutlak özgürlük sistemin yeni bir versiyonu olduğunu iddia eden Fichte, bu özgürlüğü, Kant'ın özgürlük düşüncesini eleştirmek yoluyla bir tanınma teorisi olarak ortaya çıkarır. Fichte'nin özgürlük düşüncesi iki temel

kavrama dayanır: İlki, kendi *Etik Sistemi*'ne temel oluşturan istemenin özgürlüğü kavramı, ikincisi ise *DHT*'de önemli bir yere sahip olan öz-bilincin başkasıyla koşullu olması ya da öznelarası olması kavramıdır. Her iki kavram da birbirleriyle ilişkilidir, çünkü Fichte, kendi özgürlük düşüncesinin teorik ve pratik rasyonel yetilerimiz üzerine temellendiğini savunur. Ayrıca bu yetilere sahip olmamız transsendental olarak başkalarıyla kurduğumuz etkileşimi ve aynı zamanda mutlak özgürlükle olan ilişkimizi belirler.

Fichte kendi özgürlük sisteminin, kendi kendimizi nesnelleştirmeye ya da başkalarının bizi nesnelleştirmesine izin vermek anlamına gelmediğini vurgular. Onun için özgürlüğün öznelarası olması hiçbir şekilde kendimizi ve başkalarını nesnelleştirmek anlamına gelmez. Fichte öznenin, kendisi hariç, her şeyden bağımsızlığını mutlak özgürlük olarak ifade eder. Ona göre özgürlük, insan varlığı için temel olmasına rağmen, bu özgürlük kendiliğinden verilmiş değildir, onu geliştirmek gerekir.

Fichte için Ben, hiçbir şekilde bir töz değildir, yalnızca bir etkinliktir. Ben, kendini koyma anlamında mutlak bir şekilde özgür olan bir edimdir. Ben, hiçbir şekilde, herhangi bir şey tarafından belirlenmez, yalnızca kendisi aracılığıyla kendi kendini belirler. Fakat Ben, edimde bulunurken kendisinin transsendental bir koşulu olarak dışsal bir nesneye yönelmek zorundadır (Ben-olmayan ya da maddi dünya). Onun dünya üzerindeki etkisi bir nedensellik, materyal bir şeyin bir başka materyal şey üzerindeki nedenselliğidir. Ben'in özgür edimi ayrıca materyal olan bir şeyle de ilişkili olmalıdır, bu Ben'in bedenidir. Beden aynı zamanda istemedir ve bedenimizin bir gücü olarak özgür bir istemeye dışsal dünya üzerinde etkide bulunuruz. Böylece Ben, ilkin bedeni aracılığıyla maddi dünyayla ilişkilendirilir. Çünkü bedenselleşmemiş ya da maddi olmayan bir Ben transsendental olarak kavranılamaz olacaktır. Ben'in bedeniyle ve bedeni aracılığıyla maddi dünyayla bu ilişkisi olmadan, o hiçbir şekilde bir kişi olamayacak, kavranılamaz bir şey olacaktır (Wood, 2016: 67).

Fichte, özgür istemeyi dışsal dünyada nedensel edimde bulunmak için bedenimizin bir gücü olarak düşünür. Çünkü onun için özgürlük, bir 'şey'de ya da bir tözde değil, bir edimde bulunur. Fichte, ne ahlak yasasını özgür bir nedensellik yasası olarak düşünür

ne de istemenin zorunlu olarak edimde bulunurken özgür olabileceğini düşünür; her ikisini de reddeder. Onun temel özgürlük kavramı *belirlenimsizlikten belirlenime mutlak özgür geçişi* sağlayan istemedir (Wollen). Fichte için Ben'in temel karakterini oluşturan mutlak özgürlük, kendine-yetmek ya da bağımsızlık, kendinden başka hiçbir bir şeye bağımlı olmayan bir edim anlamına gelir. Böylece kendine-yeterli olmak, ayrıca özgür istemenin bir amacıdır. Ama bu amaç hiçbir şekilde ulaşamadığımız fakat yalnızca yaklaşılabildiğimiz bir amaçtır (Wood, 2016: 67).

Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler (1794) adlı çalışmasında, “genel olarak insanın belirlenimi nedir?” şeklinde bir soru soran Fichte, tüm felsefi soruşturmanın ilk görevinin bu soruyu yanıtlamak olması gerektiğini vurgular. Ne var ki Fichte, yalnızca mutlak Ben'in özdeşliği içinde kalınarak bu soruya tam anlamıyla bir yanıt verilemeyeceğini ve bu nedenle Ben'in kendi dışında bir Ben-olmayan'ın varlığını varsayması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre mutlak Ben, hiçbir zaman kendinin bilincinde değildir ve olamaz. Bir insanın, “benim” dediği bedeni bile Ben'den ayrı bir şeydir. Bununla birlikte, toplum kavramı, gerçekte, kişinin kendisinden başka rasyonel insanların da olduğunu varsayar. Dolayısıyla şimdi karşımızda bir başka temel soru çıkmaktadır. Bir insan kendisi dışında, kendisi gibi rasyonel varlıkların olduğu kanısına nasıl varır? Fichte bir adım daha ileri gider ve bu soruyu bu sefer özgürlükle bağlantısı bakımından düşünür. Ona göre Ben, kesinlikle kendi dışımda özgür bir varlığın doğrudan bilincinde olamam, hatta kendi özgürlüğümün bile bilincine varamam. Dolayısıyla özgürlüğün kendi bilinci verilmiş değildir (Fichte, 2006c: 126).

Özgürlük bilincinin problemlili olması konusunda Fichte, öncelikle Kant'ın eleştirel felsefesini hedef alır. Fichte, Kant'ın özgürlük problemine ilişkin teorik felsefe ile pratik felsefe arasında yaptığı ayrımla ilgili açmazları tartışmaya açar. Kant'ın teorik felsefesinde özgürlük bir antinomi olarak kalmaktaydı. Teorik alanda özgürlüğün olanaklı olmadığını gören Kant, pratik alanda ahlak yasası aracılığıyla özgürlüğün olanaklı olduğunu düşünür. Kant, ilk kritiğinde doğa nedenselliğine dayandırdığı özgürlüğü bir antinomi olarak belirler, ikinci kritiğinde ise doğa nedenselliği dışında özgürlükten kaynaklı bir nedensellikten hareketle ahlak yasası aracılığıyla bu antinomiye aştığını ileri sürer. Başka deyişle, Kant ilk kritiğinde özgürlüğün teorik

olarak bilinemeyeceğini, fakat pratik olarak olanaklı olduğunu; ikinci kritiğinde ise, özgürlüğün ahlak yasası aracılığıyla bilineceğini ileri sürer. Bunun formülü şöyledir: “Ahlak yasası özgürlüğün *ratio cognesendis*idir ve özgürlük de ahlak yasasının *ratio essendis*idir” (Kant, 2009:4). Böylece onun transsendental özgürlük kavrayışında “özgürlük ahlak yasasının varlık nedeni, ahlak yasası da özgürlüğün bilinme nedenidir.” Özgürlük, yalnızca özgürlüğün *ratio cognesendis*i olan ahlak yasası aracılığıyla kendinin bilincinde açık hale gelir. Özgürlüğün kendilik bilinci verilmiş değildir; bundan ziyade özgürlük keşfedilmesi gereken bir şeydir ve o, ahlak yasasının koşulsuz buyruğu olan bir zorunluluk bilinciyle keşfedilir. Gereklilik özgürlüğü imler. Bu özerkliğin formel yapısıdır. Buna göre Kant’ın formülasyonu, bilinçdışı, formel ve bireyseldir, çünkü ahlakın kendi bilinci dolaylı bir öznelarasılığı gerektirmez, fakat yalnızca ahlak yasasının bilincini gerektirir. Kant, özgürlük bilincini bu şekilde ahlak yasası aracılığıyla açıklar ve amaçlar krallığı kavramı aracılığıyla da öznelarası özgür bir toplum imasında bulunur (Williams, 1997: 32).

Özgürlük bilincinin problemlili olması bakımından Fichte’nin Kant’a yönelttiği diğer bir eleştiri, onun özerk öznesiyle ilgilidir. Fichte’nin “Ben, kesinlikle kendim dışında özgür bir varlığın doğrudan bilincinde olamam, hatta bendeki özgürlüğümün bile” cümlesi, doğrudan Kant’ın kendi özgürlük bilincini kendisi kuran refleksiyonlu özerk öznesini hedef almaktadır. Çünkü Kant’ın aksine Fichte, özgürlüğün başkasının dolayımı ile olanaklı olduğunu düşünmektedir.

Fichte, burada bir paradoksla tartışmaya başlar. İdealizm öznenin önceliğini ve bunun doğal sonucu olarak özgürlüğün önceliğini ileri sürer. Ne nesne ne de öznenin olmadığı kuraldır. Transsendental felsefede kavram ve nesnesi hiçbir şekilde birbirlerinden ayrı olamazlar, nesne transsendental bir biçimde özne tarafından kurulmuştur. Dolayısıyla Fichte için ister bir Ben’e sahip olsun ister sahip olmasın, tüm varlık bilincin belirli bir modifikasyonudur ve bilinç olmadan hiçbir şekilde varlık olmaz. Fakat Fichte, idealizmin bu aksiyomuyla çelişen bir iddia da ortaya atar. Ona göre özgürlük ile başlamak imkânsızdır, çünkü Ben’in özgürlük bilinci başkasının tanınmasına bağlıdır. Fichte şunu sorar: “Özne kendi kendisini bir nesne olarak nasıl bulabilir?” Bu soruyu yanıtlamak için Fichte, önce Kant’ta nasıl yanıtladığına bakar. Ona göre bu soru

Kant'ın kendinin bilgisine (paralogism) ve özgürlüğün bilincine ilişkin problemlere işaret etmektedir. Onun ilk kritiğindeki üçüncü antinomiye göre, doğa nedenselliği dışında akıldan gelen bir nedensellik de vardır ve özgürlük bu nedensellikten kaynaklı olarak olanaklıdır. Fakat Kant, böyle bir özgürlüğün olup olmadığı ve kendi nedenselliğini kendiliğinden üretebilen bir varlık olup olmadığı sorusunu açık bırakır. Böylece Kant, özgürlük olanağını, bilişsel amaçlardan ziyade pratik amaçlar için onaylar. Dolayısıyla özgür Ben, kendi kendisinin özgür olduğunu bilemez (Williams, 1997: 32).

Fichte'ye göre, Kant'ın eleştirel felsefesinin tamamlanmamasında en çarpıcı olan şey, onun kendimiz dışındaki rasyonel varlıkların varlığını hiçbir şekilde açıklayamamış olmasıdır. Her ne kadar Kant üçüncü kritiğinde özerk özneye bu problemi çözmeye çalışsa da tam anlamıyla bunu başaramamıştır (Fichte, 1992: 303). Dolayısıyla Fichte'nin bu bakış açısından Kant'ta öznelerarası karşılıklı bir tanınmanın söz konusu olmadığı anlaşılıyor. Bu iddiasını desteklemek için Fichte, Kant'ın üçüncü kritiğindeki ilkelere dikkatimizi çeker.

1. Kendin için düşün (*Selbstdenken*)
2. Başka herkesin yerine düşün (*An der Stelle jedes anderen denken*)
3. Her zaman tutarlı düşün (*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*) (Williams, 1997: 32).

Kant'ın ilk ilkesi, özgür bir akla ya da özerkliğe, ikincisi evrenselliğe ve üçüncü ise tutarlı düşünmeye işaret eder. Bu ilkelerle Kant, evrensel bakış açısının, başkasının yerine kendisini hayal ederek elde edilebileceğini iddia eder. Peki, bu kendini başkasının yerine koyma işi, esasen refleksiyonlu bir edim yoluyla mıdır yoksa karşılıklı özneler arası bir eylem yoluyla mıdır? Kant'ın evrensel bir perspektif aracılığıyla ortaya koyduğu şey, başkasıyla bir karşılaşma ya da Ben'in Biz olması değildir, bundan ziyade, daha geniş bir perspektiften bakma girişimi olup, refleksiyonlu bir edimdir. Böylece Kant, sözü edilen ilkelerle özerkliği, evrenselliği ve tutarlılığı refleksiyonlu bir şekilde ima eder. Ne var ki bu ilkeler, yaşam dünyasından soyutlandıkları için başkasıyla karşılaşma ya da Ben'in Biz olması anlamında bir

öznelarasılık içermezler. Dolayısıyla Kant'ın üç ilkesi, kendi pratik felsefesinde toplumsallık ve öznelarasılık işaretlerine sahip olmalarına rağmen, Fichteci ve Hegelci anlamda toplumsallık ve öznelarasılıktan oldukça uzaktırlar. Bu, hiçbir şekilde bu ilkelerin yanlış olduğu anlamına gelmez, fakat onlar yalnızca birinci tekil şahıs üzerinden iş gördükleri için, Hegel'deki gibi "Ben'in Biz olması" ya da Levinas'daki gibi yüz yüze karşılaşma anlamına gelmezler (Williams, 1997: 34).

Fichte'ye göre, Kant, eleştirel felsefesinde hiçbir şekilde kendi dışındaki diğer rasyonel varlıkların var olduğuna ilişkin herhangi bir transsendental tartışma içine girmez. Rasyonel varlıkların çoğul bir şekilde varoluşuna dair ya da onların karşılıklı etkileşimine dair bir tartışma onda yoktur. Her ne kadar Kant, amaçlar krallığıyla ahlaksal bir toplum tasarlasa da, onun bu tasarımı yaşam dünyasından soyutlandığı için öznelarasılıktan ve tanınmadan yoksundur (Fichte, 1992: 303).

Böylece Kant sonrası Alman idealizminin gelişimi, Kant'ın formel otonomi kavramını kısmen inkar etmese de, önermiş olduğu öznelarasılık ve tarihsel koşullar bakımından onu yeniden ele alarak üstesinden gelme çabasıdır. Fichte, Kant'ın bu katı soyut biçimciliğine tepki gösteren ilk kişiler arasındaydı. Fichte, Kant'ın özerk öznesinin kökeni ve gelişimini sorgulayarak, onu yeniden derin bir şekilde tartışmaya açar. Bu, birinin özgür olduğunu nasıl bildiği problemine Fichte'nin alternatif bir açıklama önermesine yol açar. Fichte'ye göre, Ben, kendi kendine özgürlük bilinci veremez; özgürlüğün bilinci dolaylı olarak öznelarasıdır. Fichte'nin özgürlük sorusu, "özne kendi kendisini nasıl nesne olarak bulabilir?" sorusuyla başlar. Fichte'nin buna yanıtı, "özne kendi nesneliliği için bir başka özneyi gerektirir ve böylece özgürlüğün bilinci onun kendi temeli olur" şeklindedir. Ben, kendi özgürlüğüne yönelik bilincinin dayandığı bu nesnelleşme deneyimini kendi kendine veremez. Bu, teorik ya da refleksiyonlu bir edimden farklı anlamda bir nesnelleşmedir. O, kendini başka bir özne aracılığıyla, yani tanınma yoluyla nesneleştirmeyi gerektirir.

Fichte için özgürlük bilinci, dolaylı bir şekilde öznelarasıdır ve bunun formülü şöyledir: "Sonlu rasyonel varlık, başkalarını bir özgürlükle ilişkilendirmeden ve ayrıca kendisinden başka sonlu rasyonel varlıkların var olduğunu varsaymadan dış dünyadaki

özgür bir etkinliği kendisiyle ilişkilendiremez.” Özgürlüğü biriyle ilişkilendirmenin bir koşullu, bu özgürlüğü başkalarıyla da ilişkilendirme zorunluluğudur. Gelgelelim Fichte, başkasını yalnızca özgürlüğün transsendental bir koşullu olarak görmez. Onun için başkası yalnızca transsendental bir *koşul* değildir, Ben üzerinde *edimde* bulunur ve onu etkiler. Fichte’nin iddiası, Ben özgür bir şekilde kendini keşfetmeyi yalnızca refleksiyon aracılığıyla yapmaz, fakat başkasının çağrısı aracılığıyla yapar. Başkasının çağrısı ve böylece başkası, öznenin özgürlük bilincinin koşuludur. Fichte’nin özgürlüğün bu dolaylı öznelerarasılık düşüncesini daha açık bir şekilde anlamak için, onun karşılıklı tanınma ve çağrı kavramlarının bağlantısına daha ayrıntılı bakmak gerekir.

2. 2. 2. Karşılıklı Tanınma, Çağrı ve Öznelerarasılık

1794’teki *WL*’de Fichte, Ben ve Ben-olmayan üzerinden spekülâtif ve diyalektik bir yolla yaptığı tartışmayla kendi transsendental idealizm sistemini kurmuştu. Ayrıca burada Fichte, “Ben yoksam, sen yoksun; sen yoksan, Ben yokum” şeklinde bir söz sarf eder. *WLn*’de ise Fichte, Kant’ın transsendental anlamda hiçbir şekilde başkası ile ilgili bir tartışma içine girmediğini vurgular. Fichte’nin bu düşüncelerinden yola çıkarak, onun *WL*’nin bu her iki versiyonunda da öznelerarasılık probleminden söz ettiğini, fakat tanınma konusundan henüz söz etmediğini anlıyoruz. Tanınma konusunu ilk kez daha sonraki çalışması olan *DHT* (1796) adlı eserinde araştırmaya başlayan Fichte, burada tanınmayı, kendi etik ve hukuk teorisinin sağlam bir temelini oluşturan doğal yasanın transsendental bir koşulu olarak tanımlar.

Fichte’nin tüm felsefesi, öznenin bilinciyle özdeş olan bir nesnenin bilincini öz-bilincin olanağından transsendental bir şekilde çıkarsamaktır. Fichte için Ben, kendini kendi etkinliği aracılığıyla tanımlamasına ve belirlemesine rağmen, yine de sonlu ve sınırlıdır ve diğer nesnelere ayırt edilebilir. Bu, Ben’in etkinliğinin ona karşıt ve ondan farklı olan bir nesnel dünya ya da Ben-olmayan tarafından sınırlandırılması gerektiği anlamına gelir. Fichte bundan, dış dünyanın değişimiyle ilgili olarak farkında olduğumuz etkinliğin ya da istemenin pratik olması gerektiği anlamını çıkarır. Böylece sınırlandırılmış olarak bu etkinliğin farkında olmamız, ona karşıt olan ya da onu kontrol eden dışsal nesnenin etkinliğinin farkındalığı olmalıdır. Ben’in pratik bir etkinliği,

önceki bir durumla karşıtlık içinde olan dünyanın bir durumuna neden olan Ben aracılığıyla, nesnel dünyadaki bazı değişimlerin olanağıyla ilişkilidir. Bu anlamda öz-bilinç zamanın farkında olmakla ilgilidir. Ben'in etkinliğini kontrol eden dışsal nesne, açıklamaya başladığımız öz-bilincin önceki bir anda Ben için varolmuş olarak temsil edilen olmalıdır. Fichte, bununla bir kısır döngü içine düştüğümüzü düşünür. Çünkü Ben için her bir anda nesnenin önceki bilincini ve onunla birlikte açıklanması gereken öz-bilinci varsaymamız gerekir. Ben'in etkinliğinin bu dışsal etkinliğin bir sınırlamasıyla birleştiği tek bir geçici anda olması gerekir. Bu kısır döngüden kaçınmak için Fichte, Ben'in dışsal bir dünyayla ilişkili olmasının yanında aynı zamanda farklı türden özel bir nesneyle de ilişkili olması gerektiğini düşünür. Bu tanımlamaya karşılık gelen özel türden nesne kavramını Fichte, öznenin belirli bir yolla kendi etkinliğini açık hale getirdiği bir kavramla, çağrı (*Aufforderung/summons*) olarak adlandırır.

Daha açık bir şekilde ifade edilirse Fichte, öz-bilincin bir tür çağrının temeli olan bir nesnenin bilincini varsaymakla olanaklı olduğunu savunur. Bu nesne, özne üzerinde etki ve nedensellik uygulamak yoluyla öznenin edimde bulunmasını belirleyen ve onda bir amaç kavramını kuran özel türden bir nesnedir. Fichte, özne üzerinde bu denli etkili olan ve onun bilincini belirleyen bu nesne kavramının ancak başka bilinçli bir varlık olduğunu düşünür. Böylece eğer rasyonel bir varlık kendi öz-bilincinde olmak istiyorsa, onun üzerinde zorunlu olarak başka bir rasyonel varlığın etkide bulunması gerekir. Aslında Fichte, iki rasyonel varlığın kendi özgür etkinlikleri aracılığıyla birbirleri üzerinde zorunlu ve karşılıklı bir etkide bulunmaları gerektiğini düşünür. Bu karşılıklı ilişkiyi Fichte, etik bir karakterde tanınma (*Anerkennung*) olarak adlandırır (Wood, 1990: 78).

Fichte'nin bu transsendental tartışması oldukça karmaşık zorluklar içermektedir. Eğer Ben'in bilincinin her anı önceden varolan bir an aracılığıyla koşullu olduğu varsayımıyla ilgili bir problem varsa, bu Kant'ın ilk antinomi problemini bize çağırır. Bu problemin üstesinden gelmek için Fichte çağrı kavramına başvurur. Eğer nesnel farkındalığın serisinde sonsuz geriye gitmeyle ilgili bir problem varsa, problem ortaya çıkarmayan farklı türden bir nesneyi öne sürmek bir çözüm olabilir. Bu da

yalnızca eğer biz dışsal dünya önvarsayımının yerine çağrı kavramı önvarsayımını getirirsek olabilir (Wood, 1990: 79).

Fichte'nin kısır döngü üzerine yaptığı bu transsendental tartışmanın en kritik noktası, onun dogmatizme düşmemek için kendi dışındaki nesneyi teorik bir şey olarak değil, pratik bir etkinlik olarak görmesidir. Eğer nesneyi kendi başına bir şey olarak görürse kaçınılmaz olarak dogmatizme düşeceğini düşünen Fichte, bundan kaçınmak için bu dışsal nesneyi kendisi gibi bilinç sahibi rasyonel bir varlık ve onun etkinliğini de pratik bir etkinlik olarak görür.

Öte yandan, çağrı ve tanınma kavramları arasında bu sıkı bağlantının yanı sıra ikisi arasında bazı farklar da vardır. Çağrı, bir olgu olarak koyulmasına rağmen yine de bir şekilde formel olarak kalır. Buna karşın tanınma somuttur. Bunun birçok etkisi vardır: İlk bireyler arasında özel bir etkileşime yol açar. Başkası aracılığıyla ortaya çıkan bir bireyin bilgisi, başkasının ona özgür bir şekilde davranması yoluyla belirlenir. İkinci olarak, çağrının asimetrik olduğu yerde, tanınma karşılıklıdır. Yalnızca biri tarafından yapılan etkinlik yetersizdir, bu nedenle tanınma karşılıklı olmalıdır. Başkasının benim etkinliğim üzerinde bir önceliğe sahip olduğu çağrıya karşın, *tanınma* durumunda, öncelikle başkasının özgürlüğüne saygı duyarak ve tanıyarak onu etkileyebilirim. Bu yapıcı karşılıklılık, mütakabiliyet bakımından düşünüldüğünde, birinin diğeri üzerinde mutlak bir önceliğinin olmadığı açık hale gelmiş olur (Williams, 1992: 61).

Bununla birlikte Fichte'de tanınma, aynı zamanda özgürlükle bağlantılı olarak bir öznelarasılık problemidir. Fichte'nin öznelarasılık teorisi çağrı ve tanınma kavramlarında açıklığa kavuşur. Çağrı ve tanınma, Ben'in başkası aracılığıyla özgürlüğü açık hale getirdiği kendinin dolayımına işaret ederler. Böylece Fichte'nin kendi sisteminde bir çelişkiyle karşılaşırız: Bağımsız öz-bilinç doğrudan verili değildir, dolaylı bir şekilde öznelarasıdır. Fichte şunu sorar: Ben, kendi kendini bir nesne olarak nasıl bulabilir ve böylece kendi özgürlüğünün bilinci olamaya başlar. Bu problemle başa çıkmak için Fichte, bir kez daha dışsal bir etki ya da neden olarak adlandırdığı *Anstoß* kavramına başvurur. Burada *Anstoß*, Ben'in kendi özgür belirlenimi için kendini belirlemesi olarak tanımlanır. İnsan özgürlüğü, yalnızca başkasının çağrısı

aracılığıyla kendi kendisi için nesne olmaya başlar. Fichte, öz-bilinç ve özgürlüğün dolaylı bir şekilde öznelarası olduğunu düşünür. Özgürlüğün öz-bilinci, Ben'in kendi kendisine verebildiği bir şey değildir, bundan ziyade, yalnızca başkasının benim üzerimde etkide bulunmasıyla açık hale gelir. Fichte, *Anstoß* olarak bu dışsal belirlenimi ya da etkiyi çağrı olarak adlandırır. Peki, başkası tarafından yapılan çağrı, özgürlüğün kendi bilincine ve bu bilincin keşfine nasıl yol açar?

Fichte, başkasının Ben üzerinde nedensellik uygulayan hareketsiz bir hareket ettirici olmadığını, bundan ziyade, başkasının etkisinin en geniş anlamda etik olduğunu dile getirir. Başkasının çağrısı ne bir zorlamadır ne de uyulması gereken bir emirdir, bundan ziyade, çağrı bir tür etik *Anstoß* olarak özerk özgürlüğe yapılan bir çağrıdır. Ben'i özerkliğin sorumluluğuna çağırmak yoluyla, başkası, Ben'in kendi özgürlüğünü keşfetmesine neden olur. Başkası, özgür etkinlikte bulunması için Ben'e çağrıda bulunur; çağrı kabul edilebilir, reddedilebilir ya da göz ardı edilebilir ve her durumda taraflardan biri diğerinin özgürlük bilincinin farkında olmaya başlar. Fichte, bu şekildeki özgürlük çağrısıyla ne kast ettiğine dair bir örnek olarak eğitimden bahseder. Bir insan varlığının başka birine yaptığı çağrıyla özgür bir etkinliğin açık hale gelmesi, eğitimin (*Erziehung/Bildung*) kökensel anlamını oluşturur. Bu anlamda çağrı özgürlük, tanınma, etik ve eğitim gibi problemleri birbirleriyle ilişkilendiren bir bağlantıdır (Williams, 1997: 36).

Fichte için çağrı, fiziksel-nedensel bir etkinlik ya da *Anstoß* değildir, tanınmaya işaret eder. Rasyonel varlık, çağrı aracılığıyla edimde bulunmaya zorlanmaz ya da belirlenmez, fakat bu çağrıyı, edimde bulunmak için yalnızca kendisini belirleyen bir neden olarak görür. Çağrı, başka bir özgürlüğün olanağına bir alan açmak için kendini sınırlayan bir özgürlüğün (Ben) kendini ifade etmesidir. Böyle bir kendini-sınırlama, başkasının özgürlüğünün tanınmasını önvarsayar. Bu dışsal varlık (başkası), özgür etkinliği açık hale getirmek için özneye çağrıda bulunur; böylece o (başkası) kendi özgürlüğünü, öznenin özgürlüğünü önceden varsayan ve özne tarafından sağlanan bir amaç kavramı aracılığıyla sınırlamış olur. Çağrıya yanıt veren çağrılan, böylece kendi özgürlük bilincinin farkına varmış olur. Çağrı ve tanınma, özgürlüğün açık hale gelmesi

için Ben'in başkası aracılığıyla kendine yönelik dolayımı anlamına gelirler. Dolayısıyla özgürlük bilinci dolaysız değil, başkasının dolayımını gerektirir.

Dolaylı özgürlük, özgürlüğün kısmen öznedeki ve kısmen de başkasında olduğu *bölünmüş bir temel* anlamına gelir. Öznenin etkinliğinin temeli, öznenin kendinde ve kendi dışındaki varlıkta dolaysız bir biçimde bulunur. Başka varlık edimde bulunmasaydı ve etkinlik için özneye çağırıda bulunmasaydı, özne edimde bulunmayacaktı. Bu çağrı aracılığıyla kendimdeki özgür bir etkinliği belirli bir yolla gerçekleştirmiş olurum. Dolayısıyla öznenin etkinliği, kendi dışındaki varlığın etkinliği aracılığıyla koşulludur. Ben, başkası tarafından çağrıldığı zaman, kendi kendine veremediği ya da refleksiyon aracılığıyla elde edemediği kendi özgürlüğünün bilincine, bu çağrıya yanıt vermekle ulaşır. Fichte'nin bu düşüncesi, Ben özgür olduğum için başkaları da özgür olmalıdır gibi yalın bir anlama gelmez, bundan ziyade, özgürlüğün öznelarası olduğu anlamına gelmektedir. Özgürlüğün bu yeni öz-bilinci, kendini belirlemenin temeli olarak öznenin ötesinde başkasına işaret eder. Böylece Fichte'de çağrı kavramı, öznenin *Anstoß* aracılığıyla ontolojik ve etik açıdan yerinden edilmesine yol açar.

Bu şekilde açıkladığı çağrı kavramıyla Fichte, başkasının Ben'in özgürlük bilincinin koşulu ve önceleyeni olduğunu savunur. Başkası, Ben'in kendini koymasının içinde eriyip gitmez. Bu, transsendental felsefenin artık bölünmez tek kutuplu bir temele ya da transsendental öznellik temellinde tek bir Ben'e sahip olmadığı anlamına gelir. Hiçbir özgür varlığın, aynı zamanda başka özgür varlıkların bilinci olmadan, kendi öz-bilincine sahip olamayacağı açık hale gelir.

Ne var ki, başkasının özgürlük için özneye çağırıda bulunması, özgürlüğün kökeninin kısmen öznedeki ve kısmen başkasında olmasından dolayı temel bir probleme yol açar. Burada özgürlük iç ve dış temel olarak çifte bir kökene sahip olduğu için problemlidir. Fichte'nin bu problem için düşündüğü çare, özgürlüğün bölünmüş temeli ile Ben ve başkası arasındaki ilişkide “dışlama ya da karşıtlık değil, fakat karşılıklılık” olduğu şeklindedir. Dolayısıyla özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkisi, özgürlük ve akıl aracılığıyla birbirleri üzerinde ortaya koydukları karşılıklı nedensel bir ilişkidir.

Böylece özgür varlıkların birbirleriyle olan ilişkisi akıl (*intelligence*) ve özgürlük aracılığıyla gerçekleşen karşılıklı bir ilişkidir. Eğer her ikisi karşılıklı olarak birbirlerini tanımazlarsa (*recognize*), biri diğerini tanıyamaz ve eğer her ikisi de karşılıklı olarak birbirlerine özgür bir şekilde davranmazlarsa, biri diğerine özgür bir varlık olarak davranamaz (Fichte, 2000: 42).

Böylece özgür varlıklar karşılıklı olarak birbirlerini tanımadıkları sürece, hiçbir özgür varlık diğerini tanımayacaktır ve her ikisi de karşılıklı olarak birbirlerine özgürce davranmadıkları sürece hiçbiri diğerine özgürce davranmayacaktır. Dolayısıyla tanınma karşılıklı olmalıdır. Özgür varlıklar karşılıklı olarak birbirlerini tanıdıkları zaman, birbirlerinin özgür etkinliklerini de tanımış olurlar. Bununla birlikte karşılıklı tanınmada her bir özgür varlık aynı zamanda kendi özgür etkinliğini gerçekleştirebilmek için özgür bir saha içinde kendisini diğer özgür bir varlıktan ayırt eder. Kökensel olarak bir kişinin içinde özgürce etkinlikte bulunduğu bu dışsal sahanın sınırı onun bedeni aracılığıyla belirlenir. Birini özgür bir varlık olarak görmek ve ona böyle davranmak onun özgürce eyleyebileceği dışsal bir sahayı ona vermek ve ayrıca kendisi içinde böyle bir sahanın olması gerektiği anlamına gelir. Bu dışsal saha ilkin kişinin bedenidir. Kişinin bedeni bu dışsal sahanın sınırlarını belirler. Böylece her birinin özgür etkinliğiyle açık bir şekilde somutlaşan bu karşılıklı tanınma ilişkisini Fichte bir “hak ilişkisi” olarak adlandırır. Karşılıklı tanınmayla ortaya çıkan bu hak ilişkisinde birinin diğerinin hakkını ihlal etme hakkı yoktur. Herkes birbirlerinin haklarının ve özgürlüklerinin bilincindedir ve bunun temel ilkesi şöyledir: “Hiç kimse başkasının kendi özgürlüğünü ve kişiliğini geliştirmesini engelleyecek bir eylemde bulunma hakkına sahip değildir.”

Karşılıklı tanınma, bir bilgi meselesi olmakla birlikte aynı zamanda bir özgürlük meselesidir. Özgürlüğün sınırlanması aracılığıyla rasyonel varlık birey olmaya başlar. Karşılıklı özgürlüğü sınırlandırma hem hak kavramını hem de başka bireylerle olan ilişkide kavranabilen ve karşılıklılık içeren bir kavram olarak bireyselliği de tesis eder. Tanınma, hem bir kavrama hem de bir etkinliğe işaret ettiği için somut ve en açık gerçekliktir. Başka deyişle tanınma, yalnızca kavramsal bir mesele ya da çıkarım değildir, bundan ziyade bir etkinliktir.

Bu nokta Fichte'nin öznelerarasılık teorisi için oldukça önemlidir. Onda temel olarak öznelerarasılık teorik ya da kavramsal bir problem değildir, bir etik eylem problemdir. Başkası problemini epistemolojiden eyleme aktarmak, belki de Fichte'nin felsefeye

yaptığı en önemli katkıdır. Eylem, her zaman tekil ve belirli olduğu için tanınma eylemin belirli bir tarzıdır. Buna göre öznelarasılık kavramı bilince içkindir, fakat bilincin kendisi sosyal praksisin çeşitli tarzlarına içkindir.

Fichte'nin çağrı kavramı üzerinden yaptığı bu tartışma aynı zamanda öznelarasılık tartışmasıdır. Özgürlük ve sorumluluğa yapılan çağrı doğası gereği etikdir ve bu çağrı başka bir akıl sahibi varlığı gerektirir. Bu yolla insanın çoğulluğunu kuran Fichte için, atılacak sonraki adım onlar arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Fichte şunu söyler: “Sonlu rasyonel varlık, hak ilişkisi olarak adlandırılan belirleyici bir ilişkiyle birlikte kendini koymadan kendi dışındaki başka rasyonel varlıkları varsayamaz.” Böylece rasyonel varlıklar arasındaki ilişki bir hak ilişkisidir ve bu hak ilişkisi aynı zamanda bir tanınma ilişkisidir.

Hak kavramı etik ve toplumsal olarak insan varoluşunun ontolojisinde ifadesini bulur. Bu, bir taraftan karşıtlık ve çelişki (*opposition/contrast*), diğer taraftan karşılıklılık ve mütekaliliyet (*reciprocity/mutuality*) içeren somut bir ontolojidir. Bu somut ontolojinin öncü ve birleştirici kavramı, *tanınma* ve kabul etmedir. Tanınma, toplumsallık ile sonuçlanan çift taraflı karşılıklı bir etkinliktir. Benden başka rasyonel varlıkların var olduğunu nasıl biliyorum? Bu sorunun yanıtını Fichte “karşılıklı tanınma” aracılığıyla şeklinde verir. Başkalarını tanıyarak bilirim ve onların özgürlüğüne saygı duyacak şekilde onlara davranırım. Karşılıklı tanınma aracılığıyla insanlığın temel olarak toplumsal olduğu fark edilir. Tanınma, toplumsal gerçekliğin somut varoluşsal kökenidir, bireysellik ve solipsizmi aşmanın aracıdır. Tanınmayla biz kendi varoluşumuz aracılığıyla birbirimizle bağlı ve bağlantılıyız. Bu toplumsal bağ açısından Fichte, bireysellik kavramını yeniden yorumlar. Onun için bireysellik kavramı, aynı koşullar altında olan bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinde kavranabilen ve karşılıklılık içeren bir kavramdır. Bu bireysellik kavramı, yalnızca başkası aracılığıyla tamamlanmış olarak koyulduğu sürece olanaklıdır. Buna göre bireysellik kavramı hiçbir şekilde yalnızca benim meselem değildir, bundan ziyade benim başkasını ve başkasının da beni kabul etmesidir. Böylece bireysellik iki bilincin birleşmeye başladığı toplumsal bir kavramdır. Bunun için en temel kavram tanınma kavramıdır, insan ilişkilerinin temelini bu kavram oluşturur. Dolayısıyla tanınma insan olmanın zorunlu bir koşuludur.

Fichte için bireysellik kavramı yalnızca başka bir kavramla ilişkili olarak düşünülebilecek karşılıklı bir kavramdır (*Wechselbegriff*). Bireysellik, karşılıklı tanınma aracılığıyla ortaya çıkan dolaylı ve toplumsal nitelikte bir kavramdır. Gerçeklikten kopuk soyut bireyselliğin aksine, hakiki bireysellik tanınmaya bağlı olarak öznelarası bir şekilde ortaya çıkar.

Rasyonel bir özne olarak kendimin farkında (self-awareness) olmak kendimi dışsal nesnelere ayırt etmem için yeterli değildir, ayrıca Ben, kendimi kendi kavramıma dayalı olarak kendi gerekliliklerim ve becerilerimle de gösterebilmeliyim. Böylece kendi bireyselliğimi ve kişiliğimi geliştirebilirim. Bu yalnızca başkasının çağrısıyla olanaklı olan bir eğitim sürecidir. Dolayısıyla Fichte, bir insanın öz-bilincinin yalnızca diğer insan varlıklarını varsaymakla olanaklı olduğunu, insan kavramının tekil bir bireysellik olmadığını, bir tür kavramı olduğu sonucuna varır.

Fichte için “insan yalnızca diğer insanlarla birlikte bir toplum içinde insan olabilir.” İnsanın ana dürtülerinden biri bir toplum içinde yaşamasıdır. Toplum dışında insan, insan olmaz, kendi kendisiyle çelişir. Bunun için insanın içinde özgürce yaşayabileceği bir toplumun olması gerekir. Aksi halde otoriter ya da baskıcı bir toplum kusurlu olmakla birlikte insani de değildir. Öte yandan Fichte, toplumu devletten ayırt etmek gerektiğini düşünür. Ona göre insanın mutlak amacı bir devlet içinde yaşamak değildir. Devlet, yalnızca belirli özel koşullar altında var olan mükemmel bir toplumun kurulması için bir araçtır. Diğer insani kurumlar gibi devlet de yalnızca bir araçtır ve kendini ortadan kaldırmayı amaçlar. *Tüm yönetimlerin amacı yönetimi gereksiz kılmaktır* (Fichte, 1988c: 156).

Bununla birlikte Fichte, kusursuz bir toplum için devletin gerektiğinde yasa aracılığıyla zor gücünü kullanması gerektiğini savunur. Toplumun varlığını sürdürmesi için, toplumu oluşturan üyelerin her birinin hak yasası aracılığıyla özgürlüklerinin sınırlandırılması gerekir. Fichte’de özgürlük, Ben’in rasyonel olmasının karakteridir ve tüm sınırlandırmaları askıya alır. Fakat toplumsal özgürlük söz konusu olduğunda, onda özgürlük negatif ve sınırlandırıcı bir karakterdedir. Toplumsal alanda tüm rasyonel varlıkların özgürlüğünün olanağı için her birey kendi özgürlüğünü sınırlandırmalıdır.

Birinin özgürlüğü, yalnızca başka birinin özgürlüğüyle birlikte olanaklıdır. Dolayısıyla özgürlüğün özgürlük olması için sınırlandırılması gerekir. Bu açıkça Fichte’de özgürlüğün negatif olduğunu gösterir. Eğer rasyonel varlıkların oluşturduğu toplum bu şekilde özgürlüğün sınırlandırması aracılığıyla oluşuyorsa, o zaman toplumun kendisi kendi için bir tiranlık olmaya başlar (Hegel, 1977b: 145).

Dolayısıyla başkası aracılığıyla özgürlüğün sınırlandırılması olan öznelerarasılık kavramının topluma bu şekilde temel oluşturması, Fichte’nin etik ve özgür bir toplum kurma düşüncesini sorgular hale getirir. Erken dönem çalışması olan *Differenzschrift*’te Hegel, Fichte’nin toplum kavramını negatif, heterojen ve potansiyel olarak tiranca bulduğunu dile getirir. Daha sonra Hegel, *Hukuk Felsefesi* adlı çalışmasıyla Fichte’nin yasa aracılığıyla zora dayalı düşüncesine karşı, tanınmanın olumlu bir yorumunu geliştirir. Toplumun kuruluşu söz konusu olduğunda, Fichte’nin tanınma teorisi yerine zor gücüne başvurmasını eleştiren Hegel, tanınma teorisine dayalı olan kendi toplum tasarımını öznelerarası ve etik bir temelde özgürlük olarak tesis eder.

Öte yandan Schelling erken döneminde Fichte’den etkilendiği kadar onun sıkı bir eleştirmeniydi de. *Transsendental İdealizm Sistemi* (1800) adlı eserinde Fichte’nin sistemini en temelden eleştiren Schelling, WL’nin tüm bilimlerin bilimi olma iddiasına karşı çıkar ve onun mantık felsefesi olmaktan öteye gidemediğini savunur. Schelling’in Fichte’yi eleştirdiği bir başka konu, yukarıda sözünü ettiğimiz Ben ve başkası arasında “özgürlüğün iç ve dış olarak bölünmüş kökeni” ya da “çifte kökeni” problemidir. Schelling, özgürlüğün temelini Ben ve başkası arasında bölünmesini bir problem olarak görmekle birlikte, özgürlüğün öznelerarası ve toplumsal olmasını onaylar. Ona göre ana problem, özgürlüğün kökeni Ben ve başkası arasında iç ve dış olarak ikiye bölündüğünde, onlar arasındaki uyum ve bağlantının nasıl sağlanabileceği problemidir. Schelling, yukarıda sözü edilen eserinde, bu probleme çözüm bulmak amacıyla Leibniz’in uyumlu monadlar teorisinden hareketle oldukça yoğun bir tartışma yapar, fakat bir sonuca varamaz ve problemin ucunu açık bırakır. Schelling’in bıraktığı yerden bu tartışmayı, daha sonra Hegel devralır ve sürdürür. Özgürlüğün çifte kökeni, Hegel’de öz-bilincin çift yapısı şeklinde efendi-köle diyalektiğiyle bir tanınma problemi olarak yeniden karşımızca çıkar.

3. BÖLÜM: HEGEL'DE ÖZNELERARASILIK ve TANINMA MÜCADELESİ

3. 1. TİNİN FENOMENOLOJİSİNDE TANINMA MÜCADELESİ

Alman İdealizmde ilkin Fichte, başkası ve öznelarasılık problemini bir tanınma teorisi şeklinde tartışmış ve hem kendi felsefesinin hem de kendisinden sonraki felsefenin ana problemlerinden biri haline getirmiştir. Fichte'de tanınma iki öz-bilincin birbirlerini karşılıklı olarak sınırlandırması anlamına gelir. Bu karşılıklı sınırlandırma aracılığıyla her biri kendi kendini belirleme olanağına kavuşur. Bu özgürce kendini belirleme ya da karşılıklı tanınma olmadan hiçbiri kendi varoluşunun farkına varamaz. Bununla birlikte Fichte'de tanınma, özgürlük ve hak kavramının temeli ve transsendental koşuludur.

Tanınma teorisini Fichte'den devralan Hegel, onu daha da derinleştirir ve genişletir. Aralarındaki farklarla birlikte Fichte ve Hegel'de öz-bilincin olanağı tanınma kavramı aracılığıyla ortaya çıkar. Fakat toplumun kuruluşu söz konusu olduğunda, Fichte tanınma teorisini arka planda tutar ve yasa aracılığıyla kendi zor teorisini ön plana çıkarır. Hegel ise Fichte'de tanınma teorisinin yerini zor teorisinin almasına karşı çıkmak yoluyla tanınma teorisini kendi Tin ve toplum kavramlarının temeli haline getirir. Böylece toplumun kuruluşu Fichte'de yasalar temelinde iken, Hegel'de etik kurumlara temel oluşturan Tin temelindedir.

Ateizm tartışmasından dolayı 1799'da Jena'dan ayrılmak zorunda kalıp yeni kurulmakta olan Berlin Üniversitesi'ne geçen Fichte'nin Jena'da yarattığı coşku sönmeye başladığı sırada, Tübingen'deki öğrencilik yıllarından arkadaşı olan Schelling'in daveti üzerine 1801 yılında Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) Jena'ya gelir. Hegel'in Jena dönemi Ekim 1806 yılında Napolyon'un Jena'yı işgal etmesiyle 1807'de son bulur. Uzun süren Nürnberg'deki Gymnasium yılları (1808-1815) ve Heidelberg Üniversitesi'ndeki iki yıldan sonra, Berlin Üniversitesinde 1814 yılında Fichte'nin ölümüyle boşalan felsefe kürsüsünün başına 1818'de geçen Hegel, *Berlin*

Üniversitesi'nde Göreve Başlama Hitabı'nda şunu söyler: "En derin ihtiyaçlar, kişisel ve biyolojik değil Tinsel ve kamusalıdır".³⁹

Genel olarak Hegel eleştirmenleri, Alman İdealizmi içinde onun felsefesini transsendental felsefenin Kartezyen-Kantçı geleneğin otonomi anlayışına uygun bir şekilde bireysellik ve özgürlük düşüncesini yeniden kuran özne felsefesi olarak görme eğilimindedirler. Fakat bu bakış açısı, Hegel'in özneyi temel koyma ve transsendental yükünden kurtarıp, onu fenomenolojik yönüyle öznelerarasılık olarak yeniden kurmasını göz ardı etmektedir. Hegel, özgürlüğün dolaylı ve öznelerarası olduğu ve bir toplum içinde karşılıklılığa dayalı olduğu anlamına gelen tanınma kavramını Fichte'den devralır. Fichte'den devraldığı tanınma kavramını daha da derinleştiren ve genişleten Hegel için tanınma yalnızca iki öz-bilincin karşılaşması değildir. Hegel sevgi, aile, devlet ve toplum kavramlarını da bir tanınma ilişkisi olarak fenomenolojik yönden araştırır. Böylece Hegel, tanınma teorisini Fichteci transsendental yükünden ve temel koymadan kurtarır ve tanınmanın fenomenolojik yönünü ön plana çıkarır.

Bununla birlikte Fichte'nin felsefe sistemini eleştiren Schelling'den yararlanan Hegel, onun Ben ve başkası arasındaki ilişkide ortaya çıkan 'özgürlüğün bölünmüş çifte kökeni' düşüncesini kendi istek kavramının içine yerleştirir. Hegel için Ben, yalın ve sabit bir özdeşlik değil, başkası için bir istek olarak, kendi doğal varoluşunu ve kendisini aşan karmaşık ve negatif bir özdeşliktir. Özgürlüğün çifte kökeni, başkasının artık yalnızca dışsal olmadığı, Ben'in kendi kendisiyle dolaylı ilişkisi şeklinde dolaylı bir otonomiye işaret eder. Bu dolaylı kendinde-özdeşlik (self-identity) kavramından hareketle Hegel, Schelling'in özgürlüğün bölünmüş çifte kökeni kavrayışını kendi-için-varlık ve başkası-için-varlık şeklinde yeniden ifade eder. Özgürlüğün bölünmüş çifte kökeni ve negatif kendinde-özdeşlik nedeniyle Ben başlangıçta kendi kendinde açık bir şekilde mevcut değildir, dolayısıyla öz-bilinç kendi kendinin dolayımı için bir başkasını gerektirir (Williams, 1997: 48).

³⁹ Hegel, 1801-1807 yılları arasında Jena'da, 1808-1815 yılları arasında Bavaria-Nuremberg'deki Gymnasium'da 1816-1818 yılları arasında Heidelberg Üniversitesi'nde ve 1818-1831 yılları arasında ise Berlin Üniversitesi'nde dersler verir.

Hegel'in tanınma kavramı üzerine doğrudan sistematik bir çalışması yoktur, fakat kendi felsefesine giriş niteliğindeki erken dönem çalışması olan *Tinin Fenomenolojisi* (1807) adlı eserinde onun bu kavrama bir başlangıç yaptığı ve üzerinde oldukça fazla durduğu açıkça anlaşılıyor. Kant'ta kadar uzanan epistemoloji geleneğini eleştirmekle bu esere başlayan Hegel, bu kısmı hızlı bir şekilde geçerek, yalnız bilinçten karmaşık öz-bilinç ve akla doğru uzanan bir süreç içinde Tinin fenomenolojik gelişimini gösterir. Fichte'de önemli bir problem olan bilinç ve öz-bilinç problemi, Hegel'de temel bir problem olarak bu eserde tekrar karşımıza çıkar.

3. 1. 1. Bilinç, Öz-bilinç ve Tanınma Problemi

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilinci üç kısımda inceler: Bilinç, Öz-bilinç ve Akıl. Burada Hegel, bilgiden mutlak bilgiye, buna bağlı olarak da bilinçten öz-bilinçe doğru diyalektik bir yolla ilerler.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'ne modern felsefenin doğrulanmış hakikat şeklindeki bilgi anlayışını eleştirmekle başlar. Ona göre bilinç, duyudan algıya geçince koşulsuz evrenselde bir araya getirdiği düşüncelere ulaşır. Bilincin gerçek *nesnesi* artık bu koşulsuz evrenselde, fakat bilinç onun *kavramını* henüz *kavram* olarak kavramış değildir. Bilinç için nesne, bir başkasıyla ilişkisinden çıkarak kendi içine geri dönmüş ve böylece *kendinde* kavram olmuştur. Fakat bilinç, henüz kendisi için *kavram* değildir ve bu nedenle bu refleksiyonlu nesnede kendisini tanımaz (Hegel, 1977a: 79; 2018: 79). Bilinç burada henüz algıdır ve bilincin sahip olduğu nesne onda henüz bir kavram, dolayısıyla birlik değildir.

Bilinç kendi kendisi içindir; bu fark içermeyenin ayırt edilmesi ya da öz-bilinçtir. Ben kendimi kendimden ayırt ederim ve bunu yapmakla benden ayırt edilen şeyin benden farklı olmadığını dolaysızca farkına varırım. Ben, kendime özdeş kendimi, kendimden dışarı atarım, fakat bu benden ayırt edilen, benden farklı olarak koyulan şey, bu şekilde ayırt edilmiş olmakla benim için dolaysız bir ayırım değildir. Bir başkasının bilinci, genel olarak bir nesnenin bilinci -hiç kuşkusuz kendisi öz-bilinçtir- kendi içine yansımış olarak, kendi başkalığında kendi kendinin bilincidir. Kendinden başka bir şey (ein Ding)

olmuş olan önceki bilinç biçimlerinin hakikatinin zorunlu ilerleyişi tam olarak şunu anlatır: Şeylerin bilinci yalnızca bir öz-bilinç için olanaklı değildir, bundan ziyade, bu biçimlerin hakikati tek başına bu öz-bilinçtir. Fakat bu hakikat, henüz bilinç için değil, yalnızca bizim için var olur. Öz-bilinç ilkin *kendi için* var olmuştur, fakat henüz bilincin kendisiyle birlikte *birlik (Einheit)* olarak var olmamıştır (Hegel, 1977a: 102; 2018: 100).

Böylece Hegel, görünüşün (*Erscheinung*) içinde anlama yetisinin (*Verstand*) deneyimlediği şeyin görünüşün kendisinden başka bir şey olmadığını, bilincin kipleri olarak duyu, algı ve anlama yetisinin düşünmede yitik olduklarını ve *bilincin kendini bilirken neyi bildiğinin bilinmesinin* daha karmaşık bir problem olduğunu vurgular. Hegel'in tespit ettiği bu karmaşık problem, öz-bilincin kesinliği ya da bilinç öz-bilinç problemidir.

Kesinliğin önceki kiplerinde bilinç için hakiki olan kendinden başka bir şeydir. Fakat bu hakiki olanın kavramı onun kendi deneyiminde kayıptır. Nesne, dolaysız olarak kendinde ne ise kendi hakikatinde hiçbir şekilde o değildir. Bu kendinde, nesnenin yalnızca bir başkası için olduğunu kanıtlar; nesnenin kavramı kendisini edimsel nesnede ya da nesnenin ilk dolaysız tasarımı kendisini deneyimde ortadan kaldırır. Kesinlik yerini hakikate bırakır (Hegel, 1977a: 104; 2018: 102).

Öz-bilinç, bilincin özüdür, öz-bilinç olmadan bilinç olanaklı değildir. Bilinçten öz-bilince geçişte kendinde nesne başkası için nesne olur. Kavram ve nesne, kesinlik ve hakikat özdeş olur. Başkalığı da kapsayan bu özdeşliğin ya da birliğin kendisi Ben'dir. Böylece Hegel için ilkin kendinde, kendi hakikatinden başka bir şey olan bilinç, sonra kendi hakikatiyle özdeş olarak, kendisi için ve başkası için bilinç olarak karşımıza çıkar (Hegel, 1977a: 104; 2018: 102).

Böylece daha en başta anlaşılıyor ki Hegel'in asıl aradığı epistemolojik düzeyde kesinlik değil, ontolojik ve fenomenolojik düzeyde hakikattir. Bu hakikat, ilkin Ben'in kendi öz-bilincinde olması şeklinde karşımıza çıkar. Hegel bu düşüncesini "öz-bilinçle birlikte böylece hakikatin doğal alanına girmiş oluyoruz." şeklinde dile getirir. Öz-bilinç problemi alanında Hegel iki önemli iddiada bulunur: İlki, "öz-bilinç isteğinin

kendisidir” düşüncesi, ikincisi ise “öz-bilinç yalnızca başka bir öz-bilinçte tatmin olur” düşüncesidir.

Hegel’de öz-bilinç, içsel perspektiften bakıldığında kendi kendisinin özüdür, dışsal perspektiften bakıldığında ise dışsal doğayla ilişkilenen bedendir. Ancak öz-bilinç doğayla bu ilişkisinde kendine yabancılaşmıştır, çünkü kendisiyle çelişiktir. Öz-bilinç kendi gerçekliğini ilkin istek (*Begierde*) olarak gösterir ve böylece çelişki olmadan kendi bedeniyle ilişkilendirir. Fakat bedeninin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olan bu istek sonsuzdur ve dolayısıyla çelişki kalıcı olarak çözümlenemez. Öyleyse öz-bilincin doğayla dolaysız bir şekilde kurduğu ilişkisi kavranılamazdır. Öz-bilinç yalnızca kendini doğadan ayırmayı başarır ise hakikatine kavuşur.

Böylece başka öz-bilinç başka bir bireysellik değildir, ancak başkalık formunda doğanın olumsuzlanmasıdır. Öz-bilinç yalnızca doğanın olumsuzlanması aracılığıyla var olur; fakat bu uğrakta bunu henüz başaramaz. Dolayısıyla istek, doğanın olumsuzlandığı gerçeğiyle yüzleşmedikçe, kendi kesinliğini fark edemeyecektir. Başka öz-bilinç bu gerçeği gösterir ve böylece öz-bilincine kesin olarak kavuşur. Ancak öz-bilincin istek şeklinde gerçekleşmesi bir çelişkidir. Burada Hegel Ben’i ilkin doğa karşıtlığında kendisiyle çelişik olan bir istek olarak tanımlar. Böylece Hegel, ilk girişiminde öz-bilinç olarak tözü kendini koyan öznenin şekillendirdiği özne olarak “Ben, Benim” (*Ich bin Ich*) şeklinde düşünür. Fakat Hegel, bilincin nesnel gerçekliği için bunu yeterli görmez, çünkü Ben burada isteğin bir biçimidir ve çelişkidir.

Dolayısıyla Ben ilk mücadelesini başkasıyla değil, kendi kendisiyle dolaysız bir şekilde verir. Bu ilk aşamada Ben, kendi ihtiyaçlarını karşılamaya ve doyurmaya çalışan doğal bir egoizm ve solipsizm içindedir. Bu doğal durumda Ben, henüz kendini aşamadığı için kendi özgürlüğünün bilincinde değildir. Onun buradaki karakteri dışsal bir nesneye bağımlılıktır. Ben henüz olması gereken şey değildir, dolaysızlıktır, istektir. Burada öz-bilinç isteğin kaynağı ve amacıdır. Öz-bilinç kendi dışındaki her şeyi öncelikle isteğin olumsuz nesnesi olarak görür. Öz-bilinç bu olumsuzlamayı olumsuzlayarak karşılık verir ve kendi hakikatini ortaya çıkarır.

Öz-bilinçle birlikte böylece hakikatin (*Wahrheit*) doğal alanına girmiş oluyoruz. İlk, öz-bilincin şeklinin kendi görünüşü haline nasıl getirildiğini görmeliyiz. Bilmenin bu yeni şeklini, kendini bilmeyi öncekiyle ilişkisinde, başkasını bilmeyle düşünürsek eğer, görürüz ki bu başkası aslında yitiktir. Ama aynı zamanda kendi uğraklarında (*Moment*) korunmuştur ve yitik onların burada *kendilerinde* oldukları gibi buldukları bu uğraklardan oluşur. Sanının varlığı, algının tekilliği ve algıda bu tekilliğe karşıt olan evrensellik ve ayrıca içi boş anlama yetisi artık özsel değildirler, fakat yalnızca öz-bilincin birer uğraklarıdır. Başka deyişle, onlar tamamen ayırım olmayıp yalnızca özselliklerini yitirmiş ya da bilincin kendisi için aynı zamanda ortadan kaldırılmış farklılık ya da soyutlamalardır. Böylece yalnızca ana uğrağın kendisi, başka deyişle bilinç için yalın bağımsız kalıcı varoluş yitik olarak görünür. Fakat aslında öz-bilinç, duyumsanan ve algılanan dünyanın varlığı üzerinde refleksiyonlu düşünme ve esas olarak *başkalıktan* (*Anderssein*) geri dönüştür. Öz-bilinç olarak o bir harekettir. Fakat öz-bilinç, kendi olarak yalnızca kendini kendinden ayırt ederken, kendisi için bir başkalık olarak ayırım *dolaysızca ortadan kalkar*. Ayırım yoktur ve öz-bilinç yalnızca ‘Ben-Benim’ şeklinde hareketsiz bir totolojidir. Fakat onun için ayırım varlık formunda olmadığı için, o öz-bilinç değildir. Böylece onun için başkalık *bir varlık* olarak ya da *ayrı bir uğrak* olarak vardır, fakat bilinç için bu ayrımla birlikte kendinin birliği de *ikinci ayrı bir uğrak* olarak vardır. İlk uğrakla birlikte öz-bilinç, bilinç formunda vardır ve duyusal dünyanın bütün genişliği onun için saklanır. Fakat aynı zamanda yalnızca ikinci uğrakla bağlantılı olduğu için, öz-bilincin kendisiyle birliği ve böylece duyusal dünya onun için yalnızca *görünüş* (*Erscheinung*) ya da *kendinde* hiçbir ayırım olmayan bir ayırım olarak kalıcı bir varoluştur. Onun bu görünüşü ve hakikati arasındaki bu karşıtlığı onun özü için yalnızca hakikattir, eş deyişle öz-bilincin kendi kendisiyle birliğidir. Bu birlik öz-bilinç için esas olmalıdır, eş deyişle öz-bilinç genel olarak *İstektir* (*Begierde*). Bilincin öz-bilinç olarak bundan böyle çift nesnesi vardır: Biri, *öz-bilinç için olumsuz* bir karakteri taşıyan algının ve duyusal kesinliğin dolaysız nesnesidir; diğeri ise yani hakiki *öz* olan *kendi kendisi*, ilkin yalnızca ilk nesneye karşıt olarak mevcuttur. Bu sahada öz-bilinç, bu karşıtlığın ortadan kaldırıldığı ve kendi kendisiyle özdeşliğinin kendisine açık olmaya başladığı hareket olarak kendisini gösterir (Hegel, 1977a: 105; 2018: 103).

Bilinç sürecinin sonunda Hegel, “bilincin özü, kendiyile ilişkisi olarak öz-bilincin özü, ayrıca yaşamın özüdür” şeklinde bir sonuca varacaktır. Onun için bütün bu döngü yalın özdeşlik olan evrensel Ben’de yaşamı oluşturur. Yaşam, tüm uğrakları içinde barındıran yalın evrensel bir bütündür. Yaşamı oluşturan şey, kendini geliştiren gelişimini çözen ve bu devinimde kendini yalın bir şekilde koruyan bütündür. Ancak yaşamın devinimi kendisinde kendi için bu yalın belirlenim olarak var olmaz, tersine, yaşam kendisinden başka bir şeyi, yani bilinci gösterir ve onun için yaşam bu birlik olarak vardır. Öz-bilinç, kendi için ilkin yalnızca bu yalın öz olarak vardır ve kendini saf Ben olarak nesne alır. Böylece öz-bilinç, yalnızca kendini Ben’e bağımsız bir yaşam olarak gösteren başkasının ortadan kaldırılması yoluyla kesin hale gelir. Öz-bilinç *istektir* (*Begierde*). Öz-bilinç, bu başkasının ortadan kaldırılması kesinliğini onun (başkasının) hakikati (*Wahrheit*) olarak *kendi için* koyar. Öz-bilinç, kendi kendine yeterli olan bağımsız nesneyi tahrip eder ve böylece kendisi için nesnel bir şekilde açık hale gelmeye başlayan kendi öz kesinliğini, hakiki bir kesinlik olarak kendi kendine verir (Hegel, 1977a: 109).

Hegel'e göre öz-bilinç ilkin istektir. Daha ayrıntılı ifade edersek, başkası ya da nesnenin üstesinden gelmek yoluyla kendinin kesinliğine ulaşmayı sağlayan istektir. Nesnenin ya da başkasının bu yokluğunda öz-bilinç istek olarak tatmin olur. Hegel için isteğin nesnesi hiçbir şekilde yalnızca onu tatmin eden bir zihinsel öznellik değildir. Hegel, isteği öz-bilincin bir işlevi, başkılığı aşmak yoluyla Ben'in kendini gerçekleştirme olarak yorumlar. İstek, Ben'in kendi-kesinliğini kendisine dışsal olan şeyler aracılığıyla kendisine sağlar. Fakat ne bu tatmin ne de tatmini sağlayan nesne hiçbir zaman son bulmaz. Dışsal nesnelere ulaşılan tatmin, yalnızca yeni bir nesne için yeni bir isteğe yol açar. Bu da gösterir ki istek olarak öz-bilinç, her zaman yeni bir nesneye bağımlıdır. Fakat öz-bilincin amacı, bir kısır döngü haline gelen nesneye bağımlılıktan kurtulmak, kendi bağımsızlığını kazanmaktır. Bunun için Hegel'in bulduğu çare şudur: “*Öz-bilinç, yalnızca başka bir öz-bilinçte doyuma (Berfriedigung/Satisfaction) ulaşır/tatmin olur*” (Hegel, 1977a: 110; 2018: 107).

Öz-bilinç kavramı, ilkin şu üç uğrakta tamamlanır: a) Farklılaşmamış saf Ben onun ilk dolaysız nesnesidir. b) Fakat bu dolaysızlığın kendisi mutlak bir dolaysızlıktır, yalnızca bağımsız nesnenin ortadan kaldırılması olarak vardır ya da istektir. İsteğin tatmin olması aslında öz-bilincin kendi içine yansımadır ya da hakikat olmuş kesinliktir. c) Fakat bu kesinliğin hakikati bir çift yansıma yerine, öz-bilincin çift olmasıdır (Hegel, 1977a: 110; 2018: 107).

Bir öz-bilinç bir öz-bilinç için vardır. Yalnızca bu yolla aslında o bir öz-bilinçtir, çünkü onun kendindeki başkılığın birliği yalnızca bu yola onun için ifşa olur. Kendi kavramının nesnesi olan *Ben* gerçekte *nesne* değildir. İsteğin nesnesi ise yalnızca *bağımsızdır*, çünkü evrensel yok edilemez tözdür. Bir öz-bilinç nesne olduğunda nesne olduğu kadarıyla *Ben*'dir. Böylece daha şimdiden *Tinin* kavramını elde etmiş bulunuyoruz. Bilinç için henüz ileride yatan deneyim *Tinin* ne olduğudur. Bu mutlak töz, karşıtların eksiksiz özgürlüğü ve bağımsızlığı içinde farklılaşmış öz-bilinçlerin birliğidir. *Ben olan Bizdir; Biz olan Bendir* (Hegel, 1977a: 110).

Böylece *Ben*, başka bir *Ben* aracılığıyla kendi üzerinde refleksiyon yaptığı zaman kendi öz-bilinci *Tin* şeklinde gerçekleşmiş olur. Yalnızca başka bir özgür *Ben* ile olan ilişki aracılığıyla *Ben* özgür olurum. *Tinin* tam anlamıyla gerçeklik kazanması yalnızca benler arasındaki ilişkide ortaya çıkan tanınma aracılığıyla olanaklıdır. Bu nedenle Hegel *Tinin* özünün benler'den oluşan bir toplum olduğunu savunur. *Ben olan Bizdir; Biz olan Bendir*.

Anlaşıyor ki Hegel için yalnızca dolaysız kendinin kesinliği olan istek olarak öz-bilinç henüz kendi hakikati olan *Tine* ulaşmış değildir. İstek, *Ben*'in kendini tatmin etmek için her şeyi kendisi için ve kendine bağlı bir araç haline getiren bir amaç anlamında doğal

bir egoizmdir. Doğal egoizm dolaysız, dar ve soyuttur, başkasıyla ilişkiyi ve farklılığı dışlar. Bu nedenle bu dolaysız öz-bilinç yanlış bir öz-bilinçtir. Oysa başkasıyla karşılaşma Ben'in kendisiyle yüzleşmesine, kendisini aşmasına ve başkasıyla ilişkilenebileceğine olanak sağlar. Hegel için yalnızca kendisinin bilincinde ve kendi kendisiyle yalnız soyut özdeşlik olan "Ben, Benim" genellemesi bilincin nesnel gerçekliği için yeterli değildir. Öz-bilinç "kendinde" ve "kendi için" bir öz-bilinç olduğu kadar, kendi dışında bir "başkası için" de öz-bilinç olmalıdır. Bunun için bu öz-bilinç, kendi dışına çıkmak ve başka bir öz-bilinçle karşılaşmak zorundadır.

Öz-bilinç, bir başka öz-bilinçle karşılaşmak, kendi kendinin dışına çıkmak zorundadır. Bunun iki anlamı vardır: *İlkin*, öz-bilinç kendi kendisini yitirmiştir, çünkü kendini *başka* bir varlık olarak bulur; *ikincisi*, bu yolla böylece başkasını ortadan kaldırmıştır (*aufgehoben*), çünkü başkasını özsel bir varlık olarak görmez, bundan ziyade, *başkasında yalnızca kendi kendini* görür (Hegel, 1977a: 111).

Böylece bilincin, öz-bilinç olarak dolaysız kesinliği kendi hakikati için henüz yeterli değildir, bu bilinç bir başkası tarafından tanınmış olduğu zaman kendi hakikati olacaktır. Bu da ancak, kendisini nesnel gerçeklikle ve onun aracılığıyla tanıyan bilincin, istek ve eyleminin kendi dışına çıkıp gerçeklik kazanması, evrensel bir değer olarak bir başkasının dolayımı ve onun tarafından tanınmış olmasıyla gerçekleşebilecektir. Dolayısıyla öz-bilincin çelişkisiyle açıklanamayacağını gören Hegel, istek şeklinde ortaya çıkan bu çelişkiyi aşmak için tanınma kavramına başvurur. Tanınma, öz-bilincin doğrudan değil, dolaylı bir şekilde başka bir öz-bilinçle karşılaşmasını gerektirir. Hegel tanınma için zorunlu olan bu başlangıcı şöyle yazar:

Öz-bilinç kendinde ve kendisi için var olduğunda ve bu yolla aslında o başkası için var olur. Başka deyişle, o yalnızca tanınan (*Anerkanntes*) bir şey olarak var olur. Çift oluşundaki (*Verdoppelung*) bu birliğin kendini öz-bilinçte gerçekleştiren sonsuzluğun kavramı çok yanlı ve çok anlamlı bir karmaşadır. Öyle ki, bir taraftan bu birbirine geçmiş anlar birbirinden kesinlikle ayırt edilmeli, diğer taraftan bu ayrılaşmada aynı zamanda ayrılaşmamış olarak ya da karşıt anlamlarında da alınmalı ve tanınmalıdırlar. Öz-bilincin özünde yatan bu ayırt edilmiş anların çift anlamı sonsuz olmalı ya da içine koyulduğu belirlenimin dolaysızca karşıtı olmalıdır. Çift oluşundaki bu Tinsel birliğin kavramının ayrıntılı açıklanışı bize *tanınma* (*Anerkennens*) devinimini sunacaktır (Hegel, 1977a: 111).

Burada Hegel, Ben ve başkasının belirlenimlerini ayırt eder ve ayrı tutar. Onlar bu ayrımda farklılaşmış olarak değil, birleşik olarak kalırlar. Başka deyişle Hegel, analizinde Ben ve başkasının farklılığı üzerine ve bu farklılaşma içinde onların özdeşliğine ve birleşimine yoğunlaşır. Ben ve başkasının hem farklılığı hem de

özdeşliği bu farklılığın içinde dikkatli bir şekilde ele alınır. Bu yönüyle bakıldığında öznellik ve öznelerarasılığın bir arada olduğu bir tanınma ilişkisi görülecektir. İki öz-bilincin ilişkisi bir tanınma ilişkisi olup, bu ilişkide çift ve karşıt anlamlı ortak bir edim söz konusudur. Öz-bilinç, burada kendisi için ve başkası için olmak üzere çift yönlüdür ve çok anlamlılık içermektedir. Böylece çift yönlü bir bilinç ortaya çıkar. Bilincin özü olarak öz-bilinç bu her iki uğrağın bir birleşimi olarak ele alınır. Bilincin özü başkası için kendidedir. Kısacası Hegel, öz-bilincin “çift yönlü” olduğunu açıklar. Bu çift ve karşıt anlamda Ben’in kendini anlamasında bir tersine çevirme olanağı ortaya çıkar. Buna göre “Ben, olduğu şey değil olmadığı şeydir.” Başka deyişle, dolaysız Ben henüz ne olduğunu bilmez, olduğu şeyde örtüktür, fakat kendinde açık olmak zorundadır. Başkasının varlığı soyut dar anlamdaki özdeşliğin bir krizi şeklinde karşımıza çıkar. Başkasıyla karşılaşma dolaysız doğal solipsizmi ya da kendinin özdeşliğini sorgulamaya yol açar. Ben, başkasını dışlamak yoluyla kendi özdeşliğine ulaşır. Fakat bu özdeşliği kuran başkasıdır. Ben, şimdi kendisini başkası olarak ya da başkalıkta görür. Dolayısıyla Ben’in kendisini keşfetmesi yalnızca başkasının dolayımı ile olanaklıdır. Böylece burada tanınma, özneliğin öznelerarası olduğu ve öznelerarasılığın da çift anlamlı olduğu anlamına gelir. Hegel’in başkasıyla karşılaşma üzerine yaptığı bu analizi açıkça Fichte’nin *Anstoß* ve *Aufforderung* (çağrı) kavramlarını hatırlatır.

Burada dikkat edilmesi gereken şey, Hegel’de kendi-için-varlık (*Fürsichsein*) kavramının iki farklı anlama geldiğidir: İlki, dolaysız ya da soyut anlamda yani birinci tekil şahıs olan Ben; ikincisi ise dolaylı ya da daha somut anlamda, birinci tekil şahsın çoğulu olan Biz şeklindedir. Dolaysız kendi-için-varlık soyut, formel ve boştur. Pratik olarak etkinlikte kendisini egoizm (*Eigensinn*) şeklinde ifade eder. Bu nedenle dolaysız kendisi-için-varlık tanınma için yalnızca başlangıçtır, onun temeli değildir. Tanınma, dolaysız kendi-için-varlıktan dolaylı öznelerarasılığa doğru bir gelişim sürecidir. Başka deyişle Ben’in Biz olmasıdır. Ben başkası aracılığıyla genişleyip öznelerarasılığa dönüşür. Ben, yalnızca başkası için varlık aracılığıyla kendi içindir ve Ben, yalnızca kendi için varlık aracılığıyla başkası içindir. Böylece kendi-için-varlık artık boş bir soyutlama değildir; Ben ve başkasının aşıldığı dolaylı, farklılaşmış bir özdeşliktir.

Tanınma sürecinin ilk uğrağında Ben mutlaktır. Mutlak Ben tekildir (*particular*). Tanınma sürecinin ikinci uğrağı Ben ve başkası arasında karşıtlık şeklinde devam eder. Burada mesele başka-varlığı (*being-other/Anderssein*) aşma meselesidir. Bu başkalığın ortadan kaldırılması gerekir, fakat başkasının ortadan kaldırılması aynı zamanda Ben'in kendini de ortadan kaldırması anlamına gelir. Hegel'in sözleriyle;

Bu başkalığın (*Anderssein*) kendisi ortadan kaldırılmalıdır (*Aufheben*). Bu ilk çift anlamlı (*Doppelsinnes*) belirsizliği ortadan kaldırmak ve böylece ikinci bir çift anlamlı belirsizliği yaratmaktır. İlk, böylece bağımsız bir varlık olarak *kendinden* emin olmak için öteki bağımsız varlığı ortadan kaldırmalıdır; ikincisi, böyle yaparak *kendi kendini* ortadan kaldırır, çünkü bu başkası kendi kendisidir (Hegel, 1977a: 111).

Burada birbirine indirgenemez fakat karşılıklı ilişkiyle koşullu iki ortadan kaldırma olanağı vardır ve her ikisi de belirsizdir. İlk başkası ortadan kaldırılmalıdır. Bu ortadan kaldırma belirsizdir, çünkü başkasını ortadan kaldırma olanağı, başkasındaki kendini, kendi başkalığını, onun aracılığıyla toplumsal bir varlık olacağı başkasını ortadan kaldırmak anlamına gelir. İkincisinde başka-varlığın üstesinden gelinmelidir. Benzer şekilde bu olanak da belirsizdir. İlkinde başkasını olumsuzlamak, başkasına bağlı olduğu sürece kendini olumsuzlamak anlamına gelir. İkincisinde, başkasını olumsuzlamak aynı zamanda kendi hakkında vazgeçmek anlamına gelir. Bu kendini olumsuzlama başkasıyla olumlu bir ilişkinin kapısını açar. Böylece başkasıyla ilişkisi Ben'in mutlak bağımsızlığını ortadan kaldırır. Bu nedenle bu başkasının ortadan kaldırılması gerekir. Bu ortadan kaldırmanın yine iki olanağı vardır: İlki, başkasını ortadan kaldırmak yoluyla onu aşma şeklinde olabilir. Fakat bunu yaparak Ben, tanınması için bağlı olduğu başkasını ortadan kaldırmış olur. Böylece başkasını ortadan kaldırdığında kendisini de ortadan kaldırmış olur. Ben başkasına ne yaparsa aynı şeyi kendine de yapmış olur ve tersi.

İkinci olarak Ben, başkasıyla dolaylı bir ilişkiye girmek yoluyla onun yabancılaşmış karakterini ya da başkalığını ortadan kaldırabilir. Bu yolla kendisi ve başkası arasındaki karşıtlığın üstesinden gelebilir ve başkasını dönüştürür. Bu durumda Ben kendini olumsuzlar, dar anlamdaki özdeşliğini dışlar. Çünkü bu özdeşlik, öncelikle başkasını gerekli görmeyen dolaysız düzeyde ya da doğrudan bir isteği ifade eder. Burada Ben'in kendini olumsuzlaması gerçekte bir olumsuzlama değildir. Bundan ziyade, burada

olumsuzlanan şey başkasını dışlayan dar anlamda kendi özdeşliğinin olumsuz sınırlandırılmasıdır. Başka deyişle, dar anlamda Ben, başkasının ne olduğunu açıklama, genişletme ve olumsuzlamadır. Tanınmanın bu şeklini Hegel şöyle ifade eder:

Başkalığın belirsizliğinin bu çift anlamlı belirsizliğinin ortadan kaldırılması *kendi üzerine* geri dönüşle eşit şekilde belirsizdir. Çünkü ilkin ortadan kaldırma aracılığıyla yeniden kendi kendine ulaşır, çünkü *kendi* başkalığını ortadan kaldırmak yoluyla yine kendisiyle özdeş olur. Ama ikinci olarak, öteki öz-bilinç de başkalığını eşit ölçüde yine kendine geri verir, çünkü kendini başkasında görmüştür. Ama başkasındaki bu kendi varlığını ortadan kaldırmak yoluyla başkasının yine özgür olmasını sağlar (Hegel, 1977a: 111).

Tanınma sürecinin başlangıcı, önce Ben'in başkasında kaybıdır ya da tersine birini başkasında görme hariç, herhangi bir şeyi görme kabiliyetinden yoksun olması nedeniyle başkasının kaybıdır. Bu ikinci aşamada, başkasını eleme ve başkasının hakimiyeti ya da başkasında kendine yer bulma şeklinde iki biçimden oluşan başkasında kendini görmeyi ortadan kaldırma vardır. Önceki durumda başkasını eleme ya da tanınma için başkasını zorlama vardır. Hegel için bu formların her biri şiddet içerir ve Ben'i tahrip eder. Bu nedenle tanınma için başka bir yolun olması gerekir. Bunun anlamı Ben'in başkasında olmaktan çıkması ve kendine dönmesidir. Ben'in başkasındaki kendinden kendine geri dönüşü yalın olarak soyut dar kendi özdeşliğini yenilemek değildir. Ben'in bu kendine geri dönüşü, isteğin yalın olarak tatmin edilmesi, nesnesini tüketmek yoluyla bir eksikliğin giderilmesi değildir. Bundan ziyade, başkasıyla ilişki kurmak yoluyla başkasını tanımak, isteğin kökensel mutlak kendi-özdeşliğinin yerinden edilmesi ya da tahrip edilmesidir. Böylece doğal solipsizm ve dolaysız istek şeklinde olan Ben tahrip edilmiş olur. Ben'in özgür bir şekilde kendine bu geri dönüşü aynı zamanda dolaylı öznelerarasılıktır. Ben'in başkasının özgürlüğü ve başkası aracılığıyla olumlu bir şekilde kendine geri döndüğü koşullar altında efendi olmayı ve zor kullanmayı bırakması gerekir. Dolaylı öznelerarasılık şeklinde Ben'in kendine geri dönüşü yalnızca eğer Ben başkasının özgür olmasına izin verirse olanaklıdır. Bu durumda başkası ortadan kaldırılmıyor, olumlanıyor ve ona özgür olma olanağı veriliyor. Fakat başkasına özgür olma olanağının verilmesi, onun özdeşliğinin ve farklılığının olumlanması anlamına gelir. Başkası olarak başkasının kendi farklılığı içinde özgür olmasına izin verilmezse, 'Biz' yalnızca soyut dar bir özdeşlik olacaktır. Başkasının serbest bırakılması ve olumlanması, 'Biz' özdeşliğinin evrensel belirlenimini kuracaktır. Biz olmak, kendinin kesinliği olan Ben'in dar anlamdaki kendi

soyut özdeşliğine geri dönmek anlamına gelir. Kısacası öz-bilinç başkasını gerektirir. Öyleyse kendi dışıma çıkmam gerekir. Kendi dışıma çıkıyorum, kendimi başkasında buluyorum ve böylece kendime yabancılaşıyorum ve sonra tekrar kendime dönüyorum. Dolayısıyla burada öz-bilinç başkası aracılığıyla kendine geri dönüşür.

Hegel, Ben'in başkalıktan kendine geri dönüşünü aynı zamanda bir tanınma ilişkisi olarak betimler. Tanınma sürecinin sonunda Ben, başlangıçtaki konumunun karşıtı olarak ortaya çıkar. Ben artık kökensel, soyut, mutlak dar anlamda bir özdeşlik değildir; merkezlesmiş ve başkasına bağlıdır. Başlangıçta Ben'e yabancı olan ve elemek için Ben'in aradığı başkasının varlığı Ben'e bağlı olarak ortaya çıkar. Tersinden, başkası kendisi aracılığıyla bu yabancılaşmanın üstesinden gelmeden önce, Ben kayıp ve yabancılaşmış durumdadır. Bu türden yabancılaşmanın üstesinden yalnızca özgür ve karşılıklı bir tanınma aracılığıyla gelinebilir. Hakiki bir tanınmada Ben ortadan kaldırılamaz. Karşılıklı hakiki bir tanınma efendi olmaktan ve zor kullanmaktan feragat etmekle olanaklıdır.

Dolayısıyla başkasıyla ilişki tek yanlı olamaz. Tek yanlı ilişki eşitsizlik ve şiddet içerir. Tanınma için isteğin tatmin edilmesi ve eksikliği duyulan ihtiyacın giderilmesi isteniyorsa, taraflardan her birinin diğerini hesaba katması, efendi olmayı bırakması gerekir. Tanınma ve özgürlük taraflardan her birinin bir şeyler yapmasını gerektirir. Özgürlük, efendi olmakla değil başka bir özgürlükle birleşmekle kazanılır. Dolayısıyla temel olarak öznelarasılıkta tanınma çift taraflı ve karşılıklı olmalıdır. Hegel'in sözleriyle:

Öz-bilincin başka bir öz-bilinçle ilişkisindeki bu devinimi (*Bewegung*) bu yolda *bir* öz-bilincin eylemi olarak tasarımılanmıştır. Ama birinin bu eyleminin kendisi başkasının eylemi ve kendisinin eylemi olmak üzere varlığın çift anlamına sahiptir. Çünkü başkası da eşit ölçüde bağımsızdır ve kendine yeterlidir ve onda onun kendisi aracılığıyla olmayan hiçbir şey yoktur. Birincisi nesne ilkin yalnızca isteğin nesnesi değil, bundan ziyade kendi için var olan kendi kendine yeterli olan bir nesnedir. Bu nedenle eğer bu nesne kendi kendinde ilkin öz-bilincin onda yaptığı şeyi yapmazsa, o da bu nesneyle ilgili kendi kendinde hiçbir şey yapamaz. Böylece devinim açıkça iki öz-bilincin çifte devinimidir. Her biri, *başkasının* onun *yaptığıyla* aynı şeyi yaptığını görür; her biri başkasından talep ettiğini kendisi yapar ve bu nedenle ne yaptığını yalnızca başkası da aynı şeyi yaptığı sürece yapar. Tek yönlü eylem yararsız olacaktır, çünkü olması gereken şey yalnızca ikisi tarafından ortaya çıkarılabilir (Hegel, 2018: 109).

Böylece eylem, yalnızca kendi kendine karşıt olduğu için değil, başkasına da karşıt bir eylem olduğu için, fakat bir de ayrılmaz bir şekilde birinin eylemi olmasının yanında başkasının da eylemi olduğu için çift anlamlıdır. Bununla birlikte Ben'in soyut, mutlak ve dar özdeşliğinin yerini karşılıklı tanınma alır. Hiçbir Ben kendi başına evrensel Biz değildir, olamaz. Evrensel Biz olmak için her iki Ben de kendi bireysel özdeşliğinden vazgeçmelidir. Yalnızca bu koşullar altında başkasında kendinin bilgisini olumlama ve karşılıklı tanınma olanaklıdır.

Bu devimde kendini kuvvetlerin oyunu olarak sunan sürecin yinlendiğini ama bu kez bilinçte yinlendiğini görüyoruz. Bu süreçte bizim için olan şey burada aşırı uçların kendileri için doğru olanıdır. Orta terim, aşırı uçlara bölen öz-bilinçtir ve her bir uç kendi belirleyiciliğinin bu değiş tokuşu ve kendi karşıtı olan şeye mutlak geçiştir. Bilinç olarak aslında kendi dışına çıkmasına ve kendi dışında olmasına rağmen aynı zamanda yine de kendi içinde geri tutulur, kendi için ve kendi dışında olması onun içindir. Dolaysızca başka bilinç olması ve olmaması onun içindir ve yine bu başkasının ancak kendisini kendisi-için-varlık olarak ortadan kaldırdığı zaman kendi için olması ve salt başkasının kendi için varlığında kendi için olması onun içindir. Her biri öteki için orta terimdir ve bununla her biri kendini kendi ile dolaylı kılar ve kendi ile birleşir ve her biri kendisi ve öteki için dolaysızca var olan bir özdür. Bu aynı zamanda yalnızca bu dolayım yoluyla kendi içindir. *Karşılıklı* olarak birbirlerini *tanyarak* kendilerini *tanırlar* (Hegel, 1977a: 112).

Öz-bilinç ilkin yalnızca kendi-için-varlıktır, başka her şeyin kendisinden dışlanması yoluyla kendine özdeşdir. Onun özü ve mutlak nesnesi Ben'dir. Bu dolaysızlık ya da kendi için bu saf varlık içinde o bir *birey*dir. Onun için başkası olan şey, özsel olmayan ve olumsuzun karakteri ile yüklü nesnedir. Fakat 'başkası' ayrıca bir öz-bilinçtir; bir birey ve bireye karşı ortaya çıkar. Her biri hiç kuşkusuz kendi kendinden emindir, ama ötekinden değil. Bu nedenle kendi kesinliği henüz hiçbir gerçeklik taşımaz, çünkü gerçekliği ancak kendi kendi-için varlığının kendini ona bağımsız nesne olarak göstermesi ya da yine aynı şey, nesnenin kendini bu saf öz kesinlik olarak göstermesi olacaktır. Fakat bunun tanıma kavramına göre olanaklı olması için gereken şey şudur: Her biri başkası için, başkası onun için ne ise o olmalı ve her biri kendi kendinde, kendi eylemi yoluyla ve yine başkasının eylemi yoluyla saf kendi-için-varlık soyutlamasını yerine getirmelidir (Hegel, 1977a: 113).

Böylece Hegel, buraya kadar *Fenomenoloji*'de tanınma kavramının kendi-için varlık bakımından genel bir analizini yapar. Hegel, tanınmanın bu şeklini Ben'in kendi kendisiyle ilişkisi ya da Fichteci anlamda söylersek Ben'in Ben-olmayan'la ilişkisi şeklinde betimler. Burada tanınma iki öz-bilincin karşılaşmasıdır ve aynı zamanda iki

öz-bilinç arasında bir mücadeleye yol açar. Her biri başkası tarafından tanınmak ister, fakat başkasını aynı zamanda bir tehdit olarak da görür. Her biri diğerini ortadan kaldırmaya çalışır. Dolayısıyla tanınma için verilen mücadele ölümüne bir mücadeleye dönüşür. Hegel, ölümüne yapılan bu mücadeleyi efendi-köle diyalektiği olarak betimler.

3. 1. 2. Efendi-Köle Diyalektiği ve Tanınma Mücadelesi

Önceki başlık altında gösterildiği gibi Hegel, istek şeklindeki dolaysız bir öz-bilincin tanınma için yeterli olmadığını, hakiki bir tanınma için iki öz-bilincin olması gerektiğini ortaya koyar. Fakat iki öz-bilincin varlığı ve karşılaşması durumunda bu sefer de “öz-bilincin çifte yapısı” şeklinde daha karmaşık bir problem karşımıza çıkar. Hegel, şimdi de öz-bilincin bu çift yapısını efendi-köle diyalektiği şeklinde analiz eder.

Şimdi de tanınmanın bu saf kavrama sürecinin, kendi birliği içindeki öz-bilincin çifte yapısı olan saf kavramın öz-bilince nasıl görüldüğünü ele alacağız. İlk ikisinin eşitsizlik yanı ya da birbirlerinin karşıtı uçlar olarak orta terimin uçlara ayrılması sunulacaktır ve bunlardan biri yalnızca *tanınan* öteki ise yalnızca *tanıyan* varlıktır (Hegel, 1977a: 112; 2018: 110).

Burada Hegel, tanınma kavramının kavramsal analizinden efendi-köle ve yaşam-ölüm mücadelesi şeklinde tanınmanın fenomenolojik analizine geçer. Efendi-köle eşit olmayan tanınmayı gösterirler. Köle efendiyi tanır, fakat kendisi tanınmaz; efendi tanınır, fakat köleyi tanımaz. Bu nedenle efendi-köle tanınmanın eksik ve kusurlu bir şeklini temsil ederler.

Efendi-köle diyalektiği yaşam ve ölüm mücadelesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Her biri diğerini kendisini tanıması için zorlar. Yaşam ve ölüm mücadelesi, aracı toplumsal kurumların henüz olmamasından dolayı, tarafların birbirleriyle karşılaşmasını önceden varsayar. Kurumların varlığından önce tarafların birbirleriyle karşılaşması onların henüz uygarlık koşullarına sahip olmadığı, doğa durumunda⁴⁰ olduklarına işaret eder. Bu karşılaşmada her bir taraf kendi varoluşunun ve özgürlüğünün tanınmasını amaçlamaktadır. Özgürlük, yaşamın kendisi de dahil, her türlü belirlenimden soyutlanma olanağıdır. Özgürlük uğruna yaşam tehlikeye atılır. Çünkü yaşam tehlikeye

⁴⁰ Hegel'in yaptığı bu soyutlama Hobbesçu doğa durumuna benzetilebilir, fakat Hegel Hobbes gibi gerçek anlamda değil, yalnızca bir ön analiz için yapay bir şekilde bu benzetmeyi yapar.

atılmadan özgürlük kazanılmaz. Böylece tanınma talebi, özgürlük uğruna yaşam ve ölüm için verilen bir mücadeleye dönüşür.

Öz-bilinç ilkin yalın kendi-için-varlıktır, *başka her şeyi kendisinden* dışlamak yoluyla kendi kendisiyle özdeştir, onun özü ve mutlak nesnesi *Ben*'dir. Kendi-için varlığının bu *dolaysızlığı* içinde o *tekil (Einzelnes)* bir varlıktır. Onun için başkası, özsel olmayan ve olumsuzluk ile yüklü nesnedir. Fakat başkası da bir öz-bilinçtir. Her iki öz-bilinç, henüz kendilerini birbirlerine saf kendi-için-varlık olarak ya da öz-bilinçler olarak göstermiş değildirler. Her öz-bilinç hiç kuşkusuz kendi kendinin kesinliğine sahiptir, fakat ötekinin öz-bilincine henüz sahip olmadığı için kendi kesinliği henüz hiçbir hakikat taşımaz. Çünkü onun hakikati ancak kendi kendi-için-varlığının kendini ona bağımsız nesne olarak göstermesi ya da nesnenin kendini bu saf kendi-kesinliği olarak göstermesi olacaktır. Fakat tanınma kavramına göre bu, yalnızca her biri başkası için, başkası onun için ne ise o olduğu zaman ve yalnızca her biri kendi kendinde, kendi etkinliği aracılığıyla ve yine başkasının etkinliği aracılığıyla bu saf kendi-için-varlık soyutlamasına ulaştığı zaman olanaklıdır (Hegel, 1977a: 113; 2018: 110).

Bu süreç, başkasının etkinliği ve kendi kendisinin etkinliği olmak üzere çift yönlü bir etkinliktir. Bu *başkasının* etkinliği olduğu sürece her biri ötekinin ölümünü amaçlar. Fakat böyle yaparak kendi kendisinin parçası olan ikinci türden etkinlikle de ilişkilendir, çünkü başkasının ölümünü amaçlamak kendi yaşamının tehlikeye atılmasını kendinde içerir. Böylece iki öz-bilincin bu türden ilişkisi, yaşam ve ölüm mücadelesi yoluyla birbirlerini sınamak ve kendi kendilerini kanıtlamak olur. Her ikisi de bu mücadeleye girmek zorundadırlar, çünkü kendi kendilerinin kesinliğini, kendi-için-varlık olmayı başkasında ve kendilerinde hakikate yükseltmek zorundadırlar. Ve yalnızca yaşamın tehlikeye atılması aracılığıyla özgürlük kazanılır. Böylece yalnızca bu yolla öz-bilinç için onun temel varlığının varlık olmadığı, içinde görüldüğü dolaysız form olmadığı, yaşam okyanusuna batmış anlamında olmadığı, bundan ziyade, onda onun için kayıp bir uğrak olarak görülmeyecek hiçbir şeyin olmadığı, öz-bilincin yalnızca saf *kendi-için-varlık* olduğu kanıtlanır. Yaşamını hiç tehlikeye atmamış birey hiç kuşkusuz bir *kişi* olarak tanınabilir, fakat bağımsız bir öz-bilinç olarak bu tanınmanın hakikatine ulaşamaz. Aynı şekilde her bir öz-bilinç kendi yaşamını tehlikeye attığı gibi başkasının ölümünü de amaçlar, çünkü onun için başkası, onun kendisinden daha değerli değildir. Onun özsel varlığı, başkası olarak kendini ona sunar; kendi kendinin dışındadır ve o, kendi kendinin-dışında olan, kendini ortadan kaldırmalıdır. Başkası çok çeşitli ilişkilere karışmış olarak var olan bir bilinçtir ve o, kendi başkalığını saf kendi-için-varlık ya da saf olumsuzlama olarak görmelidir (Hegel, 1977a: 113-114).

Ne var ki, ölümüne yapılan bu mücadelede eğer başkası ortadan kaldırılırsa, ondan ortaya çıkması gereken hakikat ve kendinin kesinliği de ortadan kaldırılır ve tanınma gerçekleşmez. Tanınmanın olmadığı bir durumda iki öz-bilinç birbirlerini yalnızca bir nesne olarak görürler. Oysa her birinin asıl istediği, diğerinin ölümünden ziyade,

tanınmadır. Eğer başkası öldürülürse, hakiki bir tanınma olamaz. Sonuç olarak, tanınma için ölümüne verilen mücadeleyi durduracak bir yol bir şekilde bulunmak zorundadır.

Fakat ölüm yoluyla bu sınama ondan çıkması gereken gerçekliği ortadan kaldırdığı gibi öz-kesinliği de tamamen ortadan kaldırır. Çünkü nasıl ki bilincin doğal sahası yaşamsa, mutlak olumsuzluk olmaksızın bağımsızlık ise böylece ölüm de bu aynı bilincin doğal olumsuzlanmasıdır. Ölüm şu kesinliği gösterir. Her ikisi de yaşamlarını ortaya koymuş ve hem kendilerinde hem de başkasında onu yok saymışlardır, fakat bu mücadeleden sağ çıkanlar için geçerli değildir. Onlar kendi doğal varoluşunda koyulmuş olan bu yabancılaşmayı kendi bilincinde ortadan kaldırıyorlar ya da kendi kendilerini ortadan kaldırıyorlar ve uçlar olarak kendileri için olmak isterler ya da birbirlerini yüceltirler. Böylece oyunlar arası dalgalanmadan gelen özsel uğrak, yani karşıt belirlenimli uçlara ayrılma uğrağı ortadan kaybolur ve dolaysız orta terim yıkılır, karşıt olmayan yalnızca var olan uçlara dönüşür, yaşamın olmadığı bölünmüş ölü bir birlik haline gelir. Bu iki terim birbirlerini artık bilinç aracılığıyla ne alırlar ne de verirler, yalnızca şeyler gibi birbirlerini ilgisizce yadsır dururlar. Onların edimi, bilinçten kaynaklanan bir olumsuzlamayla değil, soyut bir olumsuzlamayla ortadan kaldırmadır. Öyle bir yolla ortadan kaldırır ki, ortadan kaldırılanı saklayıp korur ve böylece kendi ortadan kaldırılmışlığında sağ kalır (Hegel, 1977a: 114; 2018: 112).

Bu deneyimde öz-bilinç, yaşamın saf öz-bilinç olduğu kadar ona özsel olduğunu öğrenir. Dolaysız öz-bilinçte yalın Ben mutlak nesnedir. Fakat bizim için ya da kendinde bu nesne mutlak dolaylıdır ve kendi temel uğrağı olarak kalıcı varoluşsal bağımsızlığını kendinde taşır. Bu yalın birliğin çözülmesi ilk deneyimin sonucudur. Bu deneyim aracılığıyla saf bir öz-bilinç koyulur ve koyulan bir bilinç, yalnızca kendi için değil bir başkası için koyulur. Başka deyişle var olan bir bilinç ya da şeylik (*thinghood*) şeklinde olan bir bilinç olarak koyulur. Her iki uğrak da özeldir, çünkü bu uğraklar başlangıçta özdeş değil ama karşıt oldukları ve refleksiyonlu birliği de henüz tamamlamadıkları için iki karşıt bilinç şekli olarak vardır. Biri özü kendi için olmak olan bağımsız bilinç, diğeri ise özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir. İlki *Efendi (Herr)*, ikincisi ise *Köledir (Knecht)* (Hegel, 1977a: 115; 2018: 113).

Yaşamak için tanınma mücadelesinden vazgeçilirse, biri efendi için nesne yani köle olur; diğeri ise mücadeleye girmeden mücadeleyi kazanır ve efendi olur. Efendinin ölüm korkusu kalmaz ve olumsuzlanmaz. Onun zaferi, köle tarafından efendi olarak tanınmak olur. Efendi ve köle şiddet ve eşitsizliği açık bir şekilde sergilerler. Köle, efendiyi tanır; fakat efendi köleyi tanımaz. Bu durumda efendi zorunlu, esas olan iken, köle zorunlu olmayan, rastlantısal olandır.

Efendi ölüm korkusuna sahip değildir. Yaşamını tehlikeye atması aracılığıyla kendi doğal varoluşunu ve doğal dünyayı aşmak yoluyla başarılı bir şekilde bunu kanıtlar. Bunun tersine, köle ölüm korkusuna sahiptir ve çıplak hayatta kalmayı ölüme tercih eder. Böylece efendinin mutlaklığını kabul eder. Tanınma için kendi isteğini olumsuzlamada köle, kendi bağımsızlığından vazgeçer, efendinin kendisini ortadan kaldırma ve olumsuzlama girişimini kendinde gerçekleştirir. Köle, hem kendisi için hem de efendi için yalnızca bir eşya düzeyine düşer. Onun yaşamı ve yaşamı sürdürmenin anlamı başkası için bir nesne olur. O, efendinin isteğini tatmin etmek için çalışır. Böylece efendi, tehdit ve ölüm korkusu aracılığıyla dolaylı bir şekilde köleyle ve dünyayla köle aracılığıyla ilişkilendirir.

Efendi, *kendi için* var olan bilinçtir, fakat artık yalnızca böyle bir bilincin kavramı değildir. Bundan ziyade, başka bir bilincin dolayımı aracılığıyla kendi için var olan bilinçtir, başka deyişle, kendi varlığı da dahil özü bağımsız varlıkla ya da şeyliğin kendisi ile birleştirilmiştir. Efendi, bu iki uğrakla genel olarak isteğin nesnesi olan bir *şeyle* ve onun için şeyliğin özsel karakteristik olduğu bilinçle kendisini ilişkilendirir. Efendi, öz-bilinç kavramı olarak *kendi-için-varlığın* dolaysız bağlantısı olduğu için, ama artık aynı zamanda dolayım olduğu ya da yalnızca bir başkası aracılığıyla kendi için olan bir kendi-için-varlık olduğu için, dolaysızca her ikisiyle ve dolaylı olarak her biriyle başkası aracılığıyla ilişkilidir. Efendi, bağımsız bir varlık aracılığıyla dolaylı olarak kendisini köleyle ilişkilendirir, çünkü köle ancak bununla köle olarak tutulur. Bu onun zinciridir, mücadelede bu zinciri kıramamıştır. Bu nedenle kendini bağımsız olarak değil, bağımsızlığında şeylikte sahip olan bağımlı biri olarak kendi kendini kanıtlar. Efendi ise bu dışsal varlık (*Sein*)⁴¹ üzerindeki güçtür, çünkü mücadelede bunun onun için yalnızca olumsuz bir şey olduğunu kanıtlamıştır. Efendi bu varlık üzerine güç ve bu varlık ise öteki (köle) üzerine güç olduğu için, böylece efendi bu döngüde ötekini kendine bağımlı olarak tutar. Benzer şekilde efendi köle aracılığıyla kendisini şeyle dolaylı olarak ilişkilendirir. Köle, öz-bilinç olarak kendini şeyle olumsuz olarak ilişkilendirir ve onun bağımsızlığını ortadan kaldırır. Fakat onun için şey aynı zamanda bağımsızdır ve bu nedenle onun olumsuzlanması aracılığıyla şeyin tamamen ortadan kaldırılması tamamlanamaz ya da köle şey üzerinde yalnızca çalışır. Öte yandan efendi

⁴¹ Miller'ın çevirisinde şey (thing), Pinkard'ın çevirisinde varlık (being) şeklinde iki farklı çeviri söz konusudur. Biz burada Pinkard çevirisini tercih ettik.

için dolaysız ilişki şeyin saf olumsuzlanması ya da şeyin tüketimi olarak bu dolaylılık aracılığıyla ortaya çıkar. İsteğin daha önce başaramadığını, şimdi efendi şeyle ve şeyin tüketiminden sağladığı doyumla başarır. Şeyin bağımsızlığı nedeniyle istek bunu tam anlamıyla başaramamıştı. Ama efendi, köleyi şey ile kendisi arasına koymak yoluyla şeyin yalnızca bağımlı yanını kendine alır ve onu yalnızca tüketerek bunu başarır. Efendi, şeyin bağımsız yanını ise onun üzerinde çalışan köleye bırakır (Hegel, 1977a: 115; 2018: 113).

Efendi için bu iki uğrakta kendisinin tanınması bir başka bilinç aracılığıyla olur, çünkü bu başka bilinç kendini uğraklarda özsel olmayan bir şey olarak koyar, ilkin şey üzerinde çalışmada, ikincisi ise onun belirli bir varoluşa bağımlılığında koyar. Her iki uğrakta da efendi varlık üzerinde efendi olmaya ve mutlak olumsuzlamaya ulaşamaz. Öyleyse burada bu tanınma uğrağı mevcuttur, çünkü öteki bilinç kendini kendi-için-varlık olarak ortadan kaldırır ve böylece o birincinin ona karşı yaptığını kendisi yapar. Aynı şekilde diğer uğrak için de durum budur. İkinci öz-bilincin yaptığı şey ilkinin kendi yaptığıyla aynıdır, çünkü kölenin yaptığı şey aslında efendinin yaptığıdır. Efendi yalnızca kendi-için-varlıktır, öze sahiptir, nesneyi hiçe sayan saf olumsuz güçtür ve böylece o bu ilişkideki saf özsel etkinliktir. Fakat köle saf-olmayan, özsel olmayan etkinliktir. Fakat hakiki tanınma (*eigentlichen Anerkennen*) için eksik olan şudur: Efendinin başkası için yaptığı şeyi kendisi için de yapması ve kölenin kendisi için yaptığı şeyi başkası için yapması gerekir. Bu uğrak henüz ortada yoktur. Sonuç olarak ortaya çıkan tanınma tek yanlı ve eşitsiz bir tanınmadır (Hegel, 1977a: 116; 2018: 114).

Bu tanınmada, efendi için onun kendi kesinliğinin hakikatini kuran ve özsel olmayan bilinç nesnedir. Fakat bu nesnenin kendi kavramına karşılık düşmediği açıktır, bundan ziyade, burada içinde efendinin efendiliği yerine getirdiği nesne onun için bütünüyle bağımsız bir bilinçten başka bir şey olmuştur. Gerçekte şimdi karşılaştığı şey bağımsız bir bilinç değil, bağımlı bir bilinçtir. Dolayısıyla o, kendinin hakikati olarak kendi-için-varlık değildir. Tersine, aslında onun hakikati özsel olmayan bilinç ve onun özsel olmayan etkinliğidir.

Böylece bağımsız bilincin *hakikati köle bilincidir*. Hiç kuşkusuz bu bilinç, ilkin öz-bilincin hakikati olarak değil, kendi *dışında* kendisine görünür. Fakat nasıl ki efendilik kendi özünde olmak istediği şeyin tersi olduğunu göstermişse, kölelik de tamamlandığında dolaysızca olduğu şeyin karşıtı olacaktır. Kendi içine geri itilmiş bilinç olarak kendi içine gidecek ve kendini hakiki bağımsızlığa dönüştürecektir.

Köleliğin ne olduğunu yalnızca efendiyle ilişkisinde gördük. Fakat köle bir öz-bilinçtir ve böyle iken kendinde ve kendi için ne olduğunu irdelemek gerekir. Köle için efendi

ilkın özdür. Bu nedenle, kendi için bağımsız olarak var olan bilincin hakikati köle için hakikattir, fakat yine de onun için henüz onda değildir. Bununla birlikte, saf olumsuzluğun ve kendi-için-varlığın bu hakikatini aslında kendisinde taşır, çünkü bu özü kendinde deneyimlemiştir.

Efendinin amacı tanınmak ve özgürlüğüne kavuşmaktır. Ne var ki köle üzerinde kazandığı üstünlüğüne rağmen efendinin kendi hakikati belirsiz kalmaya devam eder. Çünkü kölenin efendiyi tanınması zor aracılığıyla gerçekleşmiş durumdadır. Bu nedenle bu tanınma eksik ve kusurludur. Efendinin hakikati köledir, kölenin bilincidir. Kölenin efendiyi tanınmasına rağmen, onun bu tanınması eksiktir, çünkü efendi köle üzerinde zora başvurmuş, zor aracılığıyla ve tek taraflı bir şekilde tanınma sağlanmıştır. Köleye inanmakla efendi yanlış bilinç içine düşmüş, kazanan değil kaybeden, bağımsız değil bağımlı bir bilinç olmuştur. Böylece efendi öznelerarası bir şekilde kendi öz-bilincinin kesinliğine, kendi hakiki bağımsız bilincine ve tanınmasına kavuşmamış olur.

Efendinin hakikati köledir. Köleye ve kölenin ürettiği nesneye bağımlıdır. Dolayısıyla efendi, hakikat olarak kendi-için-varlık olma, kendi öz-bilincine ve kendinin kesinliğine sahip değildir. Efendinin öz-bilincine ve kesinliğine ulaşamamış olması aynı zamanda kölenin de kendi öz-bilincine sahip olmadığını açığa çıkarır. Kölenin temelsiz olması, kendisi için değil yalnızca efendi için olması onun efendiyi tanınmasını da boşa çıkarır. Köle hakiki bir başkası değil, yalnızca efendinin yarattığı başkasıdır. Böylece kölenin efendiyi tanınması hakiki değil, sahte bir tanımadır. Bu sahte tanıma efendinin hakikatidir. Sonuç olarak, ne efendi ne de köle olmak istedikleri şeydirler; her ikisi de başlangıçta olmak istediği şeyin karşıtı olarak ortaya çıkarlar.

Böylece *Fenomenoloji*'de iki öz-bilincin karşılaşması bir tanınma mücadelesi şeklinde olup bir olumsuzlama (*negation*) ilişkisidir. Başkası burada henüz olumsuz bir anlam içermektedir. Burada tek taraflı olumsuz bir tanınma söz konusudur. Fakat tanınma karşılıklı olmalıdır, tanınmak için başkasını tanımak zorundayım. Dolayısıyla karşılıklı tanınma henüz gerçekleşmiş değildir. Hegel, *Ansiklopedi*'de bu karşılıklı olumlu tanınma üzerinde durur ve burada başkası olumsuzlama ya da sınırlama olmaktan çıkar. Böylece bu olumlu karşılıklı tanınma aracılığıyla moral ve etik bir yaşam ortaya çıkar.

Sonuç olarak, *Tinin Fenomenolojisi*'nde iki öz-bilincin karşılaşması üzerinden yapılan tartışmada hakiki karşılıklı bir tanınma ve özgürlüğün gerçekleşmediği, aksine eşitsiz ve tek taraflı olumsuz bir tanınmanın ortaya çıktığı açık hale gelir. Hegel'de bu, tanınmanın ilk şeklidir ve efendi-köle ile sonuçlanır. Hegel, aradığı hakiki karşılıklı tanınmayı öznelarası bir şekilde Tin kavramıyla gösterir. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Tin olarak olumlu tanınmanın işaretlerini verir, fakat daha ayrıntılı bir şekilde incelemesini ise *Ansiklopedi*'de yapar.

3. 2. ANSİKLOPEDİ'DE TİN FELSEFESİ

Hegel'in çağında didaktik bir amaçla Ansiklopedi yazmak bir gelenek haline gelmiş ve o da bu geleneğe uymuştu. Başlangıçta derslerine katılan öğrencilere kolaylık olması için kısa özetler şeklinde notlar yazan Hegel, daha sonra bu özetleri *Ana Hatlarıyla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline)* adıyla yayımlar. İlk baskıyı 1817'de ikinci baskıyı 1827'de üçüncü ve son baskıyı ise 1830'da yayımlayan Hegel, üç farklı ana konudan oluşan *Ansiklopedi*'yi her baskısında daha da genişletmiş bir şekilde yayımlar. Bir bütün olarak bakıldığında *Ansiklopedi* bilimlerin bir sınıflandırması olup, Giriş kısmından sonra ana bölümleri ilk cildi Mantık Bilimi, ikinci cildi Doğa Felsefesi ve üçüncü cildi Tin Felsefesi'nden oluşur.

Hegel'in *Ansiklopedi*'de üçleme şeklinde kurduğu diyalektik sistem baştan sona ide'nin kendisini gerçekleştirme sürecidir. Hegel'de ide, var olan her şeyin temelindeki ilkedir ve üç aşamalı bir süreçle edimsellik kazanır. İde, ilk aşamada mantıkta kendinde ve kendisi için ide yani varlık (*Sein*), öz (*Wesen*) ve kavram (*Begriff*) olarak; ikinci aşamada doğada kendi dışında varoluşu içindeki ide yani mekanik, fizik ve organik olarak; üçüncü aşamada ise Tin'de (*Geist*) dış varoluşundan kendi içine geri dönen ide yani öznel Tin (*Subjektiver Geist*), nesnel Tin (*Objektiver Geist*) ve mutlak Tin (*Absoluter Geist*) olarak kendisini gerçekleştirir. Böylece ide, diyalektik bir yöntemle her uğrağı kapsayarak ve aşarak edimsellik kazanır. Tüm bu süreci Hegel, "hakikat bütündür" şeklinde dile getirir.

Hayatta hakiki, büyük ve tanrısal olan ne varsa ide sayesinde vardır. Felsefenin amacı, ideyi hakiki bir şekilde ve evrenselliğinde kavramaktır. Doğa, akli yalnızca zorunluluğun güdümünde ekip biçmekle sınırlandırmıştır, fakat Tinin dünyası özgürlük dünyasıdır. İnsan hayatını bir arada tutan her şeyin değeri ve yürürlüğü olan her şeyin doğası Tinseldir ve Tinin dünyası yalnızca hakikatin ve hakkın bilincine varma sayesinde, ideleri kavrama sayesinde var olur (Hegel, 2013: 68).

Şimdi biz, Hegel'in bilimlerin sınıflandırması şeklinde kurduğu bu çok kapsamlı diyalektik sistemi içinden, yazmakta olduğumuz tez konusu bakımından yalnızca Tin felsefesi üzerinde duracağız. Tüm felsefe sisteminde olduğu gibi, *Ansiklopedi*'de de Tin kavramı üzerinde önemle duran Hegel, 1827 baskısından kısa bir süre sonra 1827-8 *Tin Felsefesi Üzerine Dersler* verir. 1830 baskısıyla birlikte bu çalışmalar, Hegel'in Tin ve tanınma konusunda en son düşüncelerini oluşturması nedeniyle biz de burada özellikle bu çalışmalarından yola çıkarak onun bu konudaki düşüncelerini ele alacağız.

Nasıl ki Fichte'nin felsefesinde baştan sona Ben vardır, Hegel'in felsefesinde de aynı şekilde baştan sona Tin vardır. Hegel, *Fenomenoloji*'de Tini şöyle tanımlar: Akıl, tüm olgusal olma kesinliğinde hakikate yükseldiği ve kendinin kendi dünyası olarak ve dünyanın onun kendi bilinci olduğu zaman *Tin*dir (Hegel, 1977a: 263). Fakat Hegel bu tanımla yetinmez, daha sonra *Ansiklopedi*'nin ana bölümlerinden birini *Tin Felsefesi* olarak tahsis eder ve burada Tinin bu tanımını daha ayrıntılı bir şekilde açıklar.

Hegel'e göre felsefenin en büyük görevi tini araştırmak, bilmektir.⁴² Bu bağlamda Tinin tarihsel anlamını göstermek amacıyla felsefe tarihine yönelen Hegel, doğa filozoflarının önce kendi dışına yönelerek doğayı incelemeleri ve daha sonra Sofistler ve Sokrates'in doğadan insana yönelmeleri gibi, önce doğaya yönelir ve daha sonra doğayı kapsayarak aşmak yoluyla insana yönelir.

Hegel için "Tini (*Geist*) özgürlüğe ve hakikate yükseltmek en yüksek mantıksal uğraştır" (Hegel, 2014: 24). Bu amaçla Hegel, Tin felsefesini kendi diyalektik sistemine göre üç ana bölüme ayırır ve bunların her birini de üç alt bölüme ayırır. Buna göre Tin kendisiyle ilişkisinde öznel Tin, doğayla karşıtlık ilişkisinde nesnel Tin ve bu her ikisinin birleşiminde mutlak Tin olarak ortaya çıkar. Öznel Tin ilk aşamada kendi

⁴² Burada Hegel'in, Delphoi tapınağında yazılı olan ve Sokrates'i arayışa sürükleyen "kendini bil" buyruğundan hareket ettiği ve bunu "Tini bilmek" olarak yeniden düşündüğü söylenebilir.

dolaysızlığında, doğaya içkin ve doğaya bağlı olarak Antropoloji; ikincisinde doğadan ortaya çıkan ve doğaya karşı Fenomenoloji; üçüncüsünde ise kendi için Tin olarak Psikolojide teorik ve pratik Tin şeklinde ortaya çıkar. Nesnel Tin hak, devlet ve etik yaşam şeklinde; Mutlak Tin ise sanat, din ve bu ikisinin birleşimi olan felsefe şeklinde edimsellik kazanır. Tinin bu üç aşamasında Hegel ilkinde bireyi, ikincisinde toplumu ve üçüncüsünde ise mutlak olanı ya da tanrıyı ele alır.

1827-8 *Tin Felsefesi Üzerine Dersler*'de Hegel Tini araştırma planını şöyle açıklar: Bizim nesnemiz psikoloji ve antropoloji ya da Tin felsefesidir. Genel olarak antropoloji, Tinin henüz doğaya içkin olduğu zaman, doğal yaşamdaki Tini düşünür. Psikoloji, kendi nesnesi için kendi dışından özgürce geliştiği ve ilişkili olduğu için Tine sahiptir. Tinin fenomenolojisi, bilinç olarak Tin, antropoloji ve psikoloji arasında yer alır. Antropolojide Tin, doğaya içkindir. Psikolojide Tin, kendi özgürlüğünü, özgür Tin olarak kendinde kurar. Bu ikisi arasında Tin doğanın dışına çıkarken, henüz doğayla ilişkilidir. Yani doğayı kapsayarak aşar. İkinci aşama bilinç olarak Tin ya da fenomen olarak Tindir. Burada biz (insan) varız ve bir şeyi biliyoruz, başka deyişle dışsal bir nesneye sahibiz ve aynı zamanda kendimizi biliyoruz. Ben kendimle ilişkiliyim ve aynı zamanda kendi dışında ben olmayan başka bir şeyle de ilişkiliyim. Kendimi kendisiyle ilişkili olan bir nesneyle ilişkilendiriyorum ve böylece genel olarak Tini düşünmeye başlıyorum (Hegel, 2007: 57).

Tinin aşamalarını araştıracağını vurgulayan Hegel, ilk aşamada Antropoloji'de Tini ruh olarak betimledikten sonra ikinci aşamada fenomenolojide bilinç olarak Tin kavramını araştırmaya geçer. İlk aşamada Ben tamamen doğadadır, ikinci aşamada ise Ben kendine ve doğaya karşıttır. Üçüncü aşama ise Psikolojinin nesnesi, kendinde Tindir. Burada Tin yalnızca kendisiyle ilişkilidir, fakat aynı zamanda belirlenimdir de. Kendini kendi dışında istek olarak belirler. Bu anlamda psikolojide Tin, kendinde ve kendisi için Tindir. Böylece Tin, doğadan başladığı en düşük düzeydeki gelişim sürecini, doğadan bağımsızlaşmak yoluyla Tinsel dünyada en yüksek düzeyde özgürlük olarak gerçekleştirecektir.

Tini araştırma planını böyle açıkladıktan sonra Hegel, *Ansiklopedi*'de Tin felsefesinin giriş bölümünün ilk cümlesine şöyle başlar: “Tin'in bilgisi bilimlerin en somutu olması nedeniyle en zor ve en yüksek bilgidir.” Bu belirlemeden sonra Hegel, Tin nedir? sorusunu sorar ve şöyle yanıtlar: “Mutlak, Tindir.⁴³ Bu, Mutlağın en üstün tanımıdır.” (Hegel, 1975: 3). Hegel için “tüm felsefenin nihai amacı Tin'in bu anlamını kavramaktır”.

Hegel'e göre “Tin'in özü özgürlük ya da mutlak olumsuzluktur.” Bu anlamda Hegel, Tin'in özgürlüğü için ilkin doğayı Tin'in karşısına koyar, doğayı olumsuzlar ve doğa karşısında Tine öncelik verir. Doğa kendi dışına çıkar, Tin ise kendi kendine dönüştür. Böylece Tin, kendi kendini temel alır, kendi kendini belirler ve bu yönüyle de doğadan tamamen bağımsızdır. Fakat burada doğa Tin karşısında yok edilmemiş, yalnızca Tin'in gelişimi içinde eritilmiş bir şekilde kalmıştır. Başka deyişle Tin doğayı kendi içinde kapsayarak aşmıştır.

Tin, bizim bakış açımızdan doğayı önceden varsaymak yoluyla doğaya sahiptir, doğanın hakikattir (*Wahrheit*) ve bu nedenle de ilk mutlaktır. Onun bu hakikatinde doğa ortadan kaybolur ve Tin kendi kendine ulaşmış bir 'ide' olarak ortaya çıkar. Burada ide'nin nesne ve öznesi bir ve aynıdır, kavramda ve zihinde birleşiktir. Bu özdeşlik mutlak olumsuzluktur, çünkü doğada, zihnin birliği kendi mükemmel nesneliliğine sahiptir, fakat dışlanmıştır. Böylece kavram, yalnızca doğadan kendine geri dönmek bakımından bu özdeşliktir (Hegel, 1975: 2).

Biçimsel olarak Tin'in özü özgürlüktür. Başka deyişle Tin, mutlak olumsuzlamanın kavramı ya da kendiyile özdeşliği anlamına gelir. Bu biçimsel yönü düşünüldüğünde Tin, kendine dışsal olan her şeyden ve kendi dışsallığından kendini geri çekebilir, bu tam da onun varoluşudur, kendi bireysel dolaysızlığının olumsuzlanmasına, böylece sonsuz bir acıya teslim olabilir. Başka deyişle, Tin, bu olumsuzluk içinde kendisini olumlu tutabilir ve kendi için özdeş olabilir. Bütün bunlar, kendi-evrenselliğini içeren kendi soyutlamasında düşünüldüğü sürece olanaklıdır.

⁴³ Hegel'in bu tanımının kökeni Spinoza'ya kadar geriye götürülebilir. Spinoza'da mutlak olan *causa sui* ya da Töz'dür. Spinoza'nın bu eylemsiz mutlak Töz kavrayışına ilkin Fichte itiraz eder ve mutlak olanı eylem şeklinde Ben olarak belirler. Schelling ise Fichte'nin mutlak Ben ile birlikte Spinoza'nın ölü ve donuk Töz kavrayışına canlılık yükleyip –her ne kadar Fichte bunu dogmatik döneklilik olarak görse de- mutlak olanı Ben ve canlı doğanın bir özdeşliği şeklinde düşünür. Bu bakımdan Hegel, Fichte ve Schelling'in sistemlerini eleştirdiği ve karşılaştırdığı *Differenzschrift* (1801) adlı erken dönemindeki çalışmasında Schelling'in felsefe sistemini Fichte'nin sisteminden üstün görür. Fakat daha sonra Hegel, Tin'in *Fenomenolojisi*'nin *Önsöz*'ünde Tözün kendi kiplerinden ayrı kalması ve sonlu kipleri olmayan sonsuz bir Töz olarak kalması nedeniyle Schelling'in bu mutlak kavrayışını “içinde tüm ineklerin kara olduğu bir gece”ye benzetmek yoluyla eleştirir. Böylece Hegel, Spinoza ile başlayan bu izlekten yola çıkarak, mutlakla ilgili tüm bu düşüncelere hem itiraz eder hem de tüm bunları kapsayacak şekilde mutlak olanı Tin (*Geist*) olarak belirler.

Bununla birlikte Hegel, kendi çağındaki rasyonel ve empirik psikoloji geleneğini eleştirir ve bu geleneğin Tinin özgürlüğünün önemini açıklamakta yetersiz olduğunu vurgular. Ona göre insan doğal ve Tinsel bir varlıktır. İnsanın özü Tinselliktir. İnsanın özü Tin ve Tinin özü de özgürlük olduğu için özgürlük insanın özünün belirlenimidir. Hegel şöyle yazar:

Tinin doğası kendini tam karşısında bildirir bize. Tini maddenin karşısına koyuyoruz. Nasıl ki ağırlık maddenin tözü (*substance*) ise, aynı şekilde özgürlük de Tinin özüdür, tözüdür. Herkes Tinin başka özellikler yanında bir de özgürlüğe sahip olduğunu doğrudan doğruya bilir. Felsefe bize, Tinin bütün özelliklerinin özgürlükten ileri geldiğini, hepsinin özgürlüğün araçları olduğunu, hepsinin özgürlük yoluyla oluşup onu meydana getirdiğini öğretir. Bu, özgürlüğün Tinin tek hakikati olduğu, spekülâtif/kurgusal felsefenin bir kavrayışıdır (Hegel, 2003: 59-60).

Maddenin özü kendi dışındadır, Tin, kendinde var olandır. Fakat kesin olarak bu özgürlüktür. Tin, kendimde olduğu zaman özgürdür. Tinin bu başkasına gerek duymayan varoluşu öz-bilinçtir, kendinin bilincidir. Tin hiçbir şekilde dışa bağımlı değildir. Kendi kendini üretmek, kendi kendini tanıyıp bilmek Tinin etkinliğidir. Tin olmuş bitmiş bir şey değildir, etkindir, etkinliktir, etkinlik onun özüdür. O, kendi kendinin ürünüdür ve böylece kendi başlangıcı ve sonucudur (Hegel, 2003: 60).

Hegel için Tin nedir? sorusu, insanın belirlenimi nedir? sorusuyla eşdeğerdedir. İnsanın özü Tindir ve Tinin özü (*essence/Wesen*) özgürlüktür. En derinlerde Tinin kökeni nedir? sorusunun yanıtı onun Ben, düşünme ve özgürlük olmasıdır. Ben Tinim, tüm bunlar Bende görüldüğünde, Ben, Ben olduğumu söylerim ve yalnızca insan bunu söyleyebilir. Bu Ben kendisini her şeyden soyutladığı sürece yalındır. Saf Ben dediğimde, tüm içerikten kendimi soyutlamış olurum. Onda hiçbir özellik ya da belirlenim yoktur. Saf Ben, yalnızca soyutlama ve olumsuzlama etkinliği aracılığıyla var olan tamamen yalın evrenseldir. Bu, insanın özgürlüğüdür. Burada özgürlük, insanın tüm bilinç dünyasından ve hatta yaşamdan, her şeyden kendini soyutlamasıdır. Tüm amaçlarım ve ilgilerim bana dışsaldır. Yalnızca bu kendi-için-varlık özgürdür ve bu özgürlük formel özgürlüktür (Hegel, 2007: 66).

Soyut özgürlük, Bende tüm belirlenimleri, tüm içeriği askıya alabileceğim anlamına gelir. Somut özgürlük, Beni belirleyen, sınırlayan, olumsuzlayan her ne olursa olsun, yine de Ben kendi kendimle kalıyorum ve başkasını ortadan kaldırıyorum anlamına

gelir. Bu Tinin temel belirlenimini olan özgürlüğün soyut kavramıdır. Tinin temel belirlenimi, özü özgürlüktür ve özgürlükte her şey ideal bir şekilde koyulur. Tin böylece ilkin doğaya içkindir. Burada Tin henüz kendi için var olan Tin değildir, yalnızca doğanın Tini (*Naturgeist*) olarak vardır. Doğanın Tini ruhtur (*Seele*). Tinin doğası olarak insan varlığı ruhtur.

Böylece buraya kadar Hegel’de öznel Tinin aşamalarından ilki olan antropolojide Tini ele aldık, bundan sonra onun, ikinci aşama olan fenomenolojide Tini nasıl ele aldığına geçmeden önce, üçüncü aşama olan psikolojide Tini nasıl ele aldığına bakacağız. Burada Tin, kendinde bilincin ve ruhun hakikati olarak tanımlanır. Ruhun hakikati, bütünlüğün yalın dolayımıdır. Bilinç ise içerik tarafından sınırlandırılan, bilince benzemeyen sonsuz bir formdur. Tin, kendi nesnesiyle bağlantılı öznel ve nesnellikle olan temel bütünlüğün bilinciyle bir arada durur. Böylece Tin, yalnızca kendi varlığından ve kendisiyle bağlantılı bir şekilde başlar. Burada tin kendisinin akıl ve hakikat olduğunu kendinde keşfeder.

3. 2. 1. Tin ve Akıl

Hegel’e göre Tin soyutlanmış bir şey değildir, insan doğasından yapılmış bir soyutlama değildir, fakat bütünüyle bireyseldir, etkinliktir, en yalın anlamda canlıdır, bilinçtir ama aynı zamanda bilincin nesnesidir. Tinin varoluşu, kendi kendisini nesne olarak almasıdır. O halde Tin düşünen, var olan bir şeyin düşünmesidir; var olduğunu ve nasıl var olduğunu düşünmesidir. Tin bilendir, fakat bilen de akli olan bir nesnenin bilincidir. Ayrıca Tin, öz-bilinç olduğu ölçüde bilince sahiptir. Yani Ben bir nesneyi, onda aynı zamanda kendimi bildiğim, olduğum şeyin benim için aynı zamanda nesne olduğunu, şu ya da bu şey olmadığını, kendisi üzerine bildiğim şey olduğumu bana söyleyen kendi belirlenimini bildiğim ölçüde biliyorum. Kendi nesnemi ve kendimi biliyorum; bunların ikisi birbirinden ayrı değildir. Bu anlamda Tin genel olarak düşünmedir; bilinç ve öz-bilinçtir.

Temel ve edimsel (*Wirklich*) hakikat olan akıl, onun evrenselliği ve nesnelliğiyle birlikte kavramın öznelliğinin yalın özdeşliğinde bulunmaktadır. Böylece aklın

evrenselliği, nesnenin yalnızca bilinç olarak bilince verilmiş olduğuna işaret ederken, şimdi kendisi Ben'e nüfuz eden ve onu kapsayan evrenseldir, ayrıca saf Ben'in nesneyle örtüşen ve onu kuşatan saf form olduğunu gösterir. Böylece öz-bilinç, kendi belirlenimlerinin ya da şeylerin varlığının kendi düşüncesinde olanlardan daha az nesnel olmadığını ve bu türden bir özdeşliğin yalnızca mutlak tözü değil, fakat aynı zamanda onu bilen hakikati de tasdik eden akıldır. Hakikat, bir şeyin ne olduğunun farkına varmaktır, Tindir (Hegel, 1975: 23).

Hegel aklın tanımını şöyle yapar: Özne olmak, fakat sırf öznellik olmaksızın bir özne olmak. Akıl, bir nesneye (*Gegenstand*) sahip olduğu bir yolla özne olmak anlamına gelir; fakat bu nesne Ben'in kendisidir. Bu nesne (*Gegenstand*) bir başkasıdır, nesnedir (*Objekt*), fakat bu nesne (*Objekt*) tüm belirlenimleri kendi içinde barındıran evrenseldir. Sonuç olarak tüm bu içerikte kendi kendimdeyim ve orada özgürüm. Nesne evrenseldir ve bu şekilde öz-bilincimin içeriğini içerir. Öznenin kendi içindeki gelişiminde kendisinin bu gelişimi nesnedir ve bu belirlenimlerin benim varlığımın belirlenimleri olduğundan kesinlikle eminim. Şeyler düşüncemde olduğu gibidir; düşüncem neyse şeyler de odur. Bu kesinliğe kendi kendini arayan bir özne olarak değil, fakat kendinde kendini evrenselliğe yükselten bir özne olarak sahibim.

Tin, bilme formu altında akıldan başka bir şey değildir. Tin nesnelere sahiptir, ancak bu nesnelere bilinmesine izin verildiğini kesin olarak bilir. Şeylerin varlık olması hakikat değildir, fakat onların yüzeyine nüfuz edebilirim. Onları bildiğimde ve tanıdığım zaman onlar benim belirlenimlerimdir. Belirlenimlerim ve düşüncelerim dolaysız bir şekilde nesnelirdirler. Şeyleri bilmeye başladığımda bu Tinin sahip olduğu kesinliktir.

Tin, ilk önce ruhtur (*Seele*) sonra Ben. Nihai belirlenim, öznenin yalnızca tekil bir özne olmadığı fakat özne ve nesnenin birliği ya da Tin olduğudur. Böylece Ben ya da özne evrensel olarak belirlenir; nesne kendi kendinde evrenseldir ve bu onun hakikatidir. Tin, bu nesnenin hem var olduğunu hem de rasyonel olduğunu bilir. Bu ilişkinin örtüşen iki yönü vardır. Kendimi özneye karşıt bir nesne olarak belirlenen nesneyle ilişkilendiriyorum, çünkü nesne onun başkasından farklıdır. Böylece özne, nesnede

özgürdür. Nesne öznenin sahip olduğu benzer bir içeriğe sahiptir. Bu genel olarak Tinin özgürlüğüdür (Hegel, 2007: 195-6).

Nesne belirlenir, özne ve ayrıca bilinç tekil (*besonder/particular*) bir içeriğe sahiptir. Onun içeriğine göre teklik bilince karşıttır. Fakat öz-bilinç kendisini evrenselliğe göre belirlediği için genelde düşünmez. Ben kendi kendini aramayı gerçekleştirdiği ve kendi tekliğini olumsuzlamak yoluyla kendi evrenselliğinin formuna kendisini yükselttiği için, onun içeriği de evrensel bir doğanın benzeridir. Tinin ve nesnenin doğasının bu evrenselliği, evrenselliğin içeriğinin öz-bilinç ve aklı içeren kendinin belirlenimine dahil olan kavram olduğu anlamına gelir. Bu, içeriğin farkı içerdiği, içeriğin kendinde farklı olduğu, fakat bu farkta çeşitli öğelerin tamamen birbirlerine bağlı olduğu ve birbirlerinden ayrılmaz olduğu anlamına gelir.

Tinin akılsallığı, kendinden önce ona kapalı ya da yabancı hiçbir şeyin bulunmadığına, onun içeriğinin dünyada bulunduğuna emin olmaktır. “Dünya tarihi Tinin sahnesinde meydana gelir ve Tinin gerçekleşmesi tarihte olan şeydir” (Hegel, 2011a: 15). Tin dünyaya şunu söyler: ‘Sen benim aklımın aklısın.’ Tin, dünyada kendi içeriğinin nesnesi olduğunu, kendi evrenselliğinin yanı sıra kendi aklının olduğundan başka hiçbir şeyle karşılaşmayacağını bilir. Bu bakımdan Tinin kesinliği özgürlüğün dünyayla olan ilişkisidir. Tin, dünyanın içeriğinin rasyonel olanda ortaya çıkan kesinliğidir. İsteme (*Wille*) kendi kendini belirler, kendine içerik kazandırır ve bu içerik aklın belirleyicisidir. Tin, kendi kendini belirler; o bu rasyonel içeriktir ve bununla içeriğin kendisi de rasyoneldir. İçeriğin rasyonelitesi, içeriğin kavram olduğu ve onun yönlerinin yalnızca bir sistemin tutarlı bir bütünü içindeki anlardan oluşan zorunlu araçlar olduğu anlamına gelir.

Tin (*Geist*), ruhtur (*Seele*), bilinçtir ve Tinin bunlar olduğu gerçeği Tin için Tin olarak var olur ve böylece tüm farklılıklarında Tin kendisini nesnede korur. Bu güven, onun evrensel rasyonellik bilincinden kaynaklanmaktadır. Tin, kendisinde öznel ve nesnel olan bütünlüğün eşit derecede bilinmesidir.

Ben, ruhtur ve bu şekilde o histir (*feeling*). Hissettiğim için aynı zamanda bilinç olurum ve bu yolla nesneyi nesnel yaparım. Fakat Tin olarak Ben, bu nesneyi bütünlüğün bir uğrağı olarak görüyorum, tam da benim doğam olan akıl ve aklın tüm bağlantısıyım. Tin söz konusu olduğunda dolaysız bir etkilenimle işe başlamıyoruz. Burada soyut dışsal bir nesneye, soyut “Ben, Benim” kavramına sahip değiliz; işe öz-bilinçle başlıyoruz. Bu bakımdan Tin aklın evrimidir ve bu evrilen akılsallık Tinin kendisidir. Tin dünyanın akılsal olduğunun bilincidir. Tin kendi düşüncesinin belirlenimini ve sistemini dünyada bulur. Dünyanın akılsal olmasının bu kesinliğiyle birlikte Tin başlar (Hegel, 2007: 197).

Tin, karşıtıma askıya alması bakımından temel olarak sonsuzdur. Tin, artık kendi nesnesinde bir sınırlama değildir, çünkü nesneyi rasyonel olarak bilir. Fakat Tin ayrıca, bilinç olarak imlediği şeyin ne olduğunu, yani kendi aklını Tin olarak kavramadığı sürece sonludur. Bu durumda Tin henüz kendi aklını nesnesine yerleştirmiş değildir, henüz dünyanın kendi akli (*Vernunft*) olduğunun farkında değildir ve henüz kendi bütünlüğü içinde kendi nesnesi olarak akli geliştirmiş değildir. Tinin sonluluğu, onun kendinde ve kendi için ne olduğu ya da bilinç olarak neyi imlediği ve kendinde kendi nesnesi olarak açıkça ne olduğu arasındaki eşitsizlikten oluşur. Akıl, maddesel olmaya başlayan şeyin özü, onun bilgisinin içeriğidir. Akıl farktır, aklın bir yönü onun varlık formunda var olmasıdır. Akıl, mutlak hakikat, tam bir açıklık olarak, dingin ve sonsuz bir şekilde kendi içine çekilir ve yerleşir. Aklın diğer yönü ise farklılaşma ediminin kendisidir ve bu etkinliğin, bu farkın varoluşu “bilme” dediğimiz şeydir. Bilme yoluyla biz, bilmenin içeriğini ayırt eder ve bilmenin saf etkinliğini, saf formunu anlarız. Burada Tinin sonluluğu bulunmaktadır. Ne var ki sonsuz akıl formunda her iki unsur da örtük bir şekilde özdeştir. Akıl, kendini kendinde ayırt etme, kendini bir bütünlüğün sisteminde ayıt etme, farklılığın tamamen özgür olmadığı, fakat birlik içinde oluşan uğrakların oluşturduğu çokluğun etkinliğidir. Farklılaşma tözdedir, fakat farkın çoğu birliğe geri döner ve birlik formunda onu muhafaza eder. Bu kendi kendiyile-ilişki formu, bilmedir. Bu, Tinde bütünlük olmanın özelliğidir. Tin, kendi farklılığında mutlaktır, kendi kendisiyle ilişkili olan saf formundaki farkta en yüksek farktır. Fakat Tin, aynı şekilde bu farkı sonsuz olarak askıya alır (Hegel, 2007: 199).

Tini ilkin dolaylı bir şekilde kavrarız, hakiki olan şey, yalnızca kendi üzerine döndüğü sürece hakikidir ve bununla Tin kendisi için olmaya başlar. Tin olumsuzlamadır, kendini-belirlemedir, kendinde farktır ve bu olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Olumsuzlamanın olumsuzlanması, olumlama olarak olumlamayı getiren bir olumlamadır. Böylece Tin, ruh olarak kendinde kendine karşıt olmalıdır. Tinin ilkin var olduğu, kendini kendinden ayırt ettiği, kendini ruh olarak ayırt ettiği yer olan son aşama hakikattir. Tin, yalnızca kendini kendinden ayırt ettiği, kendisine karşıt olduğu ve kendi kendini akıl olarak koyduğu sürece hakiki olur. Her şeyden önce Tin, ilkin karşıtını kurmakla birlikte dolaysız Tindir; kendi dışında olan rasyonel olanı kendisine karşıt koyduğunu bilme anlamına gelir bu. Tinin amacı, bu dışarıdaki rasyonel olanı kendi kendinde koymaktır. Tin, bu dışsal aklın onun kendi aklı olduğuna inanır. Başlangıçta yaptığı şey, bu dışsal aklı kendinden ayırıp, onu kendinde koymaktır. Böylece rasyonel bir şekilde, kendinin kılarak kendisine karşıt olan şeyi ortaya çıkarmaktır. İşte burada teorik ve pratik Tin arasındaki fark ortaya çıkar (Hegel, 2007: 199).

Tin, başladığı zaman henüz kendi bilincinde olan bir akıl değildir. Başlangıçta kendinin bilincinde değildir, yalnızca sonunda hakiki Tin olur. Başlangıçta Tin, yalnızca dünyanın rasyonel olmasıyla karşılaşma, ona olan inançtır (*Faith*), onunla karşılaştığı bir akıldır ve bu durumda henüz fark ve ondan ayrılan bir şey olarak hakikatle ilgilidir. Böylece teorik Tin ortaya çıkar: kendisine karşıt bir dünyaya sahiptir, fakat o, dünyaya rasyonel olduğu inancıyla yaklaşır. Tin kendi içeriğini ve belirlenimini içeren bir güdüdür. Bu içerik akıldır, fakat akıl henüz Tin için biçimlenmiş ve Tinle özdeş olarak koyulmuş değildir.

Tin, kendinde ve kendisi için akıl, nesnel akıldır. Şimdi Tin, bilinç olarak akıldır, bilmedir. Kendi karşıtı ortadan kaybolur. Kendini bilen akıl (*Vernunft*) Tindir. Bilme, sonsuz formdur. Tin, bilme olarak aynı zamanda zihindir (*Intelligenz/intelligence*). Böylece Tinin hareketi şöyledir: Tin, bilmeyi temel yapmak için kendini akılla doldurmak/donatmak ya da tersine, belirli bir varoluşu bilinen bir şey haline getirmek, akıl olarak var olan ve belirli varoluşa sahip bir şeyi bilmek için kendini kendisiyle özdeş olarak kendi kavramıyla koyar. Akıl, kendinde ve kendisi için Tin olan ve kendi varoluşunda bilinç olan kavramdır. Onun kendi bilgisi, kendinde ve kendisi için var

olan aklın edimselliğini (*Wirklichkeit*) oluşturur. Bu, varoluşun en yüksek biçimi, mutlak formdur; Ben'in kendisiyle saf sonsuz ilişkisi, evrensel kendi-için-varlığın ya da evrenselin kendisiyle olan ilişkisidir. Aklın gerçekliği (*Realität*) bilgidir. Kendinde ve kendisi için etik yasalar, yurttaşlarda var olan ve etik yaşamda gerçeklik kazanan akıldır (Hegel, 2007: 200).

Tinin ilerlemesi bir gelişmedir. Gelişme ise değişmeden farklıdır. Değişimde bir şeyler ortadan kaybolurken; gelişmede ise yerindedirler ve bu her iki unsur birbirlerine karşıttır. Buna karşın Tin kendi kendisini geliştirir ve bu gelişmede yabancı hiçbir şey içeri girmez. Tin kendini geliştirir ve böylece onun özelliği, sınırlaması ve belirlenimi değişir. Fakat Tinin kendisi ilerlediği zaman değişmez, ilerleme sürecinde kendisini muhafaza eder. Tinin kendi kendinde koyduğu şey, kendi üretim etkinliğidir. Tini bilme olarak düşündüğümüzde, o zaman onun kendinde akılla özdeş olduğunu biliyoruz. İlerleme sürecinde Tin, yalnızca kendisi için nesnel olur, kendini bilmek için kendini üretir ve bildiği şey onun kendi aklıdır.

Gelişmede, onun kendisinde olan şey zorunlu olarak ortaya çıkar. Gelişmekte olanın kendisi kendi nedenidir. Bu anlamda Tin gelişmesi kendindedir. Tin, aklın kesinliğidir. Bu kesinlik ilk başta örtüktür (implicit), fakat açık olmalıdır. Bilmenin sonlu olması, Tinin yalnızca örtük olduğu, onun yalnızca kesinlik olduğu, fakat henüz rasyonel olanın hakikati olmadığı anlamına gelir. Bu rasyonel olan kendi rasyonelliğinde örtüktür. Örtük olan içseldir ve etkinlik gelişmeyi ortaya çıkarmak için onu dışsal yapar. Böylece Tin, bu örtük içselliği bilir ve kendi nesnesi haline getirir.

Kendinde varlıkta (*Ansichsein*), olduğu gibi örtük olan içseldir ve Tinin kendisi için koyulur. Örtük olan dışsal bir şey olarak görünür. Dolayısıyla bu rasyonel olan içseldir, fakat bu tek yanlı bir karşıtlık tarafından desteklenir yani akıl verilen bir şeydir. Eğer biz bilmenin belirlenimiyle başlarsak, bu karşıtlığın diğer yanındır. Böylece Tinin gelişimi şöyle görünür: Tin, bulunan keşfedilen bir şeydir, onun var olana (*Seiende*) geçişi sağlanır. Tin varlıktır, bir varoluştur, fakat bilinçte ortaya çıkan bir varlık ya da varoluş değildir. Tin, edimsel varlığın (*Seiende*) bir varlık (*ein Sein*) olmadığı kesinlikte bir varoluştur. Varlık herhangi bir olanaklı içerikle doldurulabilir, fakat soyut kalır.

Varlık böyle dolduğu zaman, somuttur, aklın kendisidir. Böylece akıl bilme olmaya başlar, dünyanın kendisi olduğunu bilir ve bu yolla tin özgür olmaya başlar. Genel olarak Tini, Tin olarak Tin, zihin (*Intelligenz/intelligence*) olarak düşünmeliyiz. Burada kapasite ve yetiler sanki dışsal bir şekilde var olmakla ilgili değildirler, bundan ziyade, bu sonun belirlenimi olarak özselirler. Burada Tin, açık bir şekilde bilme olan kendi kendinde akıl ya da rasyonel bilme olmaya başlar (Hegel, 2007: 202).

Başlangıçta Tin, hakikatin kendisi olduğunu henüz bilmez. Bu teorik Tindir ama bu yalnızca başlangıçta böyledir. Bu başlangıçla birlikte Tin, soyut olanı dolaysız bir şekilde kendisiyle ilişkilendirir ve önce akıl olmak için çalışır en sonunda da kavram olur. Bu içerik düşünülmez, fakat kavranılır. Kavrama doğru ilerleyen Tin ise özgürdür. Kavramda kendinde olmuş olan kendisi için pratik Tin özgür bir zihindir. Pratik Tin, tek taraflı olarak başkasını askıya alır. Böylece Tin istemedir ve kendisi aracılığıyla kendisi içindir. Yani başlangıçtan beri içerik ve belirlenimler onun kendindedirler. Tin, yalnızca özgür bir isteme ve nesnel Tin olarak var olur. Böylece Tin hakiki olduğu bir forma kavuşur. Şimdilik öznel Tinin düzeyinde kalmamıza rağmen, bu nesnel Tinin temel belirlenimidir (Hegel, 2007: 203).

Teorik ve pratik Tin, aktif ve pasif olmak bakımından ayırt edilmezler. Bu ayırım formel bir ayırmadır. Teorik Tin pasif olarak görünür, fakat aynı zamanda dolaysız bir şekilde aktiftir. Onun etkinliği bu dolaysızlığın formunu ortadan kaldırır ve bu belirlenimleri ona ait hale getirir. Pratik Tin ayrıca pasiftir, kendini bildiği gibi belirlenimlerini bilir, fakat bunlar başlangıçta herhangi bir güdüyle koşulludur. Öznel Tin kendi içeriğine kayıtsız kalır. Bu yönüyle formeldir ve varlık ile başlar. Bu belirlenimle ilişkilenen içerik önemli değildir, çünkü o, Tine verilmiştir. Yalnızca nesnel Tin hakiki olarak içerik kazanır. Burada teorik Tin içeriği kavrama amacındadır ve pratik Tin rasyonel içeriğe ulaşma amacındadır. Bunlar karşıt akımlardır. Biri Tinin bildiği şeyin rasyonel olmasıdır, diğeri ise Tinin genelde nesnellliğini ve kendi dolaysız bilmesini vermesidir (Hegel, 2007: 204).

Sonuç olarak Tin genel olarak düşünmez; bilinç ve öz-bilinçtir. Fakat bununla Tin, henüz kendi hakikatine tam anlamıyla ulaşmış değildir. Tin, kendi hakikati için aynı

zamanda akıl olmalıdır. Tin kendinin kavramı, hakikat ve sonsuzdur. Tin kendini bilmektir, kendinin ne olduğunu bilmektir. Tin, kendini kendinde temellendirmek ve özgürleşmektir. Hegel için akıl yalnızca düşünme değildir, düşünme ile gerçekliğin birliği olarak Tindir. Tinin bu gelişim sürecini Hegel, nesnel Tini konu aldığı *Hukuk Felsefesinin Anahatları* adlı eserinin *Önsöz*'ünde şöyle yazar: Akılsal olan edimseldir ve edimsel olan akılsaldır.”

3. 3. ANSİKLOPEDI'DE TİNİN FENOMENOLOJİSİ ve TANINMA

Hegel'in *Ansiklopedi*'de fenomenolojiyi ele alışı 1807'deki *Tinin Fenomenolojisi*'nde ele alışından farklıdır. 1807'deki fenomenoloji Hegel'in kendi sistemine bir giriş niteliğindedir, buna karşın *Ansiklopedi*'deki fenomenoloji bu sistemin bir parçası olarak oldukça kısaltılmış ve karmaşıktır. Burada fenomenoloji, giriş niteliğinde olan fenomenoloji gibi artık duyuşsal kesinlikten anlamaya, mutlak bilgidен Tin ve akla doğru işleyen bilginin arkeolojisi değildir; bundan ziyade, Tinin gelişim aşamalarının keşfedilmesiyle sınırlıdır. *Ansiklopedi*'de özellikle karşıtlık ve fark alanı olarak bilinç üzerine yoğunlaşan fenomenoloji, Ben ve nesnesi arasındaki karşıtlık ve Ben'i ortaya çıkarma planıdır. Fenomenoloji, tanınma mücadelesi aracılığıyla Ben'in kendi tekil, soyut özdeşlik şeklindeki dolaysızlığından kurtulup Biz olmaya başlamasını ve efendi-köle şeklindeki mücadelenin karşılıklı tanınma aracılığıyla evrensel bir öz-bilinç olmasının gelişimini gösterir. Biz, toplumsal rasyonaliteyi ve akli temellendirir. Ben, karşılıklı tanınma aracılığıyla evrensel bir bilinç ya da akıl, yani Tin olmaya başlar. Bilinç, soyut dar “Ben, Benim” genellemesinden öz-bilince ve öz-bilinç karşılıklı tanınma aracılığıyla evrensel bilinci oluşturan öznelarasılığa dönüşür.

Tinin Fenomenolojisi'nde karşılıklı tanınmanın olumlu işaretlerini gösterse de Hegel, burada tek taraflı tanınmanın eşitsizlik, şiddet, baskı ve zor kullanma gibi negatif yönünü öne çıkarır. *Ansiklopedi*'de ise Hegel, karşılıklı tanınmanın olumlu yönünü öne çıkarır. Burada karşılıklı tanınma özerklik, başkasıyla birlik olma ve kendini başkasında kendi tekilliği ve farklılığıyla birlikte olumlama (*Freilassen*) gibi kavramlar aracılığıyla açık hale gelir. *Ansiklopedi*'de tanınma Tinin gelişim aşamalarını gösterme planıdır. Karşılıklı tanınma bireysel öz-bilinçten evrensel öz-bilince, öznel Tin düşüncesinden

nesnel Tin düşüncesine geçişi gösterir. Böylece karşılıklı tanınma, etik bir yaşama temel oluşturacak olan özgürlük düşüncesiyle örtüşen evrensel bir öz-bilinçle sonuçlanır.

Ansiklopedi'de Hegel, tanınma kavramını en temelden araştırmak için öncelikle Alman İdealizminin yalnızca kendinde (*an sich*) akılsallık ve özerklik içeren “Ben, Benim” şeklindeki özdeşlik ilkesini tartışmaya açar. Ona göre, idealizmin bu temel ilkesinin kendinde kapalı kalması, akılsallığın ve özerkliğin edimsellik kazanamayacağı anlamına gelir. Ben'in yalnızca kendi öz-bilincinde olması onun henüz hakikati olan Tine ulaşamadığı anlamına gelir. “Ben, Benim” şeklindeki kendinin kesinliğinin hakikate yükselmesi üç aşamada gerçekleşir:

Bu kesinliğin hakikate yükselmesi üç aşamada gerçekleşir: 1) Kendisine karşı koyan bir nesneyle birlikte ortaya çıkan bilinç, genel olarak bilinç. 2) Ben'in kendisi için nesne olduğu öz-bilinç. 3) Bilinç ve öz-bilincin birleşimi olan evrensel bilinç ya da Tinin kavramı olarak akıl (Hegel, 1975: 19).

İlk aşamada Ben, soyut genel bir varlıktır; ikincisinde, kendi nesnesi için bağımsız olan ve kendi kendini olumsuzlayan soyut öz-bilinçtir; üçüncüsünde ise kendi kendini belirleyen evrensel öz-bilinç ya da akıl olacaktır.

İlk aşama, yalnız kendi özdeşliğinde dolaylı tekil bir öz-bilinci temsil eder ve bu yalnız özdeşlik dışsal nesneyle ilişkisinde çelişkilidir. Böylece öz-bilinç, yalnızca görünürde bağımsız bir şeyin varlığının belirlenimi olan nesneye karşı, kendinin ve kendi nesnesinin kesinliğinin belirlenimidir ve burada öz-bilinç yalnızca istektir (*Begierde*).

Bu ilk aşamada, “Ben, Benim” özdeşliği soyuttur, başkasını ve farkı dışlar. Hegel, bu soyut özdeşlikle başlar, fakat onu aşmak için böyle başlar. Öz-bilinçte Ben özgürdür, başkasıyla ilişkili değildir, kendi kendisiyle özdeşliktir. Özgürlük ve hakikat ilkesi özne ve nesnenin özdeşliğidir. Hegel için burada yalnızca soyut anlamda bir “özgürlük ve hakikat” vardır. Burada öz-bilinç yalnızca istektir. Öz-bilinç, saf Ben'in kendisiyle ilişkisinin bilincidir, Ben kendi içindir. Bu kavramda Ben, kendi kendisini nesne edinir ve özne-Ben ile nesne-Ben arasında bir fark vardır. Fakat bu gerçek bir fark değildir, çünkü özdeşlik, başkalığı (*Anderssein*) ve farkı dışlar. Dolayısıyla saf öz-bilinç, başkasından yoksun olduğu için nesnel bir gerçekleşmeden de yoksundur. Öz-bilinç

belirli bir varlık olan Dasein'dan yoksundur ya da onun kavramı henüz gerçekleşmiş değildir (Williams, 1997: 72).

İkinci aşama tanınma aşamasıdır. Burada nesnel Ben başka bir Ben ile ilişkilidir ve böylece “bir öz-bilinç başka bir öz-bilinçle tatmin olur.” Burada öz-bilinç artık yalnızca bireysel bir öz-bilinç değil, başka bir öz-bilinçle birlikte vardır. Böylece iki öz-bilinç arasında bir tanınma süreci başlar. Ben artık yalnızca kendi özdeşliği değildir, başkalıktır. Başkalık olmadan önce Ben, kendisiyle özdeş, farkı dışlayan, soyut, boş, dolaylı formel bir totolojiydi. Fakat Ben'in kendi nesnellüğünün ve özgürlüğünün bilinci için başkası gereklidir. Başkası, Ben'i yalnızca istek olan özgürlükten ayırıp otonomiye dayalı özgürlüğü olanaklı hale getirir. İstek, tanınmada etik bir düzeye yüceltilir. Bu anlamda etik bir yaşamın olanağı tanınma kavramına bağlı olarak ortaya çıkar.

İkinci aşamada Ben nesnesi için bağımsız, soyut bir öz-bilinçtir. Ben'in kendini gerçekleştirme ve bir varlıkla ilgili olarak kendini tek yanlı belirlemesi kendi kendini olumsuzlama anlamına gelir. Süreç içinde bu tek yanlılık askıya alınır. Bu soyutlamanın kendini olumsuzlaması bu olumsuzlamayı olumsuzlar. Bu aynı zamanda kavramın gerçekleşmesidir (*realization*). Bu gelişim karşıtlık ya da fark aracılığıyla meydana gelir. Karşıtlığın aşamalı olarak üstesinden gelmek, Ben'in ya da öznenin kendini kendi başkalığında bulması anlamına gelmektedir. Tanınmanın başlangıcında Ben kendisi değildir, başkası Ben'in başkalığının olanağının koşulludur. Başkası, “Ben, Benim” özdeşliğini farklılaştıran *farktır*. Başkası, öz-bilinci merkez olmaktan çıkarır ve onu yalnızca soyut bir özdeşlik olan “Ben, Benim” olmanın ötesine taşır. Ben, başkalık olduğu zaman ve başkası tarafından farklılaştırıldığı zaman, bu tanınma hamlesi yalnızca bir öznel idealizm ya da solipsizm olan Ben'i kendisinin ötesine taşır. Böylece “Ben, Benim” özdeşliğinin formu olarak akıl ve özgürlük öznelarası ve toplumsal bir karaktere dönüşür.

Hegel'e göre evrensel ve bireysel (*individuality*) olanın ayrımı tanınma süreci ve bilincin çifte yapısından ortaya çıkar. Evrensel ve tekil (*particular*) olanın ayrımı Ben ve başkası arasındaki ayrımın/farkın sonucuna dayalıdır. Evrensel olan böylece tekil bir Ben olarak, “Ben, Benim” ile hatta kendi düzeyinde solipsist kalan transsendental bir

Ben ile tanımlanamaz. Evrensel olan dolaylı bir birlikle ve benler arasında karşılıklı tanınmayla ortaya çıkar. Bu somut ya da evrensel belirlenim, öznelarası bir toplumu oluşturan evrensel bir bilinç ve etik bir topluma temel oluşturur. Bu evrenselin etik ve toplumsal olduğu üçüncü aşamada açık hale gelir.

Üçüncü aşamada her bir öz-bilinç kendi başkalığı nedeniyle diğerini olumsuzlar. Bu benler, bir taraftan birbirlerinden bağımsız, diğer taraftan birbirleriyle özdeşirler. Böylece üçüncü aşamada evrensel öz-bilinç ortaya çıkar. Bununla birlikte üçüncü aşama, ikinci aşamada sürece dahil olan ve farkın ilkesi olan başkalığın ortadan kaldırılma sürecidir. Bu başkalığın ortadan kaldırılması farklılığı dışlayan boş soyut totolojik Ben'in soyut özdeşliğe geri dönüşü değildir. Başkasıyla birlikte Ben, Biz olmaya başlar. Hegel için Biz, başkasında kendinin olumlu bilgisini gerektirir. Başkasında böyle bir olumlu bilgi ya da kendini olumlama, başkasının ne yalnızca bir olumsuzlama ne de yalnızca tekil bir kendi özdeşliği olduğunu gösterir.

Dolaylı bir otonomi olduğu için özgürlük fark olarak değil, başkasıyla birlik olarak anlaşılır. Bu birlik, bağımsız benlerin bir özdeşlik içinde oldukları anlamına gelmez, bundan ziyade, onların kendi özdeşliklerinde bağımsız ve kendi bağımsızlıklarında özdeş olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak Hegel'in idealizmi Ben'in Biz olması aracılığıyla bir karşılıklı tanınma sürecidir. Bu karşılıklı tanınma, öznenin ötesinde evrensel bir toplumun kurulmasına yol açar. Böylece özgürlüğün ve aklın dolaylı olarak toplumsal ve öznelarası olduğu bu üçüncü aşamada açık hale gelir.

Bununla birlikte Hegel, *Ansiklopedi*'de fenomenolojik açıdan Tinin olumsuzlaması üzerinde durur. Bilinç olarak Tin, doğanın karşıtlığında olanaklıdır. Tinin belirlenimi kendini doğadan bağımsız kılmaktır. Tin doğanın hizmetinde olan bir araç değildir, tersine onun amacı doğadan bağımsız ya da doğayı aşmak yoluyla kendi kendisinin nesnesi olmak ve özgürleşmektir. Tin, tanınma mücadelesi yoluyla kendi doğal dolaysızlığını askıya alır. Tanınma mücadelesinde Tinin doğadan ortaya çıkması iki aşamada gerçekleşir: İlki yaşam ve ölüm uğruna verilen mücadeledir. Bu mücadele efendi ve köle ile sonuçlanır. Efendi-köle çelişkisi zor, şiddet, baskı ve eşitsizlik içeren temel bir çelişkidir. Bu çelişkinin üstesinden gelme çabası, karşılıklı tanınmaya dayalı

olan ikinci aşamayı gerektirir. Bu karşılıklı tanınmada Tin öznelarası dolaylı bir süreç aracılığıyla kendisi için olur. Karşılıklı tanınma sürecinde Ben ve Ben'in başkılığı, özgür olmak için birbirlerinin dolaysızlığından karşılıklı olarak birbirlerini özgür bırakırlar, kendi birlikteliklerinde kendilerini gerçekleştirirler. Şimdi her bir Ben ayrıca bir Biz'dir. Başka deyişle "Ben, Benim" yalnızca Tin olarak edimsellik kazanır. Böylece özgürlük ve kendini gerçekleştirme dolaylı bir şekilde öznelarasıdır. Bu dolayım aracılığıyla Tin kendi kendisi olur, kendisi aracılığıyla kendi özgürlüğünü gerçekleştirir. Bu özgürlük, dolaylı bir otonomi olup başkalarını, yani çoğulluğu içeren evrensel bir özgürlüktür. Böylece karşılıklı tanınma, etik yasalar temelinde toplumsal bir aklın kuruluşuna temel oluşturur.

Böylece Hegel'de, Tinin soykütüğünün fenomenolojisini, tanınma kavramı bakımından ana hatlarıyla özet olarak ortaya çıkarmış olduk. Genel Olarak Bilinç, Öz-bilinç ve Evrensel Öz-bilinç başlıklarından oluşan bu ana hatların her birini Hegel, *Ansiklopedi*'nin yanı sıra 1827-8 *Tin Felsefesi Üzerine Dersler*'de ayrı ayrı ele alır. Şimdi bu iki kaynaktan yola çıkarak başa dönmek ve bu başlıkların daha ayrıntılı olarak incelemesine geçebiliriz.

3. 3. 1. Genel Olarak Bilinç

Hegel'e göre, ilkin bilinci genel olarak düşünmek zorundayız. Genel anlamda bilinç dolaysız duyuşal bilinç, algısal bilinç ve rasyonel bilinç olmak üzere üç çeşittir.

Bilinç, ilkin dolaysız bilinçtir ve nesnenin yalın kesinliğine gönderme yapar. Nesne, dolaysız varlık, kendinde refleksiyonlu olarak var olan, dolaysız bir şekilde tekil olan olarak karakterize edilir. Bu duyuşal-bilinçtir. Duyusal bilinç⁴⁴ (sense-consciousness), tekil var olan bir şey olarak nesnenin var olduğunun farkına varmaktır. Duyusal bilinç, duyuda en zengin fakat düşüncede en yoksul olarak görünür (Hegel, 1975: 20). Burada Ben, kendi dolaysız bilincinde hala soyuttur. Maddenin zenginliği duyumlardan oluşur, onlar bilincin malzemesidirler. Ben'in bu malzemesi ondan ayrıdır ve onu ilkin varlık kategorisi altına koyar. Duyusal bilinç, nesnenin yalnızca Ben'de ve Ben ile ilişkisi

⁴⁴ Burada Hegel'in *Fenomenoloji*'de olduğu gibi, "duyu kesinliği" (*sinnliche Gewißheit*) değil de "duyuşal bilinç" (*sense-consciousness*) kavramını kullanması dikkat çekicidir.

aracılığıyla *noumenon* olarak ona ait belirlenime sahip olduğunu bilmez, Ben'in belirleyici olduğunu bilmez. Duyusal bilincin nesnesi bilincin kendisi değildir. Başka deyişle, duyusal bilinç Ben'in nesneyle olan ilişkisi değildir, yalnızca genel olarak nesnedir.

Genel olarak bilincin ilk aşaması dolaysız bilinçtir. Burada kendimi varlıkla ilişkilendiririm, varlığı bilirim, Ben bilmeyim ve bu bilme hala içsel ya da dışsal duyu belirlenimiyle iç içedir. Nesne dolaysız bir varlıktır. İlk belirleniminde nesne henüz bir bütün değildir, fakat yalnızca yalın dolaysızlıktır, bilincin yalnızca bir yönüdür. Daha ayrıntılı düşünüldüğünde nesne tekildir, bir şeydir (*ein Ding*) ve bir varlıktır. Nesne, kendi üzerinde içsel olarak refleksiyonda bulunan, kendisi için var olan bir şeyin belirlenimini içerir. Kendi üzerinde refleksiyonda bulunan varlık tekil bir şeydir. Nesne şimdi ve burada olması bakımından tekildir. Duyusal nesnelere, duyularımız aracılığıyla var olurlar. Genel olarak duyusallığın belirlenimi dolaysız tekilliktir. Bu tekilliğin formu mekan ve zamandır. Burada nesne Ben'e dışsaldır, fakat aynı zamanda kendisine de dışsaldır. Bu nesnenin en dolaysız belirlenimidir (Hegel, 2007: 175).

Bilinç, evrenseldir fakat hala tamamen soyuttur, kendiyle dolaysız ilişkisinde ve yalın olmasında evrenseldir. Somut evrensel, tekillik aracılığıyla bireysel olana dönüşen kendinin dolayımıdır. Soyut evrensellik dolaylıdır, böylece bilinç dolaylıdır, duyusal bilinçtir. Dolaylı bilinç, nesneyi dolaylı bir şekilde bilen bilinç olarak adlandırılır. Ben dolaylı olarak bu nesneyle ilişkiliyim. Nesne Bende özdeştir, onun içeriği Ben'de koyulur. Bilinç, yalnızca benim olumsuzladığım nesnenin belirlenimini içerir. Bilinç bu olumsuzlanan yargıdır. Ben, bu soyut öznedir. Sonuç olarak nesne, soyut ve tekildir, kendinde refleksiyonludur ve vardır. Nesne, yalnızca benimle ilişkisinde değil, ayrıca kendi kendinde de vardır; yalnızca başkası için değil, kendisi içindir de.

Duyusal olan tekil bir şey olarak başkası olmaya başlar, birçok özelliğe ve dolaysızlığında birçok yükleme (predicates) sahiptir. Böylece tekil duyu refleksiyon, evrensellik, sıfat gibi çeşitli ilişkiler ağı içinde genişletilmiş olur. Bunlar düşünme ilkesi tarafından, yani bu durumda Ben tarafından duyusallığı tarif etmek için ortaya çıkarılan mantıksal terimlerdir. Fakat Ben, kendinde olarak tüm bu karakter değişimini nesnede

görür ve duysal bilinç yani nesneyi kuran duysal bilinç yalnızca bir duyu algısıdır. Sonuç olarak duysal belirlenimler kendileri için var olmazlar, başkası aracılığıyla var olurlar ve şeylerde kendi öznesi olurlar. Bu şekilde nesneye sahip bilinç, algı olarak adlandırılır. Evrensellik ve zorunluluk ilkin bilincin bu ilk düzeyinde var olur.

Hegel'e göre nesne ilkin duysal bilinçte değil, Ben'de var olur, çünkü her şeyden önce bilinçte sahip olduğumuz ilk şey Ben'dir. Ben ile kastedilen, belirlenen şeyin kavrama göre belirlenmiş olmasıdır. Ben, kendi nesnesi için kendi olan, kendi sonsuz yalın tekilliğinde evrenseldir. Ben, saf bütünlüktür ve boştur; hiçbir belirlenime tabii değildir, onda her türlü fark askıya alınmıştır, kendiyile özdeşir (*Sichselbstgleichheit*). Ben bütün, saf, yalın, evrensel olandır ve aynı zamanda dolaysız bir şekilde bireysel olana karşıttır. Onda evrensel olanla tekil olan karşıttır. Burada Ben, kendi kendini nesne edinir, kendi dışındaki her şeyi dışlar. Bir taraftan farklılığı askıya alır, fakat diğer taraftan farklılığı kendi içinde barındırır.

Fenomenoloji, kendi varoluşundaki Tin, görünen Tindir (*appearing spirit*) ve bu görünen Tin kendi çelişkisinde kavranmalıdır. Ben özgürüm ve mutlak özgürlük olarak hiçbir şekilde herhangi bir başkası aracılığıyla değil, yalnızca kendi aracılığım ile var olurum. Bu çelişkinin diğer tarafında bana karşıt olan bir nesneye, benim için başka olana sahibim. Dışlanmış olmasına rağmen Ben, var olan bu nesne ile bu kendimin olumsuzlamasıyla kendimi ilişkilendiririm. Bu nesne benim belirlenimimdir, bende benim tasarımı olarak vardır, bu nesne idealdir. Ben özneyim ve bu nesne kendisine değil bana ait, bende vardır. Bu çifte bir çelişkidir. Bir taraftan nesne vardır, fakat bağımsız değildir, temel olarak bana bağlıdır, bilinçte başka bir anlamı yoktur. Diğer taraftan bu karşıt belirlenimler bendedir, benim kendi olumsuzlamamla ilişkili olarak vardır. Ben, her şeyin ideal olduğu bu özgür varlığım. Böylece Ben kendimin dışımdayım. Nesne, bendedir ve aynı zamanda bende değildir. Ben, aynı zamanda hem kendimle ilişkiyim hem de ilişkili değilim. Böylece Tin kendi kendisine karşı bölünür, kendisiyle uzlaşma içinde değildir. Dolayısıyla görünüş olarak Tinin bu ilişkisi çelişkilidir (Hegel, 2007: 168).

Hegel için tüm bu çelişkiler kavram için bir dezavantaj değildir, bilakis tüm spekülative kavramlar kendinde çelişki içerirler. Her şey çelişkidir, fakat çelişki çözümlenmelidir. Bu çelişki bende çözümlenir. Tüm çelişkiler Tin kavramında çözümlenir, sükûnet ve uzlaşma sağlanır. Böylece kendinde özgür olan Ben, kendi özgür olamayan başkasıyla uzlaşma içine girer. Nesne bir değişikliğe uğrar; değişiklik ilkin nesnede ortaya çıkar. Bu nesne kendisini değiştirir ve böylece kendisini bir Ben olarak belirlemeye başlar. Bu bilinçten öz-bilince geçiştir. Ben kendimi olumsuzlamak yoluyla nesneyle ilişkilenerim, fakat bu nesnenin kendisi Ben'dir. Dolayısıyla Ben, kendi kendisini olumsuzlamak yoluyla kendisiyle ilişkilidir. Bu olumsuzlamanın kendisi Ben'dir. Böylece çelişki en azından tek taraflı olarak kaldırılmış olur. Öyleyse öz-bilinç henüz farklılıktan etkilenmektedir ve bu nedenle soyuttur.

Bilinç, refleksiyonlu Tinin aşamalarını görünüş olarak oluşturur. Ben, öznelik ya da kendinin kesinliği olarak Tin ile ilişkisinde sonsuzdur. Doğal ruhun (*Seele*) dolaysız özdeşliği bu saf 'ideal' kendinin özdeşliğine yükseltilir. Dolaysız doğal Tinin bunun için içerdiği şey bir nesne olarak kendinde refleksiyondur. Tinin saf soyut özgürlüğü, onun kendine özgü niteliklerinden -ruhun doğal yaşamından- bağımsız bir nesne olarak eşit bir özgürlüğe geçmesine izin verir. Ben, ilk durumda kendisine dışsal olan bu bağımsız nesnenin farkındadır ve genel olarak o bilinçtir. Bu mutlak olumsuzluk olarak Ben, başkalıkta özdeşlik şeklinde örtüktür. Ben, başkasında olan kendidir ve nesne üzerine sıkı bir şekilde örtülmüş, sanki nesne ortadan kaldırılmış gibi onu kapatmıştır. Bu ilişkinin bir yanındır ve tüm ilişkinin açığa çıkması için başka bir şey daha gereklidir (Hegel, 1975: 18).

Ben, ilkin kendini ifşa eden Tinin kendisiyle özdeşliği, yalnızca kendi soyut, formel, ideal yapısıdır. Dolayısıyla bilinç, genel olarak karşılıklı bağımlılık gibi iki tarafın bağımsızlığı ve birbirleriyle örtüşen özdeşliği arasındaki çelişkidir. Ben olarak Tin özdür (*Wesen*), fakat gerçeklik, özün sahasında dolaysız varlık olarak ve aynı zamanda ideal olarak temsil edildiği için, o yalnızca Tinin görünüşü (*Phaenomenon*) olarak bilinçtir. Burada Ben, kendinde yalnızca formel bir özdeşlik olduğu için, onun kavranabilir birleşik diyalektik hareketi, kendi etkinliği gibi görünmemektedir ve örtüktür. Bilinç aşamasında Tinin varoluşu sonludur, çünkü o yalnızca görünüşte bir kendisiyle ilişki ya da kesinliktir. Burada nesne yalnızca soyut bir şekilde karakterize edilir. Başka deyişle nesnede Tinin kendi üzerine refleksiyon yaptığı Ben, yalnızca bir soyutlama olarak Ben'dir. Dolayısıyla onun varoluşu henüz kendisine ait olmayan bir içeriğe sahiptir.

Bilinç olarak Ben, duyuşal bilinci aşmak, nesneyi yalnızca dolaysız olarak değil fakat dolaylı olarak da onun üzerinde refleksiyon yapmak yoluyla evrensel olarak kendi hakikati haline getirmek ister. Böyle bir nesne, duyu nitelikleriyle birlikte düşünmenin somut ilişkilerinin ve bağlantılarının tanımlandığı daha geniş bir yelpazenin özelliklerinin birleşimidir. Böylece bilincin nesneyle olan özdeşliği, ‘ben eminim’ soyut özdeşliğinden ‘ben biliyorum, ben farkındayım’ şeklindeki kesin özdeşliğe geçer (Hegel, 1975: 20). Felsefenin görevi bu şekilde kesin olan bir şeyden başlayıp ilerlemektir ve eğer bir şeyin kesinliği söz konusuysa bu kendinin kesinliğidir.

Böylece bilincin kendi nesnesine sahip olması, kendinin belirlenimidir; bilincin kendini belirlemesi zorunluluğun mantıksal ilerlemesidir. Mantıksal gelişme, soyut dolaylıdan zorunluluğa doğrudur ve bu yolla nesne kendi kendini belirler. Kendini belirlemenin hareketinde nesne rasyoneldir. Yasa tekil bir belirleyicidir ve kendi koşulu olarak başka karşıt bir yasaya sahiptir. Böylece biz fenomenal dünyayı sistematik bir şekilde yasalar aracılığıyla anlamaya çalışıyoruz. Bununla biz öz-bilinç kavramına geçiş yaparız, yani bilinç aslında öz-bilinçtir. Yasallılığın zorunluluğunda neye tabii olduğumuzu düşündüğümüzde, birbirlerinden ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan iki farklılığı karşımızda buluyoruz. Bu farklılıkların birliği soyut ya da boş değildir, fakat belirli bir birliktir. Belirlenim (*determinacy*) farktır (*difference*). Genel olarak kavram farklılıkların birliğidir. Böylece çelişki bu birliğe dahildir, fakat bu çelişki askıya alınmış bir çelişkidir. Bu birlik önceki çoklu birlikten tamamen farklıdır. Burada kendi belirleniminde kendinden farklı olan bu fark, yalnızca dolaysız farkı içeren bir birlik vardır. Fark, birlikte (*unity*) askıya alınmıştır ve farklılıkların birliği, birliği gerektirir (Hegel, 2007: 181).

Önceki bakış açısından düşündüğümüzde, bilinç yalnızca Ben ve başkasına, Ben’in olumsuzlanmasına bağlıdır. Şimdi biz içsel farkın yani hakiki farkın, fark olmadığını keşfediyoruz. Bilinç, Ben ve nesnenin bağımsız oldukları inancında ısrar eder. Fakat şimdi o, nesnenin nesneliliğinin belirleniminde ve bilincin belirleniminde farkın fark olmadığını işaret eder. Böylece bilinç ve nesne arasındaki fark ortadan kalkar. Geriye bilinç ve bu aktif dışlama olarak Ben kaldığı için bilinç hala bir nesneye sahiptir. Fakat bu nesne başka şekilde belirlenir, Ben ile özdeş bir şekilde dolaysız olarak belirlenir.

Nesne bir başkasıdır, fakat bu durumda onun farklılığı hiçbir şekilde fark değildir. Farkın fark olmadığı bu form bizim için hakikattir. Bu, başkaları arasında bilincin belirli bir tarzı olarak meydana gelir. Bu benim kendimi kendimden ayırt ettiğim öz-bilinçtir. Ben bir nesneye sahibim, fakat hemen anlaşılır ki, bu nesne dolaysız bir şekilde başkasıdır. Bildiğim nesne, kendini bilen nesneden farklı değildir. Bu yeni karakterinde bilinç bir bütün olarak örtük bir şekilde kaybolur. Bilinç için bu, özne ve nesnenin karşılıklı olarak bağımsızlığına işaret eder. Ben, kendisinden ayrılmayan nesnesine sahiptir, kendi kendindedir. Bu durumda bilinç, öz-bilince geçer.

Hegel'in bu başlık altındaki düşüncelerini kısaca kendi dilimizle söyleyecek olursak, duyuşal bilincin "duyuda en zengin fakat düşüncede en yoksul olduğunu", fakat bilincin hakikati için bunun yeterli olmadığını anlıyoruz. Bununla birlikte Hegel, bilinçte ilkin var olanın Ben olduğunu, nesnenin ilkin Ben'de kurulduğunu, bunun görünüş olarak Tin olduğunu ve bu şekildeki Tinin çelişkili olduğunu vurgular. Böylece Hegel, bilincin nesnesinin bilincin kendisi olması gerektiğini, hakikatin bilmede değil, bilinçte olduğunu, başka deyişle, hakikatin bir bilgi problemi değil, bir bilinç problemi olduğunu savunur. Anlaşıyor ki Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde olduğu gibi, *Ansiklopedi*'de artık duyu kesinliğinden mutlak bilgiye giden bir amaç içinde değil, duyuşal bilinçten bilincin kesinliğine daha doğrusu bilinçten öz-bilince doğru bir yol almaktadır. Çünkü onun için hakikat öz-bilinç sahasındadır. Bunu Hegel, daha önce de belirttiğimiz gibi, *Fenomenoloji*'de "öz-bilinçle birlikte böylece hakikat sahasına girmiş bulunuyoruz" şeklinde zaten açıkça dile getirmişti. Hegel için hakikat, "düşünceyle gerçekliğin kavramda birliğidir" ve biz, Tin olarak bu hakikatle öz-bilinç sahasında karşılaşırız. Böylece Hegel, modern felsefenin doğrulanmış hakikat anlayışını reddeder ve bunun üzerinden *Ansiklopedi*'nin 415 numaralı kısmında açıkça bir kez daha Kant ve Fichte'yi hedef alır.

Kant, Tini yalnızca bilinç olarak, fenomenle kavradı, Tinin felsefesiyle kavramadı. Kant yalnızca Tinin görünüşünü araştırdı. Böylece Kant, biri duyuşallığa ait olan öznel unsur ve diğeri fenomen ve numen ayırımına dayalı olan nesnel unsurla bilincimizi açıkladı. Kantçı felsefe, özellikle bilinçteki Ben'in etkinliğini kendi nesnesi olarak alır, Tinin kendinde ve kendisi için ne olduğunu ise ele almaz. Nesnenin tüm belirlenimlerinde

yalnızca kategoriler bilinçte kalır. Fakat bu belirlenimlerin, düşünceye, Ben'e ait olması gerekmektedir (Hegel, 2007: 177).

Kant'ın felsefesi en açık şekilde şöyle betimlenebilir: Bu felsefe, Tini bilinç olarak anlamıştır ve Tinin felsefi değil, yalnızca fenomenolojik belirlenimlerini kapsamaktadır. Kant, Ben'i ötede bulunan ve soyut belirlenimleri içinde kendinde şey adını alan bir şeyle ilişkili olarak görür ve zihni ve istemeyi yalnızca bu sonlu bakış açısından ele alır. Refleksiyonlu yargı gücünün kavramında Tin idesine, özne, nesnellik, görüsel anlama yetisi ve hatta doğa idesine değinse de, yine de bu ide bir görüngü ve öznel bir eylem kuralı düzeyine indirilir. Fichte'nin felsefesi de aynı görüşü devam ettirir. Onda Ben-olmayan, yalnızca bilinç içinde tanımlanıp Ben'e karşıt bir şey olarak kurulur ve o, sonsuz bir ayak bağı olan bir *kendinde şeyden* başka bir şey değildir. Dolayısıyla her iki felsefe sistemi de, kendilerinin de gösterdiği gibi, yalnızca başka bir şeyle ilişkilendiler ve açık bir şekilde edimsel ve esas olan kavranabilir bir birliğe ya da Tine ulaşmayı başaramadılar (Hegel, 1975: 19).

3. 3. 2. Öz-bilinç

Tinin Fenomenolojisi'nde bir hakikat alanı olarak öz-bilinçle ilgili Hegel iki önemli iddiada bulunmuştu: İlki, "öz-bilinç istektir; ikincisi ise bir öz-bilinç yalnızca başka bir öz-bilinçte tatmin olur." İstek şeklindeki öz-bilinç nesneye bağımlı bir öz-bilinçtir. Bu bağımlılıktan kurtulmak için öz-bilinç kendisi gibi insani olan başka bir öz-bilinçle ilişkilendirir. Ne var ki, iki öz-bilincin karşılaşması tanınma için mücadeleye dönüşür. Bu tanınma mücadelesi efendi-köle şeklinde tek taraflı tanınma ve Tin şeklinde çift taraflı karşılıklı tanınma olmak üzere iki farklı şekilde sonuçlanır. İşte Hegel, *Ansiklopedi*'de tanınmanın bu ikinci şekli üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durur. Böylece bilinç sürecinin üçüncü aşaması olan öz-bilinç aşaması oldukça önemlidir, çünkü hem tek taraflı tanınmaya karşı çift taraflı karşılıklı tanınma hem de üçüncü aşama olan evrensel öz-bilinç ya da akıl aşaması burada Tin olarak ortaya çıkar. Bu üçüncü aşamada Tin aracılığıyla, özgürlüğün öznelarası olduğu ve buna bağlı olarak etik bir toplumun şekillendiği açık hale gelir. Şimdi Hegel'in "öz-bilinçle birlikte böylece hakikat alanına

girmiş bulunuyoruz” düşüncesinden de hareketle, bu bilinç sürecini tam anlamıyla anlamak için yine baştan başlamamız gerekir.

Genel olarak “Ben, Benim” ilkesi kendisi içindir ve bu özgürlüktür. Bu kendiyle özdeşlik ondaki başka varlığın idesidir. Bu yalın ide, başka varlığın idesi ve bu her ikisinin özdeşliğidir. Bu şekilde düşünülen bilinç süreci Ben’de kavramın gerçekleşmesidir. Kavramda koyulan şey kendi başkasının yalın idesinde ve her ikisinin birliğinde soyuttur. Gerçeklikte, bu uğrakların (*moments*) her biri somutluk kazanır; her biri bir bütün olarak kavramdır. Her bir Ben, kendini olumsuzlar ve başkasının öz-bilincinde kendisiyle ilişkili olarak kendi bilincine sahiptir. Böylece her biri Ben’dir, her biri başka Ben’le ilişkilidir, her biri bütündür, her biri tamamen Ben’in kavramıdır. Bu, öz-bilincin gerçekleşmesidir, burada tüm uğraklar tamamen Ben’dir. Ben, bu ikisinin birliği, özdeşliğinin bilinci olarak bilinçtir. Kavramın bu gerçekliği Ben’in amacıdır, kavramın kendi gerçekliği ide’dir. Bu evrensel öz-bilinç ya da akıl, kendi kendisiyle ilişkili kavram ve gerçeklik olarak ide’dir. Bu kavram ide’nin kendisidir; gerçekliğin ve kavramın birliği olan bütündür (Hegel, 2007: 170).

Böylece Ben kendi kendini belirler. Bu belirlemenin formu nesnenin bir değişimi olarak görünür. Ben bilincim, bilincimin belirlendiği yol, sahip olduğum nesneye bağlıdır. Bir şeyi rasyonel olarak bildiğim sürece Ben rasyonel bilincim. Kendi nesnem için kendim olduğum sürece Ben öz-bilincim. Ben’in öz-bilinç olup olmadığının belirlenimi nesnede ortaya çıkar. Bilincin kendisi nesnenin nasıl belirlendiğini gösterir. Öz-bilinçte nesne Ben’in kendisidir, içerik tamamen Ben’dedir, özdeşlik baskındır, farklılık henüz mevcut değildir. Hem özdeşlik hem de fark her ikisi de hakikate aittir.

Bilinç olarak Tinin amacı, görünüşünü özüyle özdeşleştirmek ve kendi-kesinliğini hakikate yükseltmektir. Genel olarak bilinç bir şeyi bilmedir ve kesinlik, bildiğim bu şeyin benim bilincimde olduğu, bu içeriğin bana bağlı olduğu anlamına gelir. Bunun kesinliğini biliyorum. Bilinç kendimi nesneye ilişkilendirmek anlamına gelmektedir. Nesneye ilişkili olduğumdan emin olduğum kadarıyla bu ilişkiden eminim. Nesneyi bildiğimden emin olduğum sürece kendimi bilirim; kendimi bildiğimden emin olduğum kadarıyla nesneyi bilirim; çünkü nesne benimle özdeş bir şekilde bende koyulmuştur.

Bu kendinin kesinliğidir. Bu kesinlik hakikate yükseltmelidir. Dolayısıyla bilinen şey henüz hakikat değildir. Bu, kavramla gerçeklik arasındaki farktır. Kendi kavramında bilinç, yani Ben kendi özgürlüğünde kendi kavramıdır, fakat henüz soyut bir varoluştur. Hakikat, gerçekliğin kavramla özdeş olduğu ide'dir ya da kavramda var olan şeyin gerçekten var olmasıdır. Nesne kavramdır, kavramın en yakın gerçekleşmesi ise öz-bilinçtir. Başka deyişle, Ben'in kendi nesnesi için kendisi olması en yüksek hakikattir ya da akıldır. Böylece şeyleri yaşamda böyle bildiğimiz zaman, böyle bir bilmeye dayalı olan hakikat Tin'den başka bir şey değildir (Hegel, 2007: 171).

Bilincin hakikati öz-bilinçtir. Bilinç, öz-bilincin bir sonucudur. Başka bir nesnenin tüm bilinci aslında bir öz-bilinçtir. Nesne benim için ide'dir, nesnenin benim için bende olduğunun farkına varırım ve böylece onda kendimin farkında olurum. Öz-bilincin formülü Ben, Benim şeklinde soyut özgürlük, saf 'İdealite'dir. Dolayısıyla o "gerçeklikten" (*Reality*) yoksundur. Çünkü o, kendi kendinin nesnesi olduğu için kesinlikle hiçbir nesne söz konusu değildir, onun kendisi ile nesnesi arasında hiçbir ayırım yoktur (Hegel, 1975: 21).

Hegel'e göre, nasıl ki bedeninin doğal temeli, tözü ağırlıksa, aynı şekilde öz-bilincin özü de özgürlüktür. Öz-bilinçte bilince sahibim, artık başkasıyla ilişkili değilim. Kendi benimi diğer nesnelere tamamen geri çekebilirim ve kendi kendimi nesne yaparım. Ben kendi kendimi biliyorum. Böylece öz-bilinç ilkin yalnızca özdeşliktir. Bu bir totolojidir. Hiçbir belirlenim, hiçbir ayırt edici fark yoktur. Ben'in bu özü ve özgürlüğü henüz tamamen soyuttur. Soyut öz-bilinç, bilincin ilk olumsuzlanmasıdır ve bu nedenle dışsal bir nesnenin olumsuzlanmasıyla yükümlüdür. Fakat bu soyut öz-bilinç, öz-bilinç olarak ve bilinç olarak kendi kendisiyle çelişkilidir.

Bilincin olumsuzlanması aracılığıyla öz-bilince varıyoruz. Öz-bilinç bu soyutlama ya da özgürlüktür. Fakat bu tamamen soyut bir özgürlüktür, çünkü özgürlük kendi kendisini mutlak ve koşulsuz varlık olarak ifade ettiği kadarıyla yine de bilinç aracılığıyla ve bilinç dışından ortaya çıkar. Özgürlük, koşulsuz olarak yine de onun koşullu olan başkası aracılığıyla ortaya çıkar. Tüm soyutlama bir şeyden soyutlamadır ve bu bir şeyin kendisi soyutlama için zorunludur. Bir şeyin ayırt edici özelliği artık o şeyin kendisine karşıt değildir. Burada vurgulanan şey, Ben, Benim özdeşliğinde olduğu gibi tek taraflı bir bakış açısıdır. Ben, Benim formu ayırt edici bir özellik, bir sınırlama, bir soyutlama formu olduğu için, sonuç olarak özgür değildir. Özgürlük sınırlanan bir şey değildir. Böylece bilinçle ilişkisinde öz-bilinci varsaymak zorundayız.

Hegel için öz-bilinç, “özgürlük olarak kendi” ve “bilinç olarak kendi” arasında çelişki olarak ortaya çıkar. Öz-bilinç henüz özgür değildir, çünkü nesneyle ilişkilidir ve ona bağlıdır. Öz-bilinç, bu kendinin bilincinin çelişkisinin kendinde bilincidir. Öz-bilinç, kendinde özgürdür ve aynı zamanda bilinçtir. Bu çelişkiye bulaşmıştır. Öz-bilinç, kendi bilincinin çelişkisinin bilincidir. Dahası öz-bilinç, bilincin karşıtı olarak kendinin kesinliğidir. Bilinç, öz-bilince geri dönmek için kendini ortadan kaldırmak ve askıya almak anlamına gelir. Bilinç, yalnızca öz-bilinç için değildir, bundan ziyade, öz-bilinç kavramında öz-bilincin kendisini olumsuz bir açıdan ilişkilendirdiği şeyin hakikati de vardır. Dolayısıyla henüz yalnızca çelişkinin görünümü vardır ve öz-bilincin hareketi, bilincin gelişimi sürecinde olduğu gibi bu çelişkiyi askıya almaktır.

Bilinç bir nesne ile ilişkilidir. İstek olarak öz-bilinçte kendimizi bir nesneyle ilişkilendiririz. Bu bilincin bir yönüdür. Fakat istek aynı zamanda nesnenin bilincinin teorisi değildir, bundan ziyade, bilinç için var olan şeyin aynı zamanda kendi içinde bir hükümsüzlük imlediğine inanmaktır. Bilinç, başkasıyla olan ilişkisinin bu görünüşünü askıya alma ve bu başkasını kendi özdeşliğinde koyma güdüsüdür. Bu güdü içsel bir huzursuzluktur, kendinde ve kendi dışında nesnenin eksikliğini duyar. Bilinç, nesneyle ilişkisinde bu nesnenin artık başkası olmadığını bildiği kadarıyla kendini bilir, fakat öz-bilinçte bunu askıya alır ve nesneyle birleşir. Kendi dışımda bağlı olduğum görünüşe karşın, kendi özdeşliğimin kesinliğine kendimde sahibim. Böylece kendi hakikatimi fark ederim. Ne var ki, kendinin kesinliği aynı zamanda bir olumsuzlamadır. Bu olumsuzlama öz-bilincimle bir çelişkidir.

Öz-bilinç, esasen başkasıyla birlikte bir olumsuzlanmanın musallat olduğu bilincin çelişkisi tarafından başlayan bir süreçtir. Bu öz-bilincin gerçekliğidir. Bu haliyle öz-bilinç boş bir özgürlüktür. Öz-bilinç, kendi özgürlüğünün formel şeklini Ben, Benim şeklinde gerçekleştirir. Bu süreç aracılığıyla öz-bilinç kendi kendine içerik kazandırır, kendi kendisiyle özdeşleşir, kendi kendisine nesnellik kazandırır ve kendisini edimselleştirir. Öz-bilinç, kendi bilinciyle ilişkisinde kendi özgürlüğünü kanıtlar ve bu aynı zamanda onun kendi özneliğiyle özdeş olan nesnellliğini kendisine kazandırdığı için gerçekliktir. Öz-bilincin bu şekilde gerçekleşmesi üç farklı aşamada ortaya çıkar.

Öz-bilinç üç farklı şekilde karşımıza çıkar: İstek, efendi-köle ilişkisi ve evrensel olarak öz-bilinç. İlk uğrakta, nesne dolaysız olarak öz-bilinç için var olur, öz-bilinç bireyseldir ve genel olarak nesne aracılığıyla karşılaşılır. İkinci uğrakta, nesne (başkası) ayrıca bir öz-bilinçtir. Bu durumda iki öz-bilinç vardır, her ikisi de özgürdür ve birbirleriyle ilişkisinde de özgürdürler, fakat bu yolda henüz birbirlerini tanımamaktadırlar ve böylece her biri kendi varoluşunda başkasını henüz kendi olarak tanımamaktadır. Üçüncü uğrakta karşılıklı tanınma ortaya çıkar. Burada her biri kendi kendinde kendisi içindir, fakat aynı zamanda başkasını da özgür bir öz-bilinç olarak kabul eder (Hegel, 2007: 185).

Öz-bilinç kavramı ilkin dolaysızdır. Kavramın evrenselliği ilkin dolaysızlık formunda var olur. Kavramın evrenselliği yalnızca formeldir ve böylece dolaysızdır. Kendi tekiliği ve dolaysızlığında kavramın evrenselliği öz-bilinçtir. Kavramın evrenselliği istektir, çünkü kendinin sonsuz kesinliği ile kendi arasındaki bu çelişkidir ve bilinç olarak kendi başka bir şeyde ve başka bir şey aracılığıyla dolaylıdır. Bilincimle ilişkimde öz-bilinçte özgürüm. Sonuç olarak dışsal bir nesne olarak görülen bu olumsuzlama ortadan kaldırılır. Bendeki eksiklik dışsal bir nesne olarak görünür. Bu dışsal nesne, kendi içinde bir amacı ve mutlak bağımsızlığı olmayan yalnızca bir şeydir. Böylece nesne, öz-bilinçte bağımsızlık olmadan kendini kanıtlamıştır. Bu şekilde istek güdüdür ve güdü hala nesne olarak bilinç formunda görünür. Bu, şeylerin olumsuz doğasıdır. Bu kavram istekte var olur. Burada şeyler örtüktür (implicitly), kendilerini yalnızca görünüş olarak gösterirler. Şimdi Ben, onların kendi yargılarının ne olduğunu tamamlıyorum. Bu kendi kendini olumsuzlayan olumsuzluk, özgürlüktür. Şeylerin bu belirlenimi, onların kendi kendilerinde ne oldukları, onların sonu, kavramı ve hakikatidir. Böylece dışsal şeyler olması gereken şey olurlar.

Öz-bilinç, ilkin kendi dolaysızlığında tekildir ve istektir. İstek, öz-bilincin ilk ve en düşük seviyesidir. Böylece öz-bilinç, kendisini nesnede örtük olarak bilir ve bu açıdan istekle uyumludur (Hegel, 1975: 21). Dışsal nesneyi askıya almak yoluyla öz-bilinç kendinde kendisiyle ilişkilendirir, kendinde kendi evindedir. Nesnenin dolaysızlığının askıya alınması aracılığıyla, öz-bilinç kendisiyle özdeş olarak bilinçte koyulur. Öz-bilinç, nesnenin kusurlu olması nedeniyle tek taraflı olarak nesneyi askıya almak yoluyla kendisini korur. Öz-bilincin kendisini koruması, olumsuzlamanın askıya alınması yoluyla kendini ortaya çıkarması anlamına gelir. Öz-bilinç, kendisini yalnızca tekil olarak korur ve böylece daha önce istek olarak gördüğümüz belirlenime geri döner. Öz-bilincin bireysel varlığının bu belirlenimi istektir. İstek, nesnenin perspektifinden ve nesneyle ilişkisinde düşünüldüğünde yalnızca bir görünüş, nesnenin ve kendinin

olumsuzlanmasıdır. Nesnenin bu varlığı, kavramda yalnızca görünüş olarak düşünülür. Nesneden hiçbir şey geriye kalmaz, tüketilir. İstek, nesneyle ilişkisinde kendisini yıkıma uğratar, yalnızca kendisini tekil olarak koruduktan sonra kalır (Hegel, 2007: 186).

Kendi için öz-bilinç ayrıca nesnel bir birliktir. Nesnellik öz-bilinçte ve öz-bilinç için koyulur. Öz-bilinç tatmin olur, o kendisi içindir, bu nesnelliğin ve öznelliğin birliğidir. Bu belirlenimde öz-bilinç çifttir. Ondan ayırt edilen fark bir nesnedir. Fakat bu düzeyin temel belirlenimi nesnenin özne ile özdeş olmasıdır. Öz-bilinç burada özdeşliktir, fakat artık A, A'dır gibi soyut bir özdeşlik değildir. Öz-bilinç, bilinç olduğu sürece ona karşı duran bir nesne (*ein Gegenstand*) vardır. Fakat nesne şimdi, öznenen ayrılmadan onunla özdeş birleşik bir varlığın, öznellik ile bağlantılı nesnelliğin olduğu bir varlığın belirlenimine sahiptir. Kendinde böyle bir belirlenime sahip nesne, kendinde özneldir, yani bir öz-bilinçtir. Ben, bu nesnellikte tatmin olur ve özgürdür. Ben, kendinde kendi kavramını, kendi kendinin ayırt edici özelliğini kendinden dışlar ve böylece kendisini özgür bir nesne ile ilişkilendirir. Bu özgür nesnede Ben, artık kendinde kendi özgür nesnesine sahiptir ve bu aynı zamanda özgür bir özne, bir kişidir (Hegel, 2007: 187).

Öz-bilincin bu ikinci düzeyinde kendimi nesnede olumlu bir şekilde görüyorum. İsteğin (önceki) düzeyinde nesnenin belirlenimi, bana göre başkası, bana karşı olumsuzdu. Şimdi Ben'in içeriğinin belirlenimi özgürlüktür. Böylece Ben, nesnede (başkasında) olumlu olurum. Öz-bilinç kavramı şimdi gerçeklik kazanmıştır. Birbirleriyle karşılaşan iki bağımsız gerçek varlık vardır. Ben, nesne olarak (başka) bir Ben'e sahibim. Bu sonsuz kendinin-ilişkisi olan Ben, benim nesnemdir. Ben'in bu kendisiyle sonsuz ilişkisi olan Ben kendi nesnesidir. Ne var ki bu mükemmel farksızlıkta (*Ununterscheidbarkeit*) eşit derecede mükemmel bir fark vardır. Ben, başka bir Ben ve kişi, bir var olandır. O, evrenseldir ve hala kendi kendisiyle negatif bir şekilde ilişkilidir. Bu özdeşlikte, bu mükemmel farksızlıkta yine de her ikisi birbirlerinden mutlak bir şekilde ayırt edilirler. Her ikisi de kişi olarak tamamen bağımsızdır ve yine de birbirleri içindirler. Böylece başkasının bir Ben olduğunu biliyorum, fakat görünüşünde o, bana bir şey gibi (*ein Ding*), tamamen benim dışındaki bir şey gibi görünüyor. Bu birbirlerine karşı en mükemmel kayıtsızlık, birlik ve özdeşlik en yüksek çelişkidir. Bu çelişkinin ortadan kaldırılması -çünkü o bir çelişki olarak kalamaz- tanınma sürecini gerektirir (Hegel, 2007: 187).

Ben kendim için Ben'im ve başkası da özgür bir Ben'dir. Bunu biliyorum ve bu kesindir. Fakat başka Ben'i özgür olarak henüz bilmiyorum ve başkasının özgürlüğünü tanımıyorum. Bir şeyi tanımak, somut olarak onun özgürlüğünün gelişimini ve onun belirlenimini onda bilmektir. Fakat böyle bir bilme başkasının özgürlüğünün gelişimini açık ve somut bir şekilde göstermesini gerektirir. Özgürlüğün ilk önce edimsel (*wirklich*) olmaya başladığı yer olan somut özgürlüğün bu gelişimi, dolaysızlığın

olumsuzlanması aracılığıyla kendi için varlık olmaktır. Dolayım, dolaysızlığın olumsuzlanması aracılığıyla kendi için var olan ve dolaysız varlığını askıya alan Ben'in kendiyile ilişkisi aracılığıyla meydana gelir. Eğer başkasını özgür olarak tanıyacaksam, başkasının özgürlüğünün gelişimine öncelik vermek zorundayım. Başkasının özgürlüğüne öncelik verdikten sonra kendi özgürlüğümü ifade ederim. Başkası da benimle eşit şekilde bir Ben'dir ve benim için önemli ve değerli olan her şey, ancak başkasınıki kadar önemli ve değerlidir. Böylece tanınma çift taraflı ve karşılıklıdır. Karşılıklı tanınma, dolaysız bir varlık olarak bana karşı olan başkasıyla ortaya çıkan çelişkinin askıya alınması ve gerçekleşmesidir. Dolaysızlığın olumsuzlanması aracılığıyla bu çelişki askıya alınır ve yaşamda özgürlüğe olanak sağlanır.

“Bir öz-bilinç başka bir öz-bilinç içindir.” Her bir öz-bilinç bedensel ve duyuşal olarak birbirleri için var olsalar da henüz birbirlerini tanımamaktadırlar, bedensel ve duyuşal yönleri aracılığıyla birbirlerinden ayrılırlar. İki öz-bilincin bu ilişkisi bir mücadeledir. Kendimi başkasında dolaysız olarak biliyorum, fakat başkası kendi istekleriyle iç içe geçmiş bir beden ve benden farklı çıkar ve iradeye sahip olduğu sürece kendim olarak kendimi dolaysız bir şekilde tanıyamam. Benden farklı olan bu dolaysızlığın askıya alınmasına doğrudan yönelirim. Dolaysızlığım benimle bağlantılıdır, Ben bu dolaysızlıkla iç içeyim, kendi dolaysızlığıma tutunuyorum ve doğrudan ona bağlıyım. Bir dolaysızlığa doğrudan yöneldiğim sürece, başkasının dolaysızlığına doğrudan yönelirim. Fakat tanınmada dolaysızlığımın olumsuzlanmasıyla ilerliyorum, aynı zamanda tanınmalıyım ve bu tanınma süreci karşılıklı olmalıdır.

Dolaysızlıkta Ben, başkasının ölümü aracılığıyla, doğrudan değil fakat dolaylı olarak dolaysızlığımın askıya alınmasına doğru yönelirim. Bununla birlikte dolaysızlığın olumsuzlanması yabancılaşmadır. Çünkü başkası bana karşıttır ve süreç zora dayalı baskıcı bir süreçtir. Bu zorlama süreci karşılıklıdır ve her biri diğerine üstün gelmek için zor gücüne başvurur. Bu zorlama gönüllü yapılan bir zorlamadır ve yaşam tehlikeye atılmıştır. Eğer taraflardan her ikisi de birbirlerini ortadan kaldırmaya çalışırsa tanınma karşılıklı gerçekleşmeyecek. Ölümüne yapılan bu mücadelede taraflardan bir ölecek, fakat özgürlüğünü kazanmış biri olarak, özgür bir kişi olarak ölecek. Bu durumda özgürlüğün yaşam üzerindeki üstünlüğü gerçekleşecek, fakat tanınmanın bağlı olduğu

temel koşul ortadan kaybolacaktır. Sonuna kadar sürdürülen mücadelede yaşam tehlikeye atılmış ve sonuç taraflardan birinin ölümüdür. Fakat özgürlüğün kendisini gösterdiği ve kanıtlandığı yerde yaşamda tanınmaya hakkı vardır. Özgürlük belirli bir varoluşu, tanınmayı gerektirir. Ne var ki tanınma için de özgürlüğün kendisi gereklidir; her bir unsur bir diğeri kadar esas ve temeldir.

Tanınma sürecinde başka Ben mutlak bir şekilde benden bağımsız ve bana karşıttır. Bu süreç bir mücadeledir. Kendimi başkasında başkası ve dolaysız bir varoluş olarak gördüğüm sürece, bu başkasında kendi kendimin farkında olamıyorum. Tanınma mücadelesi bir ölüm kalım mücadelesidir. Her bir öz-bilinç diğerrinin ve kendinin yaşamını tehlikeye atar. Ama bu, yaşamı yalnızca tehlikeye atmaktır, ondan vazgeçmek değildir; yaşamak uğruna tehlikeye atmaktır, çünkü her ikisi de kendi özgürlüğünün varoluşu olarak yaşamını sürdürmek ister. Böylece taraflardan birinin ölümü, soyut olsa da, dolaysız kaba bir olumsuzlamadır ve görünüşte çelişkiyi çözer, fakat temel bakımdan, hakiki tanınma bakımından daha derin bir çelişkiye neden olur. Fakat yaşam çözüme özgürlük kadar gerekli olduğu için, mücadele ilk etapta eşitsiz bir şekilde tek taraflı bir olumsuzluk olarak sona erer. Burada tanınma tek taraflı, eşitsiz ve birinin üstünlüğüyle sona erer. Böylece efendi ve köle statüsü ortaya çıkar.

Böylece yaşam uğruna ölümüne verilen mücadele iki uğrakta gerçekleşir. Bu ilişkide her iki uğrak da koyulur, fakat bu yola onlar, her bir tarafta baskın bir varoluş olmasın diye, iki öz-bilinç arasında bölünmüş olurlar. Bu, efendi ve köle ilişkisidir ve devletlerin ortaya çıkmasının dışsal yoludur. Devletlerin tarihi ve kökeni bu yolla ortaya çıkar. Bu mücadele yapılmalıdır, çünkü bir öz-bilinç başka bir öz-bilinç için olmalıdır ve kişi başka bir kişiyle ilişki içinde olmak zorundadır. Bu toplumsal bir güdü olarak adlandırılır, fakat aslında akıldır, öz-bilincin birliğidir (Hegel, 2007: 189-190).

Burada efendi-köle diyalektiğini tekrar ele almaktaki amaç, daha önce de belirttiğimiz gibi, Hegel'in *Fenomenoloji*'de efendi-köle diyalektiğini ele almasıyla *Ansiklopedi*'de ele alması arasındaki farkı göstermektir. İlkinde, tanınmanın tek taraflı olumsuz yönü; ikincisinde ise karşılıklı tanınmanın olumlu yönü öne çıkmaktadır. *Fenomenoloji*'de efendi ve köle, yaşam ve ölüm mücadelesinin bir olumsuzlamasını temsil ederler.

Efendinin köle üzerinde zaferi ve kölenin tanınma iddiasından vazgeçmesi, şiddetin ve baskının tek yanlı kaldırılmasına yol açar ve böylece tek yanlı bir tanınma aracılığıyla eşitsizlik ve zor kullanma kurumsallaşmış olur. Böylece fendi-köle diyalektiğinde tek yanlı bir tanınma, her birinin başlangıçta olmak istediklerinin tersine bir durumu ortaya çıkarır. Efendi, başlangıçta herhangi bir ölüm korkusu olmadan zafer kazanmasına rağmen, sonrasında bir düşüş ve çöküş olmaya başlar. *Fenomenoloji*'de Hegel, bilincin tarihinin köle aracılığıyla ilerlediğini, çünkü köle haz almayı erteleme ve çalışma (*Arbeit*) aracılığıyla dünyayı değiştirmeyi öğrenir. Çalışma aracılığıyla köle efendiden bağımsız olduğunun farkına varır ve efendi köleye bağımlı olmaya başlar. Fakat çalışma aracılığıyla birinin kendinin farkına varması, tanınma için istek ve ihtiyaç meselesinin mutlak bir şekilde çözümlendiği anlamına gelmez. Dahası efendi ve köle ilişkisinin bu şekilde tersine çevrilmiş olması, baskının ve zorun mutlak bir şekilde sonlandığı anlamına da gelmez, yalnızca yeni bir baskı şeklinin ortaya çıkmasına yol açar.

Efendi ve köle başlangıçta yalnızca özgürlüğün olumsuz yönünü, yani kendi bireysel arayışlarının olumsuzlanmasını sergilerler. Dolayısıyla zora dayalı tek taraflı bir tanınma başarısızlıkla sonuçlanır. Fakat Hegel, özgürlüğün bu bireysel olumsuz yönünün aşılması ve kölenin bilincinin efendiden bağımsız olarak kendisi için çalışması yoluyla edimsel olması gerektiğini düşünür. Özgürlük yalnızca karşılıklı tanınmaya dayalı olan bir toplumda edimsellik kazanabilir. Efendi, köleyi yalnızca bir şey olarak değil, özgür bir birey olarak tanımalıdır. Onlar birbirlerini karşılıklı olarak tanıyor ve tanınıyor olarak kabul ederler. Böylece her ikisi de karşılıklı tanınma aracılığıyla özgür olurlar. Tam anlamıyla özgürlük, ne kendinde ve kendisi için olmak ne de iki öz-bilincin karşılaşmasıyla edimsellik kazanır, yalnızca karşılıklı tanınma aracılığıyla edimsellik kazanır.

Temel olarak bu birliğin gerçekleşmesi gerekir ve bu yalnızca diğer bireylerin öz-bilincinde gerçekleşebilir. Material Ben, özgürlük, yalnızca başka bir öz-bilinçte olabilir, gerçekleşebilir. Bu öz-bilincin nesnelliği ve gerçekliği, öz-bilincin dışsallığı ve özgürlüğüdür. İki öz-bilinç, kendilerinde oldukları zaman yalnızca örtük bir şekilde özgürdürler. Eğer onlar kendi ilişkilerinde bu özgürlüğü korumak istiyorlarsa ve özgür olarak birbirlerini kabul etmek istiyorlarsa, her ikisi de kendi özgürlüğünü göstermek

zorundadırlar; her ikisi de bu mücadele aracılığıyla kendi somut ve edimsel özgürlüğünü göstermelidirler. İki öz-bilinç dolaysız olarak birbirleriyle karşılaştığı sürece, zor kullanma kendisini gösterir. İlkesel olarak onlar kendilerinde özgürdürler, fakat burada onlar yalnızca dışsal olarak birbirleriyle ilişkilidirler, çünkü birbirlerini henüz tanımıyorlar. Onların bu ilişkisi, dolaysız tekil bir karşılaşmayla ortaya çıkan, kendi varoluşlarına yabancı bir ilişkidir. Onlar içsel olarak özgürdürler, fakat birbirleriyle ilişkilerinde henüz özgür değildirler.

Kölenin doğrudan amacı olan şey, efendi için dolaylı amaçtır. Efendi, kendi tanınması ve öz-bilincine başkasında sahiptir ve böylece kendi kesinliğine sahiptir, özgür bir özne olarak bilinir. Fakat bu özgürlükte başkası henüz eksiktir, çünkü tek taraflı bir tanınma vardır. Efendi başkası tarafından bağımsız bir isteme, özgür bir kişi olarak bilinir, fakat o yalnızca formel anlamda bir öz-bilinç tarafından bilinir, kendinde bağımsız özgür bir Ben değildir. Böylece yalnızca formel bir tanınma elde edilmiştir, fakat bu tanınma, özgür bir öz-bilinç olarak bir özgür bilinç tarafından kazanılan bir tanınma değildir.

Köle, kendini-arama (*self-seeking/selbstsüchtig*) ve isteği içeren kendi içsel dolaysızlığını askıya alır, bunlar yalnızca onun dolaysız tekilliğiyle ilgilidir. Bu askıya almayla birlikte köle evrensel öz-bilince geçiş yapar. İstek ve isteğin tatmin edilmesi yaşamın tamamını kapsar, fakat isteğin şimdi başka bir boyutu daha vardır, yani aynı zamanda isteme/irade (*Wille*) olarak var olur. İrade, isteyen ve kendi kendini arayan bir irade olarak tekil ve duyusaldır. Efendinin cesareti, gösterdiği özgürlük yalnızca isteğin doğal dolaysızlığı düzeyinde bir gösteridir, çünkü efendi yaşamını tehlikeye atar. Fakat efendi ne kendi isteğini kendi içinde olumsuzlar ne de kendini aramayı ya da kendi istemesinin tekilliğini olumsuzlar. İstemenin kendi kendini arama özelliğini askıya alma, efendiden korkan kölede meydana gelir. Bu korku içseldir, güçsüzlüğün bilincidir, benim dışsal bireyselliğimin varoluşudur (Hegel, 2007: 192).

Böylece kölenin kendini arayan istemesi kontrol edilir ve sınırlandırılır (restrained). Bu sınırlandırma, ilkin yabancı bir güç tarafından etkilenen bir şey olarak, yabancı bir güce itaat olarak ortaya çıkar. Kendini arayan iradenin sınırlandırılması itaattir. Devletler, despotluk ve tiranlıkla böyle başlar, fakat bu başlangıç, gücün kendisini gereksiz kıldığı

başka bir zaman izler. Böylece itaat başlangıçta olumsuz, fakat daha sonra olumlu bir şey olur. Bu olumlama kendinin-bilgisidir (*self-knowledge*), isteğin dolaysızlığının ortadan kaldırıldığı bir kendini bilmedir. Kendini bu yüksek bilmede kavramla örtüşme vardır. Öz-bilincin bu gerçekleşmesinde, başka Ben kendi kendini aramadan uzaklaşır. Böylece başkası yalnızca bireysel bir varlık olarak değil, özgür evrensel bir varlık olarak da var olur. Evrenselliğin belirlenimi olan isteme, şimdi öz-bilincin itaat ettiği başka bir istemedir. İtaat aracılığıyla kendini arayan bireysel olumsuzlamayla isteme/irade, evrensel bir isteme olma belirlenimine ulaşır. Öz-bilinç, şimdi kendine içkin bir evrenselliğin belirlenimine sahip bir tekil olarak kendisini bilir. İtaat yoluyla özel irade evrensel/genel irade olmaya başlar (Hegel, 2007: 193).

Bunun gibi halk özgür olmak için yeterli güç ve yetenek kazanıncaya kadar büyük bir baskıdan geçmelidir. Sonra doğal olarak özgür olduğunu öğrenirler. Bu vardığımız belirlenimdir. Bu belirlenim yine bilinç olarak var olur, yani başka bir öz-bilinç nesnedir. Fakat bu yolla, başkasının öz-bilincinde kendi özgürlüğümü elde etmek ve korumak için, kendi öz-bilincimin özgürlüğünün bilincinde özgür olurum. Böylece kendi öz-bilincime sahip olmak için kendimi başkasında bilmek zorundayım. Başkasında kendi öz-bilincimi kaybederim, fakat aynı zamanda kendimi başkasında olumlu bir şekilde kesin olarak bilirim. Burada daha önce istek ve kendini aramada içkin olan sınır ya da kısıtlama ortadan kalkar. Böylece öz-bilinç kendi ötesine ulaşır, başka bir öz-bilinçte var olmaya devam eder. Böylece artık birbirlerine karşıt kendini arayan iki birey yoktur; bundan ziyade, tek bir öz-bilinç vardır ve böylece o evrensel bir öz-bilinçtir (Hegel, 2007: 193-4).

Öz-bilinç tekil olduğu sürece başkasından ayrılır. Bu soyut belirlenimler çok daha somut biçimlerde mevcuttur. Sevgide bu koşullar bulunur. Sevgide tekil bir birey olarak başka herkesi dışlarım. Artık kendimi arayan bir Ben değilim, fakat kendimi başkasında bilen özgür bir öz-bilincim ve bunu bildiğim için kendimle özdeş olduğumu da biliyorum.

Bağlılık/itaat (*obedience*), kendini aramaya karşıt bir belirlenimdir. Böylece kişi ilkin başkasında kaybolur ve daha sonra bu kendine dışsal olan varlıkta, başkasında kendini

bir öz-bilinç olarak bulur. Bu kendinin dışında var olma, kendisine dışsal koşullar tanınmanın koşulludur. Aile ya da devlet gibi etik bir bütünlüğün hepsinde bu tanınma vardır. Ailede çocuk birçok yönden zayıf olmasına rağmen yine de tanınır. Böylece tanınma mücadelesi ortadan kalkar. Toplumda tüm bireyler tanınır ve özgür sayılırlar. Her bireyin özgürlüğü, yalnızca başkaları tarafından özgür bir birey olarak tanındığı sürece vardır ve başkaları da onda kendi meşruiyetlerinin bilincine sahiptirler. Başkaları özgür olduğu sürece ben özgürüm ve tıpkı benim onları özgür olarak kabul etmem gibi onlar da beni özgür olarak kabul ederler. Sevgi ve dostlukta bu kabul etme daha duygusal düzeydedir, fakat sivil toplumda benim öznel özelliklerime bakılmaksızın soyut bir kişi/birey olarak kabul edilirim (Hegel, 2007: 194).

Bu, bilincin öz-bilinç olarak gerçekleşmesidir ve daha sonra evrensel öz-bilinç olarak dolaysız öz-bilincin gerçekleşmesidir. Başka deyişle Ben, artık kendimi aramama göre değil, kendi evrensel doğama göre mutlak bir şekilde Ben olarak var olurum. Evrenselliğime dair bilgim gerçekleşir, çünkü başkalarını yalnızca başkalarında olan öz-bilincimle kıyaslayarak değil, fakat aynı zamanda başkasında kendimi bilirim ve kendi öz-bilincime somut bir şekilde sahip olurum. Bu nesnel öz-bilinçtir, kendinde ve kendisi için var olan evrenselliğidir. Bir dolayım vardır, fakat dolayımında daha önce tek taraflı olanı askıya alan bir dolayım vardır. Çünkü başka öz-bilinç artık başkası değil, Ben kendimi onda başkası aracılığıyla biliyorum ve bu dolayım askıya alınır, çünkü başkasında kendimi biliyorum. Hegel, Ben'in başkasında bu şekilde kendini olumlamasını evrensel öz-bilinç olarak kavramsallaştırır.

3. 3. 3. Evrensel Öz-bilinç ve Karşılıklı Tanınma

Hegel'in tanınma kavramını *Ansiklopedi*'de ele alışı 1807'deki *Fenomenoloji*'de ele alışından daha kısaltılmış ve karmaşıktır. *Fenomenoloji*'de öne çıkan tanınmanın olumsuz yönüne karşın Hegel, *Ansiklopedi*'de karşılıklı tanınmanın olumlu yönünü öne çıkarır. Burada efendi ve kölenin yaşam ve ölüm uğruna birbirleriyle girdikleri mücadelede başvurdukları zor kullanma (*coercion*) ve baskı ortadan kalkar, karşılıklı tanınma aracılığıyla her ikisi de birbirlerini özgür bırakırlar. Özgürlükle bağdaşan ve

örtüşen karşılıklı tanınma, etik yaşam (*Sittlichkeit*) ve *nesnel Tinin* temelini oluşturan evrensel bir öz-bilinç ya da akıl ile sonuçlanır.

Tanınmanın başlangıç noktası karşılaşmadır. Her şeyden önce dolaylı olarak bir öz-bilinç için başka bir öz-bilinç vardır. İki öz-bilinç ya da iki Ben arasında ortaya çıkan böyle bir karşılaşma soyut, dolaysız ve dışsal bir özdeşliktir. Bu anlamda onların karşılaşması tanınma sürecini bir çelişki olarak şekillendirir. Tanınma, dolaysız soyut özdeşlik çelişkisini ortadan kaldırma sürecidir. İki Ben'in karşılaşması dolaysız kaldığı sürece tanınma olanaklı değildir. Dolaysızlığın bu belirleniminde muazzam bir çelişki bulunmaktadır. Bir taraftan Ben, evrensel, herhangi bir sınırlamaya tabi olmayan mutlak bir belirlenimsizlik ve iki Ben'in tek bir özdeşliğini oluşturur. Diğer taraftan, bu özdeşliğe rağmen onlar yine de tamamen birbirlerine karşıt iki ayrı Ben olarak kalırlar. Her biri kendi içine refleksiyon yaptıkça, diğeri tarafından nüfuz edilemez ve diğeri mutlak olarak farklı biri olarak kalır. Bu çelişki mantıksal olarak çözülemez, yalnızca karşılıklı tanınmayla çözülebilir. Hegel, ilkin bu dolaysızlığın üstesinden gelinmesi gerektiğini düşünür. Ona göre başkası benim için dolaysız bir şekilde var olduğu sürece, başkasında kendimi bilemem. Aynı şekilde, eğer Ben dolaysız bir şekilde kalırsam başkası tarafından tanınmam. Bu durumda kendi öz-bilincim ve kesinliğim olan özgürlüğümü kaybederim. Hegel, burada tanınmayı Ben ve başkasının kendi dolaysızlıklarını ortadan kaldırdıkları bir süreç olarak betimler. Tanınma, birinin kendisini başkasında bulmasıdır. Dolaysızlık olduğu sürece bu olanaklı değildir. Yalnızca kendimdeki bu dolaysızlığı ortadan kaldırırsam, bunun aracılığıyla kendi nesnel varoluşumu belirleyen özgürlüğümü kazanırım. Dolayısıyla özgürlük mücadele gerektirir, yalnızca birinin özgür olması yeterli değildir. Yalnızca başkası özgür olduğunda ve bu başkasının özgür olduğunu tanıdığımda, Ben tamamen özgürüm. Başkasında ve başkası aracılığıyla birinin bu özgürlüğü içsel bir yolla insanları birleştirir. Yalnızca bu yolla hakiki özgürlük ortaya çıkar.

Karşılıklı tanınma aracılığıyla özgürlüğün gerçekleşmesi olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı şekilde vurgulanır. Eğer biri diğeri dışlarsa karşılıklı tanınma gerçekleşmeyecek, yalnızca birinin özgürlüğü gerçekleşmiş olacak. Fakat yalnızca birinin özgür olması da karşılıklı tanınmanın gerçekleşmediği anlamına gelir. Eğer Ben,

başkasında kendinin olumlu bilgisine sahip olursa her ikisinin de özgürlüğü gerçekleşmiş olur. Böylece bu ikinci yolla karşılıklı tanınma öznelarası etik bir toplum ile sonuçlanmış olur.

Hegel, başta insanın kısmen doğal bir varlık olduğunu ve kendi doğal tekiliğinde henüz kendi özgürlüğünün bilincinde olmadığını ileri sürmüştü. Böyle bir insan kendi kavramıyla uyumlu değildir, henüz olması gereken şey değildir, dolaysız bir şekilde istektir. Mutlak soyut Ben, yalnızca kendisiyle ilişkili olan, kendini tatmin etme arayışında olan istektir. Hegel'de istek, Ben'in kendi kendini tatmin ettiği yaşamını oluşturan kendinin özdeşliği ve dolaylı doğal bir solipsizm anlamına gelir. Hegel, dolaysızlığın solipsizmin yanı sıra özgürlüğü sınırlandıran bir bağımlılık olduğunu ve üstesinden gelinmesi gerektiğini düşünür. Kendinin üstesinden gelmek, doğal solipsizmi ve dolaysızlığı aşmak, başkasıyla karşılaşmayı ve karşılıklı tanınmayı gerektirir. Karşılıklı tanınmada kaybedilen şey, baskı için istek ve bencilliktir; kazanılan şey ise başkasıyla birlik içinde etik bir özgürlüktür. Böyle bir karşılıklı tanınma aracılığıyla toplumsal evrensel bir özgürlük kurulur. Bu evrensel özgürlükte, kendi üzerimde refleksiyon yaptığım zaman, dolaylı bir şekilde başkası üzerinde de refleksiyon yaparım ve tersine, başkasıyla ilişkilendiğim zaman dolaylı bir şekilde kendimle de ilişkilirim.

İstek şeklindeki Ben kendisindeki çelişkinin üstesinden gelemeyen, çelişkinin üstesinden gelmesi için onun başka bir Ben'le karşılaşması gerekir. Çelişkinin üstesinden gelmek için iki Ben'in birbirlerini kendi varoluşlarının somut belirlenimlerinde koymaları ve birbirlerini tanımaları gerekir. Yalnızca böyle bir tanınma aracılığıyla hakiki özgürlük ortaya çıkar. Bu hakiki özgürlük Ben'in başkasından soyutlanması değildir, bundan ziyade, birinin başkasında kendini bulması, kendi evinde olmasıdır. Böylece özgürlük, başkasıyla karşılıklı bir şekilde birlik olmayı gerektirir. Yalnızca bu yolla hakiki bir özgürlük ortaya çıkar. Bu özgürlük başkasında kendi evinde olmaktır (*bei sich im anderen zu sein*). Eğer yalnızca başkası özgürse Ben özgür olurum. Dolayısıyla benim özgürlüğüm başkasının özgürlüğüyle koşulludur ve Ben bu başkasının özgürlüğünü tanırım. Bu karşılıklılıkla birlikte etik alana girilmiş olur.

Hegel'in tanınma teorisine bağlı olarak ortaya çıkan özgürlük düşüncesi istek şeklindeki dolaysızlıktan bağımsız olma, başkasıyla birlik olma ve kendinin üstesinden gelme (*selbstüberwindung*) şeklinde bir süreçtir. Başkasıyla karşılıklı bir tanınma ilişkisi olmadan özgürlük olanaklı değildir. Özgürlük başkasıyla özdeşliği gerektirdiği için, benim tam anlamıyla özgür olmam yalnızca başkasını özgür bir varlık olarak tanıdığım zaman olanaklıdır. Bu özgürlük, birinin başkasıyla birlik içinde olması yani toplumsallıktır. Birlik böylece ilişkisel olarak hakiki özgürlüğün bir koşulludur. Birlik, başkasında kendinin bilgisinin ve ilişkisinin olumlanmasını gerektirir. Bu şekilde ortaya çıkan karşılıklı tanınma Ben'in Biz olması, evrensel öz-bilincin ya da Tinin gerçekleşmesi anlamına gelir.

Karşılıklı tanınma aracılığıyla öz-bilinç Dasein ya da belirli varoluşa ulaşır. Bu belirli varoluş başkasının Ben'den farklı olduğunu önvarsayar, eğer farklı olmasaydı öz-bilinçte hiçbir gerçek farklılık olmayacaktı ve Ben soyut bir boşluk olarak yalnızca formel "Ben, Benim" şeklinde kalacaktı. Öz-bilinç ve kendinin kesinliği için tanınma karşılıklı ve öznelarası olmalıdır. Böylece öz-bilincin gerçeklik kazanması, hem kendinin kesinliği üzerinde edimde bulunmak hem de bu kesinliğin öznelarasılık olarak doğrulanması anlamına gelmektedir. Başkasında kendi gerçekliğini bilmek kendi kendime verebileceğim bir şey değildir. Burada tek yanlı bir bilme yararsız olacaktır. Hakiki bir tanınma, tek taraflı ve zorlama şeklinde değil, çift taraflı ve karşılıklı olmalıdır.

Evrensel olmakla Ben, kendi başkılığına ulaşır. Fakat bu açık bir şekilde özgür bir toplum ya da özgür bir ilişkiyle örtüşmeyen tek yanlı bir ulaşmadır. Hiçbir bireysel Ben, yalın ya da dolaysız bir şekilde evrensel Biz ile özdeş değildir, fakat yalnızca Biz'in bir üyesi ya da evrensel olarak kendisini Biz ile ilişkilendirebilir. Bu son aşamada, karşılıklı ilişkilenen iki öz-bilinç kendi eşitsiz özel bireyselliklerini bir kenara koymak yoluyla kendi gerçek evrensel bilincine ulaşacaklar. Böyle karşılıklı tanınmanın sonucu evrensel bilinç ya da Biz'dir. Karşılıklı tanınma, bireylerin kendi özgürlüğünü ve bağımsızlığını içinde koruduğu Biz şeklinde bir birliktir. Karşılıklı tanınma, başkasında kendinin olumlu bilgisinin yansımından kaynaklanan evrensel öz-bilinci kurar. Bu evrensel öz-bilinç, soyut farksızlık içeren özdeşlik değil, bir birliktir. Dolayısıyla bu evrensel öz-

bilinç “Ben, Benim” ya da soyut Ben değildir, toplumsal bir bütünlüktür. Hegel için evrensel öz-bilinç, “başka bir Ben’de kendinin *olumlu bilgisidir.*” Bu, Hegel’in kendi etik yaşam ideasını dayandırdığı tezidir.

Evrensel öz-bilinç, *başka bir Ben’de kendinin bilgisinin (self-knowledge) olumlanmasıdır.* Bu ilişkide, her bir Ben bir taraftan özgür olarak kendi mutlak bağımsızlığında kalır, diğer taraftan, kendi istek ya da dolaysızlığını olumsuzlamak yoluyla artık başkasından kendisini ayırmaz. Böylece her biri nesnel ve evrensel öz-bilinçtir; her biri başkasının özgürlüğünde kendisinin özgür bir birey olarak tanındığını bildiği sürece karşılıklı tanınma formunda ‘gerçek’ (*real*) evrenselliğe sahiptir. Her biri kendisinin bir başka özgür varlıkta tanındığını bilir ve başkasını da tanıdığı ve özgür olduğunu bildiği sürece bunun farkında olur (Hegel, 1975: 23).

Yalnızca böyle bir karşılıklı tanınma aracılığıyla Ben, başkasının kendisini tanınmasıyla kendi başkalığından çıkararak kendisine dönebilir. Burada bir zorlama olmadan tanınma olmalıdır, aksi halde tanınma tek yanlı, sahte ve otantik olmayan bir tanınma olur. Başkasında kendinin tanınması olumlu olmalıdır. Hegel, başkasında kendinin olumlanması bilgisini “başkasında evinde olmak” (*bei sich im anderen zu sein*) şeklinde ifade eder. Başkasında evinde olmak etik, hak ve Tin kavramlarının varoluşsal fenomenolojik formudur. Tinin bu evrensel formunda başkasıyla birlikte olmak, özgürlüğün artık sınırlandırılmadığı, tersine, somut bir şekilde edimselleştiği ve bu şekilde edimselleşen özgürlüğün de öznelerarası ve toplumsal olduğu anlamına gelir (Williams, 1997: 59).

Böylece evrensel öz-bilinç, Ben ve başkası arasında dolaylı karşılıklı olumlu bir tanınmadan ortaya çıkar. Kendisini başkasında yeniden görmek öznelerarası karşılıklı bir tanınmadır. Ben’in Biz olması temelinde karşılıklı tanınma aracılığıyla ortaya çıkan evrensel öz-bilinç, öznelerarası etik bir yaşamın (*Sittlichkeit*) yapısına temel oluşturur. Hegel’in sözleriyle söylersek;

Kendi özdeşliğinde bir öznellik olarak kendi nesnellüğünün farkına varma şeklinde olan bu yeniden ortaya çıkan evrensel öz-bilinç kavramı, tüm hakiki zihinsel ya da Tinsel yaşamın temelinde yatan bilincin formudur. Tinsel yaşamın bu bilinç biçimleri şunlardır: aile, vatan, devlet, sevgi, dostluk, cesaret, onur, şöhrat gibi tüm erdemler. Fakat temelde yatan özün bu görünümü bu özden kapabilir ve değersiz onur, boş şöhrat vb. olabilir (Hegel, 1975: 23).

Demek ki evrensel öz-bilinç, ilkin karşılıklı tanınmayla ortaya çıkar. Karşılıklı tanınmanın dinamik yapısı hem kendi başkalığından farklı olmak hem de onunla özdeş

olmaktır. Fakat bu şekilde tanımlananlar arasındaki fark yalnızca belirsiz bir fark ya da fark olmayan bir farktır. Sonrasında evrensel öz-bilinç, akıl kavramının pratik bir şekilde toplumsal olarak ifade edilmesi anlamına gelir. Evrensel öz-bilinç toplumsal bir aklı kurar. Dolayısıyla öz-bilincin hakikati, tamamen ve gerçekten onun var olan evrenselliği ve nesnelidir. Bu anlamda öz-bilinç akıldır (*Reason/Vernunft*) (Hegel, 1975: 23).

Bununla birlikte Hegel, karşılıklı tanınma aracılığıyla gerçekleşen öznelarası evrensel öz-bilinç kavrayışından, yani Tin kavramından aynı zamanda kendi hak kavramını da çıkarır. Hegel, 1827-8 *Tin Felsefesi Üzerine Dersler*'de önce Tin kavramının ne anlama geldiğini açıklar ve daha sonra onu öznel Tin aşamasında hak kavramıyla ve nesnel Tin aşamasında özgürlükle ilişkilendirir. Böylece hak kavramı öznel Tinden nesnel Tine⁴⁵ geçiş sürecinde temellenir. Bu geçiş karşılıklı tanınma aracılığıyla gerçekleşir. Karşılıklı tanınma, Tinin doğadan bağımsız olması ve kendini gerçekleştirmesinin yanı sıra, ayrıca nesnel Tin ve hak kavramlarını da tesis eder. Böylece Hegel, hak kavramının çıkarımını akıl ve evrensel öz-bilinç olarak Tinin kendini gerçekleştirmesi ve özgürlükle ilişkilendirir.

Tinin doğası, onun ne olduğunu açıklamak, onu açık hale getirmek, bilince çıkarmaktır. Tinin belirlenimi, onun kendinde olan şeyi kendinde ortaya çıkarmak, kökeninde olan ne ise o olmasıdır (...) Tinin mutlak tözü (*substance*), onun özgürlüğüdür ve onun eyleminin amacı kendi kendini özgürleştirmektir. Tin, kendi kendinde özgürdür ve onun özgürlüğünün tarihi ki bu disiplinimizin tamamen ilgili olduğu şeydir. Tinin kendisi aracılığıyla kendi belirlenimini ve kendi kaderini, yani özgürlüğünü gerçekleştirdiğini izlemek bizim görevimizdir. (...) Tinin kendini özgürleştirdiği bir dizi aşamayı inceliyoruz. Amaç özgür Tin olarak Tinin özgür olmasıdır. Bu özgürlükle birlikte nesnel Tin bilimi, yani kendinde nesnel olan Tin başlar ve bu özgürlükle birlikte ayrıca hak (*Recht/right*) da başlar (Hegel, 2007: 60-61).

Anlıyoruz ki Hegel'de karşılıklı tanınma, özgürlüğün gerçekleşmesiyle birlikte hak kavramıyla da ilgilidir. Karşılıklı tanınma, birinin özgürlüğünün ancak başkasıyla birlikte dünyada edimsellik kazanabileceğini açık hale getirir. Dolayısıyla bu, Tinin

⁴⁵ Olgunluk dönemi eseri olan *Hukuk Felsefesinin Anahatları*, Hegel'in *Ansiklopedi*'de felsefi sisteminin üç kısmından (Mantık, Doğa ve Tin Felsefesi) sonuncusunun bölümlerinden (Öznel Tin, Nesnel Tin ve Mutlak Tin) biri olan Nesnel Tin'in ayrıntılı olarak incelenmesidir. Burada Hegel'in öznel Tinden nesnel Tine geçiş sürecinde hak kavramını temellendirdiğini belirtmek gerekir.

edimselleşme sürecinde karşılıklı tanınmanın etkili olduğu anlamına gelir. Tinin yalnızca öznel Tin olarak kalması onun var olması anlamına gelebilir, fakat onun dünyada edimsellik kazanmış olduğu anlamına gelmez, o yalnızca nesnel Tin olduğu zaman edimsellik kazanmış olur.

Hegel için karşılıklı tanınma olmadığı sürece bireyin otonomisi soyut kalmaktadır. Otonominin gerçeklik kazanması ancak karşılıklı tanınma ile olanaklıdır. Buna bağlı olarak da özgürlüğün toplumsal olarak dünyada gerçekleşmesi olanaklı olur. Dolayısıyla özgürlük soyut ve refleksiyonlu bir şekilde değil, karşılıklı tanınma aracılığıyla başkalarıyla birlikte bir toplumda gerçeklik kazanır. Hegel, özgürlüğün bu şekilde gerçekleşmesini felsefe tarihi üzerine derslerde şöyle dile getirir:

Varlığımızın temeli yalnızca özgürlüktür. Bu belirleme geçici değildir. Buna karşın varlığımızın diğer tüm belirlenimleri geçici ve değişkendir. Temel karakterimiz olarak yalnızca özgürlük değişmeden kalandır. Varlığımızın özünde ya da doğamızda kölelik yoktur. Kölelik bilincimle çelişiktir. Bu, Tinin kendi bilgisini, kendi varlığını kurduğu anlamına gelir. Özgürlüğün bu bağlamı ve kendi doğamız evrensel bilincin özgürlüğü kurduğuna işaret eder. Eğer evrensel olarak kendimin bilincinde olursam özgürlüğümün de bilincinde olurum. (...) Özgürlük olarak özgür isteme şudur: Onun içeriği evrenseldir. Bu evrensellikte Ben kendimle özdeşim. Ne var ki başkaları da özdeşlidir ve bu özdeşlikte benimle eşit bir şekilde bağlantılıdır. Çünkü benim evrensel olduğum gibi başkaları da evrenseldir. Yalnızca başkalarının özgürlüğünü koyduğum sürece özgürüm ve başkalarını tanıdığım sürece onlar tarafından tanınırım. Hakiki özgürlük, özgür olan başkalarını varsaymaktır. Özgürlük yalnızca insanlar arasında var olur ve gerçekleşir. Bu, özgür bir varlığın diğer özgür varlıklarla olan ilişkisine ve bu da hak ve etik yaşam yasalarına işaret eder (Hegel, 2007, 26).

Böylece Hegel, “Ben, Benim” şeklindeki transsendental özneyi çoğulluk ve toplumsallık olarak yeniden kurar. Ona göre, idealizmin bu temel ilkesinin kendinde kapalı kalması, özerkliğin ve akılsallığın edimsellik kazanamayacağı anlamına gelir. Hegel için “Ben, Benim” yalnızca Tin olarak edimsellik kazanır. “Ben, Benim” daha önce soyut, formel ve tek başınadır. Hegel, bu soyutlamanın edimsel olduğunu reddeder ve buna karşı etik bir yaşam temellinde çoğulluğu savunur. Ona göre bu çoğulluğun temelinde karşılıklı tanınma vardır. Bu tanınma, kendini gerçekleştirmenin yanı sıra hak kavramı ve öznelerarası etik bir yaşamın yapısına temel oluşturur.

SONUÇ

Fichte ve Hegel'in öznelerarasılık ve tanınma konusundaki düşüncelerinin seyrini farklarıyla birlikte tartışarak ele aldığımız bu çalışma, giriş ve sonuçla birlikte ayrıca üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde konunun genel bir sunuşunu yaptık. Birinci bölümde, Kant'ın eleştirel felsefesinin Fichte üzerindeki etkisi ve bununla birlikte Fichte'nin Kant eleştirisini göz önüne almak yoluyla, Fichte'nin kendi felsefe sisteminin temel kavramlarını kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde açıkladık. Bu temelden hareketle ikinci bölümde, Fichte'nin öznelerarasılık ve tanınma konusundaki görüşlerini kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduk. Üçüncü bölümde, tanınma konusunu Fichte'den devralan Hegel'in, bu konudaki erken ve geç dönem düşüncelerini Tinin soykütüksel gelişimi ve öznelerarasılık açısından ele aldık. Sonuç bölümüne geldiğimiz burada ise, bölümler halinde sunuşunu yaptığımız konunun genel bir değerlendirmesiyle bu çalışmayı tamamlamış olacağız.

Şimdi bu planlama doğrultusunda modern felsefe tarihine bir yolculuk yaptık. Tabir uygunsa, gördük ki iki cephe var: İlki, Descartes ve Spinoza'nın olduğu cephe, ikincisi ise Kant, Fichte ve Hegel'in olduğu cephe. Bu cephelerde filozoflar hem kendi cephesinde birbirleriyle bir düşünsel mücadele hem de karşıt cepheyle bir düşünsel mücadele içindedirler. İlk cepheye karşı en büyük düşünsel mücadeleyi ilkin Kant metafizik alanda verir. Ne var ki Kant, metafiziği alt edeyim derken yeni bir metafizik kurar. Fakat Fichte'nin bakış açısından Kant üzerinde durmamızı gerektiren asıl mesele, onun transsendental dedüksüyon probleminde, düşünen anlama yetisi ve görüleyen duyarlık yetisi işbirliği aracılığıyla bilmenin olanağının koşulunu sağladığına ilişkin görüşleridir. Burada Fichte'nin iddiası, Descartes'taki zihin beden uyumsuzluğu gibi, Kant'ın da anlama yetisi ile duyarlık arasında bir birlik kuramadığı için düalizme ve "kendinde şey" kavramından dolayı dogmatizme düşmekten kurtulamadığıdır. Bunun sonucu olarak, Kant'ın eleştirel felsefesinden geriye teorik akıl ile pratik akılın uyumsuzluğu gibi birçok problemin kaldığını düşünen Fichte, bu nedenle Kant'ın Descartesçi düalizm ve Spinozacı dogmatizm problemiyle mücadele etmesine rağmen bu problemleri aşamadığını iddia eder.

Eleştirel felsefede tespit ettiği tüm bu problemleri Fichte, bu tezin birinci bölümünde gösterdiğimiz gibi, erken döneminde yazdığı *WL*’de ifşa ederek çözmeye çalışır. Bilgelik sevgisi anlamına gelen felsefeye karşın, “bilim öğretisi” ya da “bilmenin bilimi” anlamına gelen *WL*’nin üç ilkesi vardır: İlk ilke Ben olarak belirlenir. İkinci ilke bu Ben’e karşı Ben-olmayan olarak ilk ilkedен türetilir. Üçüncü ilke ise bu iki ilkenin bir sentezi şeklinde sınırlandırma ya da temellendirme ilkesidir. Dolayısıyla Fichte, eğer felsefe bir bilim olacaksa, onun bir ilk ilke ile başlaması gerektiğini ve diğer ilkelerin de bu ilk ilkedен türetilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Fichte, felsefenin bir temel ilk ilke ile başlaması gerektiğini, fakat bu ilkenin Descartes ve Spinoza’da olduğu gibi soyut, cansız, eylemsiz bir ilke değil, tersine eylem içeren canlı bir ilke olması gerektiğini savunur. Bu düşüncesine uygun bir şekilde Fichte, Ben’i bir eylem şeklinde ilk ilke olarak belirler. Ben, kendini kendinde koyan, kendi dışında hiçbir şey tarafından belirlenmeyen, yalnızca kendi kendisini belirleyen hem özne hem de nesne anlamında kendi kendisiyle dolaysız mutlak bir özdeşliktir. Kendini koyan özne olarak mutlak Ben’in iki temel karakteri vardır: İlki, bir edim/eylem (*Act/Tathandlung*) olarak kendini koyma; ikincisi ise, bir etkinlik olarak kendi üzerine dönme veya refleksiyon yapmaktır. Genel olarak her bilinç durumuna eşlik eden, bilincin olanağının zorunlu koşulu olan, bir tür kendinin farkındalığı ve bilinci anlamına gelen kendini koyma edimini Fichte, *akılsal görü (Intellektuelle Anschauung)* olarak adlandırır. Ona göre, kendinin bilinci dolaysız bir şekilde yalnızca bu akılsal görü aracılığıyla olanaklıdır. Bu akılsal görü, Ben’in eylem ve edimlerinin dolaysız bilincidir: onun aracılığıyla bir şeyi biliyorum, çünkü onu Ben yapıyorum. Bilincimdeki her şeye, tüm bilince, tüm edimlerime dolaysız öz-bilinç (*immediate self-consciousness*) olarak adlandırılan bu akılsal görü eşlik eder. Herkesin kendinin bilincinde olmasını, edimlerinin, eylemlerinin, deneyimlerinin kendisinin olduğunu kendisine bildiren bu akılsal görüdür. Bu dolaysız öz-bilinç diğer tüm olanaklı bilinç durumlarının kökenini ve koşulunu oluşturur. Tüm bilinç öz-bilinçtir ve bu bilinç *WL*’nin temelini oluşturur.

Bu açıklamalarla birlikte Fichte, kendi transsendental idealizm sisteminin tamamlanması için “bilinç nasıl olanaklıdır ve bilincin deneyimle ilişkisi nedir?” şeklinde çok temel bir soru sorar. Onun için öz-bilinç olmadan hiçbir şekilde bilinç

olanaklı değildir. Ben, kendinin bilincinde olmadan nesnenin bilincinde olamaz. Kendimin bilincinde yalnızca bu bilincin bilincinde olduğum sürece olabilirim. Dolayısıyla bu bilinç ediminin de bilincinde olmak zorundayım ve bu sonsuza dek süreceği için bilinç yalnızca bununla açıklanamaz. Bununla Fichte, dolaylı bilincin dolaysız bilince temel oluşturduğunu ileri sürer. Dolaysız bilinç aracılığıyla öznenin ediminin kendi bilinci, onun kendi ediminin bilinci ile özdeşdir. Böylece Ben edimde bulunurum ve edimde bulunuyor olduğumun bilincindeyim; bu ikisi bir ve aynıdır. Ben düşünüyorken düşünüyor olduğumun bilincindeyim. Dolayısıyla böyle bir bilinç ediminde Ben, kendimi özne ve nesne olarak aynı anda koyarım ve böylece dolaysız bilinci keşfetmiş olurum.

Fichte'ye göre, herhangi bir şeyle ilgili bilincimin temeli şeylerin kendisinde değil, benim kendimdedir. Şeylerin bilincinde olmam dolaysız öz-bilinçtir. Öz-bilinç aracılığıyla dünyanın bilincinde olmaya başlarım. Yalnızca edimlerimle ilişkili olduğum sürece kendim bilincin nesnesi olurum, kendi edimlerim dışında başka hiçbir şey bilincin nesnesi değildir. Dolayısıyla Fichte'nin yukarıda sorduğu soruya verdiği yanıt en genel anlamda şöyledir: Tüm bilinç kendi edimlerimize dayalı olan dolaysız bilinçtir (*immediate consciousness*) ve tüm dolaylı bilinç (*mediate consciousness*) bu aynı edimin olanağının koşulunu sağlar. Başka deyişle, dolaysız bilinç dolaylı bilinç aracılığıyla olanaklıdır ya da dolaylı bilinç dolaysız bilince temel oluşturur.

Bu şekilde pratik Ben'i hem bir eylem hem de bir özne-nesne özdeşliği olarak koymakla Fichte, aslında dogmatizm ve düalizm probleminin üstesinden gelmeyi amaçlamaktadır. Çünkü ona göre, dogmatizm öznenin kendi dışından belirlenmesiyle, düalizm ise özne ve nesne arasında bir birliğin sağlanamamasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda dogmatizm ve düalizm problemlerini birbirleriyle bağlantılı olarak düşünen Fichte, Spinozacı dogmatizm ve Kartezyen-Kantçı düalizm problemini kendi sistemi olan WL'nin teorik ve pratik kısmında ifşa eder. Buna göre Ben öznedir, Ben-olmayan nesnedir. Eğer Ben-olmayan Ben'i belirlerse, öyleyse nesne özneyi belirlemiş olur. Bu onun sisteminde teorik alandır ve dogmatizm ile sonuçlanır. Eğer Ben, Ben-olmayan'ı belirlerse, öyleyse özne nesneyi belirler, bu ise onun sisteminde pratik alandır ve idealizm ile sonuçlanır. Fichte için dogmatizm zorunluluk düşüncesine, idealizm ise

özgürlük düşüncesine temel oluşturur. Bu durumda kendi sisteminin ilk iki ilkesi arasında bir karşıtlık ve çelişki olduğunu gören Fichte, belirlediği üçüncü bir ilke ile bu problemi aşmaya çalışır. Bu üçüncü ilke sınırlandırma ilkesi olup, söz konusu çelişkiler onun aracılığıyla bir sentezle çözümlenir. Böylece Fichte, ilk iki ilkenin birbirleriyle çelişmesinden dolayı, her ikisini de sınırlandırmak yoluyla yaptığı bir sentezle kendi transsendental idealizm sistemi için temel koyma görevini tamamladığını dile getirir.

Ne var ki 1794'teki *WL*'nin bu haliyle birçok bakımdan problemlili olduğunu düşünen Fichte, bu nedenle daha sonra 1796/99 *WLn*m adıyla *WL*'nin yeni bir versiyonunu yayımlar. Fichte, Ben ve Ben-olmayan üzerinde kategoriler -Kant'ın kategorileri- aracılığıyla yaptığı spekülasyonla, *WL*'nin eski versiyonun karakterini analitik, Descartes ve Kant felsefesinde geçen düalist kavramlar üzerinde yaptığı spekülasyonla da, *WL*'nin yeni versiyonunun karakterini sentetik olarak belirler. *WL*'nin bu yeni versiyonunda Fichte, Kant'ın başaramadığını iddia ettiği "sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır" şeklindeki görevi üstlenir ve sonunda kurduğu sentez yöntemiyle bu görevi başardığını dile getirir. Böylece Fichte, Spinozacı dogmatizm probleminin yanı sıra, Platon'la başlayan, Descartes ve Kant'la devam eden düalizm probleminin üstesinden bu sentez yoluyla geldiğini açıklar. Fichte için bu sentezi sağlayan akılsal görüdür, bu görünün formu ise zamandır. Sonuç olarak *WL* sentezden başka bir şey değildir.

Gelgelelim Fichte, sentez yoluyla düalizm probleminin üstesinden gelse de, baştan beri bir problem olarak önüne koyduğu bilincin birliğinin tam anlamıyla sağlanamadığını düşünür. Çünkü Fichte, Ben'in bir yandan sonlu diğer yandan sonsuz bir karakterde olduğunu, fakat bu sonlu ve sonsuz kavramlarının uzlaştırılamayacağı sonucuna varır. Dolayısıyla burada sentezle iş göremeyeceğini anlayan Fichte, bu sefer hiçbir karşıtlık içermeyen mutlak Ben'in özünü çabalayan (*striving*) sonsuz etkinlik olarak karakterize eder. Bu belirleme, kendini kendinde kendi etkinliğiyle koyan pratik Ben'in akılsal görüş olma karakteriyle örtüşen bir belirlemedir. Böylece Fichte, sonunda Ben'in gerçek anlamda mutlak, pratik ve akılsal (*Intelligenz/intelligent*) olmasıyla bilincin birliğinin sağlandığını ve bu birliğin de Tanrısal olduğunu açıklar. Bu Tanrısal birlik fikriyle birlikte Fichte, transsendental idealizm projesini tamamlamış olur.

Bununla birlikte *WL*'de Fichte, Kant'a yönelttiği eleştirilerle öznelarasılık problemi üzerinde durur. Ona göre, Kant'ın eleştirel felsefesinin tamamlanmamasında en çarpıcı olan şey, onun kendimiz dışındaki rasyonel varlıkların varlığını hiçbir şekilde açıklayamamış olmasıdır. Kant, kendimiz dışındaki rasyonel varlıkların varlığını herhangi bir bilince dayalı olarak açıklamaz, onları pratik ilkesinde yalnızca varsayar. Buna karşın Fichte, öz-bilincin ve özgürlüğün başka rasyonel varlıklarla birlikte var olmakla olanaklı olduğunu savunur ve bu düşüncesini öznelarası bir şekilde bir tanınma teorisi olarak *DHT* adlı eserinde temel bir konu olarak ele alır.

İkinci bölüm, Fichte'nin tanınma ve öznelarasılık konusundaki düşüncelerini içermektedir. Kendi felsefe sisteminde Fichte, tanınma konusunu ilkin öz-bilinç problemi üzerinden tartışmaya açar. Fichte için Ben dolaysız bir şekilde mutlak bir özdeşliktir, fakat henüz kendi öz-bilincinde değildir. Kendi öz-bilincinde olması için kendi dışına çıkıp kendine dönmesi gerekir. Başka deyişle, Ben'in kendi-bilinci dolaysız değil, dolaylı olmalıdır. Bu dolayım için başkası gereklidir. Böylece Ben, kendi dışında bir Ben-olmayan'ı ya da başka bir varlığı varsaymak zorundadır. Ben'in başkasıyla içine girdiği bu ilişkilene sürecini Fichte tanınma (*Anerkennung*) olarak adlandırır. Dolayısıyla Fichte'de tanınma dolaylı bir şekilde öznelarasıdır.

Daha açık bir şekilde ifade edersek Fichte, öz-bilincin bir tür çağrının temeli olan bir nesnenin bilincini varsaymakla olanaklı olduğunu savunur. Bu nesne, özne üzerinde etki ve nedensellik (*Anstoß*) uygulamak yoluyla öznenin edimde bulunmasını belirleyen ve onda bir amaç kavramını kuran özel türden bir nesne olmalıdır. Fichte, özne üzerinde bu denli etkili olan ve onun bilincini belirleyen bu nesne kavramının başka bilinçli bir varlık olması gerektiğini düşünür. Böylece eğer rasyonel bir varlık kendi öz-bilincinde olmak istiyorsa, onun üzerinde zorunlu olarak başka bir rasyonel varlığın etkide bulunması gerekir. Bu etki, yalnızca başkasının Ben'e çağrıda (*Aufforderung/summons*) bulunmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla bu rasyonel varlığın kendi bilinci başka bir rasyonel varlığın bilinciyle koşulludur. Aslında Fichte, iki rasyonel varlığın kendi özgür etkinlikleri aracılığıyla birbirleri üzerinde karşılıklı bir etkide bulunmaları gerektiğini savunur. Bu karşılıklı ilişkiyi Fichte etik bir karakterde tanınma olarak adlandırır.

Rasyonel bir özne olarak kendi-farkında (self-awareness) olmam kendimi dışsal nesnelere ayırt etmem için yeterli değildir, ayrıca Ben, kendimi kendi kavramıma dayalı olarak kendi gerekliliklerim ve becerilerimle de gösterebilmeliyim. Böylece kendi bireyselliğimi ve kişiliğimi geliştirebilirim. Bu yalnızca başkasının çağrısıyla olanaklı olan bir eğitim sürecidir. Bir insan varlığının başka birine yaptığı çağrıyla özgür bir etkinliğin açık hale gelmesi eğitimin (*Erziehung*) kökensel anlamını oluşturur. Böylece Fichte, bir insanın öz-bilincinin yalnızca diğer insan varlıklarını varsaymakla olanaklı olduğunu, insan kavramının tekil bir bireysellik kavramı olmadığını, bir tür kavramı olduğu sonucuna varır. Başka deyişle, “insan yalnızca insanlarla birlikte bir toplum içinde insan olabilir.” Bunun için en temel kavram karşılıklı tanınma kavramıdır, insan ilişkilerinin temelini bu kavram oluşturur. Böylece öz-bilinç, başka birinin çağrısının bilincini gerektirir. Bu çağrı aracılığıyla kendimdeki özgür bir etkinliği belirli bir yolla gerçekleştirmiş olurum. Fakat bu çağrı aynı zamanda karşılıklı olmalıdır. Çünkü her birinin özgür olmak gibi temel bir amacı vardır ve çağrı özgürlüğe yapılan bir çağrıdır. Dolayısıyla özgür varlıklar karşılıklı olarak birbirlerini tanıdıkları zaman, birbirlerinin özgür etkinliklerini de tanımış olurlar. Özgür varlıklar karşılıklı olarak birbirlerini tanımadıkları sürece, hiçbir özgür varlık diğerini tanımayacaktır ve her ikisi de karşılıklı olarak birbirlerine özgürce davranmadıkları sürece hiçbiri diğerine özgürce davranmayacaktır. Karşılıklı tanınmada her bir özgür varlık aynı zamanda kendi özgür etkinliğini gerçekleştirebilmek için özgür bir saha içinde kendisini diğer özgür bir varlıktan ayırt eder. Birini özgür bir varlık olarak görmek ve ona böyle davranmak, onun özgürce eyleyebileceği dışsal bir sahayı ona vermek ve ayrıca kendisi içinde böyle bir sahanın olması gerektiği anlamına gelir. Temel olarak bir kişinin içinde özgürce etkinlikte bulunduğu bu dışsal sahanın sınırı, ilkin onun bedeni aracılığıyla belirlenir. Böylece Fichte, her bir rasyonel varlığın kendi özgür etkinliğiyle açık bir şekilde somutlaşan bu karşılıklı tanınma ilişkisini bir “hak ilişkisi” olarak adlandırır. Karşılıklı tanınmayla ortaya çıkan bu hak ilişkisinde birinin diğerinin hakkını ihlal etme hakkı yoktur. Herkes birbirlerinin haklarının ve özgürlüklerinin bilincindedir. Fichte bunu şöyle ifade eder: “Hiç kimse başkasının kendi özgürlüğünü ve kişiliğini geliştirmesini engelleyecek bir eylemde bulunma hakkına sahip değildir.”

Fichte'nin bu şekilde açıkladığı karşılıklı tanınma düşüncesi onun özgürlük düşüncesinde de açık bir şekilde ortaya çıkar. Buna göre Ben, kendi özdeşliğinde kendi kendini belirleyen mutlak özgürlüktür. Fakat bu özgürlük henüz soyut bir özgürlüktür. Bununla birlikte özgürlük bilinci, öznenin kendi kendine dolaysız bir şekilde verebileceği bir bilinç değildir. Özgürlük bilinci, yalnızca başkası aracılığıyla dolaylı bir şekilde hakiki bir özgürlük olur. Bu nedenle birinin özgürlük bilinci başkasının özgürlük bilinciyle koşulludur. Dolayısıyla Ben, başkasını yalnızca varsaymakla özgürlük bilincine ulaşamaz, onu tanımak kabul etmek zorundadır ve aynı şekilde başkası da Ben'i tanımak ve kabul etmek zorundadır. Başka deyişle, tanınma karşılıklı olmalıdır. Bunun için de başkasının Ben'e çağrıda bulunması gerekir. Çağrıyla birlikte böylece çift taraflı karşılıklı tanınma gerçekleşir. Başkasının Ben'e yaptığı bu çağrı benler arasında etik bir ilişkidir. Fichte bu ilişkiyi bir "hak ilişkisi" olarak adlandırır ve onun için bu hak ilişkisi aynı zamanda bireysellik kavramını ortaya çıkarır ve bu bireysellik de toplumun kuruluşuna temel oluşturur.

Böylece bilinç ve öz-bilinç üzerine yaptığı tartışmada ortaya koyduğu tanınma teorisiyle Fichte, Hegel'in bu konudaki düşünceleri üzerinde etkili olur. Fichte'nin bu konudaki mirasını devralmakla birlikte Hegel, yine de Fichte'yi eleştirmekten geri kalmaz. Fichte'nin felsefesini "Kant felsefesinin tamamlanışı" olarak görmekle birlikte Hegel, onun teorik alanda olduğu gibi pratik alanda da Ben ve Ben-olmayan arasında karşıtlıkta kaldığını, sürekli genişleyen bir çember içinde kalmaktan kurtulmak için sonunda Kant gibi mistik bir yola düştüğünü, dolayısıyla Kantçı duruş noktasını aşmadığını ve sonuç olarak her iki düşünürün de akla ve Tine ulaşmayı başaramadıklarını dile getirir.

Erken dönem eseri olan *Differenzschrift*'te Hegel, Fichte'nin *WL*'de Ben ve Ben-olmayan üzerinde yaptığı spekülâtif felsefeyle oldukça başarılı olduğunu, fakat diyalektik konusuna gelince -her ne kadar Fichte bu diyalektik yöntemle "sentetik a priori yargıları"ı kurmayı başardığını iddia etse de- başarısız olduğunu dile getirir. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de ise Hegel, Fichte'nin Kartezyen-Kantçı geleneğe son şeklini verdiğini, fakat aslında onun Kantçı duruş noktasını aşmadığını dile getirir. Bununla birlikte, Kant ve Fichte'nin transsendental öznesinin tarihsellikten ve

toplumsallıktan yoksun olması nedeniyle edimsel bir şekilde akla ve Tine ulaşamadığını düşünen Hegel, transsendental idealizmin temelinde yatan ve yalnızca kendinde bir özgürlük içeren “Ben, Benim” şeklindeki ilkeye saldırır. Bilinç ve öz-bilinç düzeyinde olan bu ilkeyi öznelerarası bir şekilde yeniden düşünün Hegel, onun yalnızca Tin olarak edimsellik ve dolayısıyla özgürlük kazanabileceğini göstermeye çalışır.

Hegel’in Kant ve Fichte’ye yaptığı bu eleştirileri temel alarak tezin üçüncü bölümüne geçtik. Hegel, Fichte’yi eleştirmekle birlikte tanınma teorisi konusunda birçok bakımdan onun izinden gitmiştir. Fichte’de tanınma probleminin kökeninde yatan bilinç ve öz-bilinç tartışması Hegel’de tekrar karşımıza çıkar. Hegel, tanınma konusunu ilkin *Tinin Fenomenolojisi*’nde bilinç ve öz-bilinç problemiyle tartışmaya başlar. Burada Hegel, bilincin hakikatinin öz-bilinç olduğunu, öz-bilinçle birlikte hakikat sahasına girmiş olduğumuzu vurgulayıp, bu hakikat sahasında öz-bilinçle ilgili iki iddiada bulunur: Bunlardan ilki, “öz-bilinç genel olarak istektir”, ikincisi ise “öz-bilinç yalnızca başka bir öz-bilinçte tatmin olur” şeklindedir. İstek şeklinde öz-bilinç, hep bir dışsal nesneye bağımlı olduğu için kendi hakikati olan özgürlüğüne kavuşamaz. Bu nedenle onun, kendi özgürlüğü için kendisi gibi özgürlük peşinde olan başka bir öz-bilinçle karşılaşması gerekir. Başka bir öz-bilinçle karşılaşmak, iki öz-bilinç arasında bir tanınma mücadelesinin başlangıcını oluşturur. Bu mücadele özgürlük uğruna yaşam ve ölüm mücadelesidir. Her iki öz-bilinç de kendi özgürlükleri için bu mücadeleye girmek zorundadırlar. Sonuç olarak mücadele iki kişiden birinin zaferiyle sonuçlanacaktır. Yaşam da özgürlük kadar değerli olduğu için taraflardan biri ölümü göze alamayıp mücadeleden vazgeçer ve zaferi karşı tarafa sunar. Böylece mücadeleyi kazanan kişi özgürlüğünü kazandığı için efendi, kaybeden kişi ise özgürlüğünü kaybettiği için köle olarak yaşamaya devam eder. Köle efendiye boyun eğmekle onu tanır, buna karşın efendi köleyi tanımaz. Bu şekilde ortaya çıkan tanınma tek taraflı bir tanınmadır. Bu tek taraflı tanınma, şiddet içeren eksik ve kusurlu bir tanınma olduğu için varlığını sürdüremez. Bununla birlikte, efendinin özgürlüğü hakiki bir özgürlük değildir, çünkü köleye bağımlı olarak ortaya çıkmıştır. Böylece onun bilinci bağımsız bir bilinç değil, köleye bağımlı bir bilinçtir. Dolayısıyla bu tanınma hakiki bir tanınma değil, sahte bir tanınmadır. Tanınmanın ideal hedefi çift taraflı karşılıklı tanınmadır. Karşılıklı tanınmada *Ben, Biz; Biz Ben* olur. Böylece iki öz-bilincin girdiği amansız mücadelenin

yerini sükunet alır ve birlik kurulur. Hegel için bu birlik öznelarası ve toplumsal olup aynı zamanda etik bir şekilde Tinin özgürlük olarak gerçekleşmesi anlamına gelir.

Böylece *Fenomenoloji*'de tanınma, efendi-köle şeklinde tek taraflı tanınma ve Tin şeklinde çift taraflı karşılıklı tanınma olmak üzere iki farklı şekilde ortaya çıkar. Fakat Hegel, daha sonra *Ansiklopedi*'de tanınma konusunu tekrar ele alır. Burada Hegel, *Fenomenoloji*'den farklı bir şekilde Tin olarak karşılıklı tanınmanın olumlu yönü üzerinde durur ve tanınmanın bu şeklini evrensel öz-bilinç olarak kavramsallaştırır. Hegel için evrensel öz-bilinç, "başka bir Ben'de kendinin *olumlu bilgisidir*." Bu, Hegel'in kendi etik yaşam ideasını dayandırdığı tezidir.

Özetle söyleyecek olursak, *Ansiklopedi*'de *Tinin Fenomenolojisi* başlığı altında Hegel'in ortaya koyduğu tanınma süreci şöyledir: Hegel, öz-bilincin gelişimini istek, tanınma ve evrensel öz-bilinç ya da akıl olmak üzere üç aşamada gösterir. Öz-bilincin gelişiminin ilk aşaması istektir. Ben, kendi kesinliği için istek ile ilişkilendirir. Burada öz-bilinç, nesnenin bağımsızlığını tahrip etmek ya da onu olumsuzlamak yoluyla kendi bağımsızlığına ya da kesinliğine ulaşmaya çalışır. Fakat isteğin dışsal bir nesneyle tatmin edilmesi, yalnızca yeni bir istek ve yeni bir nesneye yol açar. İstek, tanınma için istek olduğunda öz-bilincin ikinci aşaması ortaya çıkar. Öz-bilincin ikinci aşaması tanınmadır. Burada kendinin kesinliği tanınmayı gerektirir. İnsan dışında bir nesne aracılığıyla kendini kurmak insan varlığının kendi değeri ve tanınması için yeterli değildir. Ben'in gerekli gördüğü şey, özgür bir Ben olarak benim kendi kavramımı refleksiyonlu bir şekilde bana sağlama olanağına sahip olan nesnedir ve bu nesne yalnızca başka bir özgür özne olabilir. Dolayısıyla Ben'in değeri, başkaları aracılığıyla tanınmayı gerektirir. Hegel bunu "bir öz-bilinç yalnızca başka bir öz-bilinçte tatmin olur" şeklinde ifade eder. Böylece ikinci aşama iki öz-bilincin karşılaşmasıdır. Eğer yalnızca kendi tekil bireyselliğim için kendimin kesinliğini istersem, tıpkı insan olmayan nesnelere bir istek olarak baskı altına aldığım gibi, öyleyse başkasını da baskı altına almak yoluyla tanınmayı istemiş olurum. Tanınmanın bu şekli, başkasını yok sayan tek taraflı asimetrik bir tanınmadır ve efendi-köle ile sonuçlanır. Fakat tanınmanın ideal amacı, çift taraflı karşılıklı tanınmadır ve bu da Tin ile sonuçlanır. Burada her bir öz-bilinç, diğeri aracılığıyla karşılıklı olarak birbirlerini bilir ve kabul eder. Böylece

“*Ben Biz; Biz Ben*” olur ve böyle bir tanınma aracılığıyla evrensel öz-bilinç ya da Tin gerçekleşmiş olur. Sonuç olarak, karşılıklı tanınma aracılığıyla başkasında ‘kendinin bilgisinin olumlanması’ olarak gerçekleşen evrensel öz-bilinç ya da Tin, öznelarası etik bir toplumun kuruluşuna temel oluşturur.

Son olarak, Fichte’nin tanınma ve öznelarasılık konusundaki düşüncelerinin önemli yanlarına ve Hegel’in ona yaptığı eleştirilere tekrar değinmek gerekir. Bu konudaki düşüncelerinde Fichte, esas olarak modern felsefeden geriye kalan problemlere yönelik bir çözüm arayışı içindedir. Kartezyen-Kantçı geleneğe karşı çok güçlü argümanlarla ilkin Fichte meydan okur. Bu argümanların başında, Fichte’nin ilk ilke olan Ben’i bir eylem/etkinlik olarak koyması ve bu Ben’in başka hiçbir şey tarafından değil, yalnızca kendi kendisini belirlemesi gelmektedir. Fichte’nin bu düşüncesi, kendisinden sonra günümüze kadar uzanan varoluşçu bir düşüncenin yolunu açmıştır. Bununla birlikte, Fichte’nin Fransız Devriminin gerçekleştiği yıllara tanıklık etmesi ve devrimin ruhu olan özgürlüğü kendi felsefesinin özü haline getirmesiyle birlikte düşünüldüğünde, onun pratik felsefesinin toplumsal yönü dikkat çekmektedir. Ayrıca Fichte’nin hak kavramını yalnızca saf akıldan çıkarsaması, hak kavramını doğal durumdan çıkarsayan Rousseau, Hobbes ve ahlak yasalarından çıkarsayan Kant gibi önemli düşünürlerin öncülüğünü yaptığı güçlü bir geleneğe karşı ortaya koyduğu bir düşüncedir. Fichte’nin tüm bu düşüncelerini öznelarası bir şekilde bir tanınma teorisi olarak ortaya koyması, hem modern felsefeyi en temelden sarsmış hem de Hegel üzerinde bıraktığı etkiyle kendisinden sonra felsefenin gidişatı üzerinde iz bırakmıştır.

Öte yandan Fichte’nin kendi sistemi içinde bir takım problemler de kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ben ve Ben-olmayan ilişkisinde Fichte -her ne kadar üçüncü bir ilke üzerinden sentez yoluyla çelişkileri ortadan kaldırdığını düşünse de- çelişkiye ve tutarsızlığa düşmekten kurtulamamıştır. Buna bağlı olarak, rasyonel bir varlığın özgürlük olanağının başka bir rasyonel varlığın özgürlüğünün olanağıyla koşullu olması şeklinde ortaya çıkan özgürlüğün “çifte kökeni” problemi, Fichte’nin kendi sisteminde geriye kalan en tartışmalı problemlerden biridir. Özgürlüğün bu şekilde Ben ve başkası arasında bölünmesi ya da çifte kökeni problemi -her ne kadar Fichte bu problemi karşılıklı tanınma aracılığıyla çözdüğünü düşünse de- onun bu konuda başta Schelling

ve daha sonra Hegel tarafından eleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte Fichte'nin, bir taraftan toplumun kuruluşunu karşılıklı tanınma ilişkisinde ortaya çıkan hak ilişkisine ve bireyselliğe dayandırması, diğer taraftan toplumun varlığı ve güvenliği söz konusu olduğunda "hak yasası" aracılığıyla bireylerin özgürlüğünü sınırlandırması ve olumsuzlaması, onun etik ve özgürlük düşüncesinin temellerini sorgular hale getirmiştir. İşte Fichte'den geriye kalan tüm bu problemler üzerinde ilkin Hegel-Schelling'den de yardım alarak- tekrar düşünür ve onu eleştirmek yoluyla kendi tanınma teorisini ortaya çıkarır.

Biçimsel olarak bakıldığında, Fichte'de olduğu gibi Hegel'de de tanınma bilinç ve öz-bilinç tartışmasıyla başlar, tek taraflı tanınma ve çift taraflı karşılıklı tanınma şeklinde iki farklı tanınma şekliyle son bulur. Fakat tanınma sürecini oluşturan bu kavramların içeriklerine daha dikkatli bakıldığında, Hegel'de bu içerik Fichte'den oldukça farklıdır. Fichte'de tanınmanın başlangıcı, öznenin kendi dışında varolan bir nesneyle ilişkisinde bir kısır döngü içine düşmesi, bu kısır döngüden kurtulmak için bu dışsal nesneyi kendisi gibi bilinçli bir varlık olarak bir etkinlik şeklinde düşünmesi ve bu dışsal varlığın ya da başkasının kendi özgür etkinliği aracılığıyla özneye ya da Ben'e çağrıda bulunmasına dayanır. Başkası kendi özgür etkinliği aracılığıyla Ben'e çağrıda bulunur. Çağrı bir amaç kavramıyla birlikte yapılır. Bu amaç kavramı, kendi özgür etkinliği aracılığıyla başkasının özgür etkinliğini karşılıklı bir şekilde olanaklı hale getirir. Böylece Fichte için tüm bilinç dolaysız öz-bilinçtir ve bu dolaysız öz-bilinç dolaylı bilinç aracılığıyla olanaklı hale gelir. Hegel ise bunu, "bilincin hakikati öz-bilinçtir" şeklinde dile getirir. Ona göre, "öz-bilinç ilkin genel olarak istektir." İstek her karşılandığında yeni bir istek ortaya çıkar. Öz-bilincin bir kısır döngü haline gelen bu bağımlılıktan kurtulup, asıl karakteri olan bağımsızlığına kavuşması için başka bir öz-bilinç gereklidir. "Öz-bilinç yalnızca başka bir öz-bilinçte tatmin olur." Gelgelelim iki öz-bilincin karşılaşması, Hegel'in tanınma teorisinin en karmaşık yanıdır ve ilkin efendi-köle şeklinde sonuçlanır. Tanınmanın bu şekli tek taraflı ve olumsuzdur. Tanınmanın ideal amacı karşılıklı tanınmadır ve bunu Hegel evrensel öz-bilinç ya da Tin olarak gösterir. Dolayısıyla Hegel'de olumsuz ve olumlu olmak üzere iki farklı anlamda iki ayrı tanınma şekli vardır. Oysa Fichte'de, tek bir tanınma kavramı içinde iki farklı anlamda tek taraflı tanınma ve çift taraflı karşılıklı tanınma vardır.

Sonuç olarak Fichte’de tanınma, Ben ve başkası arasında özgürlük için gerçekleşen bir süreçtir. Başkasının Ben’e yaptığı çağrıya karşılık verilmesi sonucunda karşılıklı tanınma dolayısıyla karşılıklı özgürlük gerçekleşir. Karşılıklı tanınmada her bir rasyonel varlık, özgürce eylemde bulunabileceği bir sahayı diğerine bırakır. Her biri, kendi özgürlüğü ve bedeni aracılığıyla başkasının özgürlüğünün sınırını bu sahada belirler. Fichte için bu aynı zamanda bir hak ilişkisidir. Bu hak ilişkisinden bireysellik kavramı ve bireysellikten de toplumun kuruluşu ortaya çıkar. Toplumsal düzen için de hak yasası gereklidir ve herkesin bu hak yasasına boyun eğmesi zorunludur. Dolayısıyla Fichte’de toplumun kuruluşu temel olarak karşılıklı tanınmaya dayansa da, sonunda yasanın zor kullanma gücü aracılığıyla bir hukuksal düzene dönüşür. Bu nedenle Hegel, Fichte’nin toplum düşüncesini tiranca bulur. Hegel’de karşılıklı tanınma, Fichte’de olduğu gibi hukuksal bir düzene temel oluşturamaz, aksine etik bir yaşamın temelini oluşturan evrensel öz-bilinç kavramına dayanır. Başka deyişle, Fichte’de karşılıklı tanınma hak yasası aracılığıyla toplumsal bir hukuk düzenine yol açar, buna karşın Hegel’de karşılıklı tanınma evrensel öz-bilinç temelinde etik bir yaşama yol açar. Bu evrensel öz-bilinç ise etik yaşamın temelini oluşturan aile, vatan ve devlet gibi etik kurumları ve sevgi, dostluk, cesaret ve onur gibi diğer tüm erdemleri biçimlendiren temel kavramdır.

Böylece Kartezyen-Kantçı modern özne kavrayışına karşı Fichte, pratik bir ilke olarak Ben’in başka rasyonel varlıklarla olan ilişkisini, transsendental bir yaklaşımla öznelerarası bir şekilde bir tanınma teorisi olarak yeni bir temelde ortaya koyar. Fichte’nin transsendental bir şekilde bu temel koyma çabası aslında Kant’la başlayan bir süreçtir. Çünkü Kant için bir yapının sağlam olması, onun temelinin sağlam bir şekilde kurulmasına bağlıdır ve bunu Kant kendi teorik felsefesi alanında yapar. Fakat Kant’ın aksine Fichte, bu temeli pratik bir ilke üzerine öznelerarası bir şekilde bir tanınma teorisi olarak kurar. Hegel ise Fichte’den devraldığı tanınma teorisini, temel koymaktan ve transsendental yükünden kurtarır, fenomenolojik bir yaklaşımla etik yaşamın temelini oluşturan ve tüm erdemleri biçimlendiren bir kavram olarak daha da genişletir. Böylece öncülüğünü yaptığı bu fenomenolojik yaklaşımla Hegel, günümüze kadar felsefenin gidişatı üzerinde etkili olur.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2009). *Nikomakhos'a Etik*. (çev. Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beiser, Frederick C. (1987). *The Fate of Reason*. Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C. (1993). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick C. (2013). *Hegel ve Metafizik Problemi*. Alman İdealizmi II içinde (haz. G. Ateşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Berlin, I. (2008). *Kirpi ile Tilki, Seçme Makaleler*. (çev. Mete Tunçay&Zeynep Mertoğlu). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Breazeale, D. (2013). *Thinking Through the Wissenschaftslehre*. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (çev. İsmet Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2007). *Metod Üzerine Konuşma*. (çev. K.Sahir Sel). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Fichte, J. G. (1889). *The Science Of Rights*. (trans. A. E. Kroeger). London: Trübner & Co.
- Fichte, J. G. (1931). *The Vocation Of Man*. (trans. W. Smith). London: The Open Court Publishing Company.
- Fichte, J. G. (1971) *Wissenschaftslehre, Fichtes Werke I*, (herausgegeben von I. H. Fichte) Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Fichte, J. G. (1988). *Early Philosophical Writings*. (translated and edited by D. Breazeale). New York: Cornell University Press.

- Fichte, J. G. (1988a). *Review of Aenesidemus*, Early Philosophical Writings içinde. (translated and edited by D. Breazeale). New York: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (1988b). *Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre*, Early Philosophical Writings içinde. (translated and edited by D. Breazeale). New York: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (1988c). *Some Lectures concerning the Scholar's Vacation*, Early Philosophical Writings içinde. (trans. edit. by D. Breazeale). New York: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (1988d). *Outline of the Distinctive character of the Wissenschaftslehre with Respect to the Theoretical Faculty*, Early Philosophical Writings içinde. (trans. edit. by D. Breazeale). New York: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (1991). *The Science Of Knowledge*. (edit. and trans. by P. Heath, J. Lachs). New York: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (1992). *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)*. (edit. and trans. by D. Breazeale). Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (2000). *Fichte: Foundations of Natural Right*. (edit. F. Neuhausser, trans. by M. Baur). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2005a). *The Science Of Knowing*. (trans. by Walter E. Wright). Albany: State University of New York Press.
- Fichte, J. G. (2005b). *The System of Ethics*. (trans. and edit. by D. Breazeale, G. Zöller). New York: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2006a). *Aenesidemus'un Eleştirisi*. Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006b). *Wissenschaftslehre Kavramı ya da Felsefe Olarak Anılan Kavram Üzerine*. Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Fichte, J. G. (2006c). *Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler*. Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006d). *Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre 1794)*. Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006e). *Transsendental Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre) Nova Methodo*. Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006f). *Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi*. Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006g). *Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi*. Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Philosophy of Mind*. (trans. by W. Wallace). Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1977a). *Phenomenology of Spirit*. (trans. by A. V. Miller). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977b). *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. (trans. by H. S. Harris and Walter Cerf). State University of New York Press, Albany.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. (edit. by Allen W. Wood, trans. by H.B. Nisbet). Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2006a). *Tarih Felsefesi*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2006b). *Fichte (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)* Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2006c). *Fichte'nin Dizgesinin Açınımı*. Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Hegel, G. W. F (2007). *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*. (trans. with an Introduction by Robert R. Williams). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F (2009). *Lectures on the History of Philosophy 1825-6. Volume III. Medieval and Modern Philosophy* (trans. by R. F. Brown and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris). Clarendon Press Oxford University.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*. (translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom). Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F (2011a). *Lectures on the History of Philosophy 1822-3. Volume I*. (Edited and trans. by R. F. Brown and Peter C. Hodgson). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2011b). *Tinin Görüngübilimi*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Hegel'in Berlin Üniversitesi'nde Göreve Başlama Hitabı*. Alman İdealizmi II içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Mantık Bilimi*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Phenomenology of Spirit*. (translated and edited by Terry Pinkard). Cambridge University Press.
- Husserl, E. (1978). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (trans. by David Carr). Evanston: Northwestern University.
- Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations*. (trans. by Dorion Cairns). Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1983). *Ideas*. (trans. by F. Kersten). Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (2007). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. (çev. Abdullah Kaygı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Husserl, E. (2010). *Fenomenoloji*. Baykuş Dergisi 6. Sayı İçinde. (çev. Aydın Gelmez). İstanbul: Alef Yayınevi.
- Husserl, E. (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (çev. Harun Tepe). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Honneth, A. (2015). *Tanınma Uğruna Mücadele*. (çev. Özgür Aktok). İstanbul: İthaki.
- Inwood, M. (2003). *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2006). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2009a). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akadlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2009b). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (çev. İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2010). *Saf Aklın Eleştirisi*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Leibniz, G. W. (2003). *Monadoloji*. (çev. Ogün Ürek). İstanbul: Biblios Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Fenomenolojisi*. (çev. Emine Sarıkartal&Eylem Hacımuratoğlu). İstanbul: İthaki.
- Nuzzo, A. (2010). *Phenomenologies of Intersubjectivity: Fichte between Hegel and Husserl*.
- Nance, Micheal (2012). *Recognition, Freedom, and the Self in Fichte's Foundations of Natural Right*, European Journal of Philosophy pp. 608–632, John Wiley & Sons Ltd.
- Fichte and The Phenomenological Tradition içinde. (edit. by Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale, Tom Rockmore). Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.

- Platon. (2013) *Devlet*. (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Piché, C. (2010). *The Concept of Phenomenology in Fichte's Wissenschaftslehre of 1804/II*. Fichte and The Phenomenological Tradition içinde. (edit. by Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale, Tom Rockmore). Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.
- Pinkard, T. (2000). *Hegel A Biography*. Cambridge University Press.
- Rockmore, T. and Breazeale, D. (2014). *Fichte and Transcendental Philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Rockmore, T. (2010). *On Fichte and Phenomenology*. Fichte and The Phenomenological Tradition içinde. (edit. by Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale, Tom Rockmore). Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.
- Rousseau, J. J. (2007) *Toplum Sözleşmesi*. (çev. Turhan Ilgaz). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2017) *Émile* (çev. Yaşar Avunç). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Spinoza. (2011). *Etika*. (çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ricoeur, P. (2005). *The Course of Recognition*. (trans. by David Pellauer). Harvard University Press.
- Schelling, F.W.J. (2001). *System of Transcendental Idealism (1800)*. University Press of Virginia Charlottesville.
- Schelling, F.W.J. (2006) *Kant-Fichte: Transsendental İdealizm Sistemi*. (çev. Ali Irgat). Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schelling, F.W.J. (2017). *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*. (çev. Mehmet Barış Albayrak). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Siep, Ludwig. (2014). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. (trans. by Daniel Smyth). Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. (2015) *Parerga ile Paralipomena*. (çev. Levent Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2015). *Filozoflarla Düşünmek*. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Uygur, N. (1998). *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wood, Allen W. (1995). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (2006). *Fichte'nin Hukuk ve Etik felsefesi*. Alman İdealizmi I içinde (haz. G. Ateşoğlu, E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wood, Allen W. (2016). *Fichte's Ethical Thought*. Oxford University Press.
- Williams, Robert R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press.
- Williams, Robert R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. London: University of California Press.
- Williams, Robert R. (2013). *Hegel'in Geist Kavramı*. Alman İdealizmi II içinde (haz. G. Ateşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Zahavi, D. (2001). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. (trans. by Elizabeth A. Bahnke). Athens: Ohio University Press.