

**T.C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK**

**F.W. SCHELLİNG' DE FELSEFE VE SANAT İLİŞKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Özgür UÇAR**

**BURSA – 2010**



**T.C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK**

**F.W. SCHELLİNG' DE FELSEFE VE SANAT İLİŞKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Özgür UÇAR**

**DANIŞMAN**

**Doç. Dr. Işık EREN**

**BURSA – 2010**

**T. C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Felsefe Anabilim Dalı, Sistemantik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda, 700743003 numaralı Özgür UÇAR'ın hazırladığı "F.W. Schelling'de Felsefe ve Sanat İlişkisi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, ...../...../ 2010 günü .....-..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin .....(başarılı/başarısız) olduğuna .....(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

**Üye**  
Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Doç. Dr. Işık EREN  
Uludağ Üniversitesi

**Üye**  
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN  
Uludağ Üniversitesi

**Üye**  
Prof. Dr. Fügen BERKAY  
Uludağ Üniversitesi

...../...../ 2010

## ÖZET

Yazar	: Özgür UÇAR
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Felsefe
Bilim Dalı	: Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VIII + 102
Mezuniyet Tarihi	: .... /.... / 2010
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Işık EREN

### F.W. SCHELLİNG' DE FELSEFE VE SANAT İLİŞKİSİ

F.W.J. Schelling (1775-1854) Alman İdealist geleneğinin en önemli filozoflarından biridir. Schelling birçok filozoftan (özellikle Spinoza, Kant ve Fichte'den) etkilenmiştir, diğer taraftan yine birçok düşünceye etki etmektedir. Schelling'in felsefe ve sanat hakkındaki düşünceleri Alman İdealist ve Erken Alman Romantik felsefelerini anlamak için anahtar bir öneme sahiptir. Schelling'in felsefesi alışılmış bir biçimde Alman İdealist Felsefesi içinde konumlandırılır. Schelling'in felsefesi, bu çalışmada öne sürüldüğü gibi, daha geniş bir çevreyi etkilemiştir.

Schelling'in çalışmaları, felsefede sanatın rolüne ilişkin değerlendirmeler içinde bir doruk noktasını imlemektedir. Kant'tan başlayarak Schelling, Nietzsche, Heidegger ve Adorno'ya uzanan düşünce hattında sanat benzersiz bir alan olarak görülmüştür. Bu çalışma, Schelling'in felsefesinde sanatın önemini ve sanat hakkındaki düşüncelerinin öncülleri ve ardıllarıyla etkileşimini göstermeyi amaçlamıştır. Bu çalışmada özellikle Schelling'in sanat felsefesine olan katkısı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Schelling, sanat, felsefe, Mutlak, İdealizm, Romantizm

## ABSTRACT

Yazar	: Özgür UÇAR
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Felsefe
Bilim Dalı	: Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VIII + 102
Mezuniyet Tarihi	: .... /.... / 2010
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Işık EREN

### THE RELATION BETWEEN PHILOSOPHY AND ART IN F.W.J. SCHELLING

F.W.J. Schelling (1775-1854) is one of the greatest philosophers of German Idealist Philosophy. Schelling was influenced from any philosophers (especially Spinoza, Kant and J.G. Fichte), on the other hand he has been influencing to many ideas. Schelling's thoughts about philosophy and art have a key importance to understand the German Idealist and German Romantic Philosophy. Schelling's Philosophy is placed as traditional in German Idealist Philosophy. But in this work it is argued that, Schelling's philosophy has influence on a more extensive environment.

The writings of Schelling, mark the peak in the estimation of art's role for philosophy. In a line of thought beginning in Kant and continuing on through Schelling, Nietzsche, Heidegger, and Adorno, art is seen as the unique sphere. The present study intends to show that the importance of art in Schelling's philosophy and the interaction with antecedents and successors of his idea about art. My concern here is particularly Schelling's contribution to philosophy of art.

Key Words: Schelling, art, Philosophy, Absolute, Idealism, Romanticism

*Değerli Kardeşim Semih'e*

## ÖNSÖZ

Sanat ve felsefe, insanın dünya için iyi şeyler de yapabildiğinin en büyük iki kanıtıdır. Dünya'nın anlaşılması ve insan yaşamının değer kazanması sanat ve felsefenin ürünleri ile olanaklıdır. Bu bağlamda sanat ve felsefe, insanın Dünya'ya bakmasının, Dünya'yı anlamasının ve Dünya'yı değiştirmesinin farklı yollarıdır. Kimi zaman bu yollar kesişir ve büyük düşünceler, muhteşem eserler ortaya çıkar. Schelling tam da bu kesişme noktasında duran filozoflardan biridir. İnsana dair bütünlüklü bir yaklaşımın ürünü olarak Schelling'in düşünceleri, yaşadığı çağın ve felsefe tarihinin sorunlarına karşı içtenlikli bir çözüm arama denemesidir. Ülkemizde hakkettiği ilgiyi bulamamış bir filozof olan Schelling'in sanata ilişkin yaklaşımını ve felsefesini tanımaya yönelik bir çabanın ürünü olan bu çalışmanın hazırlanış aşamasında karşılaştığım en büyük zorluk, dilimizde Schelling'in felsefesi hakkında yeterli çalışmanın olmaması oldu. Schelling'in felsefesi üzerine Ömer Naci Soykan'ın değerli çalışması dışında nitelikli bir çalışmanın olmadığı dilimizde, yürüttüğüm bu çalışma Schelling'in felsefesi hakkında yapılmış ilk yüksek lisans çalışmasıdır. Ömer Naci Soykan, 1994 yılında yazdığı eserin 'Önsöz'ünde yeni Schelling çalışmalarına yol açması beklentisini dile getirmiştir. Bu bakımdan eldeki çalışma en azından bir beklentiye karşılamıştır ve söz konusu beklentinin gerçekleşmesi için Schelling çalışmalarının artmasını ummaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkışında pek çok kişinin desteğini aldım. Öncelikle tez danışmanım olmayı kabul ettiği ve çalışmam boyunca gösterdiği hoşgöründen dolayı Doç. Dr. Işık Eren'e çok teşekkür ederim. Çalışmamın özellikle ilk aşamalarındaki yol göstericiliği ve katkılarından dolayı Dr. Ogün Ürek'e teşekkürü borç bilirim. Bu çalışmanın oluşmasında gerekli olan birikimi bana kazandıran tüm hocalarıma teşekkür ederim.

Düşleri gerçek kılmak için gerekli olan umuttur. Bu umuda sahip olmamın sebebi olduğu, düşlemekten yorulmamayı bana öğrettiği, zorluklarla savaşımında yanımda, yaşamımda olduğu için bu çalışmanın bitebilmesini kendisine borçlu olduğum eşliğim ve sevgilim Gözde Kırıl'a sonsuz teşekkür ederim. Motivasyonumu kaybettiğimde yanımda olarak bana güç veren Başak Koşar ve Duygu Öktem'e, desteğini benden esirgemeyen anneme ve tartışmalarımızla bana pek çok fikir veren tüm dostlarıma teşekkür ederim.



# İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b>	iii
<b>ABSTRACT</b>	iv
<b>ÖNSÖZ</b>	vi
<b>İÇİNDEKİLER</b>	vii
<b>GİRİŞ</b>	1
<b>1. SCHELLİNG’DE MUTLAK’IN TEMELİ VE TRANSANDANTAL İDEALİZM</b>	17
1.1. Schelling’in Felsefi Temelleri ve İdealist Kökler	17
1.1.1. Schelling’in Felsefi İlgileri	19
1.1.2. Schelling’in felsefesinde İdealist kökler: Parmenides’ten Spinoza’ya	21
1.2. <i>Transandantal İdealizm Sistemi</i> Bağlamında Özne ve Nesne’nin Kurulum	30
1.2.1. Schelling’de Felsefenin Kaynağı olarak <i>Ben</i> : Kant ve Fichte ile ilgi	31
1.2.2. Doğa Felsefesi’nin ( <i>Naturphilosophie</i> ) Yeri ve Önemi	44
1.2.3. <i>Transandantal İdealizm Sistemi</i> : Özne-Nesne’nin Özdeşliği olarak Mutlak Ben	50
<b>2. SCHELLİNG’İN FELSEFESİNDE ROMANTİK İMGELER</b>	57
2.1. Erken Alman Romantizmi ve İlgileri	58
2.2. Erken Alman Romantizmi ve Schelling	62
<b>3. SCHELLİNG’İN SANAT FELSEFESİ: FELSEFENİN ORGANONU</b>	68
3.1. Schelling’de Sanat ve Felsefe İlişkisi: Felsefenin Organonu Olarak Sanat	70
3.2. Schelling’in Sanat Felsefesi’nde Real ve İdeal	79

3.2.1. Sanat Etkinliklerinin Real ve İdeal Olarak Konumlandırılışı	82
3.3.Schelling'in (Sanat) Felsefesinin Alımlamaları	87
<b>SONUÇ</b>	93
<b>KAYNAKÇA</b>	97
<b>ADLAR DİZİNİ</b>	101
<b>ÖZGEÇMİŞ</b>	102

## GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca çok az filozof, Schelling (1775–1854) gibi kısa bir sürede üne ve etkiye ulaşabilmiştir. Schelling, varisi olduğu Fichte ve okul arkadaşı –sonradan büyük rakibi- Hegel ile birlikte genel olarak Alman İdealistleri olarak adlandırılan ekol ile birlikte anılmaktadır. Felsefe dünyasının çatışmalı<sup>1</sup> filozofu Schelling Almanya’da, daha çok genç yaşta, 19. yüzyılın yoğun felsefi tartışmalarında yerini almıştır.

Schelling, felsefi tavrı itibarı ile öyle yoğun ve geniş bir alana yayılan bir kaynakça bırakmıştır ki, felsefe tarihçilerinin onu nereye, hangi akıma, hangi dizgeye yerleştirecekleri konusunda yaşadıkları duraksama anlaşılırdır. Schelling, her ne kadar, felsefesinin ana hatları itibarı ile Alman İdealizmi ile birlikte anılsa da, Alman Romantizmi’nin de güçlü bir takipçisidir ve bu akım ile derin bir ilgi içinde olmuştur. O, aynı zamanda Platon ve Kant gibi felsefe tarihinin en yoğun içerikli filozoflarıyla, Fichte gibi güçlü bir sistem filozofu ile, belki çoğu çağdaşı Alman filozoflarından daha fazla bir şekilde Spinoza ile, yaşadığı zamanın bilimsel gelişmeleri ve bilimciliği ile, arkadaşı, şair Hölderlin ile, Goethe ile etkileşim içerisinde olmuştur. Onun bu eklektik sayılabilecek felsefi tavrı, düşüncelerine özgünlük konusunda bir gölge düşürmez. Schelling’in özgünlüğü çalışmalarıyla ulaştığı sonuçlardan daha çok, düşüncelerini

---

<sup>1</sup> ‘Çatışmalı’ ifadesi Schelling’in özel ve akademik hayatı boyunca yaşadıklarını vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Schelling, 27 Ocak 1775 tarihinde Almanya’nın Württemberg bölgesinde, Lütherci bir papazın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. 15 yaşında Tübingen Üniversitesi’ndeki Teoloji Vakfı’na kabul edilen Schelling, orda iken kendisinden yaşça büyük olan Hegel ve Hölderlin ile arkadaş olmuştur. Küçük sayılabilecek bir yaşta iken Avrupa’nın önemli ülkelerini ve Almanya’nın birçok bölgesini görme imkanı buldu. Bu sırada pek çok önemli düşünürle tanışma imkanı bulan Schelling 23 yaşında Jena’da felsefe profesörü oldu. Jena’dayken Fichte’nin en parlak öğrencisi olarak ve Jena’ya gelmesini sağlayan Goethe için ‘çağının biricik filozofu’ olarak biliniyordu. Yine bu dönemde Schlegel’lerin başını çektikleri *Athenaeum* çevresi ile tanışmış ve Romantik filozoflar ile etkileşim içinde bulunmuştur. Schlegel ailesi ile olan ilişkisi daha sonraları üzerinde büyük etki yaratmış olan duygusal bir boyuta taşınmıştır ve bu onun için çalkantılı bir dönem olmuştur. Schelling’in Hegel ile olan ilişkisi de oldukça çalkantılı olmuştur. Hegel’in Jena’ya gelmesini Schelling sağlamıştır, fakat daha sonraları aralarında yaşanan fikir ayrılıkları iki arkadaş arasında uzun sürecek bir küskünlük yaratmıştır. Ancak birbirlerine olan saygılarını hep korumuşlardır. Schelling’in yaşamı için yararlanılan kaynak: Borchert, M. D. (Ed.). Schelling. *Encyclopedia of Philosophy* (2. Baskı) içinde. (8, 617). Detroit: Macmillan Reference USA.

temellendirme girişiminde ve felsefi bakımından etkileşim içinde olduğu fikirlerin derinliğini hesaba katan cesaretindedir.

Schelling'in düşüncelerinde, 'felsefenin yenileyicisi' (Schelling, 1833–4) olarak saydığı Immanuel Kant ve ustası Fichte'nin felsefelerinden aldığı esin önemli bir başlangıç noktası olmuştur. Fichte'nin etkisi, Schelling'in özellikle erken dönem eserlerinde yoğun bir şekilde kendini gösterir. Schelling'in Kant'a olan ilgisi de sürekli olmuştur. Bununla birlikte Fichte ve Schelling, genel olarak da Alman İdealizmi, Kant ile daima bir hesaplaşma içersindedir ve Kant'ı aşma iddiasındadır (Soykan, 1995).

Schelling'e göre (1833–4) Kant, “ felsefeye bilimsel ciddilik ve bununla birlikte aynı zamanda ona (felsefeye) kaybolan onurunu” geri vermiştir (s.94). Schelling bu saygıyı aynı şekilde Fichte için de duyar. Fakat duyduğu saygının yanı sıra, her iki düşünürün açtıkları yolda Schelling eksiklikler bulur ve bunları kapatmaya çalışır.

Kendi ifadesiyle, Schelling'e göre Kant, “bir yandan metafiziğin bütün yapısını yıkarken, öte yandan hep, son çözümlemede metafiziğin istediğini *istemek* gerektiği ve onun içeriğinin, eğer bir mümkün olabilse, sonuçta *doğru/hakiki* metafizik olacağı düşüncesini taşır” (Schelling, 1833–4, s.95). *Saf Aklın Eleştirisi*'nin (Kritik der reinen Vernunft, 1781) birinci yayımına yazdığı önsözde Kant (1993; 1998), planını *Saf Aklın Eleştirisi* yoluyla metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı üzerinde karar vermek, metafiziğin kaynağını, alanını ve sınırlarını belirlemek olarak açıklamıştır. Schelling'e göre Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin temelinde, “herhangi birşeyi bilmeden önce, ilk olarak bizim bilme yetimizin kendisini incelemek gereklidir” düşüncesi vardır (Schelling, 1833–4, s.98). Schelling, Kant'ın bu niyetini anlayışla karşılar; ona göre de bilgi edimi hakkında yapılacak bir araştırmadan önce bilme yetimiz üzerine bir araştırma yapmak gereklidir. Fakat Schelling, Kant'ın felsefesinde sorun edilenin sonuç olarak *'bilmenin bilinmesi'*ne yönelik bir soruşturma olduğunu ve *bilmenin bilinmesinin* de bir bilme olduğunu ifade eder: ona göre bu türden bir soruşturmada “bilmeye dair bu türden bir bilginin imkanını araştırmak gerekir ve böyle sonsuza dek geriye doğru sorup durabilirdik” (Schelling, 1833–4, s.98). Schelling'e göre Kant, bu sonsuza dek geri gidişin önünü tıkayacak bir ilke ortaya koymamıştır ve ilkin bilginin doğasını

soruşturmak yerine bilgi ediminin yetilerinin tek tek bir listesini ortaya koyarak bu yetilerin kaynaklarını saymakla yetinir. Ancak bu kaynakların da, “bilimsel olarak çıkarımlarını yapmayı sırf deneyimden aldığı ve onun bu sayımının tamlığını ve doğruluğunu sağlama alacak herhangi bir ilkedan yoksun olarak yapar. Bu açıdan Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*, insanın bilme yetisinin bilimsel bir alan tespiti sayılamaz” (Schelling, 1833–4, s.99).

Çok bilinen ifadesi ile belirtecek olursak, Kant, inanca yer açmak için bilgiyi sınırlamıştır. Buna göre Kant, “bilgi ve inancı, bilme ile gerekliliği birbirinden kesin olarak ayırıyordu. Ancak, yine bu ayrım Kant’a göre görünüşler dünyası ile sınırlı olan anlayış [anlama]<sup>2</sup> yetisi bilgisi için söz konusudur” (Soykan, 1995, s.11). Fakat insanın görünüşler dünyasından başka bir dünyanın yasalarına da bağlı olmasıyla ki, görünüşler dünyasındaki diğer herhangi bir varlıktan farklı olarak özgür ve otonom bir varlık olur. Kant’ın ifadesiyle *Noumenon* (numen) olarak adlandırılan bu zihinsel dünya, bilgi sınırlarımızın ötesindedir fakat biz akıl sahibi varlıklar olarak onun ‘ide’lerine sahip olabiliriz. İnsanın bu idelere sahip olmasının yolunu açmasıyla Kant, bilgi ve inanç arasında bir birliğin olanaklı olduğunu ifade eder (Soykan, 1995). Ancak Schelling’e göre (1833–4) Kant’ın “zahmetli kitiğinin nihai sonucu, algüstü şeylere dair gerçek bilginin mümkün olamayacağıdır. Esas metafiziksel nesnelere Kant’a göre sadece aklın ideleridir ve onlar, Kant’ın dediği gibi, herhangi bir olası deneyimde ortaya çıkamazlar”(s. 104). Schelling’in ifadesinden de çıkarılabileceği üzere, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde dile getirdiği düşünceleri ardılları için birçok kapı açtığı gibi, beraberinde aşılması gereken bir dizi problemi de beraberinde getirmiştir. Kant anlama yetisini fenomenler alanı ile sınırlayarak insansal değerlere yönelik akılsal bir inanca yer açmıştı (Thilly, 2000). Ancak Schelling’e göre (1833–4) Kant, bu çaba sonucunda, “kavramlarının algüstü olana her çeşit uygulanışını yasaklamakla, algüstü olanın sadece bilgisini değil, her çeşit düşünülmesini de ortadan kaldırır ve imkansız kılar” (s. 105). Schelling Kant’a yönelik bu eleştirisini, Kant’ın bu konuda ki katkısını da göz ardı etmeden sürdürür:

---

<sup>2</sup> Köşeli parantezlerdeki ifadeler tez yazarına aittir.

*Ama bilindiği üzere Kant'ın kendisi, tanrıyı teorik felsefeden kovduktan sonra, en azından tanrının varlığına olan inancı ahlak yasası tarafından talep edilen olarak göstererek, tanrıyı pratik felsefe aracılığıyla tekrar geri getirir. Eğer bu inanç, tamamen düşüncesiz bir inanç olmayacaksa, o zaman tanrı burada hiç olmazsa düşünülmüştür (Schelling, 1833-4, s.105)*

Yukarıda ifade edilenler bağlamıyla Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, Schelling tarafından saptanan sorunlar ya da eksikler, yalnız Schelling'in değil aynı zamanda genel olarak Alman İdealizminin de hareket noktalarından biri olmuştur. Kant'ın felsefe tarihi boyunca süregelen metafizik tartışmaları sonlandırma girişiminde, insanın bilmesinin sınırları dışında bırakılan algüstü kavramlar, "ideal ya da duyulur-üstü dünya, anlık ya da tin (Geist, Mutlak- Ben)" Alman İdealistleri için gerçek dünya olmuştur (Thilly, 2000, s. 412). Fakat bu durumdan, genel olarak Alman idealistlerinin bir teoloji yapma çabasında oldukları anlaşılmamalıdır. Copleston'un da ifade ettiği üzere, onların çabası Hıristiyan dogmalarını mitlerden arındırma ve bu yolla onları kurgul bir felsefeye yönlendirme eğilimi taşımakla oldukça felsefidir (Copleston, 1990).

Kant'ın, Alman idealizmine ivme vermiş kavramlardan biri olarak *kendinde şey* (ding an sich) ya da *noumenon*, zihnimizin nesnelere aslında oldukları gibi değil de göründükleri gibi algıladığı düşüncesinin adıdır. Kant *kendinde şey* ya da koşulsuz olan hakkında bilginin imkansız olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle *kendinde şeyin* alanına giren Tin, Tanrı, ruh, özgürlük gibi belirlenimler de bilinebilir alanın dışında kalmaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi*'yle bilinebilir olanın sınırlarının ötesine konumlandırılan *kendinde şey* kavramının, "(öteki *Eleştiriler*'in dikkatlice okunması yoluyla) eleştirel dizgeyle ilgili bilgimizde ilerledikçe" geliştiği görülecektir (Thilly, 2000, s. 410).

*Bir soyutlama olarak başlayan kendinde şey sonuçta özgürlük, kılgin (pratik) akıl, istenç olarak yorumlanır ve kuramsal aklın zemini kılınır. Öyleyse bilimsel akıl tarafından sunulandan daha yüksek türde bir gerçeklik vardır; içimizdeki ahlaksal yasa anlayışın*

(anlamanın) matematiksel-fiziksel yöntemlerine kapalı olan duyular-üstü dünyanın varoluşunun sağlam bir güvencesidir (Thilly, 2000, s. 411).

Bu bağlamda Alman İdealizmi, duyular üstü dünyanın varoluşunun insan için bilinebilir de kılma girişimi olarak anlaşılabilir. Çünkü genel olarak Alman İdealizmi için, (*kendinde şey* kavramıyla birlikte görünür hale gelen) “andan bağımsız olması gereken bilinemez bir gizemli kendilik için hiçbir gerekçe olamazdı. Başka bir deyişle, eleştirel felsefenin tutarlı bir idealizme dönüştürülmesi gerekiyordu” (Copleston, 1990, s. 15). Kant, duyular üstü olana dair yapılacak bir soruşturmaya hevesli değildir. Kant, deneyimin sınırlarını aşmaya gelince geri döner; fakat vaadedilmiş topraklara girmeye hevesli ardılları bu konuda Kant’a katılmamaktadır. Schelling, bu ardılların içinde en heveslilerden biridir. O, Kant’ın konuya bir yöntem ve ciddiyetle yaklaşmasını, büsbütün ilkesizliğe bir son vermesini olumlu katkılar olarak ifade ederken, “tüm bilinebilir varlığın düşünsel temeline yönelik o derin soruları yanıtlamamış, hatta sormamış” olmasını eleştirir (Schelling, 1833–4, s.106). Ancak bu eleştiriye rağmen Schelling, Kant’ın söz konusu alana dair bir ilgi uyandırmasıyla önemli olduğunu belirtmekten de geri durmamıştır. Schelling, Kant’ın Alman felsefesine asıl en büyük etkisinin ise, “felsefeyi özneye yöneltmesinde” bulunduğunu düşünmektedir (Schelling, 1833–4, s.106). Schelling felsefenin özneye yöneltmesiyle açılan yolda Fichte’nin izlediği yolun önemli olduğunu düşünmektedir.

Fichte Kant’ın bıraktığı noktadan hareket ederek, Kant’ın düşüncesini bir idealizme dönüştürmüş ve bu doğrultuda ilkesini *Ben* olarak belirlemiştir. Schelling’e göre Fichte’deki özne tasarımı ya da “*Ben*, yegane substanzdır (töz); hem de her bir *Ben*’in yegane substanzıdır” (Schelling, 1833–4, s.106). Buna göre, Fichte, her bir bireyin bilinci olarak bilincin ve günlük deneyimlerin transandantal bir açıklamasını yapmak istemiştir. Fichte’ye göre, bu yolda yapılacak bir açıklama girişimi iki noktadan hareket edebilir; bunlardan ilki dogmatizmin nesnel olandan, saf nesnellikten (*kendinde şeyden*), zorunluluk alanından başlamasıyla ortaya çıkan açıklama girişimidir. Ancak Fichte, Alman İdealizmi’nin diğer temsilcileri gibi *kendinde şey* kavramını sorunlu bulmuş ve bu kavramı ortadan kaldırmaya çabalamıştır. Bu bağlamda Fichte için esas hareket

noktası, özgür öznellikten (*Ben*), özgürlük alanından başlayan idealizmin yolunu imlemektedir. Fichte için bu iki yol, uzlaşamaz ve deneyim aracılığıyla kanıtlanamazlar. Başka bir deyişle iki açıklama tarzı arasında felsefe tarihi boyunca süren gerilimin barışması olanaklı değildir ve aynı zamanda empirik faaliyet yoluyla temellendirilmesi veya ortaya konulması olanaklı değildir. Fakat “özgürlük ilkesi” olarak *Ben*’in ahlaksal ve pratik bakımdan kesin olması dolayısıyla, dogmatizmin ilerlediği yoldan daha üstün olduğunu düşünür. *Ben*’den hareketle nesnel olana ulaşmak ve aradaki ilişkiyi göstermek, bu yolla da bir benliğin nasıl olanaklı olduğunu tanıtlamak ancak transandantal idealizmin altından kalkabileceği bir görevdir. Fichte’nin sözünü ettiği *Ben*, transandantal *Ben*’dir ve tek tek kişilerde bulunan benler transandantal *Ben*’in sayısız öznellere bölünmüş halidir (Ünder, 2002).

Fichte için kavranılması gereken olarak içsel zorunluluk, deneyden elde edilemeyecek bir bilgidir. Bizler bu bilgiye ancak akıl etkinliğiyle ulaşabiliriz. Buna göre aklın kendisinin mutlak bir ilkesi ortaya konulabilmelidir ki, aklın tüm etkinlikleri buradan çıkarılabilsin. Başka bir deyişle, aklın kendi etkinliklerinin kavranılabilmesi için mutlak bir ilkenin çıkarılabilmesi Fichte’ye göre deneyimin ürünü olamayacaktır ve bu çıkarsama refleksiyona dayalı bir çabayı gerektirir (Windelband, 1904; akt. Soykan, 1995). Akıl bu bağlamda, kendi kendisini yaratan, üreten bir eylem, praxis olmaktadır. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki, Fichte’nin kullandığı şekliyle *Ben*, bir şeye değil, bir edime bir aktiviteye işaret eder. Transandantal idealizmin perspektifiyle söyleyecek olursak, bütün varlığı yaratan ve hiçbir koşula bağlı olmaksızın mutlak *ilk* olan ilke olarak eylem, bütün felsefenin temelini teşkil etmektedir. Felsefenin temelinde bulunan ilke olarak eylemin, öznesi de Fichte’ye göre *Ben* olmaktadır. Soykan’ın ifade ettiği üzere (1995), *Ben* bütün varlığa kendisinde sahiptir ve kendisinden çıkardığı *Ben-Olmayan*’la kendini sınırlar ve ortaya koyar. Buna göre bütün gerçeklik *Ben*’de aynak bulunmaktadır. Başka bir deyişle, “Gerçeklik kavramı *Ben*’le verilmiştir. *Ben* kendisini ortaya koyduğu için vardır. Buna göre, kendini-koyarak varlık bir ve aynı şeydir. O halde gerçek olan her şey eylemsel olandır ve eylemsel olan her şey gerçek olandır” (Fichte, 1794/95; akt. Soykan, 1995, s. 12).



Kendisini, Kant'ın felsefi projesinin tamamlayıcısı olarak ifade eden Fichte (Bowie,1993) tarafından ortaya konulan bu düşünceler, genel olarak Alman İdealizminin ruhunu yansıtır niteliktedir. Çünkü Fichte'nin ilkesi genel, tümel ve birlikli bir düşünce ortaya koyma çabasının sonucunda eylemsel olan olmuştur. Temelde Fichte'nin çabası, tamamlayıcısı olduğunu iddia ettiği Kant'ın felsefesiyle amaçsal bir paralellik sergiler. Şöyle ki, *Wissenschaftslehre* ile arandığı, tıpkı Kant'ta olduğu gibi “doğru bilginin yönteminin bulunması” (Thilly, 2000, s. 412) yoluyla metafizik sorunu çözüme ulaştırabilmektir. Esas olarak bu nokta, Alman İdealistleri ile Kant'ın çabasının ortaklaştıkları noktadır denebilir. Çünkü hem Fichte, hem Schelling hem de Hegel, felsefe tarihi boyunca süregelen özne-nesne ikiliğine bir yerde son vermek ve insanın bilgi edimini kavrayarak, tahlil etmek amacını gütmüşlerdir. Vardıkları sonuçlar ayrı ayrı olsa da, bu amaç birlikteliği Kant'la beraber başlayan Alman felsefesinin yükselişinin anahtarıdır denilebilir. Kant'ın idealist hemşerileri, insan bilgisinin birlikli ve tümel bir dizgesini ortaya koyarak, Kant tarafından çırası yakılan ancak tam bir yangına dönüştürülemeyen bu ateşi, Kıta Avrupası felsefesinin problem alanının tam ortasında yeniden canlandırmışlardır. Bu bağlamda, insan aklına duyulan aşırı güvenin itkisi ile ortaya konan idealist felsefeler, felsefe tarihi boyunca süregelen epistemolojik ve dolayısıyla ontolojik bir sorunu aşmaya çalışmışlardır. Bu sorun kısaca ve kabaca ifade edilirse akılsal olan ile empirik olanın ilişkisi sorunudur.

Fichte'den bu yana Alman İdealistlerinin ortak amacı, Kant'ın dogmatik metafizikleri eleştirisi Fichte'nin ilkesi nin ışığında 'Mutlak'ın (Absolut) anlaşılması olmuştur. Bu çabanın ardında yatan düşünce ise, bu filozofların ortaya koydukları felsefelerin son mümkün felsefe olduğu kavrayışıdır (Bowie, 1993). Schelling felsefesinin gelişiminin ilk basamaklarında, hocası Fichte'nin sıkı bir takipçisiydi. Onun bu dönemdeki ilgisi, Fichte'nin Kant'ın transandantal felsefesini yeniden gözden geçirmesi üzerindedir. Bu arada, Bowie'nin de belirttiği üzere (1993), Spinoza'nın felsefenin kendine yeten Mutlak ile başlaması gerektiği düşüncesi de Schelling'in gündemindeydi: ki bu ilgi Schelling'in hayatı boyunca sürmüştür. Belirttiğimiz üzere felsefe tarihi boyunca sürekli olmuş akılsal ve empirik olanın ilişkisi problemi, Schelling'in bu ilgilerinin temelinde bulunmaktadır. Bu bağlamda, “Schelling'in

öğretisinin ana teması, öznenin ve nesnenin, sonlunun ve sonsuzun, varlığın ve bilginin, özgürlüğün ve zorunluluğun özdeşliğini oluşturan mutlak'ın içinde bütün farklılıkların nasıl ortadan kalktığını göstermeye dayanır” (Farago, 2006, s.132).

*En başından bu yana Schelling, temelde farklı felsefi dünyaları uzlaştırmaya çabalamıştır. Schelling bir taraftan Fichte'nin nesnelere bir dünya bileşiminin içindeki öznenin önceliğini vurguladığı transandantal idealist vurguyla uyuşmaktadır. Diğer taraftan, Schelling'in düşünceleri monist (tekçi) olarak adlandırılan akımla da beraber resmedilir: bu, özü varoluşunu içeren ve kendi kendisinin nedeni olan (Spinoza'nın terimlendirmesiyle Tanrı), genellikle varlığın materyalist kavranılışdır (Bowie, 1993, s. 16).*

Schelling, her türden ikiciliğe (dualizm) karşıydı ve genel olarak felsefesinde bunu ortadan kaldırmaya yönelik bir mücadele verdi. Bowie'nin de ifade ettiği gibi (1993), “Schelling'in değişmez/sürekli hedefi ikiciliğin her türüdür” (s.16). Kant'ın fenomen ve numen ayrımı ile hareketlendirdiği bu ikiliğe ilişkin mücadele, hem Schelling'in hem de genel olarak Alman İdealizminin ortak çabasını imlemektedir. Ancak söylenmelidir ki, ikicilik ile ortaya çıkan problemler Kant'la başlamış değildir. Gerçekte Kant'ın kendisi de bu problemle mücadele içindedir. Ancak Alman İdealistleri, Kant'ın çözüm önerisinin bu sorunu ortadan kaldırmaktan öte, daha da derinleştirdiği kanısındaydılar.

Alman İdealizmi'nin genel perspektifini oluşturan tümel ve birlikli bir sitem kurma girişiminde, Kant'ın ardılı olan Fichte'nin gözle görünür bir yeri vardır. Fichte, sistemini *eylem* alanında, Kant'ın pratik aklında temellendirmiştir. Fichte ile eş zamanlı olarak yine Almanya'da Schiller (1759–1805), “Kant'ın iki dünyanın yurttaşı olarak görmekle ikiye ayırdığı insanı bir bütün olarak kavramıştı” (Soykan, 1995, s. 12). Schiller doğa ile insanın ahlakiliği arasında içsel bir uyum görüyor ve bunu insanın estetik eğitimi için bir ilke olarak öneriyordu. Ancak Schelling, Fichte'nin ahlaksal idealizminde ve Schiller'in estetik idealizminde önemli bir eksik tespit etmektedir. Bu eksik ilk olarak Goethe tarafından saptanan ancak daha sonra Schelling tarafından

giderilen doğa kavrayışıdır. Goethe ile Schelling arasındaki bu felsefi kavrayış yakınlığının temelinde Goethe'nin doğa araştırmalarına duyduğu ilgi ve Schelling'in daha çok genç yaşta ortaya oyduğu doğa felsefesi üzerine çalışma bulunmaktadır (Soykan, 1995). Fichte'nin, Goethe'nin başını çıkıdığı Jena düşünürleri ile yaşadığı çatışmayla<sup>3</sup> Jena Üniversitesi'ndeki profesörlük görevinden uzaklaştırılması sonrasında, Fichte'den boşalan yere Goethe genç Schelling'i önermiştir ve Goethe Schelling'den hep övgüyle söz etmiştir. Schelling, felsefe tarihine oldukça hakim bir düşünürdür. Bunun yanı sıra, O çağının bilimsel gelişmelerinin de sıkı bir takipçisiydi. Schelling'e göre, doğa araştırmalarının sistemli bir felsefi kavrayışla kavranılması gerekmektedir. Schelling, "Fichte'den aldığı, fakat kendine özgü bir anlam verdiği 'zihinsel algı' (intellektuale Anschauung) ve Spinoza'dan aldığı 'yaratıcı doğa' (natura naturans) kavramlarıyla" doğayı, kendi kendini sürekli ve durmadan açımlayan, birlikli ve organik bir bütün olarak kavrar (Soykan, 1995, s. 12).

Schelling, Kant ve Fichte eksenine bir de Spinoza'yı eklemektedir. Aslında o sıralarda Almanya'da Spinoza'ya olan ilgi Schelling'le birlikte oluşmamıştır. Fichte'nin *Ben* kurgusunda da Spinozacı öğeler bulunmaktadır. Ancak Schelling'in bu anlamdaki özgün katkısı, Spinoza'nın birciliği ile Kant'ın kuramsal ve pratik akıl ayrımı biçimindeki ikiliğine karşı çıkıyor oluşudur. Temelde, Soykan'a göre (1995), "Kant için 'sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır' sorusu ile Schelling'in mutlak-olan'dan sonlu bir şeyin nasıl çıktığı sorusu aynı değerdedir" (s. 13). Schelling, sözünü ettiğimiz özgün katkısını işte tam da bu soruya, yani mutlak-olandan sonlu bir şeyin nasıl çıktığı sorusuna aranan yanıt denemlerini bir sentezle, bütünlüklü bir sistem halinde yorumlamaya çalışmasında yatmaktadır. Ona göre bu sorunun yanıtı, Spinoza tarafından öne sürüldüğü şekliyle öznenin mutlak (Tanrı ya da Doğa) olanın bir parçası sayıldığı dogmatizmle yanıtlanabileceği gibi, temel bir epistemolojik ve ontolojik problemi

---

<sup>3</sup> 1799 yılında, Fichte, öncülüğünü Goethe'nin yürüttüğü eleştiriler sonucunda ateizmle suçlanıp, Jena'daki profesörlük görevini bırakmak zorunda kalmıştır. Goethe Alman akademi çevresinde oldukça etkili bir figürdü ve onun kanaatleri önemliydi. Goethe'nin, Fichte'den boşalan yere Schelling'i önermesiyle birlikte sarf ettiği sözler manidardır: " Bir yıldız kayarken, bir yıldız doğar". Tabi ki kayan yıldız Fichte, doğan ise Schelling'dir. İkincisinin, yani Schelling'in yolu böylece romantik neslin en önemli filozofu olmak için açılmıştır; hem de tüm idealist eğilimleri ve erken romantizme ile erken idealizme eleştirilerine rağmen.

yeniden gündeme getiren ve özne ile nesne arasındaki ayrımla niteleyebileceğimiz Kant'ın Kritisizm'i ile de cevaplanabilir. Schelling, “pratik akıl alanında, mutlak Ben'in kendini ortaya koymasından ötürü 'kritisizm'e hak verdiği gibi, mutlak *Ben-olmayan*'ı ortaya çıkarmasından ötürü Spinoza'nın 'dogmatizm'ine hak verir” (Schelling, 1859; akt. Soykan, 1995, s. 13).

Schelling, *Kant-Fichte: Transzendentel İdealizm Sistemi* başlıklı yazısının bir dipnotunda (1833-4), genel bir bakışla felsefenin kendisine kadar aldığı yolu, söz konusu problem bağlamında kısaca açıklar. Buna göre, Descartes'ın felsefesinde empirik özne, diğer kesinliklerin, sırf öznel kavram ve düşünme zorunluluğuyla bağlanmaları gereken dolaysız kesinliktir. Başka bir deyişle, öznenin düşünüyor olması, öznenin dışındaki, özne olmayanların bağlı olduğu kesinliği imlemektedir. Spinoza ise empirik öznenin dolaysız olarak mutlak olan ve her öznel olan şeyi ortadan kaldıran nesneyi öne sürerek, Descartes'ın açmış olduğu özne-nesne ikiliğini monizmi ile aşmaya çabalamıştı. Ancak onun çabası da Schelling'e göre ayrı bir sorun yaratıyordu: mutlak anlamda sonsuz olan nesnenin karşısında felsefi düşünen öznenin hiçbir bağımsızlığı, özgürlüğü kalmıyordu. Bu durum felsefesinin çıkış noktasına 'özgürlük' kavramını koyan Schelling için kabul edilebilir değildir. Bu bağlamda, Spinozacılığın geliştirilmiş-gözden geçirilmiş bir versiyonu olarak ifade edilebilecek Dogmatizm'in savunuları, Schelling için Spinozacılığa göre daha üst düzeydedir. Ona göre Dogmatizm, Spinoza'nın öne sürdüğü nesne kavrayışındaki felsefi öznenin özgürlüğü sorununu aşma çabasıdır. Bunu ise Schelling'in, yalın anlama yetisinde var saydığı bazı genel, transandantal kavramlar aracılığıyla yapar. Schelling bu kavramlara tüm *varlık*, yani mutlak olanın varlığı da diyebileceğimizi ifade eder. Dogmatizmin bu çıkarımları yoluyla Schelling, hem mutlak olanın hem de felsefi düşünen öznenin varlığının sürdürülebildiğini düşünmektedir. Başka bir deyişle, Schelling dogmatizmin çıkarımları yoluyla felsefi düşünen özne ile onun nesnesi arasındaki özgür ilişkiye olanak sağlamak konusunda önemli bir adım atılabileceğini ileri sürmektedir. Ancak tam da bu noktada Schelling, Kant'ın, nesnel olana doğru bir geçişin önünü tıkayarak, özgür ilişki umudunu yok ettiğinden söz etmektedir.

Schelling'e göre (1833–4) Kant, genel ve yalın kavramları, sırf öznel anlama yetisi kavramları olarak ifade etmiştir ve onların nesnel olana doğru her olası geçişini ve çıkış olanağını reddeder. Kant için “transandantal ego'nun kendisinden başka bir şey olmayan apperzeptionun (kavramanın, idrakın) transandantal birliği”, deneyime dayalı bilginin en son ilkesi, yaratıcısıdır. Ancak Fichte bunu, Kant için karanlık olan alandan çıkarmış ve bir ilke olarak felsefesinin temeline yerleştirmiştir; bu yolla transandantal idealizmin de kurucusu olmuştur. Fakat Schelling, Fichte'nin *Ben* kavrayışını, Spinozacılığın tam karşıtı olarak nitelemektedir. Yani iki filozofun düşünürleri, aynı probleme birbirlerine göre ters noktalardan bakmışlar ancak ikiside öne sürdükleri ilkelerde kapana kısılmışlardır. Schelling Fichte'nin idealizmindeki, kendi mutlaklığı içindeki özneyi, Spinoza'nın mutlak ve her özneyi yok eden nesnesinin karşısında konumlandırır.

Tüm bu belirlenimlerden hareketle söylenmelidir ki, Schelling felsefesini bu denli derin ve problemlili bir alan üzerine kurmayı denemiştir. Ona göre özne ve nesne, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki sorunu düşünce tarihi boyunca süre gelmiş, en ciddi ve acil çözüm bekleyen problemdir. O, bu yolda tüm felsefe tarihini gözden geçirmiş, çağının bilimsel gelişmelerini de göz önünde bulundurarak kapsamlı ve bütünlüklü bir çözüm öne sürmeye çalışmıştır. Onun bu yolda kurmaya çalıştığı sisteminin ilk başında Fichte'den etkilenmesiyle beliren ve felsefenin ilkesi olarak saydığı *Ben* düşüncesi bulunmaktadır. Ancak Schelling, daha en başında Fichte'den ayrılır. Öyle ki, Schelling'in *Ben* kavrayışıyla ifade ettiği, mutlak *Ben*'dir. Böylece bu *Ben*, “Fichte'de olmadığı biçimde Tanrı yerine geçer. Ayrıca *Ben*'in karşısına konulan ve empirik varlığın temeli olan *Ben-olmayan* kavramı da Fichte'ye yabancıdır” (Soykan, 1995, s.15).

Schelling *Ben* kavrayışını Fichte'nin çizgisinden kurtarak, kendi içine kapalı bir özne düşüncesinden kurtulmayı amaçlamıştır. Schelling için *Ben*, tüm gerçekliğin temelinde olan bir şey olarak, bilgisi başka şeylerin bilgisine bağlı olmayan bir-şeydir. Buna göre *Ben*, bilgimiz üzerine sonuna varılıncaya dek düşünüldüğünde, kendisi başka bir bilgiyle elde edilemeyecek olan bir varolandır. Schelling'in ifadesiyle, “tüm gerçekliğin son temeli, demek ki, yalnız kendi kendisiyle, yani kendi varlığıyla

düşünülebilir olan bir Bir-şeydir; bu, yalnızca düşünülmesi bakımından var olan olarak var olan, kısacası, *kendisinde varlık ve düşünme ilkesinin birlikte bulunduğu şeydir*” (Schelling, çev., 1995a, s.229). Bu şey, mutlak bir *Ben*’dir. Schelling’e göre bilim de felsefe de bu ilkedен hareket eder.

Schelling *Ben*’in karşısına *Ben-Olmayan*’ı koyarak çelişkili gibi görünen bir ifadede bulunur. Öyle ki eğer *Ben* kendi kendisinde varlık ve düşünmenin ilkelerini birlikte buluyorsa, *Ben-Olmayan*’ın ifadesine ne gerek vardır? Ancak Schelling bu çelişkiyi “insan bilgisinin olanağı olarak” görmektedir (Soykan, 1995, s. 15). Buna göre, *Ben*’in yanına Kant’ın kriticizmini, *Ben-Olmayan*’ın yanına da Spinoza’nın dogmatizmini (temelinde Spinoza’nın düşünceleri bulunan bir dogmatizmi) koyar. Bu bağlamda Schelling’in amacı ikisinin biresimine varmaktır (Soykan, 1995), ki bu genel olarak Schelling’in öne sürdüğü anlamıyla felsefenin de asli görevidir. Başka bir deyişle Schelling, *Ben* ile *Ben-Olmayan*’ı birbirlerine karşılıklı olarak koşullandırmıştır. Öznenin varlığı nesne ile, nesnenin varlığı ise özne olanaklıdır. Bu noktada belirtilmelidir ki Fichte’nin etkilerinin açıkça hissedildiği *Ben* kavrayışında, Schelling’i farklı kılan nokta Mutlak’a olan vurgudur. Schelling’in erken yazılarının ana teması böylece *Ben*’in Mutlak olarak konulması yoluyla Spinoza’nın dogmatizmi ile Fichte’nin Kant’tan esinle sürdürdüğünü iddia ettiği eleştiricilik arasında bir tür biresime varmaktır. Bu, temelde onun genel felsefi tutumunu da imlemektedir. Çünkü Schelling’e göre, felsefe tarihi boyunca süregelen soyut düşünmenin gelişimi, öznel ve nesnel ideal ve real arasında bir kopukluk yaratmıştır. Kendisine gelinceye kadar filozoflar genel olarak, nesnel dışsal Doğa dünyası ile öznel içsel tasarım ve öz-bilinç arasındaki ayrımı sürdürmüşlerdir: Doğa ve Tin arasındaki ayrım temellendirilmiş ve devam ettirilmiştir. Copleston’a göre (1990), “Doğa böylece dışsallık ya da Tinin karşıtı olmakta ve insan, öz-bilinçli ve soyutta düşünme yeteneğindeki bir varlık olarak, Doğadan yabancılaşmaktadır” (s.157).

Schelling dizgesinde felsefenin ilkesi olarak *Ben* üzerine yoğunlaşırken bir yandan da, ona büyük bir ün kazandıran Doğa Felsefesi üzerine düşüncelerini geliştirmiştir. O, doğayı Mutlak’ın nesnel belirleniş olarak ve teleolojik bir dizge olarak kurgulamıştır. Doğaya ilişkin merak duygusunun eşlik ettiği ilk felsefi çabalardan bu yana, bu konuda

birçok bakış açısı geliştirilmiştir. Schelling'in *Bir Doğa Felsefesi üstüne Düşünceler* (Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft) adlı eserinde söz ettiği üzere, “doğanın ve onunla olan deneyin nasıl olanaklı olduğu gibi soruları biz felsefeye borçluyuz ya da daha doğrusu, bu soru ile felsefe meydana geldi” (Schelling, çev., 1995b, s.244). Schelling, söz konusu eserinde, insanlık tarihinde doğanın nasıl kavrandığından hareketle çağının bilimsel gelişmelerinin de etkisiyle Newton'un doğa felsefesi ile Leibniz'in monadolojisinin bir birliğini ortaya koymaya çabalamıştır. O bunu şu şekilde ifade eder:

*O halde burada biz, bir ve aynı özdeki doğa ile özgürlüğün o birleşmesi ile yeniden karşılaşıyoruz, canlı örgenleşme doğanın ürünü olmalıdır, ama bu doğa ürününde düzenleyici, bir araya getirici bir tinin hükmetmesi gerekir; onda bu iki ilkenin asla ayrılmış olmaması, tersine en içten birleşik olması gerekir; her ikisi görüde asla ayrılmazlar, ikisi arasında hiçbir önce olan ve hiçbir sonra olan olmaması, tersine mutlak aynı zamanlılık ve karşılıklı etki olması gerekir* (Schelling, çev., 1995b, s.250).

Schelling'e göre doğa ile tinin bu karşılıklı bağıllığı iki sistem meydana getirir. Bu iki sistem, onun *Doğa Felsefesi* ve *Transandantal İdealizm Sistemi* başlıklı iki çalışması ile ifadesini bulmuştur. Bu bağlamda Schelling'in *Doğa felsefesi* ve Transandantal felsefesiyle ulaşmayı hedeflediği ‘özdeşlik felsefesi’nin amacı şu ünlü önermeyi önermeyi temellendirmektir: “Doğa görülebilir tin, tin görülebilir olmayan doğa olmalıdır” (Schelling, çev., 1995b, s.251). Bu önerme, genel olarak Schelling felsefesinin bir özeti niteliğindedir. Zira doğayı sürekli ilerleyen bir devinim ve dinamik bir süreç olarak kavrayan Schelling, “doğada Herakleitos’çu bir karşıtların birliği”ni (Soykan, 1995, s. 18) aramıştır. Bu birliğe ilişkin saptamalarının bir devamı olarak görülebilecek olan düşüncelerini de, Transandantal İdealizm Sistemi (System des transcendentalen Idealismus) adlı eserinde tartışmıştır. Bu bağlamda Schelling, doğa felsefesini konu ettiği çalışmasıyla doğanın “en alt basamaklarından, bilince bir hazırlık olarak örgensel alana doğru ilerlerken” (Copleston, 1990, s. 144), *Transandantal*

*İdealizm Sistemi* ile, felsefesinin ilkesi olan *Ben*'den başlayarak onun kendini nesneleştirme sürecini incelemektedir.

Schelling *Transandantal İdealizm Sistemi* (1800) adlı eserinde, Kant'ın Kritik felsefesi ve Fichte'nin *Ben* kavrayışı temelinde teorik (kuramsal) bilinç ile pratik (eylemsel) bilincin bir sentezine ulaşmayı amaçlamıştır. Transandantal İdealizm adlı eserin ilk bölümünde, Fichte'nin birçok teması tartışmaya dahildir. Schelling genel olarak *Sistem*'de duyumdan yaratıcı imgeleme, yaratıcı imgelemden refleksiyona, refleksiyondan mutlak isteme edimine, değişik evrelerinde özbilincin tarihini izler. Buna göre özbilincin (kendini bilme, Selbstbewußtsein) dönemleri şu şekilde tasnif edilebilir: ilk aşamadaki temel duyumlardan yaratıcı görüye dek olan dönemi, yaratıcı görüden refleksiyona uzanan, özne-nesne ayrımının yapıldığı ikinci aşama takip eder. Üçüncü ve son aşamada ise Schelling refleksiyondan mutlak isteme edimine ulaşılır. Teorik bilincin bu üçüncü aşaması ile mutlak isteme edimi, pratik bilinç düzeyine ulaşır. Başka bir ifadeyle, ilk iki aşamada kendi etkinliğinin bilincinde olmayan *Ben*, son aşamada çıkarımlanmış olanın bilinci ile bireşime sahip olur (Schelling, 1800; Soykan, 1995; Copleston, 1990). Bu çalışma öncelikle, Schelling'in genel felsefesinin temelinde yatan ve özellikle Transandantal İdealizm Sistemi adlı eserinde dile getirilen bu bireşimin, ya da daha doğru ifadesiyle kuramsal olan ile eylemsel olanın (teorik olan ile pratik olanın, özne ile nesnenin) özdeşliğinin sürecine belirginlik kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu amacı gerçekleştirebilmek için, Schelling'in özbilincin son aşamasını olanaklı kılan, felsefenin organonu (sisteminin yöntemi veya aracı) ve *Mutlak'ın yegane kanıtı* olarak sanat düşüncesini ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü Schelling'in felsefesinin temelindeki sorun olarak öne sürdüğümüz varlığın ve bilginin, özgürlük ve zorunluluğun, özne ve nesnenin, genel olarak da teorik (kuramsal) ve pratik (eylemsel) felsefenin karşıtlığının ortadan kalkarak özdeşliğe ulaşması ancak sanat etkinliği ile olanaklıdır. Buna göre, Schelling'in sanat felsefesinin anlaşılması, onun genel olarak bilgi-varlık görüşünün bir tepe noktasına ulaşmayı ve felsefe tarihinin uzun soluklu problemine getirdiği çözüm önerisini tartışmayı amaçlamaktadır. Bu amaca eklenebilecek bir diğer nokta da, Schelling'in sanat kavrayışının ardındaki Erken Alman Romantikleri olarak adlandırılan akımın etkisinin gösterilmesidir. Zira Schelling'in



sanat görüşündeki birçok noktanın, söz konusu akımla etkileşiminin saptanması, Schelling'in felsefe tarihindeki konumlandırılmasını aydınlatmak için gerekli ve önemlidir.

Bu çalışmanın ilk bölümünde, Schelling'in özellikle Transandantal İdealizm Sistemi adlı eserinde tartışmaya açtığı doğa ile düşünen özne arasındaki ilişki problemi sorun edilmektedir. Buna göre, doğa felsefesi ile transandantal felsefeyi birleştirme çabasının temelinde yatan felsefi problemin, felsefe tarihinde izi sürülerek, Schelling'in sorun ettiği özne-nesne gerilimine ilişkin öne sürülen çözüm önerileri, Schelling'in *Transandantal İdealizm Sistemi* adlı eseri bağlamında incelenecektir. Bu bölümde, Schelling'in özellikle idealist Alman felsefesi ile olan etkileşimiyle, sonlu-sonsuz, özne-nesne ikiliğine ilişkin geliştirdiği teorik ve pratik felsefeleri irdelenecektir.

İkinci ve ara bölüm olarak kurgulanan bölümde Schelling'in Alman Romantik felsefesi ile olan etkileşimleri incelenecektir. Bu ara bölüm, çalışmamızın temel tezini öncülleyen bir tabana sahiptir: Öyle ki, Schelling'in sanat kavrayışının ardında yatan romantik imlemelerin anlaşılması, genel felsefesinin oluşmasını sağlamış motivasyonları kavramakta gereklidir. Felsefe tarihi kitaplarında kimi zaman romantik, kimi zaman da idealist filozof olarak anılan Schelling'in felsefesinde, her iki motifin de nasıl bir içeriğe sahip olduğunun anlaşılması için Schelling ve Alman romantikleri arasındaki ilgi bu ara bölümün temasını meydana getirmektedir.

Üçüncü ve son bölümde, Schelling'in felsefeyi kavrayış biçiminden hareketle, kuramsal ve eylemsel olanın ya da özne ve nesnenin bağıntısının olanaklılığının mümkün tek alanı olarak sanat görüşü tartışılacaktır. Schelling'e göre bilinç ile bilinç dışının özdeşliğinin betimlendiği sanat eseri, sonlu ile sonsuz arasındaki çelişkiyi, karşıtlığı ortadan kaldırır. Schelling'e için, Mutlak olanın nesneleşmesi olarak sanat eseri, bilince Mutlak'la karşılaşma olanağı vermesiyle önemlidir. Bu bağlamda sanat Mutlak'ı anlamının ya da duymanın bir nevi örneği ise, sanatçı filozoftan üstün olmaktadır. Özne ile nesnenin özdeşliğinin dile getirildiği felsefe ile bu özdeşliğin gerçeklikte ifade bulduğu sanat arasındaki ilişkinin gösterilmesi üçüncü bölümün genel tartışmasıdır. Bu yolla sonuç olarak, Schelling'in sanat anlayışının, onun bilgi ve varlık

görüşünde temel bulan imlemeleri incelenerek, Schelling'in idealist-romantik filozof olarak konulandırılması gerektiği ve sanat felsefesinin özne-nesne bağıntısında yüklendiği olanak düşüncesi savunulacaktır.

# 1. BÖLÜM

## SCHELLİNG'DE MUTLAK'IN TEMELİ VE TRANSANDANTAL İDEALİZM

Schelling'in oldukça geniş bir zemin üzerine kurmayı denediği felsefi sisteminin anlaşılır kılınması için, onun felsefesinin geleneksel konumlandırılışının, yani Alman İdealizmi ile Schelling arasındaki etkileşimin ele alınması gerekli ve önemlidir. Çünkü her filozofun olduğu gibi, Schelling'in felsefesinin de çağının ve yaşadığı coğrafyanın problemlerinden ayrı düşünülmesi olanaklı değildir. Bu problemlerin en önemlilerinden biri olarak Schelling ile ilgisinde çalışmanın ilk bölümünde tartışmaya açılan bu felsefi sorun, genel olarak felsefenin de en önemli problemlerinden biridir. Kısaca özne-nesne etkileşimi/ilgisi/bağıntısı olarak ifade edilebilecek bu problem, hem epistemolojik hem de ontolojik gönderimleriyle, Modern olarak adlandırılan ve geleneksel olarak Descartes ile başlatılan dönemin, en geniş kaynakçaya sahip gündemini oluşturmaktadır.

Schelling'in bu temel felsefi problemle ilgisinin, özellikle Alman İdealist filozoflarından hareketle incelenmesi, Schelling'in felsefesinde izlemiş olduğu bir yoldur. Çünkü O, probleme ilişkin düşüncelerini özellikle Kant ve Fichte'nin sistemlerine yönelik tespit ve eleştirilerle başlatır. Bu bakımdan, genel olarak Schelling'in felsefesini tanıma amacını güden bu çalışmanın da hareket noktası, Kant'tan Hegel'e uzanan Alman İdealistleriyle Schelling'in düşünceleri arasında benzerlik ve karşıtlıkların saptanması olacaktır.

### 1.1.Schelling'in Felsefi Temelleri ve İdealist Kökler

Schelling'in felsefesine ilişkin yapılacak her hangi bir çalışma için ortaya çıkan ilk büyük zorluk, onun felsefe tarihindeki konumlandırılması üzerine olacaktır. Bu zorluk esas olarak Schelling'in felsefi ilgilerinden ve ifadelerinden ileri gelmektedir. Öyle ki, Schelling'in felsefi üretiminin çok uzun yıllara yayılmış olması, farklı görünen bir çok konuyu ele almasına olanak sağlamıştır. Felsefi sistemler kurma idealinin yaygın olduğu bir zaman diliminde yaşamış Schelling de "gençliğinde bir sistem kurmayı istemiştir"

(Soykan, 1995, s.13). Ancak onun felsefesi Hegel gibi bir sistem değildir. Ancak yine de, Doğa felsefesi ve Transandantal İdealizm Sistemi ile temelleri atılan, özdeşlik sistemi ve sanat görüşü ile sonlanan düşüncelerinin çoğu zaman bir sistem girişimi olarak anlaşılması anlaşılırdır. Fakat yaşamın tamamı boyunca konu ettiği felsefi ilgileri çeşitlidir; Fichte’ci erken yaşlarında *Ben* kavramıyla olan ilgisi, ilerleyen yaşlarında “tanrısal bildiriş ve mitoloji felsefesi” (Copleston, 1990, s.144) gibi farklı felsefi evreleri onun bir sistem filozofu olarak anlaşılması önünde bir sorun olarak belirlemektedir.

Yine de en başta Schelling’in sanat felsefesi, onun bir bütün olan felsefesinden kesinlikle ayrı düşünülemez. Çünkü O’nun felsefesi, değerini sanatta temellenen konumundan almaktadır. Özellikle Schelling’in estetik hakkında en önemli bildirisi olan *Transandental İdealizm Sistemi*’nin son bölümü, kurmayı denediği sistem kavrayışı olmaksızın anlaşılabilir. Sistematik filozofu karakterize eden, bir anafikir hakkında tüm argümanların ilkelerine bağlıdır. Düzenleme fikrinin bilgisi olmaksızın bireysel kavrayışlar ulaşılabilir olamazlar. Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde felsefi sistemi şöyle tanımlamıştır; “Bir arkitektonik ile sistem kurma sanatını anlıyorum. Sistemsel birlik birçok bilme edimini [Erkenntnisse] öncelikle bilim düzeyine çıkaran, salt bir bilgi yığınınından bir sistem üreten olduğundan, arkitektonik genel olarak bilimizde bilimsel olanın öğretisidir ve a priori [zorunlu] olarak yöntem öğretisine aittir.” (Kant, 1993, 1998, B 860). Schelling bu hedefe, yani sistem kurma hedefine, tüm yaşamı boyunca ulaşamadıysa da bu felsefi amaca Fichte veya Hegel kadar çok hizmet etmiştir ve bu yüzden onun örneğin estetik düşüncesinin ayırıcı yanları, yalnızca Transandental İdealizm Sistemi’nin bütününe ışığında da ortaya çıkarılabilir (Hammermeister, 2002). Fakat yine de belirtilmelidir ki, Schelling özellikle gençlik döneminin sonlarından itibaren, felsefi bir sistem konusunda çok hevesli değildir. Başlarda yakın dostu ve sonrasında büyük rakibi olan sistem filozofu Hegel’i bu konuda eleştirmekten de geri durmamıştır: “Gerçekten tam bir sistem kurmak isteyen kimse, uzağa bakmak zorundadır, ütöpik biçimde düpedüz tek olanı ve yakında olanı görmese gerektir” (Schelling, akt. Soykan, 1995, s.13). Jaspers’e göre de Schelling’in düşüncelerinde görülmesi mümkün olan sistem eksikliğinin temelinde Schelling’in felsefesinin yapısı vardır. Schelling’in düşüncelerinde, Jaspers’in ünlü sözü olan “felsefe yolda olmaktır”

anlayışını çağrıştırcasına hep ilerleyen ve düşüncelerini değiştirmekten çekinmeyen, özünde oldukça felsefi bir tavır vardır (Jaspers, akt. Soykan 1995, s.14). Schelling'in düşünceleri bu bağlamda, kendi içine kapalı bir sistem olmaktan çok, felsefeyle yol almanın, yolda olmanın bir örneğidir. O, kendi düşüncelerini eleştirmekten, hatta değiştirmekten çekinmeyecek kadar felsefenin sorgulayıcı özüne bağlı bir filozoftur.

Schelling'in ele aldığı problemler, felsefe tarihi boyunca çözülme amacı güdülmüş, farklı yanıt denemelerine sahip çetin bir problemdir. Ayrıca bu zorluğun ardında, düşüncelerinin geliştiği zaman diliminde, Alman felsefesinin o dönemde en aktif bölgesi olan Jena'da yaşamış olması da yer almaktadır. Schelling öğrenciliği ve hocalığının büyük bir bölümünü geçirdiği Jena'da Goethe, Schiller, Fichte, Schulz, Hegel (ki Schelling'in tavsiyesi ile Jena'ya gelmiştir), Alman Romantizminin öncüleri Schelegel kardeşler, Schleiermacher gibi birçok düşünürle tanışma veya etkileşim içinde bulunma şansını elde etmiştir.

### **1.1.1. Schelling'in Felsefi İlgileri**

Schelling, Tübingen Üniversitesi'nin Lutherci İlahiyat okulunda (Hegel ve Hölderlin ile birlikte) teoloji (Tanrı bilim) ve felsefe okuduktan (1790-1795) sonra, fizik, matematik ve tıp alanında eğitim aldı. Bu geniş ilgi alanı, onun düşüncelerinde kendini açıkça göstermektedir. Öyle ki, özellikle Doğa Felsefesi (*Naturphilosophie*) adlı eserinde felsefe ve bilimsel gelişmeler arasında kurduğu ilişki önemlidir. Çağının bilimsel gelişmeleri, Schelling'in felsefesine doğrudan etki yapmıştır. Newton ve kuramı, Schelling'in dikkatle izlediği bir alandır. Örneğin, Schelling Doğa felsefesi'nde doğa ile Tin'in özdeşliği düşüncesini kuramsal (nazari, spekülâtif) fizik olarak adlandırır. Bu adlandırma, onun fizik bilimi ile olan ilgisinden ve fiziğe yönelik eleştirel tutumundan kaynaklanır. Matematik, kimya, biyoloji ve psikoloji alanındaki bilgi ve ilgileri, felsefesindeki temel birçok izleğin arka planındadır.

Schelling'in en önemli etkilenmesi Alman İdealistleri ile olmuştur. Leibniz, Kant ve kaçınılmaz olarak Fichte ile Hegel, felsefesini kurmakta Schelling için eşsiz bir kaynak sağlamıştır. O, Alman İdealistlerinin yanı sıra, özellikle Spinoza ve Descartes'in felsefelerini de iyi biliyordu. Soykan'ın ifade ettiği gibi (1995), Schelling, "artık unutulmuş olan Spinoza'nın yeniden felsefe gündemine gelmesine önemli katkıda

bulundu” (Önsöz). Ayrıca Schelling üzerinde, Spinoza ile etkileşim içerisinde alımladığı Giordano Bruno’un düşüncelerinin de önemli etkisi olmuştur.

Schelling ayrıca, üniversitede öğrenciyken, Hegel ile birlikte odasını paylaştığı Hölderlin’den, Wolff’un düşüncelerinden, çağdaşları Herder ve Jacobi’den, Alman mistisizminin önemli ismi Böhme’den, özellikle de Goethe’nin doğaya ilişkin çalışmalarından etkilenmiştir<sup>4</sup>.

Başta Herakleitos ve Parmenides olmak üzere, doğaya yönelik ilgileri ile ilk filozoflar ve Platon (ayrıca Yeni Platoncular) ile Aristoteles, Schelling’in düşünceleri için önemli bir temel oluşturmuştur. Schelling ayrıca Hume, Locke ve Berkeley’in düşünceleriyle yakından ilgilidir. Bu ilgi, özellikle Kant’a ilişkin yazılarında kendini belli eder. Schelling, Kant’la ilgisinde, Hume’un felsefesinin verimli yanlarını ortaya koyarak incelemiş ve eleştirmiştir. Örneğin Schelling’e göre (1994), Hume nedensellik kavramıyla yalnızca, sadece tüm gerçek durumlar için değil temelde bütün mümkün durumlar içinde geçerli olan bir yasanın, empirik faaliyet sonucu elde edilmiş olamayacağını kanıtlamıştır (s. 97).

Gelişim dönemi süresince Schelling, özellikle Fichte ve Spinoza’nın – ki her iki filozof da ateizm suçlaması ile karşı karşıya kalmışlardır– idealist sistemlerinin etkisi altındaydı (Laughland, 2007). Ancak Schelling, bu ilgilerinin ötesinde kendi özgün düşüncelerini çok genç yaşta sergileyebilmiştir. Felsefesinin erken dönemlerinde özellikle özgürlük ve Mutlak konusuna, Fichte etkisiyle beraber yoğunlaşan Schelling, *Ben*’in gücünü eylemsel olarak tanımak konusunda hocasıyla hem fikirdir. Fichte’nin yolundan ilerleyen genç Schelling, *Ben* düşüncesinden hareket eder. Fakat hocasından farklı olarak, en başından bu yana, özgür bir varlık ve mutlak olan olarak anladığı *Ben*’in karşısına *Ben-olmayan*’ı koyarak nazari fizik alanına yani doğa felsefesine geçiş yapar. Schelling, Transandantal İdealizm düşüncesiyle insan tininin evrelerini, özbilincin tarihsel gelişimini açıklayarak, özne-nesne bağıntısını, incelemiştir. Kuramsal (teorik) ile eylemsel (pratik) olanın özdeşliğini sanat ile yaratıcı olan ile sonlandırarak, evrene ilişkin estetik bir perspektif sunan Schelling daha sonraki yaşlarında özgürlük

---

<sup>4</sup> Schelling’in Alman Romantikleri ile olan etkileşimlerinden, genel çalışmamızın ayrı bir bölümünü oluşturmasından dolayı burada ayrıca söz edilmemiştir.

kavramına-felsefesine yönelmiştir. Yaşamın son evresinde ise felsefe ve dini biraraya getirme çabasını güttüğü bir mitoloji ve Vahiy felsefesi oluşturmaya çabalamıştır. Fakat felsefesinin genelinde, temel problem farklı farklı bağlamlarda incelenmiş olsa da onun düşüncelerinin peşinde koştuğu sorun, çoğun aynı gerilimi muhafaza etmiştir denilebilir. Zira Schelling'in düşüncelerinde, "Fichte'nin 'ben' felsefesinden Doğa ve sanat felsefeleri yoluyla dinsel bilinç felsefesine ve bir tür kurgul tanrıtanırcılığa doğru devinen durmak bilmez bir düşünme süreci buluyoruz-bütün sonlu ve sonsuz arasındaki ilişki teması yoluyla biraraya örülmek üzere" (Copleston, 1990, s150). Buna göre Schelling'in genel felsefesi sonlu ve sonsuz olanın, özne ile nesnenin, teorik ile pratik'in, kuramsal olan ile eylemsel olanın ilişkisine yönelik ilgisiyle bir süreklilik arz etmektedir.

### **1.1.2. Schelling'in felsefesinde İdealist kökler: Parmenides'ten Spinoza'ya**

Schelling'in genel felsefesi onun varlık ve bilgi kavrayışından ayrı düşünülemez. Çünkü O, tüm konularını varlık ile ilgisinde ve bu varlığa ilişkin mümkün bilginin kaynaklarının sorgulanması bağlamında ele almıştır. Buna göre Schelling'in varlık hakkındaki düşünceleri ve varlık kavrayışının gerisinde yatan felsefi temellerin sorgulanması, çalışmanın temel tezi olan Schelling'in sanat felsefesinin ortaya konulmasında gereklidir. Soykan'ın ifade ettiği gibi, "bir filozofun felsefesinin bütünü kavramanın doğru bir yolu, onun varlık görüşünü, varlık karşısındaki genel tutumunu, yani ontolojisini ilkin ortaya koymaktır" (Soykan, 1995, s.35).

Varlık problemi karşısında yanıt denemeleri, ilk filozoflar olarak anılan Doğa filozoflarına kadar geri götürülebilir. Gerçekten var olanın ne olduğu üzerine yapılan bu sorgulamanın kökeni, Milet Okulu filozoflarının ilk öge (*arkhe*) arayışında kaynağını bulur. Başta Thales, Anaksimandros ve Anaximenes olmak üzere, doğa filozoflarının öne sürdükleri bu 'ilk öge'ler, sonuçlar bakımından farklı farklı olsa da, temelde aynı soruya yanıt arama çabasının bir ürünüdür. İçinde yaşadıkları doğanın ve doğadaki şeylerin özünün ne olduğuna yönelik bu soru, felsefenin olmazsa olmazı olan *hayret* duygusunun sonucunda formüle edilmiş olması bakımından önemlidir. Milet Okulu filozoflarının varlığın ilk ögesine verdikleri yanıtların yapısı maddidir ya da başka bir ifadeyle "yanıt duyu algısı terimlerindedir" (Thilly, 2000, s.31).

Pythagoras, *monası* ya da başka bir ifadeyle sayıları gerçekliğin temelinde yatan öge olarak yorumlamakla önemli bir perspektifi de beraberinde getireceğinden haberdar mıydı bilinmez fakat onun (sayıların) duyu algısının dışında başka bir olanakla kavranabileceği düşüncesi önemlidir. Ona göre, var olanı duyu algıları ile değil, akıl yoluyla kavramak mümkündür. Varolanların, şeylerin yapısı *monasın* ilişkileridir. Buna göre, Pythagoras ve ardılları sayıları birincil nedenler olarak belirtmişlerdir. Bu bağlamda varlığın maddi olmayan bir form biçiminde düşünülmesinin ilk örneklerinde biri olarak Pythagoras, felsefe tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturur. Bu dönüm noktasının yansımaları, daha sonra Platon ile doruk noktasına taşınacak ve uzun bir yoldan geçerek Schelling'in düşüncelerine dek varacaktır. Çünkü Schelling, en genel anlamıyla, idealist bir filozoftur.

Bu noktada belirtmelidir ki, sözü edilen tarihsel köklerin önemi –akıl yürütmenin geçerliliğine bakılmaksızın–, akıl yürütmenin kendisindedir. Bu akıl yürütmeye ulaşılan ‘ilk öge’lere ilişkin soruşturma, felsefe tarihi boyunca sürekli karşılaşmak mümkündür. İlk filozoflar, varlığı hayret duygusunun harekete geçiriciliğinde anlamaya ve açıklamaya çalışmışlar, ulaştıkları ‘ilk öge’ sonuçlarıyla da herşeyi tanımlayabilecekleri temel bir nokta saptamaya çalışmışlardır. Milet Okulu filozoflarından, Pythagorasçılara, Elea Okulu düşünürlerinden Demokritos, Empedokles gibi Pluralist filozoflara kadar bütün filozofların çabası aynı amaç doğrultusunda serimlenebilir. Bu amacın kökeni böylece antik Yunan felsefesine kadar geri götürülebilir ve felsefenin varlık ile ilgili olan alanı olarak metafiziğin de en önemli sorunsalını teşkil eder. Töz metafiziği olarak adlandırılan şekliyle, *var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey* diye tanımlanan töz kavramının sorgulanması felsefe tarihi boyunca farklı çözüm önerilerini de beraberinde getirmiştir (Cevizci, 2001).

Varlık’a ilişkin sorgulamaların en etkili sonuçlarından biri olarak İdealizm, görünüş ve gerçeklik ayrımı sorununa yönelik çözüm denemeleri ile Batı felsefe geleneğini şekillendiren ve yönlendiren bir akım olmuştur. İdealizm genel olarak, değişim veya oluş dünyasının hakikati ya da gerçek varlığın yapısını veremeyeceği ve bu yüzden epistemolojik bakımından *doxa*’ya(sanı) karşılık gelebileceğini, ancak sağlam ve



sürekli olarak asıl gerçekliğin bilgisinin ideaların bilgisinde olduğunu savunmaktadır. Bu savunuyla idealist filozoflar, görünüşün ardında yatan asıl şeylerin olduğu kabulüne dayanan bir sonuca ulaşmışlardır. Daha önce belirtildiği üzere Pythagoras'ın akılla kavranabilecek birincil nedenler olarak sayı teorisiyle ilk örneklerini izleyebileceğimiz felsefi düşünüşün ardından, Schelling'in esin kaynaklarından ve ilk filozoflardan biri olan Herakleitos'un teorisini kısaca incelemek yararlı olacaktır.

Çok bilinen ifadesiyle Herakleitos için varlık sürekli bir oluş ve değişim içerisindedir. Bu oluş döngüseldir ve ölçüsü *logos*tur. Ancak bu değişme içinde değişmeyen tek şey değişimin kendisidir. Bu anlamda evrenin ve evrendeki herşeyin bağlı olduğu yegane yasa değişimdir. Herakleitos'un bu çalışmanın geneli içinde özel bir etkisinin olmasının sebebi ise, onun karşıtların birliği ya da uyumu düşüncesini öne sürmüş olmasıdır. Savaş ya da çatışmanın herşeyin atası olduğunu belirten Herakleitos'a göre, "inen ve çıkan yol bir ve aynıdır" (Herakleitos, 2005, s.150-1). Buna göre, sürekli birbirlerini takip eden karşıtlar arasındaki bu bağıntı Herakleitos'u, karşıtların temelde birbirleriyle aynı olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Cevizci'nin de belirttiği gibi (2001), bu karşıtlıkların her biri, hem bir birlik hem de çokluk meydana getirirler. Bu meydana geliş ise, evrendeki oluş ve değişimin<sup>5</sup> farklı uğraklarını oluşturmaktadır. Herakleitos'un 'karşıtların birliği' anlayışı, Schelling'in *Ben ile Ben-olmayan* arasında bulunduğu özdeşlik düşüncesini incelemektedir. Bu bağlamda Schelling'in ilerleyen bölümlerde tartışılacak "nesnel ve öznel olanın tam ayırmazlığı olarak" (Soykan, 1995, s. 20) Mutlak Ben düşüncesi, Herakleitos'çu düşünceyle etkileşim içindedir.

Schelling'in felsefesine, Herakleitos'un 'karşıtların birliği' düşüncesiyle yaptığı gibi temel bir katkıyı, Herakleitos'un en büyük eleştirmeni olan Parmenides'in düşüncelerinde bulmak mümkündür. O'nun Schelling ile ilişkilendirilebilecek düşüncesi, Varlık'a ilişkin yapılan soruşturmalarda ortaya çıkan büyük bir probleme bulunduğu yanıttadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, görünüş-gerçeklik problemi

---

<sup>5</sup> Denkel'e göre (2003), Herakleitos'un her yerde değişim olduğu anlayışı, onun değişimi –her söz ettiğinde– bir 'şey'e yüklemesinden ötürü, şeylerin değişimini bir şeydeki bir şeyin başka bir şeye değişmesi olarak daha doğru bir açıklama vermektedir. Çünkü şeylerin değişiminden bağımsız bir süreç kavramı Herakleitos'un düşüncelerinde bulunmamaktadır.

olarak adlandırılan bu problemin sorunsal noktası, gerçek varlık alanından görünüşün alanına nasıl geçildiği problemidir. Parmenides'in düşünceleri ile hatları belirginleşmiş olan görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımında, duyular aracılığı ile elde edilen görünüş ya da sanı ile akıl ile ulaşılan şeyler arasında bir fark bulunmaktadır. Parmenides, görünüşü veya sanıyı değersiz bulmasından hareketle algıladığımız dünyanın olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Var olanların ancak akılla kavranabilen, düşünülen şeyler olduğu düşüncesiyle Parmenides, değişim içindeki görüntü bir aldanmadan öte bir şey değildir. Buna göre asıl Var olan değişim içinde olmayan ve düşünülmesiyle elde edilen şeylerdir. Varlık, hiçten hiçbir şeyin çıkamayacağı düşüncesiyle Parmenides, Varlık'ın kendisiyle aynı olduğunu öne sürmektedir. Parmenides, oluşun ya da nesnelere dünyasını bir sanı olarak ifade etmekle yadsıyarak, görünüş ve gerçeklik ayrımını bağlamında Schelling'in özellikle esinlendiği bir noktaya önemli katkı yapar. Öyle ki, Parmenides Varlık'ı bir olarak kavramış ve gerçeklikten görünüşe geçmek konusunda yaşanan sıkıntıyı felsefesinden uzaklaştırmıştır. Çünkü tüm var olan bir ve aynı Varlık ise ve duyu algıları ile algı alanına girenler bir aldanmadan ibaret ise ortada bir sorun kalmamaktadır. Soykan'ın da belirttiği üzere, "varlık ile bilgi ya da düşünme, tıpkı Parmenides'de olduğu gibi Schelling için de bir ve aynı şeydir" (Soykan, 1995, s.38). Schelling'in kendi ifadesiyle: "(...)Tüm gerçekliğin son temeli, demek ki, yalnız kendi kendisiyle, yani kendi varlığıyla düşünülebilir olan bir Bir-şeydir; bu, yalnızca düşünülmesi bakımından var olan olarak var olan, kısacası, *kendisinde varlık ve düşünme ilkesinin birlikte bulunduğu şeydir*" (Schelling, çev., 1995a, s.229). Parmenides'in Varlık'ı kavrayışının bu çalışma için özel bağlamı, her şeyi bu Varlık'a indirgeyerek görünüş-gerçeklik ilişkisi olarak adlandırılan soruna getirdiği çözümdedir.

Parmenides, öncülleri ve ardılları ile düşünüldüğünde genel olarak İdealist felsefenin dönüm noktalarından birini oluşturmuştur. O'nun düşüncelerine benzer yaklaşımlar Platon ve Plotinos gibi önemli idealist düşünürlerin felsefelerinde de ilginin merkezinde bulunmuştur. Öyle ki, Horstmann'ın ifade ettiği üzere (2000), Schelling'in genel düşüncesi üzerinde Platon'un çok büyük bir etkisi olmuştur. Hatta Schelling'in kendisi tarafından basılmamış erken dönem çalışmalarının birçok yerinde Platon'un

*Timaeus* diyalogundan pasajlar yer almaktadır. Platon (1999), *Theaitetos* diyalogunda *episteme*'ye ilişkin 3 temel savı tartışmaktadır. Platon'un felsefesinde *episteme*, genel olarak, gündelik hayat içinde kullanılan bilgiden farklı olarak 'doğru bilgi'ye verilen addır. Çünkü Platon'a göre, duyular ile algılanan ve değişim içindeki nesnelere epistemesi yoktur. 'Doğru bilgi' olarak *epistemenin* konusunu oluşturan, algılananlarda ortak özelliklerin kendileri olan 'idea'lar ise (Platon, *Theaitetos* diyalogunda bu kavramı kullanmamış olsa da), bir şeyi o şey yapan 'öz' (ousia) anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, bu bölümün de temel sorunsalı olan görünüş (duyu verilerinin konusu) ile gerçeklik (epistemenin konusu olarak 'idea') arasındaki ilişki problemi Platon'un da felsefesinin merkezinde yer almaktadır. Platon'un 'idea'ları değişmeden bağımsız, kendileriyle bir ve aynıdır. Schelling'in Mutlak Ben'inin de aynı şekilde tanımlanmış olması iki filozof arasındaki tinsel yakınlığın çok önemli bir tespittir. Soykan'a göre, Platon 'idea'lardan değişme içindeki nesnelere geçişi, nesnelere idealardan 'pay alma'sıyla (methexis) ya da "idea'nın nesnelere 'bulunması' (parousia) şeklinde açıklamaya çalışmıştır.

Parmanides ve Platon'un düşüncelerine benzer şekilde (Yeni-Platoncu) Plotinos, yalnızca değişmeyen şeylerin gerçekten var olabileceğini öne sürmüştür. Platon'un 'iyi ideası'ndan hareketle ulaştığı Tanrı düşüncesinde Plotinos, Tanrı'nın "var olan her şeyin yetkin kaynağı ve varlık nedeni" olduğunu (Cevizci, 2001, s.298) savunmaktadır. Anaxagoras'ın *Nous* (Zihin) düşüncesinin de temelde bulunduğu bu Tanrı kavrayışıyla Plotinos, görünüş-gerçeklik sorunsalını, görünüşün (maddenin), gerçeklik alanını oluşturan Tanrı'dan başlayan bir türüm (sudûr) ile yaratılmış olduğunu öne sürerek aşmaya çalışmıştır.

Tüm varlık alanını Tanrı'da birleştirmesi ve görünüşü bundan türetmiş olmasıyla, düşünsel anlamda yakınlık kurabileceğimiz Plotinos ile Schelling arasında çok önemli bir diğer benzerlik ise iki düşünürün sanata yaklaşımlarında ortaya çıkmaktadır. Plotinos, sanatçının maddeden bir eser yaratmasını, Tanrısal bir özelliğin açığa çıkması olarak yorumlamış, yaratıcı etkinliğin temelinde sanatçı ile Tanrı arasında bir analogi kurmuştur. Her ne kadar duyusal dünyayı, yaratılıştaki Tanrısal parçadan dolayı güzel, tözü olan maddeden dolayı kötü olarak tanımlamış olsa da, Plotinos sanat

eserinde, Cevizci'nin de belirttiği gibi (2001), formun maddeye hakim olmasından dolayı, sanat eserinde güzelliğin özünün yansımaları görür. Benzer şekilde Schelling'e göre, Deha'nın (sanatçının) üretimi olarak sanat, "ilk güzel olanı yalnız idelerde, ama her biri kendisi için tanrısal ve mutlak olan özel biçimler olarak görür ve felsefenin ideleri, onlar *kendi başına* nasıl ise öyle görmesi yerine, sanat onları real olarak görür" (Schelling, çev., 1995, s.315). Buna göre Deha, Tanrısal olanı gören ve ide'nin açığa çıkışını Tanrısal bir yaratma etkinliği ile sanat eseri olarak ortaya koyan kişinin adı olmaktadır. Buradan hareketle, Varlık'a yönelik ilk filozoflardan bu yana süren soruşturmanın ortaya çıkan sonuçlarında, yaygın olarak tartışılmış problemin, Varlık'ın deneyim ile varılan görünüş mü, yoksa düşünce ile ulaşılan 'gerçeklik' mi olduğu sorunsalı olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu cevap denemelerinden, İdealist olarak adlandırılan Parmenides, Platon, Plotinos gibi filozofların düşünceleri Schelling üzerinde önemli bir etki oluşturmuştur.

Bir ara nokta olarak belirtilmelidir ki, Schelling'in görünüş-gerçeklik sorununa ilişkin verilmiş yanıtlara ilişkin ilgisi yalnız İdealist filozoflarla sınırlı değildir. Bir bakıma bu sorunsalın, farklı bir perspektifle incelenmesi olarak konu edebileceğimiz Descartes'ın düşünceleri, Schelling'in gündeminde yer almaktadır. Öznel ve nesnel olanın ayırımına dayanan epistemolojik temelli düşüncesi ile modern Felsefenin kurucusu olarak anılan Descartes'ın düşünceleri, Spinoza'dan Kant'a uzanan aşılma çabaları ile, Schelling için önemli bir dönüm noktası sayılabilir. Descartes, Platon'un düşünceleri ile doruk noktasına ulaşmış olan ruh-beden problemini bilinç-madde etkileşimi sorunu bağlamında yeniden ele almıştır. *Meditasyonlar* (1996) adlı eserinde yer alan 2. Meditasyon'da (146–153), zihinsel töz ve maddi töz arasında yaptığı ayırımla, varlık alanında süregelen görünüş-gerçeklik probleminin farklı bir versiyonunu öne sürmüştür. Descartes hem var olan varlık ile ilgili problemi sürdürmesi hem de özne'yi algılananların, düşünülenlerin ardındaki dayanak olarak ve edimlerinin farkında olan bilinç olarak kavradığı *Ben* düşüncesiyle Schelling tarafından dikkatle izlenmiştir. Zira Descartes *ben* (res cogitans) kavrayışı ile, kendisinden sonraki filozofların özne düşünceleri üzerinde oldukça fazla etkide bulunmuştur.

Felsefe tarihi boyunca, genel bir terim olarak İdealizm'in birçok varyasyonlarını görmek mümkündür. Fakat bu terim daima öznelliğe doğru bir yönelim içermektedir. İdea'nın önceliğinde (üstünlüğüne), ve bu yüzden öznenin düşünümünde temellenen İdealizm'in düşünürlerinin felsefeleri, düşüncenin yapılanması ile karakterize olur. İdealist bir öze sahip düşüncenin yazarlarından biri olarak Descartes'in, özneye yönelen düşünceleriyle kurguladığı ontolojik Tanrı kanıtında, zihinsel tözün en yüksek örneği olarak Tanrı bireysel zihinlerde var olabilmektedir. Sonsuz töz olan Tanrı gibi tözsel bir yapıda olan sonlu tözler, yani zihinsel töz ve maddi tözler Tanrı'nın bağlayıcılığında kendi içlerinde tamdırlar. Schelling'e göre (1994), "*Cogito Ergo Sum* ile Descartes, düşünme ve varlığı doğrudan doğruya özdeş olarak kabul etmiştir" (s 46). Ancak Laughland'a göre (2007), Descartes bu kanıtlama çabası içerisinde doğal dünya (natural world) ile Tanrı arasında bir bariyer örmüştür. Bu yolda varoluşu (existence), sanının seviyesine indirgemıştır. Bu nokta ise felsefesi boyunca doğa ile tin ya da Tanrı veya genel olarak ifade edersek Mutlak *Ben* arasında temel bir etkileşim ve ilişki kurmaya çalışmış Schelling'in için kabul edilebilir değildir. Temelde Descartes'in düşüncesi, kendisinden sonra gelen birçok filozofta olduğu gibi, ruh-beden, bilinç-madde ayrımı dolayısıyla, Schelling'in tartışma alanında bulunmuştur. Soykan'ın belirttiği gibi (1995) Schelling, Descartes'in ve devamında Kant'ın özne ve nesne, ruh ve madde arasındaki ayırımı şiddetle karşı çıkarak, bu ikisinin (ruh ve maddenin) Mutlak *Ben*'de özdeşliğinin imkanlarını kanıtlamak istemektedir. Bu noktada Schelling'in en temel referansı, neredeyse tüm Alman İdealistleri'nin de etkilendiği Spinoza olmuştur. Spinoza, Descartes'in sonsuz tözleri olarak ayrı görünen zihin ve madde tözlerini bir töz indirgemiş, sadece bu ikisinin insan tarafından bilinebildiği ve sonsuz sayıda ananiteliğe sahip olan tek bir töz, Doğa ya da Tanrı, düşüncesini savunmuştur.

Schelling'in hayatı boyunca hayranlık beslediği Spinoza, kozmolojisinde tıpkı Plotinos gibi türüm öğretisini savunmaktadır. Buna göre Tanrı dünyayı özgürce yaramamıştır; dünya Tanrı'dan yayılmıştır (taşmıştır, çıkmıştır). Schelling özellikle erken dönemleri boyunca bu düşüncenin insan özgürlüğü bağlamında yarattığı sorunlarla boğuşmuştur. Spinoza radikal bir yaratılışçılık karşıtıdır (anti-creationist). Hiçbir tözün hiçbir şey tarafından üretilmediği ya da yaratılmadığı düşüncesiyle

Spinoza, özellikle Aquinas ve tüm bir Yahudi-Hıristiyan geleneğine karşı çıkmıştır. Spinoza tözün ezeli-ebedi ve sonsuz olduğunu, Doğa'nın sonsuz töz olan Tanrı'nın yayılması (taşması) olduğunu ve sonuç olarak herhangi bir son veya amaçlılığın olmadığı Doğa'nın Tanrı'nın kendisi olduğunu öne sürmektedir. Bu anlamda Doğa'nın kendisinden yayıldığı Tanrı, Spinoza'ya göre Mutlak'tır. Bu anlamda vahiyi değilleyen bir düşüncenin savunucusu olarak Spinoza, bilgi ile inanç arasında bir ayırım yapma çabasında olmuştur. Bir bakıma Kant'ta doruğuna çıkacak bu çabanın öncülerinden olarak Spinoza'nın *Tanrıbilimsel Politik İnceleme* (Tractatus theologico-politicus) adlı eseri, inanç ile akli birbirinden ayırmayı, ve böylece özgür düşüncenin önünün açılmasını amaçlamaktadır. Spinoza (2008), Aydınlanma Felsefesini etkilemiş bu eserinde, devlet yönetimlerinin amacının insanların özgür düşünebilen varlıklar olarak kabul edildiği bir düzeye erişmek olduğunu savunmaktadır. Ona göre yönetimin asıl amacı özgürlüktür. Bunlar Schelling'in de ileriki dönem düşüncelerinde savunduğu fikirlerdir. Laughland'a göre (2007), Spinoza'nın düşünceleri, dinin insanlığın afyonu olduğu düşüncesini (ki Karl Marx tarafından öne sürülmüştür) öncellemiştir. Spinoza, her ne kadar varlıkbilimsel olarak özgürlüğü sonsuz sıfatlardan kurulmuş töz olarak Tanrı'ya ilişkin bir kavram olarak değerlendirirse de, insanın sosyal alandaki kimi ilişkilerinden söz ederken de özgürlüğü kullanmaktadır. Fakat bu çalışmanın temel tartışması bağlamında sorun edilecek nokta, demokrasi savunucusu olarak Spinoza değil, gerçek özgür varlık olanın Tanrı olduğunu savunan Spinoza'nın varlık kavrayışıdır. Çünkü Spinoza bu Tanrı kavrayışının bir noktası ile Schelling tarafından olumlu alımlanırken, diğer tarafından eleştirilmiştir.

Schelling'in Spinoza'ya karşı çıkış noktası, Spinoza'da öznenin veya *kendi* (the self)'nin eksikliği temelindedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Spinoza'ya göre Tanrı ile Doğa aynı anlama gelmektedir: *Deus sive Natura*. Bu şu anlama gelmektedir: içinde yaşadığımız doğa da dahil olmak üzere herşeyin temeli Tanrı'dır ve o olmadan biz hiçbir şeyin nedenini anlayamayız. Buradan hareketle Descartes'in töz kavramına yakın bir töz tanımını yapan Spinoza, tam bu noktada ondan ayrılarak, tözün tanım gereği tek olması gerektiğini ve birden fazla töz öne sürmenin anlamsız olacağını savunmuştur. Plotinos'un Platon'un çabasını aşmaya çalışmasına benzer bir girişimle Descartes'in

açtığı yarığı kapatmaya çabalayan Spinoza, Tanrı ya da Doğa düşüncesi ve töz kavrayışı ile bir bakıma başarılı olmuştur. Öyle ki artık birbirinden ayrı iki farklı töz yok ise eğer, bunların arasındaki etkileşim problemi de ortadan kalkmış demektir. Descartes'in sonsuz tözünü, yegane varlık haline getiren Spinoza buna göre, biz bu yegane varlık olarak Tanrı'nın sonsuz özniteliklerden yalnızca ikisini, yani düşünce (cogitatio) ile yer kaplamayı (extensio) biliyoruz. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki Spinoza, evrenin tamamını bir *individuum* (birey) olarak kavrarken, herbir fiziki olay için karşılık olan zihinsel bir olay, herbir zihinsel olay için karşılık olan fiziki bir olay olduğunu ileri sürmüştür. Bu şekilde görünüş-gerçeklik problemine getirdiği açıklaması ile Spinoza, düşüncesinin sonuçları bakımından Schelling'in önemli bir etkileyicisi olmuştur. Öyle ki Soykan'a göre (1995) Schelling, Spinoza'nın Descartes'e yaptığını, yine bir özne-nesne ayrılığı savunusu ile Kant'a yapmak istemiştir. Ayrıca bunu yapabilmek için Schelling'in elinde Leibniz felsefesi ve Newton fiziği gibi yeni imkanları vardı. Yine sözünü ettiğimiz Spinoza'nın felsefesinde özenin eksikliğini kapatmak Schelling'in kendine yüklediği görevlerdendir. Bunların yanı sıra Spinoza'ya temel oluşturmuş, "Plotinos'ça bir 'zamansız türem'i de kabul etmez. O halde yapılacak iş, hem zamanın, oluş'un hesaba katılması hem de mutlak'ın bir özne olarak kabul edilmesidir. Bu da Tanrı'dan başka bir şey değildir" (Soykan, 1995, s. 47). Schelling'in Tanrı'sının Spinoza'nın Tanrı'sından farkı, sonuçlanan, biten bir süreç olarak değil, devam eden, sürekli olan bir yaratma olmasındadır. Hegel'in kendini sürekli açımlayan Geist'ını öncülleyen bu düşüncesiyle Schelling, mutlak olanı, Tanrı'nın kendisini sürekli açması olarak yorumlamaktadır. Soykan'ın belirttiği gibi bu yetkin açınım, "bilinç ile bilinçsiz, özgürlük ile sorunluluğun, özne ile nesnenin vb. tam senteze varacağı bir durumdur" (s.47).

Buradan hareketle Schelling, felsefe tarihi boyunca süregelen ve epistemeolojik ve ontolojik olarak özne-nesne, özgürlük-zorunluluk, görünüş-gerçeklik şeklinde tanımlanabilecek temel bir problemi aşma iddiasındadır. Bu hedef doğrultusunda, ilk filozoflardan Spinoza'ya evrildiği haliyle özne-nesne problemine ilişkin saptamaların, Kant ve Fichte ile aldığı yeni durumun saptanması Schelling tarafından dikkatle takip edilmiştir. Çünkü Schelling'in felsefesi bir bakıma, Spinoza'ya kadar süregelen özne-

nesne probleminin Spinoza tarafından konumlandırılmış saptamalarında, eksik nokta olarak öznenin kurgulanması için Kant'ın düşüncelerine ve Kant'tan hareketle özne'yi felsefesinin temeline yerleştirmiş olan Fichte'nin düşüncelerine ihtiyacı vardır. Temel olarak, gerçeklikten görünüşe nasıl geçildiği sorusu, Soykan'ın da belirttiği gibi (1995), Kant'ın "sentetik a priori yargı"nın nasıl olduğu sorusunun başka bir ifadesidir. Bu soru Schelling'in "mutlak-olan'dan sonlu bir şeyin nasıl çıktığı sorusu ile aynı değerdedir" (s.40). Bu temel felsefi probleme, Spinoza'nın verdiği yanıtı ve bu yanıtta eksik olanın neler olduğu daha önce ifade etmiştik. Bu bakımdan ilerleyen bölümde ki hedefimiz, Spinoza'da eksik olan özne'nin Schelling tarafından kurgulanmasına temel oluşturmuş Kant'ın ve Fichte'nin düşüncelerini, Schelling'in *Transandantal İdealizm Sistemi* adlı eseri bağlamında tartışmak olacaktır.

### **1.2. Transandantal İdealizm Sistemi Bağlamında Özne ve Nesne'nin Kurulumu**

Schelling'in düşünceleri felsefenin en yoğun içerikli problemlerinden biri olan özne-nesne ilişkisinin kurulumuna yönelik önemli bir girişimdir. O, esin kaynakları ilk filozoflara kadar uzanan bir perspektife sahip, sürekli devinen felsefesi ile Alman İdealist geleneğinin çok önemli bir üyesidir.

Alman İdealist geleneği için, düşüncelerinin ortaya çıkmasına etmen olmuş tüm diğer (Platon'dan Descartes'e uzanan) felsefi gelenekler (Platon'dan Descartes'e uzanan) ile beraber alındığında Spinoza'nın felsefesi, önemli bir referans noktası olmuştur. O, görünüş-gerçeklik probleminin aşılması yönünde attığı adımla ve dolayısıyla Mutlak (Absolut) kavramını ele aldığı şekliyle Alman İdealist geleneğinin üzerinde yükseldiği basamaklardan birini meydana getirmiştir. Spinoza'nın monist varlık anlayışı her ne kadar ele almış olduğu problem için önemli sayılan bir çıkış noktası oluşturmuşsa da, önceki bölümde de tartıştığımız üzere özne-nesne etkileşimi bağlamında öznenin konumunu sonsuz ve biricik töz olan Tanrı anlayışı doğrultusunda etkisi az bir düzeye indirmiştir.

Descartes ile başlayan, Spinoza ve Leibniz'in düşünceleriyle ilerletilen özne-nesne etkileşimi sorununa ilişkin çözüm önerileri genel olarak 'akıl'ı vurgulayan, akıl ile gerçeklik arasında doğrudan bir ilişki bulan rasyonalist felsefelerdir. Genel olarak



evrenin yapısını kavramaya yönelik bu girişimler, akla dayalı dedüktif bir sistem öne sürmüşlerdir. Bu felsefe kavrayışına itiraz, çok gecikmeden Britanya'dan gelmiştir. Başta Locke ve Hume olmak üzere, empirist filozoflar evrenin yapısına ilişkin bilginizin temelinde, aklın değil deneyimin olduğunu ve aklın tek başına bu bilgiye ulaşmak konusunda yeterli olmadığını savunmuşlardır.

Spinoza, Leibniz ve Wolff'un felsefelerine ve metafiziklerine bir karşı çıkış olarak empirist filozoflar bilgi edimini deneyimin verilerine indirgemiş ve insan zihninin deneyim olmaksızın sahip olduğu düşünülen kavramların varlığını reddetmişlerdir. Başta İngiliz empiristlerin başı çektiği bu eleştiri kolunun hedefinde Platon'dan Descartes'e dek uzanan ve "a priori" (önsel) bilgiyi varsayan filozoflar vardır. Zorunlu doğruların *a priori* olduğu savını eleştiren empirizme göre, bu zorunlu doğrular gerçekte uzlaşımaya dayalıdır ve deneyime dayalı oluşan *alışkanlık*la açıklanabilir.

Bu bakımdan hem Descartes, Spinoza ve Leibniz ile karakterize edilebilecek rasyonalist gelenek, hem de Locke ve Hume'un başı çektiği empirist gelenek, temelde bulunan felsefi problem olarak özne-nesne, özgürlük-zorunluluk ya da başka bir deyişle görünüş-gerçeklik sorununu çözmeye yönelik önemli girişimlerdir. Her iki yaklaşım da insan bilgisini sağlam temeller üzerinde kurmaya çabalamıştır.

Bu noktada Schelling'in (1833-4) "felsefenin yenileyicisi" olarak saydığı Kant'ın genel felsefesine kısaca göz atmak gerekli olmaktadır. Çünkü Kant bilinen ifadesiyle, sözünü ettiğimiz empirist ve rasyonel geleneklerin bilgi anlayışlarını bir araya getirme çabasının en ünlü ismi olmuştur. Kant ile beraber ardılı olan Fichte'nin, Schelling'in düşünceleri üzerindeki etkisi yoğun olmuştur.

### **1.2.1. Schelling'in Kant ve Fichte ile ilgisi: Felsefenin Kaynağı olarak *Ben***

Schelling'in, epistemoloji ve ontolojinin de merkezi problemi olan, özne-nesne bağıntısını incelemesinin anlaşılır kılınması, problemin Spinoza ve daha önceki felsefelerin katkısının tanınmasının yanı sıra, Kant ve Fichte'nin felsefeleri bağlamında da incelenmesi yoluyla mümkündür. Çünkü Schelling'in kendisi de aynı izlek ile yoluna devam etmiştir. Problemin açıklanmasında filozofun rehberliğinden faydalanmanın ve O'nun geçtiği sokaklarda yürümenin daha verimli olacağı düşüncesinden hareketle,

Kant ve Fichte'nin düşüncelerinin Schelling'in düşünceleri bağlamında tartışılması, genel olarak ilerleyen bölümün izleğini oluşturmaktadır

Kant, genel olarak rasyonalist geleneğin varsaydığı *a priori* olarak bilinebilen önermeleri kabul etmektedir. Empirist geleneğin savunduğu, bilginin deneyime dayandığı görüşüyle de hem fikirdir. Ancak deneyimden edinilen içeriklerin, zihin tarafından kazandırılan formunu öne sürdüğünde Kant, artık çok yeni bir noktada olduğunun da farkındadır. Ona göre, deneyimden edinilmiş algı içeriklerinin yapısı ya da formu insan zihninin 'anlama yetisi' tarafından sağlanmaktadır. Kant'ın *Prolegomena* (1995) adlı eserinde Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını belirtmektedir. Ancak Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde belirttiği üzere, "tüm bilgilerimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz, ama tüm bilginin deneyim ile başlamasına karşın, bundan tümünün de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz" (1993, s.37-38). Bu ifadesinden de anlaşıldığı üzere Kant empirist geleneğe ve rasyonalist geleneğe sınırlar çekmek ve böylece 'neyi bilebilirim?' sorusuna verilebilecek en temel yanıtı bulmak peşindedir. Kant aklın sınırlarını belirleme hedefinin gerekliliklerini şu sözleriyle dile getirmektedir:

*Eğer usumuz bizi bilgiye susamışlığın en yeğin olduğu yerde yalnız bırakmakla yetinmeyip bir de oyalamalarla geciktiriyor ve en sonunda aldatıyorsa, ona güvenmek için nedenlerimiz olduğunu düşünebilir miyiz? Ya da, eğer yol şimdiye dek yalnızca kaçırılmışsa, o zaman yenilenecek araştırma çabalarında bizi öncelemiş başkalarından daha şanslı olacağımızı ummak için işe yarayacak herhangi bir belirti var mıdır?* (Kant, 1993, s.37-38)

Buna göre Kant'ın temel hedefi, deneyimle elde edilmesi olanaklı olmayan ancak aklın sorgulamaktan kendini alamadığı metafiziğin imkan ya da imkansızlığını gösterebilmek olarak belirlemektedir. Başka bir deyişle Kant'ın Kritisizmi'nin amacı, görünenlerden hareket eden empirizm ile bilginin gerçeğe uygunluğunu belirlemek, doğruluk derecesi tartışılan bilginin gerçeğe uygunluğunu teyit etmek; diğer taraftan metafiziği bizzat dogmatik-rasyonalistlerin elinden kurtarmaktır (Taşkın, 2002). Bu kurtarma çabasını aklın kendini bilme ödevi olarak ifade etmiştir: "...ona haklı

savlarında güvence verirken, buna karşı tüm temelsiz istemlerini zora dayalı bir hükümle değil kendisinin ebedi ve değişmez yasalarına göre dışlayabilecektir. Ve bu mahkeme arı usun eleştirisinin kendisinden başka bir şey değildir” (Kant, 1993, s.18). Böylece Kant amacını metafiziğin olanaklılığın sorgulanması ve bu amaca yönelik olarak akıl yetisinin eleştirisinin yapılması olarak belirlemiştir.

Felsefesinin temelinde metafiziğin olanaklılığı sorununu koymuş Kant için, bilginin elde edilmesinde hem aklın hem de deneyimin payı vardır. Bu ikisinden birinin eksikliğinde bilgi ortaya çıkamayacaktır. Bunu “içeriksiz (deneyimin verileri olmaksızın) düşünceler boş, ve kavramlar (aklın kategorileri) olmaksızın sezgiler kördür” (Kant, 1993, s.66) sözleriyle ifade etmiş, ayrıca hem metafizik hem de pozitif bilgiler için kanıt değeri taşıyan sentetik a priori yargıların nasıl olanaklı olduğunu ortaya koyarak (Heimsoeth, 2007), bilgimizi genişleten ve zorunlu, genel-geçer olan bilgiyi temellendirmeye çabalamıştır. Kant bizim algıladığımız dünyanın, görünüşler dünyasının ‘kendinde var olduğu’ şekliyle bilinemediğini, duyum bilgisinin iki salt-a priori formu olan zaman ve uzam içinde, nedensel bir etkileşim içindeki halleriyle bilinebildiğini belirtmiştir. Ona göre biz sadece bu görünüşler dünyasının bilgisine sahip olabiliriz. *Prolegomena* (1995) adlı eserinde Kant, duyu verilerinin ancak anlama yetisi ile objektif bir yargı olabileceğini belirtmiştir. Buna göre anlama yetisi, duyu verilerinin anlaşılmasının aracı etmeni olan bir yetidir. Buradan hareketle Kant, zaman ve mekan gibi aklın salt formlarıyla ve aklın kategorileri aracılığıyla duyu verilerini bilgiye dönüştürmeyi açıklamış olmaktadır. Başka bir deyişle, Kant, duyu verilerini (izlenimleri) aklımızın salt formları olan zaman ve uzam aracılığıyla sezgi haline dönüştürdüğümüzü, anlama yetisinin (verstand) de bu sezgileri analiz etmesi ya da sentezlemesiyle bir bilginin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu noktaya kadar kısaca bir özetini vermeye çalıştığımız Kant’ın felsefesinin amacı bu bağlamda, bilginin sınırlarını çizmek ve metafiziğin olanaklılığını tartışmak şeklinde ifade edilebilir. Ancak Kant çizdiği sınırın, bizimde içinde kaldığımız alanını ayrıntılı bir şekilde tarif edip, sınırın öte yanında kalanları da açıklamaya çalışmadan yapamazdı. Gerçi Kant’ın kendisi, sınırın öte yanında kalanları bilgi deneyimimizin dışında olarak tanımlamış

olursa olsun, O'nun bu noktaya getirmiş olduğu yaklaşım, Schelling ve genel olarak Alman idealistlerinin çatışma içinde bulunduğu noktadır.

Schelling ve Alman İdealistlerinin çatıştığı, Kant'ın *kendinde şeyler* (ding an sich) ya da *noumen* olarak adlandırdığı alan ile birlikte tartışmaya başlanmış noktadır. Öyle ki Kant, anlama yetisinin kavramlarının sadece deneyimlenebilen alanda kullanılabildiğini belirtmiştir. Kant bunu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şöyle dile getirir:

...yadsınmayacak denli açıktır ki, arı (saf) anlak (anlama yetisi, intellect) kavramları hiçbir zaman aşkınsal (transandantal) olarak değil ama her zaman ancak görgül (empirik) olarak kullanılabilirler, ve arı (saf) anlağın (anlama yetisinin) ilkeleri yalnızca olanaklı bir deneyimin evrensel koşulları ile bağıntı içinde duyuların nesnelere ile ilişkili olabilirler, hiçbir zaman genel olarak şeylere değil (onları sezme yolumuza bakılmaksızın) (Kant, 1993, s.158).

Kant, duyu verileri ile elde edilen bu bilgi alanını *fenomen* olarak ifade etmiştir. Öyleyse anlama yetisinin (verstand) saf kavramlarının, deneyim alanıyla ilişkisinin olmadığı bir alandan uzaklaştığında beliren bir alan olarak *kendinde şeyler* ya da *noumena* Kant tarafından varsayılmıştır. Kant'a göre, "bir numen [noumena] kavramı, duyuların nesnesi olarak değil ama bir kendinde şey olarak (yalnızca arı anlak yoluyla) düşünülecek bir şeyin kavramı hiçbir biçimde çelişkili değildir" (Kant, 1993, s.162).

Kant *kendinde şey* ya da *noumena* kavramını bir sınır olarak ifade etmiştir. Fakat kendi düşüncelerinin tutarlılığı uğruna varsaymak durumunda kaldığı bu alan, ardıllarının boğuşmak zorunda kaldığı bir problem halini almıştır. Kant fenomen ve noumena ayrımıyla, hem insan bilgisine hem de olası her bir metafiziğe sınır çizme iddiasındadır.

Böylece Kant, bilginin sınırlarını belirme çabası ile belki de hiç amaçlamadığı bir sonuca sebep olmuştur. Fenomen ve noumena ayrımı ile Kant, görünüş-gerçeklik problemini farklı bir düzleme ve yapıya taşımakla beraber, devam ettirmiştir. Çünkü genel olarak Alman İdealistleri için kendisi görünüş olmayan fakat var olduğu kabul

edilen bir alan olarak *noumena*, ortadan kaldırılması gereken bir alandır. Zira insanın akılsal yanına olan aşırı güvenin belirişi olarak Alman İdealizmi için bilinemez ya da kavranamaz bir alan olarak *noumena*'nın varlığı kabul edilebilir değildir. Bu bağlamda “Kant’ın fenomen ve numen alanlar arasında yapmış olduğu ayırım Alman İdealizminin birincil hedefi olmuştur” (Bowie, 1993, s.16).

Spinoza, monizmi ile Alman İdealizmi için geçmişten apaçık bir başvuru kaynağıdır. Bununla beraber, Kant’ın felsefesinin ışığında, Spinoza’nın Tanrı kavramı sonlu bir konum için sonsuzun bilgisinin savunulamaz bir iddiasını içermektedir: Tanrı’nın varoluşunu kanıtlama veya O’nun doğasını tanımlama girişimlerinin tümünde olduğu gibi. Ancak kendisi Kant’ın projesini tamamladığını iddia etmesine karşın Fichte, Spinoza ile beraber, Kant’ın kabul edemeyeceği bir biçimde *causa sui*’ye (kendinin nedeni, var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaçduymayan varlık) güven duymaktadır (Bowie, 1993). Schelling de Kant’la diğer Alman İdealistlerinin yaklaşıtları noktalarda tartışmaktadır. Bunu Kant’ta saygı da içeren ancak eleştirel olan şu cümlesinden çıkarmak mümkündür: “ Bilgi Edinmeyi –özellikle de duyular ötesi nesnelere hakkında– umut etmeden önce, onları bilme yetisine sahip olup olmadığımızın ilkin bir araştırılması gerekir” (Schelling, 2006). Buna göre Schelling, Kant’ın çabasının bir bakıma bilgi edinilen yetilerin kaynakların sayılması, sıralanması olduğunu belirtir. Ancak, sonucunda Schelling’e göre Kant, “bilmenin bilinmesi” şeklinde sonsuza dek geri götürülecek bir uğraş içine düşmüştür. Schelling Kant’ın, bu sonsuza dek geri gitmede ihtiyaç duyduğu ve sıraladığı kaynaklarının doğruluğunu sağlayacak herhangi bir ilkeden, bir *causa sui*’den yoksun olduğunu ifade eder.

Schelling (1994), *Modern Felsefe Tarihi Üzerine* (Zur Geschichte der neueren Philosophie) adlı eserinin *Kant-Fichte* başlıklı alt bölümünde Kant’ın aklın kaynağı olarak belirlediği algı (Sinnlichkeit), anlama yetisi (Verstand) ve akıl (Vernunft) üzerine detaylı sayılabilecek bir tartışma yürüterek Kant’ı eleştirir. Buna göre Kant’ın felsefesinde algı, ya bizim dışımızda bulunan nesnelere ya da kendi içimize yöneliktir. İç duyu adı verilen, kendi içimizdeki duygu ve değişimlerin algılandığı yetiden bahsederken Kant, Schelling’e göre, yalnızca tek bir duyudan bahseder. Bu algıdan ortaya çıkan bilgi görüdür. Görüde ise, dış nesnelere için rastlantısal olan ile olmayan

arasında ayırım yapmamızı sağlayan şey Kant'a göre *uzam*dır (Raum). Schelling'e göre Kant için mekan ya da uzanımlılık tasarımıyla, "kendi başına olan veya bizim tasarımıımızdan bağımsız nesnelere değil, sadece bizim tarafımızdan görülen nesnelere ilişiktir" (Schelling, 2006, s. 505). Buradan Schelling'e göre bizim dışımızdaki nesnelere özünü uzamdan yoksun olmalarıdır ve algılanamazlar. Kant tarafından yapılmayan ama Schelling'e göre Kant'ın ardıllarına bıraktığı bu çıkarımla, Schelling, şu soruyu sormaktadır: "Kendi dışımızdaki nesnelere dair tasarımlarımızın en son nedeni olması gereken aslında uzanımsız olan bu malzeme, *nasıl* görümüzdeki malzeme gibi o uzanımlılık formuna ulaşabilmektedir ve uzanımsal bir form almaktadır?" (Schelling, 2006, s. 505). Schelling buradan hareketle Kant'ın zaman kavramını ele alır: dış görüş için uzam ne ise, iç görüş için de zaman odur. Schelling Kant için zaman kavramının uzama göre daha öznel olduğunu, bizim tasarımlarımıza daha bağlı olduğunu belirtir. Schelling'in asıl ilgisi ise Kant'ın zaman ve uzamın üstüne bir de görülerimizin zaman ve uzamdan bağımsız olan nedeni olarak tanımladığı 'bilinmeyen şey'e, yani *x* işaretiyle tanımladığı *kendi başına şey*'e yöneliktir. Schelling, uzamda olmadığı için tinsel, zamanın dışında olduğu için de ebedi olan *kendi başına şey*'in, eğer Tanrı değilse ne olduğunu söylemenin zor olduğunu belirtir. Kant'ın bu şeyi Tanrı olarak belirtmediğini belirten Schelling, Kant'ın bu düşüncelerinin iki kavranamaz şey olarak, bütün zaman ve uzam dışında olan şey(ler)i zaman ve uzam içinde düşünmek zorunda olan içimizdeki kavranılması imkansız olan şey ile yine kavranılamaz olan, bizi nasıl ve ne yolla etkilediğini ve de algısal bir dünya tasarlamamıza neden olduğunu bilmediğimiz dışımızdaki şeyler ile son bulduğunu belirtir (Schelling, 2006). Kant'ın algı kavrayışına yönelik bu eleştirel tutumunu *anlama yetisine* ve kategorilerine de yönelten Schelling, tasarımılanmış nesnelere için geçerli olduğu belirtilen bu kavramlar olmaksızın şeylerin bilinemiyeciğini belirten Kant'ın düşüncelerinden şu çıkarımı yapar: "...mademki o belirlemeler, kavramlardır ve sadece anlama yetisi içinde düşünülebilirler, onlar (kavramlar), *şeylerin kendi içinde* bizden bağımsız mevcut bir anlığın olduğunu kanıtlarlar" (Schelling, 2006, s. 506). Kant'ın böyle bir çıkarım yapmadığının altını çizen Schelling, bu kavramların Kant'a göre, *kendi başına şey* içinde geçerli olmadığını belirtir. Kant buna göre, bizi *kendi başına şey*'in aslında *x* değil bir *sıfır*, bir hiç olduğunu kabul etmeye götürmektedir. Schelling Kant'ın

deneyimden bağımsız bir şey olarak koyutladığı *kendi başına şey*'i neredeyse hiçe eşitlemesiyle bizi yine başladığımız nokta olan deneyime geri getirdiğini öne sürmektedir. Bu noktada Schelling özelinde, Kant'a yönelik beliren itirazın temelinde bulunan neden ortaya çıkmış bulunmaktadır (Schelling, 2006).

Schelling, tıpkı hocası Fichte ve arkadaşı Hegel gibi, hedefini Kant'ın düalizmi olarak adlandırılan kavrayışın sebebi olan *kendi başına şey* düşüncesinin ortadan kaldırılması olarak belirlemiştir. Schelling Kant'ın, *anlama yetisi kavramlarının* (kategorilerin) algıdışı olan şeye uygulanamayacağı düşüncesiyle, algıdışı olanın düşünülmesinin bile imkansız kıldığını ancak en azından bir şekilde varlığını kabul ettiğini ifade eder. Fakat yine Kant bu algüstü olan *kendi başına şeyin*, diğer algüstü olan ama bizim bilme çabamızın nesnesi olarak gösterdiği *Tanrı, insan ruhu* ve *özgürlük* ile ilişkisini kurmamıştır. Schelling bunlar arasında bir ayırım yapmadan veya ilişkilerini açıklamadan nasıl Kant tarafından 'yan yana koyulabildiğini' sorgulamaktadır. Zira Schelling'in ifadesiyle Kant'ın *kendi başına şeyi* 'tahta demirdir', yani bir çelişkidir. Çünkü "o bir şey ise, kendi başına değildir ve eğer kendi başınaysa, o zaman bir şey değildir; ama Kant'ın kendisi, bu kendi başına şeyi bizim tasarımlarımızın düşünsel nedeni saymaktadır" (Schelling, 2006, s. 508). Kant'ın bu bağlamda daha birçok soruyu yanıtsız bıraktığını belirten Schelling Kant'ın, felsefeden beklenen iki talebi karşılamakta yetersiz kaldığını belirtmektedir. Schelling'e göre bu taleplerden birincisi doğanın oluşumunu açıklamaktır. Bu oluşumun, ister materyalist ister idealist bir varlık anlayışıyla olsun, hangi nedenlerle bizim tarafımızdan açıklandığının gösterilmesi gereklidir fakat Kant bunu yapmaktan uzak durmuştur. İkinci talep ise Tanrı, ruh ve özgürlük dahil algüstü alanın, yani metafiziksel dünyanın ulaşılabilir olması ve bize açılmasıdır. Kant'ın bu isteğe yanıtının karmaşık olduğunu belirten Schelling'e göre, Kant ta kendisinden önceki metafiziğin istediği şeyi, yani tanrı, ruh ve özgürlüğün doğadaki neden-sonuç ilişkileri ağı yanında gösterebilmeyi amaçlamıştır. Sonuç olarak Kant, Schelling'in ifadeleriyle, "tanrıyı teorik felsefeden kovduktan sonra, en azından tanrının varlığına olan inancı ahlak yasası tarafından talep edilen olarak göstererek, tanrıyı pratik felsefe aracılığıyla tekrar geri getirir" (Schelling, 2006, s. 512). Kant'ın en azından Tanrı'yı düşündüğünü belirten Schelling, fakat yine

de Kant'ın Tanrı kavrayışını eleştirir. Çünkü Schelling, Kant'ta olduğu şekliyle eğer Tanrı töz ya da neden olarak düşünülemezse Tanrı kavramından geriye hiçbir şeyin kalmayacağını belirtir. Kant'ın ulaştığı sonuçlar ve beklentilere verdiği karşılık bağlamında sert biçimde eleştiren Schelling, yine de Kant'ın konularına ciddi yaklaşımı, varlığın düşünsel temellerine yönelik ilgiyi canlandırması, yok edici bir kuşkuculuk ve duyumculuğa (sensualizm) karşı insan bilgisinin genellik ve zorunluluğu savunması sebepleriyle bile takdir edilmesi gerektiğini belirtir. Ancak Schelling'e göre Kant'ın felsefeye asıl katkısı ve etkisi, felsefenin özneye yöneltilmesi noktasındadır.

Bu noktada bu alt bölüme bir ara sonuç olarak söylenmelidir ki Schelling'e göre Kant, *Eleştirisi* ile, özne ile nesneyi birbirinden ayıran bir felsefe ortaya koymuştur. Schelling ise idealist bir filozof olarak görünüşün ardında yatan bir gerçeğin olduğunu düşünmekteydi. Buna göre Schelling de diğer Alman İdealistleri gibi *sınırların* ötesinde yer alan böyle bir mutlak varlığı da dışarda bırakmayacak bilginin peşindedir. Bu bakımdan Kant tarafından noumena kavramıyla çizilen *sınırı* kabul etmesi imkansızdır. Schelling buna göre, Kant'ın noumena'ya ilişkin ifadesindeki gibi, mutlak Ben hakkında hiçbir bilgimizin olmadığını düşünmektedir. Yine Kant'ın da itiraz etmeyeceği şekilde onun varlığına ilişkin hiçbir şüphesi yoktur. Fakat Schelling Kant'ın olumsuz olarak nitelediği yoldan ilerleyerek en azından mutlak Ben'in ne olduğunu değilse de ne olmadığını bilebileceğimizi belirtmiştir. Bunu Mutlak Ben'in karşısına *Ben-Olmayan*'ı koyarak yapmaya çalışmıştır. Mutlak Ben'in Kant'ın *kendi başına şey* ile kurguladığı şey olmadığını düşünen Schelling'e göre *Ben-olmayan* sadece Mutlak Ben'e karşı olumda olarak düşünülebilir ve bir gerçekliği yoktur (Soykan, 1995).

Felsefenin özneye yöneltilmesini sağlamış Kant'ın bıraktığı yerden ilerleyen ve Ben'i her bir Ben'in yegane substanzı haline getiren ise, Schelling'e göre, Fichte olmuştur. Schelling Fichte'den şu şekilde söz eder:

*(...)özgürlük üzerine kurulmuş ve Kant'ta olduğu gibi sadece pratik felsefeyi değil, aynı şekilde teorik felsefeyi de ve böylelikle de tüm felsefeyi Ben'in kendi bağımsızlığıyla temellendirdiği bir felsefeden ilk onun bahsetmesi açısından Fichte, tıpkı başkalarının*



*da olduğu gibi benim de öğretmenim ve öncümdü* (Schelling, 2006, s.518).

İki felsefe; yol alış veya tavır olarak nesneden ya da dış-Varlık'tan hareket eden Dogmatizm ile öznenen hareket eden ve herşeyi özne/Ben'den hareketle kuran İdealizm arasında Fichte'nin tercih ettiği yol öznenen ilerlemek olmuştur. Fichte'nin Ben'i buna göre, mutlak, koşulsuz ve kendisinde sınırsız bir etkinliktir. Bir noktaya kadar Schelling'in Mutlak Ben kavrayışını da önsellemiş bu düşüncesiyle Fichte, Schelling tarafından da Kant'ta eksikliğinden şikayet edilen, ilk ilkeyi transandantal ya da saf Ben olarak ifade eder. 'Anlıksal sezgi' (Intellektuelle Anschauung) yoluyla ortaya konabilen Ben kavramı, kendisini düşüncemizi bildirmektedir (Ateşoğlu, 2006).

Fichte'nin Ben düşüncesine yönelik olarak, öne sürülmüş birçok yorum vardır. Schelling'e göre Fichte'de Ben, herkesin kendi bilincinde bulunduğu ve esas varolandır: "Her insan için o *transzendent* [transandant] edim aracılığıyla, yani empirik bilincin önkoşulu olan ve bu nedenle empirik bilinçten önce gelen o *kendini bilme edimi* ile tüm acun [evren] varolmaya başlar ve bu nedenle de ilkin sadece bilinç içinde vardır" (Schelling, 2006, s. 513). Schelling'e göre Fichte, görünüş-gerçeklik probleminden kurtulmak için tüm açıklamayı Ben'e yüklemiştir ve böylece nesnel olan ile tinin etkileşimi arasındaki sorunu aştığına inanmıştır.

Kant'a yaşamının büyük bir kısmında hayranlık beslemiş ve kendini O'nun projesini tamamlamaya adanmış Fichte'nin, Schelling'in felsefesindeki en önemli katkısı öznenin içinde, felsefenin Kant'ın mümkün olduğunu düşündüğünden daha kesin olarak gösterebileceği 'sonsuz' bir yön olduğunu ileri sürmüş olmasıdır (Bowie, 1993). Bu sonsuz yön, O'nun *Ben* tasarımı ile ortaya çıkan, Kant'çı sınır kavramı olarak *noumenayı* aşma girişiminin adıdır. Kant'ın felsefesinin amaçlarından biri doğal determinizmi modern bilimlerin temeli olarak ele alırken rasyonel varlıkların otonomisiyle desteklemenin bir yolunu bulma görevini üzerine almaktır. Kant bunu doğa ve ahlak kanunlarının yasalılığı alanlarını ayırarak gerçekleştirmiştir fakat o böylece dünyayı yarıya bölmüştür. Böylece sorun, bu ayırmadan nasıl kurtulanacağı sorunu haline gelmiştir. Fichte'nin önerisine göre, Kant tarafından ayrılan alanlar ortak

bir kaynağa sahiptir (Bowie, 1993). Fichte, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde insan özgürlüğünü özenellikle temellendirmesini kendi felsefesinin başlangıç noktası yapmıştır. Fichte'nin *Ben* olarak adlandırdığı bu kaynak veya başlangıç noktası, onu tam anlamıyla İdealist bir kavrayış içinde değerlendirmemize olanak vermektedir. Çünkü Fichte genel olarak deneyimin ve bilincin transandantal bir açıklamasını vermek istemiştir. Bu yolla Fichte, “transandantal felsefeyi kuşkucu saldırılardan savunmuş ve onun epistemolojik güçlülüğünü vurgulamıştır” (Bowie, 1993, s.15)

Fichte'nin diyalektik yöntemle ve *Ben*'in karşısına *Ben-Olmayan*'ı koyutlarak ulaştığı doğanın ve sınırlı zihnin ardındaki gerçeklik olarak mutlak bir zihin ya da etkinlik ve gelişim içindeki *Ben* düşüncesi, onu mutlak İdealizme ulaştırmıştır. Buna göre dünya, asıl yerleri zihin olan kavramların somut edimleşmesidir. Fichte'ye göre bilme diyalektik sonucu ortaya çıkmaktadır. *Ben* karşısına *Ben-Olmayan*'ı alır ve onun nedenselliğini çözmeye sürecinde kendi özgürlük ve özerkliğini kavrar (Ünder, 2002). Ancak Fichte'nin *Ben*'in karşısına diyalektik olarak konumlandığı *Ben-Olmayan* kavrayışı Schelling ile yollarının ayrıldığı noktadır. Schelling de *Ben* ve *Ben-olmayan* kavramlarını karşı konulandırmıştır. Fakat Schelling'de Mutlak *Ben*'in ne olmadığını anlamak için karşı konumlandırılan *Ben-Olmayan*'ın düşünülüş tarzı ve ulaştığı sonuçlar Fichte'den farklıdır. Bu noktada ifade edilenlerin anlaşılır kılınması için Schelling'in *Ben*'i nasıl tanımladığını incelemek yararlı olacaktır. Çünkü Schelling felsefesinin ilk evrelerinde ve ilk eserlerinde Fichte etkisindeyken bile, yani *Ben*'den hareket etmiş olmasına karşın, yine de Fichte'den farklı bir şey ifade etmektedir. Soykan'ın da ifade ettiği gibi (1995), “Schelling'e göre *Ben*, başlangıçtan beri Mutlak *Ben*'dir” (s. 15).

Schelling (1995a) *Felsefenin ilkesi olarak Ben üstüne ya da insan bilgisindeki Mutlak olan şey üstüne* (Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen) adlı eserinde probleminin nesnesini şu şekilde açıklar: “Tüm gerçekliğin son temeli, demek ki, yalnız kendi kendisiyle, yani kendi varlığıyla düşünülebilir olan Bir-şeydir; bu yalnızca düşünülmesi bakımından var olan olarak varolan, kısacası, *kendisinde varlık ve düşünme ilkesinin birlikte bulunduğu şeydir*” (s. 229). Kendisi görünüş olmayan, yani zamanda ve mekanda olmayan bu şey koşullu

değil mutlak bir şey olmalıdır. Geleneksel töz kavramına giden bu düşünüş çerçevesinde Schelling, iki mutlak şeyin bir arada olamayacağını –ki aksi takdirde çelişki olurdu– belirtmiş ve felsefede ‘varlık’, ‘ide’, ‘Geist’, ‘Tanrı’ vb. adlarla anılmış bu varlığa *Mutlak Ben* adı vermiştir. Kant’ın *noumenası*, Hegel’in *Geist*’ı, Fichte’nin Ben’i Schelling’in *Mutlak Ben*’ine eşdeğerdedir.

Schelling buradan hareketle, bir başka bilgi ile edindiğimiz bilgiyi ‘koşullu’ bilgi olarak tanımlar. Ona göre nesne de, kendi gerçekliği başka bir şey yoluyla belirlenmiştir. Buradan özneyi nesne ile karşı-olumda tanımlayan Schelling, koşulsuz olanın yani mutlak’ın asla şey yapılmış olmayan olduğunu belirterek ilerler. Yani Schelling bu noktaya kadar koşulsuz olan bir ilkenin asla nesnel bir yapıda olamayacağını, şey olamayacağını ifade etmiştir. O halde mutlak Ben, asla nesne olamayan şey olarak daha önceden belirlenmemiş olmalıdır (Schelling, 1995a).

Schelling *Ben’in* kendi kendisi yoluyla koşulsuz olarak gerçekleştiğini ifade eder ve onu nesne edemeyeceğimiz için ancak Mutlak Ben’de bulunduğunu belirtir. Soykan’a göre (1995), Mutlak Ben nesne olamayacağı için tek çare onun sesine kulak vermektir. Schelling (1995a), Mutlak Ben’in ifadesi olan bu ‘ses’i şöyle ifade eder: “*Ben im ben* yada şöyle: *Ben im!*” (s.231). Özne ve nesne kavramlarının koşullu olmayan ve mutlak olan Ben’in güvencesi (kefili) olduğunu belirten Schelling’e göre, nesnenin kendisi ancak Mutlak Ben’e karşı olumdaki *Ben-Olmayan* olarak belirlenebilir (Schelling, 1995a).

Schelling ilkin mutlak olan Ben’in karşı olumunda *Ben-Olmayan*’ın konulmasının bir çelişki olduğunu ifade eder. Fakat Schelling’e göre bu çelişki, “insan bilgisinin bir olanağıdır” (Soykan, 1995, s.15). Schelling bu noktada felsefe tarihinin iki kavrayış biçimini *Ben* ile *Ben-Olmayan*’ın konulmaları bakımından bir karşılaştırmasını verir. Ona göre, *Ben-Olmayan*’ın Ben ile birlikte ya da *Ben*’den önce konumlandırılmasının ancak *Ben*’in mutlak olarak varsayılmaması durumunda olabileceğini belirtir. Schelling’in Kant ile özdeşleştirerek ifade ettiği Kritisizm, “tüm *Ben-Olmayan*’dan önce ve tüm *Ben-Olmayan*’ın dışlanmasıyla konulmuş bir Ben’i” ilke olarak belirler (Schelling, 1995a, s.230). Spinoza ile karakterize ettiği Dogmatizm ise “tüm *Ben*’den

önce konulmuş *Ben-Olmayan*'ı" ilke yapmıştır (a.g.e., s.230). Schelling bu bağlamda Kant'ın *kendinde şey* kavrayışının, tüm *Ben*'den önce konulmuş bir *Ben-Olmayan* tasarımı olduğunu belirtmiştir. Schelling'e göre öyleyse *Mutlak Ben*, *Ben-Olmayan*'ın karşı konulmuş olmasını olanaklı kılar ve yine Mutlak Ben felsefenin kendisinin olanaklı olmasını mümkün kılar. Felsefenin olanaklı olmasını Mutlak Ben'e bağlayan Schelling'e göre teorik felsefe ile pratik felsefenin görevi ve bütün işi "salt ve empirik-koşullu *Ben* arasındaki çatışmanın çözümünden başka hiçbir şey değildir" (Schelling, 1995a, s.231). Buna göre Schelling felsefesinin ödevini Kant'ın Kritisizm'i ile Dogmatizm arasında bir bütünlük kurmak, bir bireşime varmak olarak belirlemiş olmaktadır.

Felsefenin ilk çağlardan bu yana en ciddi problemlerinden biri olarak ifade ettiğimiz görünüş-gerçeklik problemi ya da özne-nesne ikiliği sorunu, Schelling'in *Mutlak Ben* tasarımı ile çözülmüş olmaktadır. En azından Schelling buna inanmıştır. *Mutlak Ben*'den görünüşlerin dünyasının, *Ben-Olmayan*'ın nasıl oluştuğu sorusunu epistemeolojik, ontolojik ve mantıksal önermeler bağlamında tartışan Schelling'e göre, kendisiyle bir ve aynı şey olan *Mutlak Ben*, epistemolojik bakımdan 'Ben (var)ım' ifadesinin hiçbir koşul içermemesinden ötürü ve de Parmenides'de olduğu gibi Schelling için de varlık ile bilginin bir ve aynı şey olması dolayısıyla genel soruna bir çözüm sunmaktadır (Schelling, 1995a; Soykan, 1995). *Mutlak Ben*'i "kendisinde varlık ve düşünme ilkesinin birlikte bulunduğu şey" (Schelling, 1995a, s.229) olarak ifade eden Schelling, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, böylece Kant'ın *noumena* kavrayışıyla çizdiği sınırı aşma gayretindedir. Kant'ın *noumena*'nın varlığından şüphesi yoktur; aynı şekilde Schelling'de Mutlak varlık olarak Ben'in varlığından hiç şüphe duymaz. Schelling, Mutlak Ben'in varlığını felsefe tarihi boyunca sergilenen örnekleriyle de beliren dilin olanaklarında ve Fichte'nin geliştirdiği 'zihinsel görü' kavrayışında bulmaktadır. Schelling için de önemli olan 'zihinsel görü', dilden önce gelen bir kavramdır. Schelling'e göre Platon'dan beri görülmüştür ki Mutlak varlığı açıklama denemeleri dilin sınırlılığı sebebiyle yetersiz kalmıştır. Bu sebeple Ona göre, yapılması gereken zihinsel kavramın yardımına başvurmaktır. Zihinsel kavrama böylece nesne olmayan, salt biçim olarak *Ben*'i kavrama olanağına sahiptir. Zihinsel

görü ile biçim olarak kavranan mutlak Varlık, bizdeki zihinsel kavramaya göre birincil olmaktadır. Başka bir deyişle asıl olan *Mutlak Ben*'in mutlak zihinsel olan yapısıdır. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: sonlu benler olarak bizler *Mutlak Ben*'in salt görülmesine nasıl ulaşmaktayız? İşte Kant tarafından açık bırakılan ve geçilemeyen bu sınır Schelling tarafından Spinoza'nın Dogmatizm'i devreye sokularak aşılma istenmiştir. Görünüş-gerçeklik probleminin en sorunlu bu noktasında Schelling, pratik akıl alanında *noumena*'nın ya da mutlak *Ben*'in kendini ortaya koymasından ötürü Kritisizme, öznenin mutlak olanda kaybolmasıyla, mutlak *Ben-Olmayan*'ı ortaya çıkardığı için Dogmatizm'e hak vermektedir. Schelling bu amacını *Doğa Felsefesi (Naturphilosophie)* ile gerçekleştirmek istemiştir (Soykan, 1995).

Schelling bu bağlamda, ilk evrelerinden başlayarak Kant ve Fichte'nin felsefeleriyle yakından ilgili olmuştur. Felsefesinde ele aldığı problemlerin kökenini özellikle bu iki öncülünde bulan Schelling, felsefe tarihi boyunca sürüp gitmiş bir problem olarak görünüş-gerçeklik problemini çözüme uğratma amacıyla ve sarsılmaz bir epistemeoloji-ontoloji kurma çabası içinde olmuştur. Mutlak özdeşlik olarak düşündüğü *Mutlak Ben* tasarımı, hem Kant'ın *noumena* kavrayışı ile açık bıraktığı bir noktayı kapatmak hem de Fichte'nin öznel İdealizmi ile doğayı ikinci planda bırakır görüldüğü felsefesinin eksiklerini giderme amacındadır. Parmenides'ten Spinoza'ya uzanan bir düşünme biçimiyle bu eksik noktaları aşmaya çalışmış Schelling için atılması gereken adım buna göre *Doğa Felsefesi* yoluyla *Ben*'in *Ben-Olmayan* ile özdeşliğini kurgulamak için gerekli olan *nesnenin*, görünüşlerin içeriğini oluşturmaktır. Çünkü Schelling *Ben-olmayan*'ı empirik varlık olarak kabul etmektedir ve *Ben*'in anlaşılabilmesi için *Ben-Olmayan*'ın yani empirik varlığın, doğanın anlaşılması gerekmektedir. Felsefesinin ilk ilkesini, Kant ve Fichte'nin yolunu izleyerek fakat mutlak olan bir *Ben* tasarımıyla konumlandırmış Schelling için, *Ben-Olmayan*'ın tanımlanması ve açıklanması özne-nesne bağıntısını kurma yolunda temel bir öneme sahiptir.

### 1.2.2. Doğa Felsefesi'nin (*Naturphilosophie*) Yeri ve Önemi

Schelling'in *Doğa Felsefesi*, O'nun felsefesinin en özgün yanlarından biridir. Genel çalışmaya katkısının yanında, doğanın felsefi bakımdan değerlendirmesini içermesiyle *Doğa Felsefesi* Schelling'in çalışmalarında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bilim ve bilimsel gelişmeleri yakından takip eden, ayrıca bilim üzerine eğitim almış bir filozof olarak Schelling, felsefeye yeni bir perspektif kazandırma ve felsefe ile bilim arasında süregiden tartışmaları, doğru bir tasnifle ortadan kaldırma gayretinde olmuştur.

Schelling üzerine çalışma yürütmüş düşünürlerin çoğu, Schelling'in doğa felsefesinin en büyük etkisinin, 1800ve 1830'lu yıllar arasında, neredeyse bilimin bütün alanları üzerinde ve özellikle de tıp alanı üzerinde<sup>6</sup> olduğu konusunda hem fikirdir (Snow, 1996). Bunun yanı sıra Schelling'in doğa felsefesi, birçok düşünür veya bilim tarihçisi tarafından da eleştirilmiştir. Doğa felsefesini sert dille eleştirenler, “gerçek felsefenin akıl hastası kız kardeşi” olarak itham edenler, “Romantik hareketin anlaşılmasız bir yan ürünü” şeklinde niteleyenler, boş ve yararsız bir çalışma olarak görmezden gelinmesini önerenler de olmuştur (Snow, 1996). Fakat bu eleştiriler, bizim tarafımızdan Schelling'in çalışmasının özgünlüğü ve etkisinin de bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Çünkü bir düşüncenin eleştirilmesi onun yanlış olduğunun değil, içinde gerçekten sorun edilebilecek birşeyler olduğunun ifadesi olabilmektedir. Ayrıca ne Platon, ne Kant, ne Nietzsche ne de Heidegger gibi birçok büyük filozof kimi zaman yanlış anlaşılmasız doğanın sert eleştirilerden mahrum bırakılmamıştır. Zira felsefe eserleri ve eserlerin yaratıcısı olan filozoflar eleştirildikçe büyür. Bu anlamda Schelling'in *Doğa Felsefesi* çalışması da yarattığı etki ve aldığı eleştirilerle Schelling'in çalışmaları içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

1809 yılında yazmış olduğu *İnsan Özgürlüğünün Özünü Ve Buna İlişkin Konular Üstüne Felsefi Araştırmaları* adlı eserine yazmış olduğu önsözünde Schelling, Doğa Felsefesinin üstesinden gelmeyi amaçladığı mekanistik ve ikici görüşlerin gerisinde yatan problemin aşılmasının gerekli olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir:

---

<sup>6</sup> Schelling 1802 yılında yani daha 25 yaşındayken, Jena'da onursal tıp doktorası ünvanıyla ödüllendirilmiştir.

(...) *Sade bir insansal usa duyulan katı inanç, tüm düşünme ve bilmenin yetkin öznelliği, doğanın tüm ustan ve düşünmeden yoksunluğu hakkındaki kanı, Kant sayesinde yeniden uyandırılan dinamik olanın da yeniden yalnız daha yüksek bir mekanik olana geçirilmesi ve kendi özdeşliğinde asla tinsel bir şeyle bilinmemesi suretiyle her yerde hükmeden mekanik tasarım tarzı ile birlikte, düşüncenin bu yolunu yeterince haklı çıkarır* (Schelling, 1995d, s. 350).

Schelling'in bu sözleri temelde Descartes'tan Alman İdealistleri'ne uzanan modern felsefenin yetersizliklerine, eksikliklerine ilişkin bir saptamadır. Bu zaman dilimi içerisinde özgürlük, genel olarak aklın bir yetisiyle eşit tutularak ele alınmıştır ve varlığın kapsamlı bir şemasına hiç yer verilmemiştir. İkicilik (Dualism) için akıl sadece 'Ben', '(Ben) düşünüyorum' ile ifade edilmiştir ve o nedenle özgürlük yalnızca kendini bilme (self-consciousness) olarak deneyimlenebilmektedir. Hatta Kant'ta bile özgürlük sorunu bir tarafta doğaya, diğer tarafta akıla göre oluşturulmuştur. Özgürlüğün bu şekilde kavranılması akıl ve madde arasında bir tam bir zıtlığa, karşıtlığa neden olmuştur. Bu, Schelling'in *Doğa Felsefesi* ile ve genel olarak felsefesi ile ortadan kaldırmayı amaçladığı bir karşıtlıktır (Laughland, 2007).

Schelling genel çalışmamızın en başından bu yana vurgulanan görünüş-gerçeklik, özne-nesne, kurgusal-eylemsel veya özne-nesne etkileşimi problemini bir tür Monizm (Tekçilik) ile aşmaya çalışmıştır. Öyle ki Schelling, Spinoza'nın tam olarak ifade ettiği real ve idealin insan doğası ve düşüncesinde birleşmiş olduğu düşüncesini takdir etmiştir. Bu düşünce kalıbını Schelling, özgün katkısı ile savunmuştur. Özdeşlik Felsefesi ile ifade edilen bu monizm, doğa felsefesi kavrayışı ile ortaya konulmuştur. Schelling, tüm bilgi ve varlığın temelinde bulunan asıl ilkenin, Mutlak'ın arayışında olmuştur. O, tüm farklılıklardan önce gelen özdeşlik zemini olmaksızın, özne ve nesne arasında hiçbir özdeşleşme veya ayırımın olamayacağına ve bu sebeple hiçbir bilgi veya yargının ortaya çıkamayacağına inanmaktadır (Laughland, 2007).

Beiser'e göre (2002), *Doğa Felsefesi*'nin en azından asıl doktrinleri, temel argümanları ve esas problemleri anlaşılmadan, Schelling'in ve Hegel'in mutlak idealizmleri anlaşılabilir. Gelişi güzel bir bakışla bile Schelling ve Hegel'in düşünceleri üzerinde *Doğa Felsefesi*'nin etkisi görülebilir. Buna göre Schelling'in mutlak idealizmi *Doğa Felsefesi*'nden ayrı düşünülemez. Schelling'in mutlak idealizminin temel ilkesi olan özne ve nesnenin özdeşliği düşüncesi bile *Doğa Felsefesi*'nin ayrıcalığını tanımak için yeterlidir. Yaygın ve herkesçe bilinen ifadesi ile özne ile nesne'nin özdeşliği, *Ben* ve doğanın birbirine eşit olduğudur. Felsefi bir bakışla ise bu, benim türetilmiş, doğanın da temel olduğunu ifade etmektedir. Başka bir deyişle, özne-ödeşliği asıl olarak *Ben*'in kendini bilmesinde değil tek evrensel tözde kurulmuştur. Öznelliğin ve nesnelliğin yalnızca belirmesi olduğu bu tek evrensel töz, *Doğa Felsefesi*'nin temel savı ve Schelling'in özellikle 1800 yıllardaki mutlak idealizminin özü, sorunsalıdır. Bu bağlamda Schelling'in *Doğa Felsefesi*'nin amacı, zihinsel ve fiziksel olanı tek bir düşünce altında birleştiren genel bir doğa teorisi geliştirmektir.

Schelling'in *Doğa Felsefesi*'ni geliştirmesinde etkili olmuş temel faktör, öznenin nesnel dünyası olarak doğanın karşıtı olarak düşünülmesi olmuştur. Çünkü ona göre öznenin kendisi doğanın bir parçasıdır. Bunun yanı sıra Kantçı ikiciliğe duyduğu tatminsizlik yine *Doğa Felsefesi* için itici güç olmuştur (Bowie, 1993). Schelling'e göre doğa, özneye, iradeye harici bir engel ya da ölü bir düzenek olarak anlaşılır. Doğa devingen bir zihnin (anlık) anlatımı olduğu için, onda yaşam, akıl ve amaç bulunduğu için anlayabiliriz. Schelling'e göre, ideal ve olgusal, kuramsal ve eylemsel, özne ve nesne, düşünce ve varlık köklerinde özdeştir. Kendini özbilinçli zihinde gösteren aynı yaratıcı amaç, duyu algısında, hayvansal içgüdüde, organik büyümede, kimyasal süreçlerde, elektriksel olaylarda, kristalleşmede ve evrensel çekimde bilinçsizce işler: bunların hepsinde yaşam ve akıl vardır (Thilly, 2000).

Schelling, *Bir Doğa Felsefesi üstüne düşünceler bu bilimi araştırmaya giriş olarak* (1995b) adlı eserinde, zamanına kadarki felsefelerin ulaştığı sonuçları metafizik adı verilen kuramsal felsefelerin bir karışımı olarak görmektedir. Ona göre, bu felsefelerin bir kısmı deneyin olanağına ilişkin yasalara (genel doğa yasalarına), bir kısmı ise deneyimi aşan ilkelere (metafizik ilkeler) ilişkin düşünceler içermektedir. Schelling



kendisinin amacının felsefeyi doğa öğretisinde kullanmak olmadığı konusunda eserinin daha en başında ısrarla vurgulamıştır. O, bu şekilde bir çabayı, soyut ilkelerin empirik bir bilime uygulanışı şeklindeki bir girişimi “en acındırıcı bir gündelikçi uğraşı” olarak ifade etmiştir.

Buna göre Schelling, felsefenin sonsuz bir bilim olduğunu, kendi kendisinin bir sonucu olduğunu, kendi kendisinin bilimi olduğunu ifade etmiştir. O, *Bir Doğa Felsefesi üstüne düşünceler bu bilimi araştırmaya giriş olarak* adlı eserinde felsefenin ne olduğuna ilişkin bir tartışma ile böylece soruna eğilmiştir. Doğaya ilişkin araştırmanın yüzyıllardır var olan bir araştırma alanı olduğunu belirten Schelling bizlerin, dışımızdaki doğanın, dünyanın ve bunlarla deneyin nasıl olanaklı olduğu sorusunu felsefeye borçlu olduğumuzu ifade etmiştir. İnsanın kendisini dış dünya ile bir çelişkiye sokmasıyla felsefeye giden ilk adımların atıldığını açıklayan Schelling, böylece insanın kendisini kendi kendisinden ayırdığını belirtmiştir. İnsanın genel varlıksal yapısını doğa ile olan ayrımın ortadan kalkmış olduğu durumda, ya da bu ayrımın hiç olmadığı durumda bulan Schelling, insan ile doğanın arasındaki temas ve etkileşimin olanaklı olduğunu vurgulamıştır. Schelling bu bağlamda bu temel ayrımı ortadan kaldırmak için, yine bu ayırmadan hareket etmenin gerekli olduğunu ortaya koymuş ama bu ayrımın bir amaç değil araç olduğunun altını çizmiştir. Schelling felsefenin bu ayrımına ilişkin şu şekilde devam etmiştir:

*Kim ki, kendisini dışsal nesnelere, böylece kendi tasarımlarını nesnelere ve tersine olarak nesnelere tasarımlarından ayırabilmeye ilkin dikkat etti ise, o ilk filozoftu. İlk önce o, kendi düşünme mekanizmini durdurdu, özne ile nesnenin içsel olarak birlikte olduğu bilincin denge durumunu ortadan kaldırdı (Schelling, 1995b, s.245).*

Buna göre Schelling, filozofların nesne ile tasarımlarımızın özdeşliğini, bu tasarımların bizde nasıl ortaya çıktığı sorusu ile ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Filozoflar böylece bu ayrım ile nesnelere bizden bağımsız varlıklarını da kabul etmişlerdir. Fakat Schelling, nesne ile tasarımlarımız arasında bir bağıntı olduğunu

kabul etmektedir ve felsefede bu bağıntıyı ortaya koyma girişimlerinin ilki olarak neden-sonuç ilişkisini vurgulamaktadır. Schelling bu bağlamda nesnelere tasarımlarımızın bir sonucu olduğunu düşünmemektedir. Çünkü Schelling, nesnelere bizden bağımsız olduklarını kabul etmiştir. Temelde Schelling'in amacı, nesne ile tasarım arasında özgürlükle yapılacak bir ayırım ile bu ikisinin yine birleştirmektir. Schelling'e göre insan, uzunca bir süre mitoloji ve şiirlerde dünyanın kaynağını bulmak üzere kendini yitirmiştir. Bütün dinler ve felsefe yapma çabalarının çoğu ruh ve madde arasındaki çatışma üstüne eğilmiştir. Buna göre Schelling, ruh ile maddeyi bir olan olarak, yani düşünce ve uzamı aynı ilkenin farklı değişkenleri biçiminde yorumlayan ilk filozofun Spinoza olduğunu belirtmiştir. Schelling kendisinin görevini, Spinoza'nın felsefesini yeniden ele alarak ortaya koymak olarak belirlemiştir. Buna göre Schelling Spinoza'nın, düşünce ve nesnenin, ideal ve real olanın bir olduğunu duyumsayan felsefesinin önemli bir dönüm noktası olduğunu düşünmüştür (Schelling, 1995b).

Felsefesinde diyalektik ve bireşimci bir tavra sahip olan Schelling'e göre, "varlık ve düşünme bir olduğu için, varlığın yapısına düşünme de felsefe de sahiptir" (Soykan, 1995, s. 55). Bu bağlamda Schelling genel olarak felsefede iki imkan olduğunu belirtir. Ya nesneden hareket edilerek doğa felsefesi yapılacak, ya da özne olan ilk kabul edilerek özgür eylemin olanağının oluşturulduğu transandantal felsefe yapılacaktır. Bunlardan ilki kuramsal, diğeri eylemsel felsefe adlarını almaktadır. Genel çalışmamızın son bölümünü oluşturan Sanat felsefesi de, bu iki felsefenin bireşime vardığı noktayı ifade etmektedir (Soykan, 1995). Peki bu olanaklardan ya da yollardan ilki olan doğa felsefesinden Schelling neyi anlamaktadır?

*Doğa Felsefesinin Bir Sisteminin Tasarısına Giriş ya da nazari fizik kavramı ve bu bilimin iç örgütlenimi üstüne* adlı eserinde Schelling (1995e), doğa felsefesini real olanı ideal olanın altına koymak ödevine sahip transandantal felsefenin karşısına konumlandırarak, 'fiziğin Spinozacılığı' olarak adlandırır. Doğayı başlı başına olan olarak ele alan doğa felsefesi, ideal olanı real olandan hareketle açıklama girişimi olduğu için onda hiçbir idealist açıklama bulunmamaktadır. Doğa felsefesinin asıl tanımını ise *nazari* (spekülatif, kurgusal) *fizik* olarak yapan Schelling, nazari fiziği empirik fizikten özenle ayırmaya gayret etmiştir. Ona göre;

(...)nazari fizik biricik ve yalnızca doğadaki asli hareket nedenleriyle, yani dinamik görünüşlerle uğraşır, buna karşın empirik fizik, doğadaki bir son hareket kaynağına varmadığı için, yalnızca ikincil hareketlerle ilgilenir. (...) birincisi genellikle içsel hareket ettirici mekanizmaya yönelir ve bu, doğada nesnel olmayan şeydir; buna karşın ikincisi yalnız doğanın yüzeyine yönelir ve bu doğada nesnel ve sanki dışsal olan yandır (Schelling, 1995e, s. 268).

Schelling'e göre bu bağlamda, empirik fizik *natura naturata* (yaratılmış doğa) ile ilgilenirken, Soykan'ın da ifade ettiği üzere nazari ya da spekülatif fizik *natura naturans* (yaratıcı doğa) ile ilgilenmektedir. Nazari fizik ile empirik fizik arasında dolayısıyla, yöntemsel bir ayırım yapan Schelling, Kant'çı bir yaklaşımla deneyi görünüşlerin bir meydana getirilmesi olarak açıklamıştır. Burada sözü edilen deney nazari fiziğin deneyidir. Empirik fiziğin deneyinin yalnızca varolan verilerin bir araya toplanması veya ayrıştırılması fakat sonunda gözlemlenmesi olduğunu belirtirken, doğa felsefesinin deneyinin doğa karşısında temaşacı bir tavrı içermesi gerektiğini belirtir. Bu bağlamda Soykan'ın da ifade ettiği üzere Schelling, doğayı okunacak bir metin, ya da bir sanat yapıtı gibi görmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Schelling doğanın sürekli ve ebedi bir oluş olarak, ebedi olanın görünüşü veya görünüşte kendisini açması değil, bu ebedi olanın kendisi olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda fizik Schelling'e göre, doğada ebedi olanın bilinmesini sağlayan temel bir alandır. Buna göre fizik olarak önerdiği nazari etkinlik ile yapılması gereken doğaya bakmak ve onu okumak ve bu yolla açıklamaktır (Schelling, 1995e; Soykan, 1995). Schelling kendisini sürekli olarak açan doğanın sonu gelmeyen bir evrim içinde bulunduğu görüşüyle bütünsel bir doğa anlayışına sahiptir. Ona göre canlı ve cansız öğeleriyle doğanın bütünü, Herakleitos'un çok önceleri belirttiğine benzer bir biçimde, sonsuz oluş halindedir ve herşeyi diyalektik bir çatışma içinde gören Schelling için karşıtlık ve denge varlık alanının tümü için geçerlidir. Buna göre, Soykan'ın da ifade ettiği üzere Doğa Felsefesi, "doğanın nesnel bir yaratma eylemi olarak görülmesidir" (Soykan, 1995, s.64). Schelling genel felsefesi içinde önemli bir yer verdiği Doğa Felsefesi ile, temel sorunsalından yani bu yaratma

eyleminin ortaya konularak, görünüş-gerçeklik, kuramsal-eylemsel vb. ikiliklerin ortadan kaldırılmasından uzaklaşmamış, aksine bu yolda önemli bir adım atmıştır. Bu adım nesnel olanın, görünüş olanın yapısının ortaya koyulması ve doğanın nasıl olanaklı olduğunun gösterilmesi şeklinde atılmıştır. Schelling Newton'un maddi dünya sistemi ile Leibniz'in önceden kurulmuş uyum düşüncesine dayanan felsefesini, temelde aynı şeyin farklı görünüşleri olarak görmektedir. Newtoncu doğa kavrayışı ile Leibniz'in sistemi arasında bir birlik kurmanın ürünü olan Doğa felsefesi'nin temel önermesi olan "Doğa görülebilir tin, tin görülebilir olmayan doğa olmalıdır" (Schelling, 1995b, s.251) düşüncesiyle Schelling, doğanın bir sanat yapıtı gibi, okunacak bir şiir gibi olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Schelling'e göre doğa, "bir şiirdir; gizemli, gizli bir dildir" (Schelling akt. Soykan, 1995, s.17). Buna göre şimdi, nesnel olandan hareketle öznel olana geçişin bir imkanın serimlenmesini takip ederek, Schelling'in eylemsel alana dair söylediklerine, yani öznen hareket ederek nesnel olanı koyutladığı transandantal felsefeye geçmek yararlı olacaktır. Çünkü transandantal felsefe, Schelling'e göre, doğa felsefesinin tamamlayıcısı ya da aynı gerçekliği ifade etmenin tersten ilerleyen bir yoludur.

### **1.2.3. Transandantal İdealizm Sistemi: Özne-Nesne'nin Özdeşliği Olarak Mutlak Ben**

Kimi zaman Schelling'in düşüncelerini en iyi yansıtan eseri olarak, kimi zaman da Doğa Felsefesi'ndeki soruna çok tezat bir konuyu ele alıyormuş gibi değerlendirilen *Transandantal İdealizm Sistemi* (System des transcendentalen Idealismus), esas itibarı ile Schelling'in genel felsefesi içinde çok önemli bir yere sahiptir. Copleston'a göre (1990), *Transandantal İdealizm Sistemi, Doğa Felsefesi'nin* zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Schelling *Transandantal İdealizm Sistemi* başlıklı eserinin *Transandantal Felsefe Kavramı* (1993) adlı alt bölümünde bilginin tanımını "nesnel olan ile öznel olanın uyuşması" (s. 106) şeklinde yapmıştır. Zira ona göre, yalnızca doğru olanı bilebilir, "doğruluk ise genelde, tasarımların kendi nesnelileriyle uyuşması sayılır" (s. 106).

Özne kavramı Schelling için insanı imleyen bilginin bir ögesi olarak burada ele alınmıştır. Nesne ise, Kant'ın özne tarafından oluşturulan kavramı değil, diğer Alman İdealistleri ve yine Marx gibi materyalist filozoflar için varlık olarak ele alınır. Schelling için varlık ile düşünme arasında bir ayırım olamayacağı için, Kantçı bir nesnenin kendisi ve onun görünüşü şeklindeki bir ayırım kabul edilir değildir. Bu bağlamda bilgiye ilişkin tanımından hareketle Schelling'in Kantçı bir kavrayışa sahip olduğu değil, tersine özne ile nesne arasında doğrudan kurulan bir bağıntıyı ifade ettiği söylenebilir. Öyle ki nesnenin veya doğanın, bilgimizdeki salt nesnel olanın cisimleşmesi olduğu fikriyle Schelling, tasarımların kendi nesnelere uyumu tanımladığı 'doğruluk' kavramıyla Kant'ı andırır da, O'nun genel felsefesi itibari ile 'nesne' olarak ifade ettiği şeyin aslında 'nesnenin kendisi'ni kastettiği ortaya konulmalıdır. Bilgi ile varlık arasında bir ayırım olmayan felsefesi ile Schelling, doğru bilgi ile hakiki varlık arasında bir eşgüdüm öne sürmektedir. Buna göre hakiki varlık olarak Mutlak Ben nasıl bütün varlığı kaplıyorsa, bilgi olarak ortaya koymak istediği de yine bütün bilgilerin kendisinden çıkabileceği mutlak bir bilgi olmalıdır. Schelling bu bilgi kavrayışı ile özne ile nesne arasında bir özdeşliği belirtmektedir (Soykan, 1995).

Schelling *Transandantal İdealizm Sistemi* adlı eseriyle ödevini özne ile nesnenin özdeşliğini ortaya koyarak açıklamak olarak belirtmiştir (Schelling, 1993). Ele aldığı sorunları diyalektik bir tarzda ele alan Schelling, varlık görüşünü serimlerken Ben'in karşısına Ben-Olmayan'ı koyarak mutlak varlığın özdeşliğini açıklamak istemiştir. Yani özdeşliği açıklamak için özdeşliği kaldırmıştır. Buna göre şimdi de bilgi alanında özne ile nesnenin özdeşliğini açıklayabilmek için bu özdeşliği yok sayarak işe başlar (Soykan, 1995). Bu 'yok sayma' tıpkı 'kaldırma' girişiminde olduğu gibi yöntemsel bir adım olarak anlaşılmalıdır. Buna göre Schelling'in ifadesi ile (1993) "ya nesnel olan ilktir denilecek ve sorulacaktır: öznel bir şey, nasıl olana dahil olabilir ve onunla uyuşabilir?" (s. 107). Schelling bu sorunu bir önceki bölümde tartıştığımız Doğa Felsefesi ile ele almış ve yanıtlamıştır. Doğa ya da nesnel olan Schelling'e göre Doğa Felsefesi ile ilk sayılarak, doğadaki yasalara ulaşılabilecektir. Ona göre doğadaki yasalar ortaya çıkarıldıkça fenomenler ya da maddi şeylerin tinsel yapısı kavranacak ve en sonunda tamamen ortadan kalkacaktır (Schelling, 1993). Bu şekilde Doğa Felsefesi ile

nesnel olanda öznel olanı koyutlayan Schelling, ‘ölü denilen doğa’nın daha olgunlaşmamış bir zihin (intellekt) olduğunu ve ölü de olsa doğanın fenomenlerinde zihnin karakterinin görülebileceğini düşünmüştür. Schelling’e göre doğa, tamamen kendi kendisinin nesnesi olması hedefine ilk olarak insanda akıl aracılığıyla ulaşır: “akıl yardımıyla ilkin doğa tamamen kendi içine döner, ve böylelikle doğa ile içimizdeki intellekt ya da bilinç olarak bilinen şeyin temelde özdeş oldukları gün ışığına çıkar” (Schelling, 1993, s. 107).

Schelling’in öznel olan nesnel olanın özdeşliğini kanıtlama çabasında ilerlemeyi önerdiği diğer yol, transandantal felsefe ile alınacak yoldur. Buna göre “Ya da öznel olan ilktir denilecek ve şu sorulacaktır: öznel olana onunla uyuşan bir nesnel şey nasıl dahil olabilir?” (Schelling, 1993, s. 108). En yüce bilim olarak felsefenin en temel görevinin öznel ve nesnel olanın uyuşması olduğunu düşünen Schelling’e göre, ister nesnel olandan, isterse öznel olandan hareket edilsin, bu iki karşıt şey karşılıklı olarak zorunlu oldukları için işlemlerin sonuçlarının aynı olması gerektiğini belirtmektedir. İşte bu karşıt yollardan ikincisi yani öznel olandan hareket ederek nesnel olanı çıkarma görevi Schelling için transandantal felsefenindir. Dedüktif bir tarzda transandantal felsefenin görevini belirleyen Schelling felsefenin bütün sisteminin “ ilke ve yön olarak birbirine karşıt ve birbirini karşılıklı olarak arayan ve tamamlayan iki temel disiplinle tamlığa” eriştirileceğini ifade etmektedir (Schelling, 1993, s. 108).

Schelling’e göre transandantal felsefe öznel olanın tüm gerçekliğin ilk temeli ve nedeni olduğu kabulü ile nesnel olana ilişkin kuşkuyla hareket etmelidir. Öznel olanın dışında nesnel olan birşeylerin olduğu önyargısını ele alarak inceleyen Schelling, bu transandantal bilginin ‘Ben varım’ ya da ‘Ben im’ önermesi ile öznenin dışında nesnel olan olduğu düşüncesini birbirinden ayırarak işe girişmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu yapay ayırma transandantal bakış açısı için gerekli bir ayırma olmaktadır. ‘Ben Varım’ ifadesi buna göre öznel olanın yani insanın ilk bilgisi olarak özbilincin bilgisinin ifadesidir. Soykan’a göre (1995), “kendisinden hareket edilen özbilinç, bir olan mutlak edimdir” (s. 19). Özbilinç bu anlamda bilince gelmeyeceği için yani ‘kendisinden hareket edildiği’ için nesne olmaz. Nesne olan sınırlanan etkinliktir ve öznel olan sınırlayan etkinliktir. “Schelling felsefesinde Mutlak bilginin bir nesnesi olamaz çünkü

bu özne-nesne ikiliğini sürdürmek anlamına gelmektedir. Schelling bir kelime oyunu yaparak Mutlak'ın yani *das Unbedingte*'nin, bir şey –bir nesne- *ein Ding* olamayacağını belirtmiştir.” (Hammermeister, 2002, s. 68). Mutlak ve nesne arasındaki karşıtlığın aynısı – *Unbedingtes ve Dinge şeklinde-* Novalis tarafından *Blüthenstaub* adlı eserinde de ifade edilmiştir. Novalis o eserinde şöyle der; “Biz her yerde Mutlak'ı ararız fakat daima sadece şeyleri buluruz” (*Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge*) (Novalis, akt. Hammermeister, 2002, s. 68).

Schelling'e göre özbilinç özne ve nesnenin aynı olduğu durumu ifade etmektedir. Çünkü transandantal bir çıkarsama ile öznel olandan nesnel olan ortaya konulmak isteniyorsa “özne ve nesnenin kökensel özdeşliği ile başlamamız gerekir” (Copleston, 1990, s. 170). Özbilinci *Ben* olarak betimleyen Schelling, tek bir mutlak edim olarak özbilinci, 'kendi'nin nesne olarak kendini üretmesi olarak tanımlamıştır. Buna göre *Ben*, “kendi öz nesnesi olmakta olan bir üretmeden başka bir şey değildir” (Copleston, 1990, s.170). Bu noktada Kant'ın felsefesinde Fichte'ye miras kalmış ve Fichte tarafından geliştirilmiş ‘anlık sezgi’ kavramını devreye sokan Schelling için *Ben* bir anlık sezgi olmaktadır. Schelling'in Hölderlin'le de paylaştığı düşünceye göre, kavramsal bilgi Mutlak için bir giriş olamaz, o entelektüel bir sezgi ile, anlık sezgi ile kavranabilir (Hammermeister, 2002). Öyle ki *Ben* kendini bilmesi yoluyla özbilince ulaşır ve bu ulaşma transandantal düşünmenin aracı olarak anlık sezgi yoluyla mümkün olur. Bu bağlamda *Transandantal İdealizm Sistemi* özbilincin nasıl üretildiğini veya kurulduğunu ifade etmektedir (Copleston, 1990). Özbilincin açığa çıkışını *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde ayrıntılı bir biçimde ele almış olan Schelling, özbilincin ortaya çıkışını üç ana evrede ortaya koymuştur. İlk evre Schelling'e göre ilkel duyumdan yaratıcı sezgiye giden evredir. Bu *Doğa Felsefesi*'nde ortaya konduğu biçimiyle maddenin kuruluşuyla ilişkilidir. Nesnel olanın üretiminin Mutlak'ın bilinçsiz etkinliği olarak görüldüğü bu evreyi yaratıcı sezginin refleksiyona uzanan ikinci evre takip eder. Duyulur nesne ile yaratıcı sezgi ediminin ayrı olarak görülebildiği bu evrede *Ben* bilinçlidir. Üçüncü evrede refleksiyondan Mutlak soyutlama edimine uzanan bir geçiş vardır. *Ben*'in düşünme yoluyla kendisini nesnel olandan ayırt ettiği bu evrede *Ben* önceki evrelerden farklı olarak bilinçlidir ve kendini kendisine nesne yapmaktadır (Schelling, 1995f). Özbilincin gelişimini ve açınımını Fichte çizgisinde ele alarak ortaya

koyan Schelling'e göre *Mutlak Ben*, sonsuz etkinliğini sınırlayarak nesnel olanın üretilmesini olanaklı kılmıştır. Bu sınırlamanın olmaması durumunda sonlu Ben'lerin olamayacağını düşünen Schelling, nesnel olanın olmasıyla *Ben*'in özbilince ve özgürlüğe ulaşamayacağını ifade etmiştir (Thilly, 2000). Bu noktada bir kez daha *Mutlak Ben*'in, özne ve nesnenin zemininde bulunduğunu ve bilginin nesnesi olamayacağını ve anlaksal bir sezgi yoluyla kavranabileceğini belirtmek gereklidir.

Transandantal felsefe yoluyla atılan adımla böylece felsefenin iki ödevi, daha da açıklanmış olmaktadır. Buna göre tasarımlarımızdan bağımsız varolan nesnelere tasarımlarımızın mutlak olarak uyduklarını açıklama görevi “deneyin nasıl mümkün olduğunu araştırması gereken teorik [kuramsal] felsefe”ndir (Schelling, 1993, s. 111). Öyleyse nesnel olanın düşünsel şeyle mutlak olarak uyduklarını açıklama görevi de pratik [eylemsel] felsefenin olmaktadır. Buna göre Schelling, *Doğa Felsefesi* ya da teorik/kuramsal felsefe ve Transandantal/pratik/eylemsel felsefe ile, felsefenin temel ödevi olan özne-nesne uygunluğunu açıklamak üzere, birbirlerine karşıt bir biçimde sorunu ele almıştır (Soykan, 1995; Schelling, 1993).

Schelling genel felsefe kurgusunu temellendirmek ve esas problemi olan özne ile nesnenin bağıntısını gösterebilmek için Spinoza'nın ardaalana alındığı bir yaklaşımla Doğa felsefesini, Kant-Fichte perspektifini zeminine yerleştirdiği bir yaklaşımla da Transandantal Felsefe'yi geliştirmiştir. Bilgi ve varlık arasında bir ayrılık görmeyen Schelling için, her iki yol da aynı gerçekliği kanıtlamak için atılması gereken adımlardır. Ancak bu yollardan birinde kalınması durumunda veya sadece bu iki imkanın gösterilmesi aracılığıyla yetinilmesi durumunda bizlerin, kendisinden önce gelen felsefe yapma çabalarında görülen sıkıntılara düşebileceğimizi belirtmiştir. Çalışmamızın en başından bu yana göstermeye çalıştığımız üzere, felsefe tarihinde öznel olandan hareket ederek nesnel olanı, nesnel olandan hareket ederek öznel olanı koyutlama çabaları oldukça geniş bir kanakçaya sahiptir. Ancak Schelling'i harekete geçiren de yine bu felsefelerdeki eksiklik ya da tamamlanmamışlık olmuştur. Bu eksiklik, Schelling için kabul edilemez olan, öznel olanın nesnel olan uğruna ya da öznel olanın nesnel olan uğruna karşıtına indirgenmesi, kusurlu, noksan veya yok sayılması durumunu imlemektedir. Bu bağlamda Schelling, aynı gerçekliğin



kanıtlanabilmesi yolunda özgün sayılabilecek bir hamleyle, her iki adımı da birbirine koşutlu olacak biçimde tartışmış ve açıklamıştır. Ancak Schelling'e göre varılan nokta yine de varılmasını istediği son nokta değildir. Çünkü O, varlığı bütünlüğünde ele alarak tartışma niyetindedir. Bu bağlamda Schelling'e göre, şimdi geriye atılması gereken tek bir adım kalmıştır. Felsefenin bu iki yolundan ilerleyerek gelinen noktaların birçok bağlamı açıkladığını düşünen Schelling için, yine de *Doğa Felsefesi* ile Transandantal felsefe arasında özdeşliğin kurulması ve çelişkilerin ortadan kaldırılması için, bu iki yolu biraraya getiren başka bir felsefeye gerek duyulmaktadır. Schelling'e göre bu çelişkinin “ne kuramsal [doğa felsefesi] ne kılğısal [transandantal felsefe] felsefede çözülemeyeceğini, fakat her ikisini bağlayan ortadaki eklem olan ve ne kuramsal ne kılğısal, tersine aynı zamanda ikisi olan daha yüksek bir felsefede çözülebileceğini görmek kolaydır” (Schelling, 1995f, s. 281). Schelling için bu ‘yüksek felsefe’, sanat felsefesidir. Özne ile nesnenin bağıntısı buna göre, ancak sanat felsefesi ile kurulabilir. Çalışmamızın da ana sorunsalını oluşturan Schelling'e göre sanat kavrayışı böylece, felsefe tarihi boyunca izini sürmeye çalıştığımız özne-nesne, görünüş gerçeklik, özgürlük-zorunluluk vb. karşıtlıkların ortadan kalktığı bir *harmoni* ya da uyumu ifade ediyor olması bakımından, Schelling'in genel felsefesi içerisinde ayrıcalıklı bir öneme sahiptir.

Felsefe tarihi boyunca, filozoflarca farklı adlandırmalara sahip olsa da, ifade edilmiş olan karşıtlıkların Schelling için sorunsal olan noktası, karşıtlıkların bir tarafının diğerine indirgenerek, değerinin düşürülmesi veya kimi zaman temelde ‘yok’ sayılmış olmasıdır. Alman idealizminin esin kaynaklarına, romantik ilgilerini de eklemiş bir filozof olarak Schelling için ise böylesine bir indirgeme veya yok sayma kabul edilir değildir. Varlığı ve bilgiyi bir bütün olarak kavrayan, özne ve nesnenin özdeşliğini kanıtlama çabasında olan Schelling'in sanat kavrayışı bu bağlamda kökleri ilk filozoflara dek uzanan fakat Platon, Spinoza, Kant ve Fichte gibi büyük filozofların yoğun etkisini içinde barındıran idealist bir bakış açısının doğa ve insana duyulan umut ve merak dolu bir yaklaşımla sentezlenmesi sonucu ortaya konmuştur. Bu umut dolu yaklaşımın izi sürüldüğünde ise Schelling'in Alman Romantik geleneği ile olan etkileşimli ilişkisi bizleri karşılamaktadır. Schelling'in Alman İdealistleri ile olan

ilişkisinden doğan *Ben* kavrayışı ve doğa felsesinin temel problemleri ortaya konulduktan sonraki ödevimiz öyleyse, Schelling'in felsefesindeki özgünlüğü büyük oranda borçlu olduğu romantik etkiyi ve bu etkinin sahibi olan Alman Romantik geleneğini tartışmak olarak belirmiştir.

## 2. BÖLÜM

### SCHELLING'İN FELSEFESİNDE ROMANTİK İMGELER

Felsefi, sanatsal ve politik parlamalarıyla, birçok karşıtlığı gündemine taşımış olan romantizm 18.yüzyıl Avrupa'sında gelişme göstermiş kültürel bir akımdır. Löwy ve Sayre'nin belirttiği üzere (2007), romantizm kelimenin tam anlamıyla, “genelleşmiş bir sosyo-ekonomik sisteme global, kültürel cevap olarak, spesifik anlamda *modern* bir fenomendir” (s. 61).

Romantizm, tanımlanması çok güç bir olgudur. Bu bakımdan çoğu kez Romantizm için 'muamma' tabiri kullanılmaktadır (Löwy ve Sayre, 2007; Dellaloğlu, 2002). Muammadır çünkü içinde barındırdığı zengin çeşitlilik, etkisinin hissedildiği alanların farklı farklı olması ve yarattığı etkilerin karmaşıklığı genel olarak bir Romantizm tanımının yapılmasını neredeyse imkansız kılmaktadır. Bousquet'in saptadığı ve Löwy ile Sayre tarafından da paylaşılan yaklaşım bizim içinde kabul edilirdir. Bousquet romantizmi “‘modern uygarlığın tümüne’ sıkı sıkıya bağlı geniş bir kültürel hareket” olarak betimlemiştir (Bousquet akt. Löwy ve Sayre, 2007, s. 59). Bousquet bu genel saptamasıyla romantizmin köklerine ilişkin önerileri tartışarak şu sonuca ulaşmıştır: “1760'e doğru başlayan macera bugün henüz tamamlanmamıştır... bizler hala büyük romantik dönemin içindeyiz.” (Bousquet akt. Löwy ve Sayre, 2007, s. 59).<sup>7</sup> Bu saptamanın romantik hareketin devam ediyor olduğu şeklindeki tarafı tartışmalı olmakla birlikte bizim için önemli olan kısmı romantizmin başlangıcına ilişkin yapılmış tarihlendirmedir. Öyleyse romantizmin genel olarak 1760'larda gerçek bir etkiyle doğduğu ve modern uygarlığın bir yansıması olarak kültürel bir hareket olması olgusu bizim için bir başlangıç noktası olabilir. Löwy ve Sayre'ye göre (2007), romantizm hareketinin ilk olarak Sanayi Devrimi ve Fransız Devrim'inin etkileriyle İngiltere, Fransa ve Almanya'da ortaya çıkmış olması şaşırtıcı değildir. Romantizmin;

---

<sup>7</sup> Tabi ki Bousquet'in gönülçelen bu yorumu (ne yazık ki) bugün için ancak bir temenni olarak ele alınabilir. Öyle ki çağdaşımız sayılabilecek Bousquet'in bu sözlerini, '68' olarak anılan özgürleşme hareketlerinin esini ile 1972'de yazmış olması romantik hareketle çağı arasında bir tinsel yakınlık duymasını sağlamış olabilir.

*köklerini ticaretin, şehirlerin ve sanayinin antik gelişiminde bulan bir ‘tarihöncesi’ vardır ve bu ‘tarihöncesi’ sonradan, özellikle Rönesans’ta, moderniteye doğru ‘ilerleme’nin evrimine ve ani sıçramalarına karşı tepkilerde ifade bulmuştur. Antitezi kapitalizm gibi romantizmin oluşumu da uzun bir tarihsel süreyi kaplamıştır. Ama bu iki antagonistin tam anlamıyla gelişmiş yapı halini alması –Gesamtkomplexe olması– gerçek anlamda XVIII. yüzyılda mümkün olur (Löwy ve Sayre, 2007).*

Çalışmamızın ana tartışmasını oluşturan Schelling’in felsefesi ile ilgisi bakımından romantik hareketin, özellikle erken Alman Romantikleri olarak anılan grubu bu ara bölümün eksenini oluşturmaktadır.

## **2.1. Erken Alman Romantizmi ve İlgileri**

‘Jena çevresi’ (Jena Circle) olarak da anılan erken Alman romantiklerinin başlıca düşünürleri Friedrich ve August Wilhelm Schlegel, Novalis (Friedrich von Hardenberg), Friedrich Schleiermacher, Ludwig Tieck, Caroline Schlegel-Schelling, Dorothea Schlegel, doğrudan olmasa da düşünceleriyle etkili olmuş Friedrich Hölderlin, J.G. Fichte ve Friedrich Schelling’dir. “Alman Romantiklerinin bazıları şiir (Novalis, Hölderlin), bazıları felsefe (Fichte, Schelling, Schleiermacher), bazıları edebiyat eleştirisi (Schlegel kardeşler) gibi alanlarda yoğunlaşmış gözükseler de, aslında hemen hemen hepsi bu üç alanın birleştikleri, belki de imkansız gözüken bir noktada ürün vermişlerdir” (Dellaloğlu, 2002, s.11). Erken Alman romantiklerinin kolektif yayını olarak kabul görmüş *Das Athenaeum* da yine Jena’da Schlegel kardeşler tarafından çıkartılmıştır.

Romantik çevre, düşünürlerin fikirlerini açıkladıkları sabit ve durağan bir okul değildir. Birbirleriyle arkadaşlık ilişkileri kurmuş kişilerin düşüncelerini tartıştıkları, eleştirdikleri, zaman zaman kavgaya tutuştukları bir arkadaş grubu gibidir. Yukarıda andığımız baskın figürlerin yanı sıra birçok farklı düşünür yine bu çevre içinde bulunmuş ve yine bu çevreden uzaklaşmıştır. Sabit bir düşünce izleğinin peşinde koşan bir okul kimliğinden farklı olarak romantik çevre ve genel olarak da romantikliğin önemi, “yakın zamanlarda Batı dünyasının yaşamlarını ve düşünüşünü dönüştüren en

geniş akım olmasından ileri gelmektedir” (Berlin, 2004, s. 20). Temelde sanata ilişkin eleştirel bir tavır ile beliren romantizmin Almanya’daki ortaya çıkışı da benzer nedenlerle olmuştur. Ancak daha sonrasında, bir yaşam tutumu ya da yaşam duygusu biçimini almış romantik düşünüş, bir dünya görüşü halini almıştır (Copleston, 1990).

Bu noktada erken romantikler ile daha sonradan gerici bir yapıya bürünmüş Almanya’daki Romantizm arasında bir ayırım yapmak gerekli olmaktadır. Romantizm terimi adı kötüye çıkmış muğlak bir terimdir ve erken Romantikleri imlememektedir. Bu ayırımı netleştirmek için Nazilerin erken Romantiklere ilişkin olumsuz yaklaşımları örnek gösterilebilir. Öyle ki erken Romantikleri dünya vatandaşlığına yönelimli düşünceleriyle Nazi ideolojisindeki ulusalcı asimilasyon ‘Romantizmi’ne karşı koymaktadır (Bowie, 203).

Erken Alman romantizmi, Batı düşüncesini ve yaşam biçimini şekillendirmiş önemli bir dönüm noktası olarak, başlangıçta ve erekte estetik bir hareket kimliği taşımaktadır. Bu, çevre ile anılan düşünürlerin yönelimlerinde kaynaklık bulan kısmen doğru bir düşüncedir. Fakat bu estetik karakter, onların sadece bir sanat çevresi olarak algılanması gerektiği anlamına gelmemelidir. Beiser’in belirttiği üzere (1992), genellikle yazınsal bir hareket olarak ele alınan romantizm, 1790’lı yılların tarih ve politika düşüncesi üzerinde de önemli bir etkisi olmuştur. Buna göre romantikler, modern politik düşünceye ilk önemli katkıları yapmışlardır. Modern sivil toplumun eleştirisinde öncülük yapmış romantikler, paternalist (babacıl davranış) geleneğin mekanik modeline karşı toplumun yeni bir organik kavranışını geliştirmişlerdir. Ayrıca toplum sözleşmesi teorisinin temel öncüllerini ve liberal bireyciliği sorgulamışlardır. Bunların yanısıra günümüzde de geçerli olan, çağdaş anlamıyla cinsiyet eşitliğini ve özgürlüğünü savunan cinsiyetle ilgili politikalar formüle etmişlerdir. Romantikler böylece günümüzde de tartışılmaya devam eden ve etkili birçok politik konu hakkında önemli düşünceler ileri sürmüşlerdir. Romantikler toplumun değeri konusunda ısrarcılardır; fakat aynı zamanda hiçbir zaman bireysel özgürlüklerin ve kendini gerçekleştirimin önemini gözardı etmemişlerdir. Onlar gelenek ve tarihin değeri konusunu da vurgulamışlardır; fakat yine onlar önyargının tuzaklarına düşmeden ve önyargının yıkıcı etkilerini aşarak ilerlemeye çalışmışlardır. Elitizme karşı olan romantikler, herkes için ulaşılabilir bir kültürün peşinde koşmuşlardır. Son olarak

modern ekolojik hareketi öncülleyerek, doğaya ilişkin olumlu tutumları önemsemiş ve doğayı bir organizma gibi kavramışlardır. Bu bağlamda Frank'ın da belirttiği gibi (2004), erken Alman romantikleri çoğunlukla yazın alanında ürünler vermişlerdir. Fakat onların çabalarının büyük bir parçası, toplum ve felsefe için sanatın rolü sorunsalına bağlıdır.

Romantizm genel olarak şiirselliği ön plana çıkararak, özgürlüğe vurgusu ile beliren ve sanatı yücelten bir harekettir. Genel olarak Klasizme itirazların sıkça görüldüğü erken Alman romantikleri, en temelde ise analitik bir akıl kavrayışını öne süren Aydınlanma düşüncesiyle hesaplaşma içindedirler (Dellaloğlu, 2002). Bu nedenler, romantik düşünürlerin düşünce tarihinde Aydınlanma'ya karşı ortaya çıkan ilk büyük itirazın sahipleri olarak anılmasını sağlamıştır. Aydınlanma en basit tanımıyla "Tanrı'nın merkezi olduğu kutsal bir düzenden insanın merkezi olduğu dünyevi bir düzene" geçiştir (Aksoy ve Aksoy, 1992). Aydınlanma düşüncesinin bir tanımını yapmak, düşüncenin zenginliği ve farklı yönleri içinde barındırması sebepleriyle kolay değildir. Fakat Aksoy ve Aksoy'un da belirttiği üzere "deneyci-pozitivist-ontolojist-yansıtmacı temellere dayanan Aydınlanma düşüncesi" (Aksoy ve Aksoy, 1992), modernizmin ardında yatan perspektif olarak, hem modern dönemde hem de 'postmodern' olarak adlandırılan dönemde birçok eleştiriye tabi tutulmuştur. Tanrı merkezli düşüncüyü seküler bir kavrayışa dönüştürme çabası içerisinde Aydınlanma düşüncesi, bu yolda kısıtlandırıcı ve sınırlandırıcı öğeleriyle tartışılır olmuştur. Bu bakımdan romantizm çoğunlukla, "Aydınlanmacıların toplumsal eleştirisinin radikalleşmesi, dönüşümü ve sürekliliği olarak görülmüştür" (Löwy ve Sayre, 2007, s. 59).

Eleştirelliği ilke olarak belirlemiş erken Alman romantikleri için her türlü kısıtlama, sınırlandırma kabul edilebilir değildir. Sınırların eleştirisi ile erken romantikler, dünyayı ve insanlığı kurtarmanın değil, dünyayı ve insanı anlamının içtenlikli bir çabası olarak belirlemektedir. Octavio Paz da *Çamurdan Doğanlar* adlı eserinde, romantiklerin Aydınlanma'nın dilinden radikal bir biçimde farklı bir dile sahip olduklarını belirtir; onların ki, "şiirin dilidir, aklın değil" (Paz, 1996).

Romantik düşüncüyü harekete geçiren düşüncelerin temelinde, Alman İdealizmi ile ortaklaştıkları Kant ve Kantçı felsefe bulunmaktadır. Kant'ın açtığı gedikten ilerleyen

romantikler Kant'ın özellikle fenomen-numen ayırımı ile kapattığı yolu aşmaya çalışmışlardır. Ancak Berlin'in belirttiği üzere, Kant her ne kadar, bilgi ve bilim alanlarındaki görüşleriyle de romantikler üzerinde etki bırakmış olsa da, O'nun romantiklere en büyük katkısı ahlak felsefesindeki düşüncelerinde bulunmaktadır. "Kant'ın ahlak felsefesi, bir insanın bir başkası üstünde herhangi bir biçimde egemen olmasına özellikle öfke duyar" (Berlin, 2004, s. 93). Kant'ın ahlak felsefesiyle özgürlük konusunda öne sürdüğü düşünceler doğa alanında determinizme olan itirazları ile birleşerek, özneyi sorumluluk sahibi olan ve bu sorumluluklarının altından kalkabilecek yapıda bir varlık olarak kurgulama sonucuna ulaştırmıştır. Köleliğe, sömürüye karşı bir tavıra sahip olan Kant, böylece romantikler üzerinde en büyük etkisini, öne sürdüğü özne kavrayışı ve bu özgürlük düşüncesiyle yapmıştır: "Sahip olmaya değecek tek şey, köstekleri olmayan bir iradedir –Kant'ın haritanın üstüne koyduğu merkezi önerme işte budur" (Berlin, 2004, s. 101). Kant'ın ahlak ve özgürlük kavrayışından çıkartılacak bu sonuçlar, ardılları üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Çağdaşlarından Herder ve Kant'ın sıkı bir takipçisi olan Schiller, Kant'ı dikkatle alımlamıştır. Kant'ı romantiklere bağlayan bir diğer önemli figür de Fichte'dir. Fichte, Kant'ın özneye olan vurgusunu daha güçlendirerek romantik düşünce üzerinde Herder ve Schiller'den daha da etkili olmuştur.

Bu bağlamda çeşitli ilgi alanlarıyla Alman düşüncesi üzerinde büyük bir etki bırakmış olan erken Alman romantikleri ya da Jena çevresi, moderniteyi, aydınlanmayı eleştirme anlamında düşünce tarihinde büyük bir iz bırakmıştır. Özellikle Kant'ın felsefesini eleştirme ve geliştirme yönünde bir eğilimle birlikte, sanat, politika, felsefe kavrayışlarında gördükleri, özgürlüğün önünü tıkayan, eleştiriye sınırlandıran, yaşamı durağanlaştıran tüm eğilimlere, kapalı dizgelere bir karşı çıkış olarak belirlemektedir.

1790'lı yıllardan sonra Kant'ın felsefeyi özneliliğin ilkelerine dayandırma girişiminin kaynaklık ettiği, Alman İdealizmi ve romantizm olmak üzere, iki felsefi alan göze çarpmaktadır (Bowie, 1993). Bu iki alanın birleşmiş bir okul olduğu veya birinin diğerinin bir parçası olduğu çoğunlukla yanlış bir biçimde düşünülür. Fakat bu iki akım farklılıklarına rağmen, yönelimleri bakımından birbiriyle kimi zaman örtüşmüştür. Örneğin ve özellikle Schelling, her iki düşüncenin de aynı zamanda üyesi olarak görülebilir.

## 2.2. Erken Alman Romantizmi ve Schelling

Schelling, felsefesinde tartıştığı temel problemler ve bu problemleri ele alış biçimi sebebiyle genel olarak Alman İdealizmi içerisinde konumlandırılmaktadır. Ancak felsefe tarihçilerinin genel sınıflamalarına kurban edilemeyecek nedenlerden ötürü Schelling'in felsefesi, bu konumlandırılmayla yetinemeyecek bir derinliğe ve özgünlüğe sahiptir. Bu derinlik ve özgünlük, O'nun erken Alman romantikleri ile olan etkileşiminde kaynak bulmaktadır. Schelling ile erken Alman romantikleri arasında bir etkileşimin bulunmuş olması ise şaşırtıcı değildir. Çünkü Schelling ve erken romantikler aynı zaman diliminde ve aynı coğrafyada gelişim göstermişlerdir. Schelling'in yaşadığı yıllar sırasında bir kültür merkezi olan Jena, hem romantik düşünürlerle hem de birçok farklı alandan kuramcıya ev sahipliği yapmasıyla önemli bir yerdir.

Ancak buradan Schelling'in etkileşimlerinin yalnızca bu grupla sınırlı olduğu anlaşılmalıdır. Berlin'e göre (2004), İngiltere'de gelişen romantik hareketin kurucularından şair, filozof ve eleştirmen S. T. Coleridge üstünde “–en azından başka herhangi bir düşünürünkenden– daha büyük bir etkisi vardı”. Yine örneğin Huch'a göre (2007), Norveç doğumlu Danimarkalı filozof olan Henrik Steffens Schelling'in Doğa Felsefesi derslerini dinlemek üzere Jena'ya gelmiştir ve bu derslerin etkisi düşüncelerini oluşturmasında çok etkili olmuştur. Danimarka'da romantizmin kurucusu olarak gösterilen Steffens, Schelling'e bir mektubunda şunları söyler: “Sizin aşkın felsefeniz kadar hayran edici hiçbirşey olmamıştır” (Steffen, akt. Huch, 2005, s. 120). Bunlar bir öğrencinin hocasına yazmış olduğu övücü sözlerden daha derin bir içtenliğe sahip sözlerdir. Öyle ki Steffen mektubunu şöyle bitirir: “[Schelling'in aşkın felsefesinin etkisiyle] ...Kutsal hayranlıkla gözlerimden yaşlar indi ve o Tanrısal görüntünün sonsuz doyumuna gömüldüm...Gelecekte bir dönemin size mutlaka sunacağı çelengi işte ayaklarınızın dibine koyuyorum” (a.g.e., s. 121). Bu bağlamda, Schelling'in romantik hareketle ilgisinin yalnız Alman düşünürler ile olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Fakat tabii ki en büyük etkileşimlerini özellikle erken Alman romantikleri ile kurmuş olduğunu söylemekte bir hata yoktur.

Tartışmamızın özellikle 'erken Alman romantikleri' olarak adlandırılan ve 'Jena çevresi' olarak da anılan bir sınırla konumlandırılması, hedefimizin yönelimi konusunda



önemli bir işaret olmaktadır. Schelling ve erken Alman romantik hareketi arasındaki etkileşimin gösterilmesi, Schelling'in genel felsefesindeki birçok ögenin ortaya konulmasındaki motifleri açıklanması bakımından gerekli ve önemli olmaktadır.

Almanya'da romantik düşünüşün ardında yatan birçok felsefi temel vardır. Dünyayı anlama ve yorumlama çabasında genel olarak eleştirel bir tutuma sahip olmuş romantik düşünürler *içinde* birçok felsefeci de bulunmuştur. Ancak erken Alman Romantikleri olarak anılan düşünürler arasında en etkili olmuş iki filozof Fichte ile Schelling olmuştur. Tabii ki erken Alman romantikleri üzerinde *daha öncesinde* de etkili olmuş birçok düşünür vardır. Özellikle Kant'ın katkısını bir kez daha vurgulamak gereklidir. Yine Alman klasik çağının iki büyük düşünürü Goethe ve Schiller'in, erken Alman romantikleri üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Ama erken romantiklerin gözünde Schiller ve özellikle Goethe, yön gösterici, ilham verici, öncü ya da bazen 'hoca' gibidirler. Zira bizim burada kastettiğimiz, bizzat ve doğrudan erken Alman romantikleriyle arkadaşlık ilişkisi bulunan ve aralarında bağ kurulmuş olması bakımından Fichte ve Schelling'in özellikle önemli olduğudur. Çünkü doğrudan etkileşimleri ile Fichte ve özellikle de Schelling, erken Alman romantik düşüncesinin oluşumunda büyük katkı sağlamışlardır. Esas olarak Fichte'nin kendisi romantiklere karşı sert bir eleştiriyi de dile getirmiştir. Fakat O'nun Kant temelli düşünceleri ve özne kavrayışı erken romantikler için önemli bir devim olmuştur.

Erken Romantik düşünürler ile Fichte ve Schelling arasında kurulan bağın arkasında temel figür olarak bulunan düşünce, belirttiğimiz üzere, Kant'ın felsefesidir. Kant'ın düşüncesinde bulunan ikicilik ve bu ikiciliği aşma girişiminde Schelling'in çabalarına bir önceki bölümde ayrıntılı bir biçimde değinmiştik. Fakat yeniden belirtmelidir ki, hem erken Alman romantikleri hem de Alman idealizminin neferleri olarak Fichte ve Schelling, Kant'ın fenomen-numen ayırımı ile açtığı yarığı kapatmak, numene koyulan sınırı aşmak iddiasında ortaklaşmaktadırlar. Hatta bu aşma çabasının 'Alman idealizmi' olarak anılan Fichte-Schelling'in felsefi köklerinden mi yoksa erken Alman romantiklerinin sınır tanımayan, eleştirel tavrından mı ileri geldiği konusunda net bir cevap vermek mümkün değildir. Ancak rahatlıkla söyleyebiliriz ki, her iki alana da kaynaklık etme onuru büyük oranda Kant'a aittir.

Kant'ın 'yüce' düşüncesini içeren açıklamalarıyla konumlandırabileceğimiz Post-Kantçı görüşler de romantikler üzerinde önemli etki bırakmıştır(Bowie, 2003). Kant'a göre, "bizi aşan büyüklüklere ve sınırsızlıklara sahip obje'lere ancak 'yüce' diyebiliriz. Öznede temellenen, büyüklük ve kuvvete dayanan, estetik-ahlaksal bir değer olarak Kant'ın 'yüce' düşüncesi, yine bir estetik değer olarak 'güzel' ile birlikte *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde temel bir estetik kategorisi olarak ele alınmıştır ve günümüz estetik tartışmalarına dek uzanan bir etkiye sahiptir. Schelling'in sanat felsefesinde Kant'ın 'yüce' kavrayışı, sonsuzun sonluya dönüşmesi olarak ele alınmıştır (Tunalı, 2001). "Kant, aklın, yani ereğe ulaşma yeteneğinin reddedilemez, ama aynı zamanda kanıtlanamaz olduğunu düşünür. Romantikler de, gerçeklik duygusunun bir bütün olarak kanıtlanamazlığını kabul ederler. Bu boşluk romantik düşüncede *özlem* ile kapatılır" (Dellaloğlu, 2002).

Benzer şekilde Kant'ın 'deha' düşüncesi de romantik ve idealist düşünürler ve özellikle de Schelling üzerinde etkili olmuştur (Bowie, 2003). Bu bağlamda temelde Kant'ın ikiciliğine, ortak tavır almışçasına, karşı çıkmış olan erken Romantikler ve Schelling, estetik kavrayışlarındaki temel kavramlar noktasında Kant'ın ve Post-Kantçı düşüncenin etkisinde olmuşlardır. Bu nokta Schelling ve erken Romantiklerin esin kaynaklarının ortaklaşalığının da bir göstergesi olmaktadır.

Özne-nesne, özgürlük-zorunluluk, görünüş-gerçeklik vb karşıtlıkların ortadan kaldırılması çabası içerisinde Schelling, bu karşıtlıkların ortadan kalktığı bir özdeşlik durumu üzerinde felsefesini kurgulamıştır. Bu karşıtlığın ortadan kalktığı bir alan olarak sanat felsefesi sonucuyla ve doğa kavrayışıyla Schelling, Alman romantik geleneği üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. O, bu gelenekle karşılıklı bir etkileşim içerisinde bulunmuştur. Hocası Fichte gibi bir *Ben* kavrayışından hareketle felsefesini geliştirmiş olan Schelling, Fichte ile birlikte, Copleston'un da ifade ettiği üzere (1990), romantiklerden çoğunun üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Örneğin sözünü ettiğimiz Kantçı 'deha' kavrayışı ya da yaratıcı kişiliğe ilişkin vurgu Fichte'nin erken dönem düşüncelerinden büyük oranda ivme kazanmıştır, özellikle F. Schelegel ve Novalis için en azından bu doğrudur. Felsefesinde yaratıcı ilkesini transandantal *ben*'de temellendirmiş olan Fichte, bu ilkeye ulaşma konusunda imgeleme başvurmaktadır. Fichte'nin idealist bir tavırla ortaya koyduğu imgelemi Novalis "şairane ve romantik bir

taşkınlığın hizmetinde, yaratıcı ‘kendi’yi yüceltmek için kullanıyordu” (Copleston, 1990, s. 30). Esas olarak Kant’çı sezgiyi, yaratıcı bir sezgi olarak vurgulayan ve imgelemi vurgulayan düşünür ise Schelling olmuştur. Sanat felsefesinde yaratıcı sezgi veya imgeleme, dolayısıyla ‘deha’ kavrayışına en önemli yeri buna göre Fichte değil, Schelling vermiştir. Fichte “dünyayı neredeyse öznenin bir ürünü olarak varsayar ve kendilik bilincini nesnel dünyadan tamamen koparır. Bu anlamda, dünyanın estetikleştirilmesi, henüz adı konmadan, Fichte’nin icazetini alır” (Dellaloğlu, 2002, s. 33). Ayrıca Fichte bu noktada yaratıcı sezgi ya da imgelemi vurgulayarak romantiklere eylemde temellenen bir özne kavrayışının ardından ikinci ve büyük katkısını yapmış olur. Özellikle Fichte’nin Novalis tarafından alımlanması ve Novalis’in Fichte eleştirisi erken Alman romantikleri için önemli bir kaynak oluşturur. Bunun yanı sıra, Fichte’nin özneliği temele alan felsefesinin temel bir dayanağı ve sonucu özgürlük ve özgür eylemdir. Bilmeyi dahi eylem olarak kavrayan vurgusuyla Fichte’nin düşünceleri çağının ruhunda esin bulan, etkileyici bir düşünce olmuştur. Özellikle doğa kavrayışı ile daha sonradan Fichte etkisinden kurtulacak Schelling de, Fichte’nin eylem kavrayışını felsefesinin dayanaklarından biri haline getirmiştir. Alman romantikleri içinde etkili olmuş eylem düşüncesi, Goethe için de temel niteliğindedir ve o da Fichte’yi andırır bir şekilde herşeyin başında eylemin olduğuna inanıyordu (Soykan, 1995).

Fichte’nin yaratıcı özneye vurgusu romantikler için önemli olmakla birlikte eksiktir. Çünkü onlar için anlaşılması gereken bir de doğa alanı vardır. Hocası Fichte’nin özne vurgusunu transandantal felsefesine yedirmiş Schelling’in *Doğa Felsefesi* ile attığı adım böylece romantikler tarafından coşkuyla karşılanmıştır. Spinoza’nın düşüncelerine yakınlık besleyen romantikler için doğayı Descartesçi bir tavırla mekanik bir bakış açısından kavrayarak, insan ile doğa arasında bir karşıtlık oluşturmak kabul edilebilir değildir. Çünkü onlar doğayı yaşamı içinde barındıran organik bir bütün olarak kavramaktadırlar. Schelling’in *Doğa Felsefesi* ile nesnel olanı açıklama girişimi başta Goethe olmak üzere bütün romantik düşünürler üzerinde büyük bir etki yaratmıştır.

*Çünkü doğadaki her şey canlıysa ve biz kendimiz de, onun en benlik-bilinçli temsilcilerinden başka bir şey değilsek, o zaman sanatçının işlevi kendi içini aramak, özellikle de içinde hareket*

*eden karanlık ve bilinçsiz güçleri karıştırmak ve en acılı ve şiddetli iç savaşlar sonucu bunları bilinç düzeyine çıkarmaktır... Doğa da bunu yapmaktadır. Doğanın içinde savaşlar vardır* (Berlin, 2004, s. 121).

Berlin'in de belirttiği üzere Schelling'in bu görüşleri, Alman sanat felsefesi üzerinde çok derin bir etki yaratmıştır (Berlin, 2004). Schelling, evrendeki çatışmayı, karşıtların birbirini sonsuz arayışlarını, büyük ve uyumlu bir bütün içindeki uyumsuzlukları ilk olarak etkiliyici bir biçimde dile getirmiştir. O, Novalis'in de altını çizdiği ve karşı çıktığı 'Ben varım'ın yerine 'Ben oluşuyorum'u koymak istemiştir (Huch, 2005). Özne-nesne gerilimini aşma çabasındaki Schelling'in doğa kavrayışında beliren, transandantal felsefe yolundan ilerleyerek sanat felsefesine evrilen düşüncelerinde romantikler için önemli olan bir kez daha Huch'un sözleriyle vurgulanmalıdır: "Onların [romantiklerin] doğuştan getirdiği, doğa ile ruhu bir görmek gerektiği duygusu, Schellingce onaylanmış ve bilim katına yükseltilmişti. Birlikte var olan şeyleri yalnızca sebep-sonuç şeklinde birbirinden ayrı düşünmenin ne barbarca sığlığına neden olacağını gayet iyi biliyordu Schelling" (Huch, 2005, s.121).

Böylece Schelling ile romantik düşünce arasındaki yakınlık; Kant'çı temellerden hareketle, ahlak ve özgürlük alanından, özne-nesne gerilimine, doğa kavrayışından Fichte'nin katkılarıyla beliren Ben kavrayışına ve de sonrasında mitoloji ve gizemciliğe olan ilgi, etkileşimleriyle uzatılabilecek geniş bir liste ile ifade edilebilir. Fakat bu yakınlık özellikle sanatın felsefeye göre bulunduğu ayrıcalıklı konumda ifadesini bulmaktadır. Felsefenin söyleyemeyeceği fakat sanatın gösterebileceği gerçekliğin yapısı konusunda Schelling ve erken romantikler uzlaşmaktadır. Özellikle *Transandantal İdealizm Sistemi* bu uzlaşımın göstergelerini daha açık bir biçimde taşımaktadır (Bowie, 1993). Copleston'a göre Alman İdealizmi'nin üyeleri sistemlerle ilgilenirken, romantikler duygunun ve yaratıcı sezginin altını çizerek, felsefeyi şiire benzetmeye çalışıyorlardır (Copleston, 1990). Bu bir bakıma doğrudur, fakat Copleston

ekler; Schelling romantik tine Fichte ve Hegel'den daha yakındır (1990). Şimdi biz burda vurguyu daha da arttırmak istiyoruz. Çünkü Schelling'e göre dünya'yı bir şiirdir<sup>8</sup>.

Varlığı bütünsel bir şekilde kavrama peşindeki inadıyla Schelling, bu bölümün tartışmasında da belirlediği üzere, romantiklerle, özellikle de erken Alman romantikleriyle tinsel ve düşünsel bir yakınlığı paylaşmıştır. Bu genel olarak tüm Alman İdealistleri için söylenebilir. Fakat diğer Alman İdealistlerinde romantik etkileşimler, felsefelerinde bir yere kadar hissedilmektedir. Fichte'nin romantik düşünceyle çatışmaları ve karşıtlığı bilinmektedir. Bu olgu Hegel için de doğrudur. Fakat Schelling, felsefesinin bütününde, özellikle erken Alman romantikleriyle etkileşiminden edindiği birçok öğeyi kuvvetle korumuş ve savunmuştur. Doğa Felsefesi'nden, Ben kavrayışına, sanat görüşünden mistik dünya görüşüne değin Schelling felsefesi, motiflerinde erken Alman romantiklerinin perspektifini ve ilgilerini içinde barındırmaktadır. Bu ilgi ve perspektif özellikle, Schelling'in sanat kavrayışında daha da belirgin hale gelmektedir.

---

<sup>8</sup> Bowie'nin ifade ettiği gibi (1993), Schelling ve Hölderlin'in yakın arkadaş olması ve Schelling'in Jena çevresiyle olan bağları, bu düşüncelerinin gelişiminde önemli bir etken olmuştur

### 3. BÖLÜM

#### SHELLİNG'İN SANAT FELSEFESİ: FELSEFENİN ORGANONU

Schelling için felsefe “bir mutlak bilimdir” (1995b, s. 253): mutlak ideal olan ile mutlak real arasında bir özdeşlik olduğu düşüncesi Schelling’e göre yalnız felsefe için değil, diğer tüm bilimler için de bir koşuldur. Mutlak bilgi ise, “ orada öznel ve nesnel olan karşı karşıya konulmuş olarak birleşik olduğu değil, tersine orada tüm öznel olanın tüm nesnel olan ve tersi olduğu bir bilgidir” (1995b, s. 253). Çalışmamızın ilk bölümünde tartıştığımız üzere, bilgiyi özne ve nesnenin uyuşması olarak tanımlamış olan Schelling için, bu uyuşmayı açıklamak “bilimlerin en yücesi ve başı” olan (Schelling, 1993, s. 108) felsefenin ilk ve temel görevidir. Schelling’in sorunu, sonlu, bölünmüş bireyselliğimiz olarak bizim perspektifimizden özne ve nesnenin birliğinin herhangi bir duyumunu nasıl oluşturabileceğimizdir (Bowie, 2003). Schelling, transandantal felsefe kavrayışında bu birliği, uyuşmayı açıklamak için iki noktadan hareket edilebileceğini vurgulamıştır. Ona göre, ya nesnel olan ilk sayılacak ve öznel olan bundan çıkarılacaktır ki bu *Doğa Felsefesi*’nin görevidir, ya da öznel olan ilk sayılacak ve nesnel olan bundan çıkarılacaktır ki bu da transandantal felsefenin görevidir. Schelling böylece felsefenin temel ve zorunlu disiplinleri olarak *Doğa Felsefesi* ve transandantal felsefenin yönelim ve görevlerini belirtmiş olmaktadır (Schelling, 1993). Fichte’nin öznelliğe vurgusuyla beliren felsefesinin karşısına, özne ve nesnenin özdeşliğini kanıtlayabilme amacıyla çıkan Schelling için doğa, “bir kavranamaz yaratmanın salt ürünü değil, fakat bu yaratmanın kendisidir; ebedi olanın yalnız görünüşü veya açılımı değil, daha çoğu, aynı zamanda bu ebedi olanın tam kendisidir” (1995b, s. 261). Doğayı böylece mutlak olan kendisi olarak belirlemiş olan Schelling, ‘nazari fizik’ olarak adlandırdığı *Doğa Felsefesi*’nin ödevini “canlı ve cansız ürünlerin yapısını ortak bir ifadeye getirmek” olarak ifade etmiştir (1995e, s. 272).

*Transandantal İdealizm* ile genel olarak adlandırılan transandantal felsefe ile öznenin hareket eden Schelling, aynı gerçekliğe bir kez de öznelliğin penceresinden yaklaşmayı denemiştir. Böylece ona göre, transandantal filozof için ilk ulaşılabilecek bilgi kendimizin veya özbilincin bilgisi olmaktadır. Bilgiyi ve varlığı koşulsuz olan, mutlak olanın kendisinde temellendiren Schelling’e göre, “transandantal filozofun kesin olarak

ifade ettiği Şey, ‘Ben im’ ya da ‘Ben varım’dır’ (Soykan, 1995, s. 18). Transandantal filozofun kendisinden hareket ettiği özbilincin mutlak eylem olduğunu belirtmiş olan Schelling, transandantal felsefenin bu ilk hareket noktası olarak mutlak eylemin tñmdengelimi olduğunu ortaya koymuştur. Özbilinçte real ile idealin karşı karşıya konulmuş olduğunu ve sınırlı varlıkların özbilincin eyleminden türetildiğini ifade etmiştir. Transandantal bir kavrayışla, öznel olandan hareket eden Schelling, böylece nesnel Ben olan olarak sınırlanan etkenlik ile sınırlayan öznel Ben arasındaki diyalektik bir süreci açıklayan Schelling için transandantal felsefe bu yolla özbilincin tarihi olmaktadır (Schelling, 1995f; Soykan, 1995). Schelling’in *Transandantal İdealizm Sistemi*’nde özbilincin tarihi, sanat eseri ile karşı karşıya gelindiğinde doruk noktasına ulaşır. Sanat eseri bu son ve en yüksek evreye ulaŐana kadar duyumdan düşünñme ordan da pratiğe ilerleyen bir gelişim süreci geçirir. Duyum saf bilincin, özñ bağımsız bir varoluŐa sahip olan nesnelere yöneldiği ve nesneyi “kendinde Şey” olarak düşñndüđü evreyi belirtir. Bu evrede saf duyumun bilinci henüz kendindeligi gerçekleŐtirmeyebilir, kavrayamaz; üretici sezgi nesneyi varsayar. Schelling’in ifadesi ile bilinç kendi üretken etkinliğini unuttur ve objenin bağımsızlığında yanılır. Düşññm evresinde, öz düşñnce aracılığıyla kendini zaten geride bırakmıştır; bu adımlar dilsel işlemlerdir aynı zamanda kavramlarının ve objenin birbirlerine bağlılıklarının ayırđına varılır. Son olarak pratiğin, uygulamanın evresinde, öznelerarası alanında diğer teklere ulaşır (Hammermeister, 2002). “Bütñn olarak tarih, Mutlak’ın devam eden aŐamalı açığa çıkıŐıdır” (Schelling akt., Hammermeister, 2002, s. 70). Böyle olmakla beraber bu sürecin kendisi sonsuzdur. Bu nedenle Mutlak tarih içerisinde bilinebilir olamaz. O, bununla birlikte bilincin uyumu ve bilinçsiz aktivitelerin sergilendiği doğada gerçekleşir. Doğanın tarihin üzerinde tarifi Schelling’in doğa felsefesine gösterdiği öneme bizi geri götürür. Ve hala, doğanın Mutlak’ın somut hali olması durumu *Transandantal İdealizm Sistemi*’nin son vardığı nokta değildir çünkü özdeşliğin Mutlak ben içinde kalan düşññlür ben için bilinebilir olmadığını ortaya koyar. Doğanın uyumu, sanat tarafından sağlanan mutlağın bilgisi olmaksızın bilinçsiz ve istemsizdir (Hammermeister, 2002).

### 3.1. Schelling’de Sanat ve Felsefe İlişkisi: Felsefenin organonu olarak Sanat

Felsefe tarihinde izini sürmeye çalıştığımız, temel felsefi problemlerden biri olarak özne-nesne karşıtlığı sorunu Schelling için Mutlak Ben kavrayışı ile çözülmüştür. Çünkü O, Mutlak akıl olarak Mutlak Ben’i özne ve nesnenin birliği olarak düşünmektedir. Bilgi ve varlığın özdeşliğini ifade etmenin bir yolu olan Mutlak Ben kavrayışıyla Schelling, evrende gerçekte böyle bir karşıtlığın olmadığını, özne-nesnenin karşılıklı konulandırılarak ifade edilen niceliksel ayırımın, Soykan’ın da ifade ettiği üzere, “yalnızca tek tek varlıklarda” (Soykan, 1995, s. 20) olduğunu belirtmiştir. *Transandantal İdealizm Sistemi*’nde felsefenin, mutlak Ben’den, yani mutlak özdeş olan, mutlak-nesnel olmayan bir ilkedен başlaması gerektiği çıkarımını yapan Schelling, özne-nesne ayrılaşmasının olmadığı mutlak Ben’den tek tek varlıkların olduğu sonlu varlıkların dünyasına geçilebilmesi için, özne ve nesne arasında bir ayrılaşmaya gitmiştir. Bu belirttiğimiz üzere niceliksel bir ayırımdır, sınırlı olanın yapısını kavrayabilmek için atılması gereken taktiksel bir adımdır. Ancak bu adımda kalınması ayrılaşmayı aşamamak olacağı için yeniden özdeşliğin kurulması gerekmektedir. Schelling’e göre bu özdeşliğe ancak sanat yoluyla ulaşılabilir: “Felsefe, karşı karşıya konulmuş etkenliklerin bir sonsuz iki parçalılığından başlar; ama her estetik yaratım da bu iki parçalılığa dayanır ve bu, sanatın her tek ortaya koyumu yoluyla tam olarak ortadan kaldırılır” (Schelling, 1995f, s. 295).

Schelling sanat felsefesi ile ilgili düşüncelerini genellikle *Transandantal İdealizm Sistemi* adlı yapıtında dile getirmiştir. Tabi ki Schelling’in estetik hakkındaki tek eseri *Transandantal İdealizm Sistemi* değildir. 1800 ve 1807 yılları arasında en azından 5 eseri bütün olarak, yeterli derecede veya en azından kısmen sanat ile ilgilidir. Yedi yıllık süreçte sanat hakkında yazmış olduğu başlıca eserler şöyle sıralanabilir: 1800 yılında *Transandantal İdealizm Sistemi*, 1802 yılında *Bruno* (Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge), 1802 ve 1803 yılları arasında *Sanat Felsefesi* (Philosophie der Kunst), 14 konferans konuşmasından oluşan *Akademik Çalışmaların Yöntemi Üzerine Dersler* (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803), ve son olarak *Görsel Sanatların Doğa ile ilişkisi üzerine* (Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, 1807). Bundan sonra,



Schelling'in çalışmalarında sanat yalnızca arasına yayınlanan tekil çalışmalarda veya kısa yazılarda vahiy felsefesiyle ilişkisi ile konu edilmiştir.

Schelling'in felsefesindeki sanat ile ilgisi üzerindeki fikirleri hayatı boyunca değişmiştir. 1800 yılında *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde sanatın felsefi projesinin vazgeçilmez tamamlayıcısı olduğunu iddia ederken, bundan birkaç yıl sonra sanat Schelling'deki imtiyazlı konumunu kaybetmiştir. Ancak yine de kimi yazılarında sanat felsefe ile aynı değerde görülebilirken, kimi zaman Hegel'in estetik görüşünü anımsatır şekilde felsefenin hemen arkasından gelmektedir. Felsefi gelişiminin son evresinde ise Schelling'in sanatsal yaratı ve ürünlere ilişkin tavrı, gittikçe artan şekilde ihtiyatlıdır. (Hammermeister, 2002).

Sanat, Schelling'in ilk dönem yazılarında felsefenin birçok mümkün nesnesinden yalnızca biri değil, daha çok ayrılmaz bir parçasıdır. Üstelik sanat, Schelling'in ileri sürdüğü gibi, felsefe sisteminin tamamlayıcı aracı olarak zorunludur. Schelling, 1800 yılında kaleme aldığı *Transandantal İdealizm Sistemi* adlı eserinde Batı felsefesinde daha önce görülmemiş şekilde sanat ve felsefenin karşılıklı bağımlılığını ifade etmiştir. Gerçek şudur ki, genel olarak romantik felsefe sanatın, felsefi soruşturmanın zorunlu bir tamamlayıcısı olduğu kanısında olmuştur. Schelling muhtemelen sanatı bu konumu verirken en felsefi titizlikle düşünen ve en tutarlı soruşturmayı yaparak katkı sağlayan ilk kişidir. Schelling bunu yaparken felsefe sistemi kurma çabasına sadık kalmıştır. Oysa romantiklerin çoğu sistematik felsefeye daha çok çelişkili bir tutum sergilemiştir. Schelling romantikler arasında sistem konusundaki tavrıyla yalnız değildi. Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780–1819) de felsefesini sistemli bir şekilde kurma çabası içerisinde olmuştur. “Bilmenin bir aracı olarak sanata duyulan romantik saygı da daha önce benzeri görülmemiş bir şey değildir” (a.g.e., s. 63). Schelling'den yaklaşık 35 yıl önce, Johann Georg Hamann (1730–1788) Aydınlanmanın rasyonalizmine karşıydı. Özellikle Christian Wolff (1679-1744)'un düşüncesini sahiplenenlerin rasyonalist metafiziğine karşı, Hamann, bilme (cognition) için sanatsal yaratıcılığın gerekliliğini vurguluyordu. Hamann, poetik dilin duygusallığa dayalı bir bilmenin tercümesi olduğu düşüncesindeydi. Ona göre sanatçı, orijinal yaratıyı yeniden yaratarak Tanrı'nın doğadaki ortaya çıkışının açığa çıkışına yardım eder. Hamann şiirin insanoğlunun

anadili olduğunu vurgulamasıyla Schelling’le ortak bir tavıra sahip olmuştur. Schelling’in sanata verdiği konumda özellikle Hölderlin’in katkısı dikkate değerdir. Romantizm, tıpkı idealizm gibi, çözümlenmemiş olan Kantçı numen ve fenomen, doğa ve özgürlük ikiliğine bir yanıt olarak anlaşılabilir (Hammermeister, 2002).

Sanat, Schelling’in sisteminin doruk noktasıdır. Schelling bunu şu sözleriyle dile getirmiştir; “felsefenin genel aracı –ve tüm felsefe kubbesinin mihenk taşı– sanat felsefesidir” (Schelling, 1995f, s. 281). Schelling *Transandantal İdealizm Sistemi*’nde doğaya ilişkin düşünceleriyle, özgür eylemlerimizin dış ve iç doğada olanlara uygun olarak olabileceğini göstermeyi amaçlamıştır. Çalışmamızın ilk bölümünde tartıştığımız bu bakış açısıyla Schelling, özne ve nesne, özgürlük ve zorunluluk arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır. *Transandantal İdealizm Sistemi*’nde sanat eseri, teorik ve pratiğin birliğini sergileyebilmesinden dolayı ‘organ’ yani araçtır. Tek başına felsefe bu birliği gösteremez; anlamının çabasında eylemleri bilinçli olduğundan sürekli başarısız olmaktadır, çünkü dünya onun için gerçekten nesnel olmaktadır (Bowie, 2003). Schelling’e göre “felsefe yaparken insan yalnız nesne değil, aynı zamanda daima düşünmenin öznesidir” (Schelling, 1995f, s. 282). Böylece filozof hem özne hem de nesne olduğunu kavramaktır, yani “hem görülmüş olan (yaratıcı) hem gören olmak” (a.g.e., s. 282). Bu bağlamda felsefenin de sanat gibi yaratıcı yetiye dayandığını belirten Schelling, felsefe yapmak için iki koşul gerektiğini belirtir. Bu koşullardan birincisi “sürekli bir içsel etkinlikte olmak, zekanın o ilk eylemlerinin sürekli bir yaratmasında bulunmak”tır; ikinci koşul ise bu yaratma üstüne katlanan sürekli bir düşünmede kavrayışlı olmak”tır (a.g.e., s. 282). Felsefe ile sanatta ortak nokta olarak yaratmanın ilerlediği yönler, bu iki alanın farklılaşmalarının da sebebi olmaktadır. Sanatta bulunan yaratıcı güç ile “bilinçsiz olanı ürün yoluyla yansıtmak için kendisini dışa doğru yönlendirilir”; “...felsefi yaratma, onu zihinsel görüde yansıtmak için kendisini doğrudan doğruya içe doğru yöneltir” (a.g.e., s. 282). Böylece felsefi yaratma estetik bir anlam kazanmaktadır ve bu Schelling’e göre sanat felsefesinin, felsefenin doğru aracı olduğunu belirtmesinin temelidir: “sıradan gerçeklikten yalnızca iki çıkış yolu vardır: bizi ideal bir dünyaya götüren poesi ve gerçek dünyayı önümüzden tümüyle yok eden felsefe” (a.g.e., s. 282).

Yaşadığı çağın ve etkileşim içinde olduğu erken Romantiklerin etkisi ile Fichte'nin Kant'tan alarak pratik felsefesinin temeline yerleştirdiği anlaksal sezgi kavramını daha sonraları yaratıcı sezgi olarak anlayan ve ifade eden Schelling, önceleri Fichte etkisiyle Mutlak'ın hedefinin özbilinci ya da saf-kendini düşünme olduğunu ve zihnin ve yaşamın evrimindeki en yüksek nokta olarak düşünmektedir. Böylesine bir sezginin ancak felsefecinin sezgisinde kavranabileceğine inanmaktaydı. Ancak evreni bir sanat yapıtı olarak yorumlamaya başlaması ile beraber Mutlak'ın amacının evrenin yaratılışında olgusallaştığını düşünmüştür. Böylece Fichte'nin etkisinde iken felsefenin sahip olduğu birincil konum yerini sanata ve sanat felsefesine bırakmıştır. Sanat ile ulaşılan hedef felsefenin de peşinde koştuğu fakat sanat ile ancak ulaşılabilecek olan, özne ve nesnenin, real ve idealin, form ve maddenin, zihin ve doğanın, görünüş ve gerçekliğin, özgürlük ve zorunluğun birliği, özdeşliğidir. Sanatçı, yaratıcılığı ile idealini real kılmakta, yani doğanın yaratması gibi yaratmaktadır ve böylece doğanın işleyişini, nasıl bir düzeneğe sahip olduğunu kavrayabilmektedir. Bu sebeplerle sanat evrenin sezgisi için bir örnek olmaktadır ve felsefenin organonudur (Thilly, 2000).

Transandantal İdealizm temele aldığı özne-nesne etkileşimi problemi ile epistemolojik bir eser kurgusuna sahiptir. Nesnenin öznedenden, doğanın Ben'den nasıl ortaya çıktığı sorununu transandantal felsefesinde Schelling, Tunalı'nın da ifade ettiği üzere (2001), "estetik'inin ve dolaylı olarak da bu estetik'in güzellik kavrayışı"yla aşma çabasında olmuştur (s. 149). Özne ya da bilinç, hem kendini hem de nesneyi, bilinç olmayanı, kendi olmayan olarak dışlaştırmaktadır. Bu dışlaşmadan arınık olarak estetik görü, yaratıcı sezgi özne ve nesneyi, Ben ile Ben-olmayanı içine alan bir görü, sezgidir. Ve bu sezginin ürünü sanat yapıtıdır. Bu bağlamda sanat yapıtı özgürlük ile zorunluluğu içinde barındırmakta, ya da başka bir deyişle özne ve nesneyi, Ben ile Ben-olmayanı ayırılmamış biçimde yansıtmaktadır. Buradan hareketle sanat yapıtı karşıtlıkların ortadan kalktığı bir uyum, *harmoni*dir (Tunalı, 2001). Doğanın görünür tin, tinin de görülemeyen doğa olduğu düşüncesi ile doğa ile tin arasında bulunan özdeşliği vurgulamış olan Schelling'in için bu özdeşliğin etkinlikleri sanat eserlerinde belirgin olmaktadır. Schelling'e göre sanat eseri doğanın ve özgürlüğün yapısını içinde barındırmaktadır. Schelling şöyle demektedir: "Bu görünün ürünü [sanat eseri], o halde bir yandan doğa-ürünüyle, diğer yandan özgürlük-ürünüyle sınırdaş olacak ve her

ikisinin karakterlerini kendisinde birleştirmesi gerekecek” (Schelling, 1995f, s. 293). Sanat eserinin yaratılmasıyla özne ile nesne, özgürlük ile zorunluluğun birleşmekte olduğunu Schelling’e göre, sanat eseriyle “tüm çelişkiler ortadan kalkar, tüm bilmece çözülür” (a.g.e., s. 293). Schelling için bu ‘bilmece’, ya da bilinmeyen şey, önceden kurulmuş uyumun tümel nedenini içinde barındıran mutlak Ben’dir (a.g.e.).

Sanat eseri ile ortaya konulan şey, düşüncelerimiz ve duygularımızla dünyanın içine dalmanın sonucudur. Schelling’in sanat kavrayışında:

*En büyük eserleri yaratan şey, başlangıçtaki erişilmez özdeşliğin parıltısının izleyicinin gözlerinde belirmesini sağlayan en güzel eserleri yaratan şey, bilinçli bir aktiviteyle, doğadan gelen öz-örganleyici bilinçdışı gücün karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz etmesidir. Sanatsal yaratım, kendi nesnelleşmesi içerisinde kavranan bene ait bir sezgidir.* (Farago, 2006, s. 133).

Doğa ile tin arasında temelde bir özdeşlik bulunmasına karşın, doğa nesnellik alanı olarak öznedede ayrı bir alana karşılık gelmektedir. Tin ise doğa ile karşıt olması bakımından öznelğin alanıdır. Başka bir ifadeyle nesnel olandan hareketle öznelliği kurma çabasında olan *Doğa Felsefesi* ile *Transandantal Felsefe* arasında içerikleri ve hareket ettikleri noktalar bakımından karşıtlık vardır. Mutlak ise özne ve nesnenin özdeşliği olmasıyla her ikisine de aşkın olmaktadır. Gerçekliğin en tepe noktası olarak Mutlak bulunur ve Mutlak’ın anlıksal sezgisi düşüncenin zirvesinde bulunmaktadır. Schelling’in felsefe kavrayışında öznelde ya da nesnelde hareket edilmesinin bizleri bir karşıtlıkta bırakacağını ve bu karşıtlığın sanat eserinin yaratılmasıyla ortadan kaldırılabileceğini bir kez daha ifade etmek gereklidir. Çünkü bu noktada vurgulanması gereken bir nokta daha vardır. Buna göre Mutlak’ın bilinebilmesi sorunu ancak nesnel bir bilgi olması ile mümkün olmaktadır. Burda sorun olarak karşımızda duran Mutlak özne, Mutlak Ben olarak varlığın öznelliğinden kendini ortadan kaldırmadan kurtularak nesnel olabilmesi nasıl olanaklı olduğudur. İşte sanat eseri, bir ‘mucize’ gibi bu ikilemi ve karşıtlığı çözmesi bakımından Mutlak’ın eşsiz bir kanıtı olmaktadır (Farago, 2006). Bu karşıtlığı çözerek, özdeşliği nesnel bir şekilde ifade edebilen tek şey Schelling’e göre sanattır. Sanat ile ortaya konanlar bu bakımdan, en basit ifadesiyle Platoncu mimesis’in yanılısamadan ibaret sanat algılayışından farklı bir karakterdedir: “Sanat,

Tanrı'nın [Mutlak Ben'in] ebedi ve yegane ifşasıdır" (Schelling, akt. Farago, 2006, s. 135). Bu bağlamda sanat Mutlak'ı anlamının eşsiz bir aracı olmaktadır. Sanat ile gerçekliğin üstündeki sır perdesi kaldırılmaktadır. Schelling'e göre mutlak ile bilinci karşı karşıya getiren şey, sanat eserin üzerine düşünmelerimiz değildir. Bilince Mutlak'ın kapısını aralayan, sanat eseri üzerine düşünme değildir. Bu olanağı bize sağlayan şey sanat eserinin kendisidir. Bu bağlamda eğer *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde sanat "Bütünü anlamının paradigmasıysa, sanatçı filozoftan üstündür" (Farago, 2006, s. 135). Temelde Schelling'in düşüncelerinde, sanat ile felsefe aynı şeyi ifade etmektedir. Biri bunu güzellik biçiminde ifade etmekten diğeri bunu gerçeklik biçiminde ortaya koyar. Felsefenin aktı bu bakımdan bir bilmeyi imlemektedir. Özne ile nesnenin özdeşliğini biz felsefe ile ifade edebilmekteyizdir. Ancak bu ifade etme ideal ve evrensel bir ifade olmaktadır. Bir sezgi ürünü olan sanat ise özdeşliği, tek tek olan sanat eserlerinde yani gerçeklikte, realde ifade etmektedir.

Schelling'e göre sanat felsefesinin olanaklılığını araştırmak için ilk önce bu olanaktan ne anlaşıldığının bilinmesi gerekmektedir. Schelling'in sanata ilişkin açıklama girişimlerinde yetersiz ve başarısız bulduğu ilk nokta sanat eserlerinde bulunduğu varsayılan tek tek güzelliklerdir. Schelling bu noktada bilgi ve varlık görüşünü temele alarak, sanat eserlerinde hiçbir tek güzelliğin olmadığını ilkin ortaya koymaktadır. Ona göre sadece bütün güzeldir. Bu bağlamda "*bütünü* idesine yükselmeyen kişi, bir yapıtı yargılama yetisinden tamamen yoksundur" (Schelling, 1995c, s. 313). Bu noktada belirtilmelidir ki, Schelling 'güzel' aracılığıyla, özne ve nesneyi birleştirici güce sahip olması bakımından sanat hakkında düşünen ilk filozof değildir; zira Hölderlin'in katkılarını yeniden vurgulamak anlamlı olacaktır. Çünkü Hölderlin'dir ki, Schiller'in gelişmiş Kantçılığı, Hegel'in idealizmi ve Schelling'in romantizmi arasında bir köprü oluşturmuştur. Bununla beraber Hölderlin'in estetik üzerine fikir yer aldığı makaleleri o ölmeden yayınlanamamıştır. Fakat o bu düşüncelerini öğrenci arkadaşları Hegel ve Schelling'e mektuplarıyla, Frankfurt'taki kişisel sohbetlerinde, ya da Hegel ile kısa ev arkadaşlığı sırasında Schelling onları ziyaret ettiğinde iletmıştır. Bu noktada Schelling'in sanat kavrayışında Hölderlin'in etkisi önemli olmuştur. Güzel, Hölderlin'e göre alttaki özne ile ulaşılabilen nesne arasında birlik kurar: ki o bu ayrılaşmama durumuna *Varlık* (Seyn, being) adını verir.

Schelling'e göre kendisine kadarki sanat kavrayışlarında iki yol belirmektedir. Bu yollardan ilki, içeriksiz bir biçimin bir boşluk olduğunun farkına varan ve doğayı taklit etme yoluyla içerikliliğe dönmeyi salık veren düşünürlerin yoludur. Diğer yol ise "biçimin o boş ve kof görünümlü döküntüsü üstüne atılmayan" (a.g.e., s. 313) ve ideal olanın taklidini öğütlemektedir. Ancak bu noktada Schelling bir karşı çıkışta bulunmaktadır. Çünkü ona göre, "hiç kimse, biçim ile içeriğin ayrılmamış olarak gürül gürül aktığı, sanatın hakiki ilk kaynağına geri dönmüyor" (a.g.e., s.313). Schelling'e göre sanata ilişkin yapılan yargılar bu bakımdan ya hakikat ya da güzellik ölçütlerine göre yapılmaktadır. Ancak bu yargıların sahiplerinin hiçbiri, Schelling'e göre, hakikat veya güzelliğin ne olduğunu bilmemektedir.

Sanatı ilk hakiki kaynaklarına götürecek olan buna göre, felsefe olmaktadır. Çünkü felsefe "hakiki sanat-anlamının somut olanda gördüğü şeyi, halis yargının sayesinde belirlendiği şeyi değişmez bir tarzda idelerde ifade eder" (a.g.e., s. 314). Ancak burada Schelling'in belirtmek istediği, sanat eserleri ile Mutlak'ın görünüşe gelmesinden ayrı olarak, sanat felsefesinin nasıl bir yol izlemesi gerektiğine ilişkin bir yol haritası çıkarmaktır. Bu bağlamda O'nun sanat felsefesi ile yapmak istediği, kendisinden önce gelen düşünürlerin izlediği ele almalarından farklı olmaktadır. Schelling sanat felsefesinden sanat bilimini anlamaktadır ve böylece ne Baumgarten'in estetiğinde ne de Kant'ın sanat kavrayışında, kendi biliminde varolan imkanların bulunduğunu vurgulamaktadır: "henüz hiçbir yerde, hiçbir bilimsel ve felsefi sanat öğretisi yoktur; en çoğu böyle bir öğretinin kırıntıları vardır ve bunlar da henüz az anlaşılmalıdır ve bir bütünün bağintısında anlaşılmaktan başka türlü anlaşılabilirler" (a.g.e., s. 314). Böylece kendi sanat felsefesinin daha önceki filozofların sanatı ele almalarından hem biçim hem de içerik olarak farklı olduğu düşüncesiyle Schelling, sanat felsefesinin nasıl olanaklı olduğunu soruşturarak sanatın yapısını kurmaya çalışmıştır. O'na göre sanat felsefesinde karşı karşıya konulmuş olarak iki şey bulunmaktadır ve bu ikili yan sanat felsefesinin görevinin ne olduğunu da belirlemektedir: "Sanat real olan, nesnel olandır, felsefe ideal olan, öznel olandır. O halde sanat felsefesinin ödevi, daha baştan şöyle söylenebilirdi: *sanattaki real olanı ideal olanda tasvir etmek*" (a.g.e., s. 314). Schelling'de sanata ilişkin soruşturmanın, bilgi veya varlık alanına yönelik yapılacak bir soruşturmadan ayrı düşünülmemesi gerekmektedir. Varlık ile bilginin bir ve aynı şeyi

ortaya koymaya yönelik bir girişim olduğunu düşünen Schelling için, sanat ile evren araştırması arasında bir ayırım yoktur. O bunu şöyle ifade etmiştir: “sanatın biçiminde evrenin yapısını kuruyorum ve sanatın felsefesi, sanatın biçimi veya olanağı içindeki herşeyin bilimidir” (a.g.e., 315). Felsefe ile sanat arasında, her ikisi de Mutlak’ın ilk hareket noktaları olması bakımından temelde bir ayrılık söz konusu değildir. Nasıl ki felsefe hakikatin ilk örneği olarak Mutlak Ben’den hareket ediyorduysa, sanatta ilk ilke olarak ve güzelliğin ilk örneği olarak yine *Mutlak Ben*’den yola çıkmalıdır. Bu yolla Schelling, felsefenin peşinde olduğu hakikat ile, sanat alanının sorunsalı olan güzelliğin *Mutlak Ben*’in iki ayrı bakış tarzı olduğunu ifade etmektedir (Schelling, 1989). Bu bağlamda filozof, “sanat yapıtına ışık tutan, onu aydınlatan, bu sayede ondaki ‘bütün güzelliğini’, hakiki güzel’i gören kişidir. Schelling öne sürdüğü sanat bilimi olarak sanat felsefesiyle mutlak olanın, bütünüün güzelliğine ilişkin soruşturmayı anlamaktadır. “duyusal-tensel göz için olmayan, görülmesi için başka bir göze, tinsel göze ya da ‘zihinsel kavramaya’ ihtiyaç duyan bu güzelliğin doğması için filozofun onu görmesine gerek vardır” (Soykan, 1995, s. 103). Bu düşünceler Soykan’ın da ifade ettiği üzere (1995), Platon’un felsefesini anımsatmaktadır. Platon için güzel, meydana gelmeyen ve yok olmayacak, başka bir şeye dönüşmeyen, tek ve kendinde-varolan, sonsuz bir şey, en yüksek ide idi. Bir bakımdan sanatın anlamı, olsa olsa taklit (mimemis) olabilirdi; sanat, kendi idealini "kalokagathi" (güzel-iyi) ya erişmek olarak koymakla yetinebilirdi (Özlem, 1997). ‘Auto to kalon’, yani güzel, Platon için idedir ve mutlak güzelliği imlemektedir. Şölen adlı eserinde Platon (2000) güzeli şöyle açıklamaktadır:

*Bu güzellik artık hep var, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliştir, bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel, yarın çirki, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin, kiminin gözünde çirkin bir güzellik değildir. Bir güzellik ki, kendini bir yüzle, elle ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek, ne bir söz alacak, ne bir bilgi, bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisi ile hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp*

*sönmeleriyle ne artar, ne eksilir, ne de bir değişikliğe uğrar” (s. 62)*

Buna göre Platon’da güzellik bir ide olan mutlak anlamda güzelden pay almaz. Platon için mutlak anlamda güzeli ancak filozof kavrayabilir. Bu Soykan’ın da belirttiği gibi (1995), Schelling’in de filozof ve güzel etkileşimindeki ortaya çıkan tavrın aynı olmasıdır. Bu noktaya kadar anlaşılan Platon ile Schelling’in felsefeleri, Platon’un sanat eserini mutlak güzelliğin görülebileceği bir nesne olarak değil, bir taklidi taklidi olarak değer bakımından güzelden yoksun bir şey olarak kavramasıyla ayrılmaktadır. Platon’un varlık kavrayışının temelinde yatan fenomenlerin idelerin soluk taklitleri olduğu görüşü Schelling’in bilgi ve varlık görüşünden farklıdır. Bu bağlamda Platon’a göre hakiki varlıktan böylesine uzak olan sanat eserinden idenin güzelliğini bulmanın imkanı yoktur. Schelling ise sanat eserinde idenin güzelliğini görmek mümkündür. Sanat eseri tek tek güzeli vermesiyle değil, mutlak olanın güzelliğini göstermesi bakımından Schelling için önemli olmaktadır. Schelling’e göre sanatta derin bir ilişki kuramamış gözlerin, sanat eseri ile görünür olan mutlak güzelliği görebilmesi olanaklı değildir (Soykan, 1995). Schelling bunu şöyle ifade eder:

*Ben daha kutsal bir sanattan söz ediyorum, eskilerin deyimlerine göre, tanrıların bir aracı, tanrısal gizlerin bir habercisi, idelerin açık edicisi olan bir sanattan, kutsallığı bozulmaz ışını yalnız saf ruhların içinde parıldayan ve biçimi aynı hakikatin biçimi olarak duyuşal göz için aynı şekilde gizli ve nüfuz edilemez olan doğmamış güzellikten söz ediyorum. Filozof, sıradan anlamın sanat dediği şeyle iç uğraşmaz: onun için sanat, mutlak olandan doğrudan doğruya akıp gelen zorunlu bir görünüşdür ve ancak böyle bir şey olarak gösterilebilmesi ve tanıtlanabilmesi bakımından sanatın onun için gerçekliği vardır (Schelling, 1995g, s. 305).*

Bu paragrafdan da anlaşılacağı üzere Schelling, felsefenin idelerin kavranabilmesi çabası içinde, sanatta bulunan empirik şeyin görünüşün genel yasalarını ideler biçiminde gösterme olanağına sahiptir. Buna göre Schelling, mutlak olanın sanatın



biçiminde tasvir edildiğini ifade etmektedir. Schelling için sanat felsefesi bir organon olarak filozofun zorunlu amacı olarak belirlemektedir.

Sanatı mutlak olanın bir akışı olarak gören Schelling, tıpkı felsefenin Mutlak'ı özbilincin tarihindeki izleriyle takip etmesinde olduğu gibi sanatın da sanat tarihindeki açıklamalarıyla Mutlak ile olan ilgisinin gösterilebileceğini ifade etmektedir. O'na göre, "tüm sanat yapıtlarının asıl ve içsel birliği, yalnız sanat tarihinde kendini açılar; ki eski ve yeni sanat karşıtlıklarında da kendisini yalnızca iki ayrı biçimde gösteren bir ve aynı dehanın tüm şiiirleridir" (Schelling, 1995c, s. 316). Schelling'in felsefesinde sorun olarak ortaya koyduğu ve transandantal felsefe aracılığıyla göstermeye çalıştığı bir olan Mutlak Ben'den çokluğun nasıl ortaya çıktığı problemi, aynı şekilde sanat felsefesi içinde ilk güzel olanın nasıl tek teklerde görünür olduğunu göstermek üzere Schelling tarafından tartışılmıştır. Real olanın ideal olanda tasvirinin olanaklılığı sorunu olarak Schelling'in altını çizdiği bu problem, O'nun tarafından sanat felsefesinde real olan ile ideal olanın bağıntısında gösterilmektedir.

### **3.2. Schelling'in Sanat Felsefesi'nde Real ve İdeal**

Schelling'e göre mutlak Ben'de bulunan özdeşlik, sanat eserinin bilinçli ve bilinçsiz etkenliğin özdeşliğini koyutlayabilmesiyle sergilenmektedir. Fakat sanat eserinde bulunan bilinçli ve bilinçsiz etkenlikler sonsuz bir zıtlık içerisindedir. Felsefe gibi sanat ta karşılıklı konulmuş etkenliklerin ikiliğinden oluşmaktadır. Ancak sanat her bir yaratımı ile, her bir sanat eseriyle bu karşıtlığı ortadan kaldırmaktadır. Sanat eserinde bulunan özdeşlik, real ve ideal alanların özdeşliğidir (Schelling, 1995f). Soykan'ın ifade ettiği gibi, "real-ideal özdeşliği, başlangıçtaki gibi, mutlak varlıkta olan bir mutlak özdeşlik değil, tersine görünüş olarak sanat eserinde ortaya çıkan bir mutlak özdeşliktir" (Soykan, 1995, s. 95).

Bu noktada daha önceleri kısaca bahsettiğimiz 'deha' kavramını tartışmanın önemli olacağını düşünmekteyiz. Çünkü Schelling'in sanat felsefesinde ideal olanın real olanda açığa çıkmasını sağlayan şey bir sanatçıdır, dehadır. Schelling bütün karşıtların ortadan kalktığı uyumlu varlığı, sanat eserini yalnızca bir dehanın ortaya koyabileceğini düşünmektedir. Deha sanat eserini yaratırken ne yaptığını bilmektedir yani bilinçlidir. Aynı zamanda Copleston'un da ifade ettiği üzere, "dahilik öğretmen yoluyla

aşılabilen uygulamısal bir beceriye indirgenemez: yaratıcı sanatçı bir bakıma onun yoluyla davranan bir gücün taşıyıcısıdır. Ve Schelling için bu Doğada işleyen aynı güçtür” (s. 177). Buna göre sanatçı bir bakıma bilinçsiz davranmaktadır. Bu bir anlamda real ve idealin özdeşliğinin, bilinçli ve bilinçsiz olarak dehada ortaya çıkışının bir örneğini bize vermektedir. Böylece deha, “bilinçli ve keskin bir bakış ile tam bir usta olmasına mani olan etkili bir bilinçdışının kendisinde bir araya geldiği kişidir” (Farago, 2006, s. 133). Kant ta dehayı buna benzer bir biçimde tanımlamıştır. Bir öğrenme yeteneğine dayanmayan, tinsel yaratmayı, buluş yetisini vurgulayan Kant, dehanın özgünlük özelliğini vurgulamıştır. Fakat Kant sanatçıyı özellikle dahilik ile bir anlamda tanımlarken bir yandan da bilim insanının da bu özelliğe sahip olabileceğini belirtmiştir. Bu nokta Schelling ile Kant’ın deha kavrayışlarının ayrıldıkları yerdir. Çünkü Schelling’in yalnızca yaratıcı sanatçının deha olduğunu düşünmektedir. Bilim insanında görülen dahilik zorunlu değildir; bu özellik olmadan da bilim insanının sorunsalının çözümlenebilir. Kant gibi özgünlüğe vurgu yapan Schelling’e göre bir sanat eseri ya özgündür ya da o sanat eseri değildir (Soykan, 1995). Schelling dehayı insanın içindeki Tanrısal olan olarak tanımlamaktadır (Schelling, 1995c). Bu bağlamda sanatçı yaratma sırasında Tanrısal bir güçle donanmıştır. Ancak bu güç sadece yaratma anında vardır, daha sonrasında bu güç geri gitmektedir (Schelling, 1995c; Soykan, 1995). Schelling bilgi bakımından filozofu sanatçının üstüne yerleştirir. Çünkü sanatçı yaptığı şeyi bir bilgi nesnesi olarak kavramaz, zira bu onun da görevi değildir. Sanatçı yaratır, ideal olana realde gösterir. Onun yaratımını karşısına koyarak bilgi nesnesi yapmak filozofun görevidir. Kant’ın etik alanda tanıdığı otonomiye, Schelling estetik alanda ifade etmektedir. Bu anlamda sanatçı bir otonomiye sahiptir. Sanatçının bilmediği otonomisini filozof bilmektedir. Bu sebeple Schelling gerçek sanatçıların, dehanın, “doğa gibi, sessiz, yalın, büyük ve zorunlu oldukları her dönemde görülmüştür” (Schelling akt. Soykan, 1995, s. 117).

Schelling (1989), *Sanat Felsefesi* adlı eserinin ‘Giriş’ bölümüne sanatın sitemli bir çalışması veya biliminin her şeyden önce sanatın tarihsel yapılanması, kurulması (Konstruktion) anlamına geldiğini belirterek başlamıştır. Evreni real ve ideal dünyaların birliği olarak kavrayan Schelling, bu birliğin önceden kurulmuş bir uyumun eseri olduğunu düşünmektedir. Bu kurulmuş birlik akış içinde olan bir yapıdadır, bir süreçtir.

Soykan'a göre (1995), onun bu yapılanmış olması kendinde barındırdığı bir yasallık olduğunun ifadesidir. Bu bakımdan *Doğa Felsefesi*'nin konusunu teşkil eden olması bakımından real olan mekanizm-organizm yasalarına göre işlerken, transandantal felsefenin alanı olan olarak ideal ise zorunluluk-özgürlük yasallığına bağlı olmaktadır. Bu bakımdan sözünü ettiği ettiğimiz kurulma ya da yapılanma bir şeyin biçiminin kavranması anlamına gelmektedir. Sanatın kurulması veya yapılanması böylece varlığına ilişkin bir soruşturma olmakla beraber, Schelling'de bilgi ve varlığın bir ve aynı olması dolayısıyla bilgi bakımından soruşturulmasından ayrı düşünülemez.

Schelling'e göre, "sanatın yapılanması onun evrendeki konumunu belirlemek demektir" (Schelling, 1989, s. 23). Schelling'e göre felsefe üçlü bir yapıya sahiptir. Genel olarak bilgi ve varlık sorunsalının iki taraflı incelenmesi olarak teorik ve pratik felsefe ya da transandantal ve doğa felsefesi üçlü yapının iki ayağını oluşturmaktadır. Bu iki alanı bir araya getirerek felsefenin bütünlüklü bir yapı oluşturmasını sağlayan üçüncü kısım ise sanat felsefesi olmaktadır. İdeal ve real olanın sanatla ayrımsızlığa büründüğü Schelling'in görüşlerinde sanat, "kendi başına ne sade bir eylem ne sade bir bilgidir; tersine o, bilimin tümüyle içine işlediği bir eylem veya öte yandan, tamamiyle eylem olmuş bir bilgidir; yani o, ikisinin ayrımsızlığıdır" (Schelling, 1995c, s. 318). Schelling'e göre bilgi ve eylem ile birlikte sanatın üç gücünü (potens) üç ide karşılamaktadır: hakikat, iyilik ve güzellik. Buna göre ideal dünyaya hakikat, real dünyaya iyilik, organizmde ve sanatta olmak üzere güzellik ideleri karşılık gelmektedir. Schelling bu idelerin tepe noktasında güzel idesini bulmaktadır ve bu ideyi Schelling Tanrı ile aynı anlamda kullanmıştır. Bu bağlamda Tanrı idelerin kaynağıdır ve ideler asıl olarak yine Tanrı'dadırlar. Sanat ta bu bakımdan güzel idesinin nesnelere görünür olmasıdır. Güzellik Schelling'e göre, ideal olan ile real olanın biraradalığının bulunduğu her yerde vardır. Ancak ne sadece real olan, ne de sadece ideal olanda güzeli aramak boşuna bir çaba olacaktır. Soykan'ın sözleriyle real olan ile ideal olanın bağıntısını ve sanatın yapılanmasını şu şekilde ifade bulmaktadır; "genel-, ideal-, sonsuz-, soyut-, ussal-, bilinçli-, özgür olan ile özel-, real-, sonlu-, somut-, duyuşal-, bilinçsiz-, zorunlu-olan'ın mutlak özdeşliği demek olan sanatın hakiki yapılanması, kendi idelerinde ya da mutlak olanda nasıl ise öyle olan şeylerin biçimleri olarak sanatın biçimlerinin ortaya konmasıdır" (Soykan, 1995, 115).

Schelling felsefe tarihinde en zorlu problem olarak karşımıza çıkan özne-nesne, görünüş-gerçeklik, sonlu-sonsuz vb. ikilikleri bir Ben kavrayışından hareketle *Doğa Felsefesi*'nde beliren teorik felsefeye, oradan da ideal olanın felsefeye kavrandığı *Transandantal İdealizm Sistemi*'ne doğru genişletmiştir. Schelling'e göre hem nesnel olanın sorun edildiği doğa soruşturması hem de öznel olandan nesnel olanın nasıl olanaklı olabildiğinin sorgulandığı transandantal felsefe kavrayışı aynı şeye, Mutlak Ben'e yaklaşımın farklı bakış tarzları olmaktadır. Epistemoloji ve ontolojinin farklı anlamlar taşımadığı Schelling'in felsefesi ile bu her iki bakış tarzını son basamakta mutlak olan ile özdeşliğe kavuşması sanat felsefesi ile olanaklı olmaktadır. Bu bağlamda felsefenin mutlak olan ile bir bilgi edimine girmesinin aracısı ya da organonu sanat felsefesi olmaktadır. Sanat felsefesi ile ulaştığı bu özdeşlik noktasında kalmayarak ilerleyen ve bir sanat bilimi olarak kurmaya çalıştığı sanat felsefesinde tek tek sanat yapma tarzlarını incelemiş olan Schelling, felsefe tarihinin en geniş çerçeveye sahip sanat felsefelerinden birini inşa ettiğini söylemek abartılı olmayacaktır.

El attığı tüm onularda olduğu gibi, problem alanına aldığı şeyleri karşıtlıkları bakımından tartışarak onlarda bulunan özdeşliği gösterme çabasında olan Schelling, sanat ya da daha özel olarak sanat eseri söz konusu olduğunda da aynı yaklaşımı sürdürmektedir. Bu bakımdan ideal ve real karşıtlığını sanat eserinin yaratılmasında özdeşliğe vardırırmış Schelling, yine sanat eserini başka karşıtlıklarla ilişkisinde de incelemiştir. Sanat eserlerinin kategorik çözümlemesini yapan Schelling, tek tek her bir sanat yapma tarzını bu karşıtlıklara göre sahip oldukları konumları bakımından incelemiştir. Bu sebeple, Schelling'in sanat felsefesinde ortaya koyduğu bu ayrıntılı incelemesini burada kısaca serimlemek ve tartışmak, Schelling'in incelemesinin kapsamlılığını gösterebilmek açısından anlamlı olacaktır.

### **3.2.1. Sanat Etkinliklerinin Real ve İdeal Olarak Konumlandırılışı**

Schelling'in sanat felsefesiyle çözmeye çalıştığı ikilik özne ve nesne ikiliğidir. Çalışmamızın ana eksenini oluşturmuş bu karşıtlık, Schelling tarafından sanat felsefesiyle ortadan kaldırılmıştır. Schelling özne ve nesne karşıtlığının yanı sıra sanat eserini başka karşıtlıklar bakımından da tartışmıştır. Schelling tarafından sanat felsefesiyle ortadan kaldırılan karşıtlıklardan, sanat söz konusu olduğunda en geniş

tartışılan ideal ve real karşıtlığıdır. Önceki bölümde ideal ve realin etkileşiminden Schelling'in nasıl bir sonuca vardığını tartışmıştık. Bu noktada kendisinde özdeşliğe varılmış olan sanat eserinde hangi kategorilerin, nasıl ve ne anlamda bulunduğunu ifade etmek gereklidir. Bu bir anlamda Schelling tarafından yürütülen sanat eserinin yapısına ilişkin bir soruşturma olmaktadır.

Schelling'e göre sanat eseri söz konusu olduğunda karşımıza çıkan karşıtlıkların bir diğer görünümü sonlu-sonsuz olmaktadır. Temelde bu karşıtlıklar özne-nesne ikiliğinde de ifade edilebilir. Fakat Schelling sanat eserinin yapısını ayrıntılı inceleme girişiminde bu karşıtlıkları farklı adlarla ifade etmiş ve buradan sanat tarihinde ortaya çıkan eserlerin bir incelemesini yapmıştır.

Sanat Schelling tarafından bir evren olarak kavranmaktadır. Bu şu demektir; onda evrendeki gibi real ve ideal yan bulunmaktadır. Sanat ta real ile idealin özdeşliği olması bakımından bir evrendir. Bu bakımdan sanatı real ve ideal olan olarak ikiye ayırarak inceleyen Schelling'e göre sanat dünyasının real yanında müzik, resim ve plastik bulunmaktadır. Schelling sanat eserini sonlu-sonsuzun, ideal-realin özdeşliği olarak kavrar ve sanatları bu ikili yapıda durdukları yere göre sınıflandırır. Real sanatlar bu bakımdan nesnel olan sanatlardır: yani varılan özdeşlik sonlu olanda, realde, nesnede kurulmuştur. Soykan'ın ifade ettiği gibi, "müzik, en real, en ilk sanat olmakla o, tüm sanat dünyasının temelinde bulunur" (Soykan, 1995, s. 22). Sanat dünyasında realden ideale olan geçişin temelindeki ölçü ifade ve anlamdır. Müzik yalnızca tek boyutlu olmasıyla yani sadece ses olmasıyla bir anlam vermez. Resim sanatındaki figürler ve betimler buna göre bir anlam taşımaktadırlar. Doğanın en anlamlı ürünü insan vücudunun tam bir formunu verebilmesi bakımından plastik sanatlar özellikle de heykel sanatı, realde kurulan sanatların ideale en yakın olanıdır.

Nesnel ya da real sanatlarda söz bulunmamaktadır. Buna göre söz real ile ideal sanatlar arasında bir sınır oluşturmaktadır. Söz insanın anlama yetisine dayanan ideal sanat alanının bir ifadesi olmaktadır. Genel olarak edebiyat sanatın ideal yanını oluşturmaktadır. Buna göre lirik şiir ideal sanatların ilkidir ve bilincin ilk yetisidir. Epos ise ideal sanatların ikinci olanağı olarak eylemin gücünü vurgulamaktadır. İdeal sanatların üçüncü ve son olanağı ise dramatik edebiyattır. Lirik ve epik şiirin karşıtlığının bir özdeşliği olarak ifade edilebilecek dramatik edebiyatı Schelling iki

bölüme ayırır. Bu bölümler (Aristoteles'i anımsatır biçimde) trajedi ve komedidir (Soykan, 1995). Schelling trajedinin özünü şu şekilde ifade etmiştir: “Trajedinin özü, demek ki, öznedeki özgürlük ile nesnel çatışma olarak zorunluluğun gerçek bir çatışmasıdır, ki bu çatışma, biri veya diğzerinin altta kalmasıyla sona ermez, tersine her ikisi aynı zamanda yenen ve yenilen olarak yetkin ayrımsızlıkta görünür” (Schelling, 1995c, s. 339). Trajikte belirleyici olan kahramanın hem suçlu hem de suçsuz olmasıdır. “Trajik olan, kahramanın kadere karşı özgürlükle açtığı savaştır” (Soykan, 1995, s. 23). Shakespeare ve Goethe üzerinden modern edebiyatı incelemesi ve bu iki yazarın barındırdığı trajik ve komik öğeleri incelemesi ile Schelling ideal sanatların yapılanmasını bitirir (Soykan, 1995).

Fakat bu karşı karşıya konulmadan sanatların yalnızca real veya ideali bulundurduğu anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle real olan sanatlarda ideale, ideal olan sanatın son aşamasında yeniden müzik, resim ve plastik sanatlara doğru bir geçiş, geri dönüş çabası olması sebebiyle sanat dünyasının döngüsel yapısı tamamlanmış ve sistem tam bir bütünlüğe erişmiş olur (Soykan, 1995).

Schelling'e sanat eseri sonlu-sonsuz karşıtlığının bir özdeşliğe ulaştığı bir alan olarak, bu iki karşıtlığı içinde barındırmaktadır. O'na göre, “sonsuz olanın sonlu olana imgelemi olan birlik, kendisini sanat yapıtında tercihan yücelik olarak, sonlu olanın sonsuz olana imgelemi olan diğzer birlik, güzellik olarak ifade eder” (Schelling, 1995c, s. 326). Buna göre sonlu olanın taban alınması ile ulaşılan birliğin sanat tarihindeki örneği antik sanat olmaktadır. Antik sanatta bulunan kategori bu bağlamda yücelik olmaktadır. Eril bir yapıda olan Antik sanattaki yücelik, bir güçlülüğün dışavurumu, simgesidir. Sonsuz olanın tabana alınmasıyla kurulan birliği ise Schelling, Hıristiyanlık'ın başlangıcı ile tarihlendirdiği modern dönemin sanatında bulmaktadır. Dişil bir yapıdaki bu sanatta hakim kategori ise güzelliktir. Temelde bütün sanatlar için geçerli olan bir nokta burada yeniden karşımıza çıkmaktadır. Schelling'e göre her karşıtlık bir özdeşlikte ifadesini bulmalıdır. Öyleyse yüce ve güzellik kategorileri de birbirlerini dışlamadan, karşıtını da içinde barındırmaları ile bir özdeşlik durumunu ifade etmektedirler. Yani yücede güzel, güzelde yüce olan var ise özdeşlik mümkündür ve bir sanat eseri olarak değerlendirilebilmektedir (Soykan, 1995).

Sanat eserinde Schelling tarafından belirtilen ikinci kategorik çözümleme girişimi ‘çocuksu’ (naiv) ve ‘duygulu’ (sentimental) çiftinde karşılık bulmaktadır. Schelling’in bu karşıtlığı Schiller’den etkiyle ifade ettiği açıktır, ki zaten kendisi de bizzat Schiller’den alıntı yaparak bu ikiliği tanımlama çabasına girmiştir. Schelling diğer iki kategori çiftinde farklı olarak burada bir sınırlandırmaya gitmiştir. Öyle ki çocuksu ve duygulu kategorileri yalnızca edebiyat sanatında, *poeside* ele alınmıştır. Edebiyat Schelling için ideal sanatlar olarak söz sanatlarındandır. Çocuksu-duygulu karşıtlığı diğer tüm karşıtlıklar gibi yine özne-nesne karşıtlığına dayanmaktadır. Bu bakımdan antik sanat çocuksu’nun taban olduğu çocuksu-duygulu birliğin özel örneğidir. Çocuksu şairde hüküm süren nesnedir. Schelling için poetik ve zekice (jenial) olan çocuksudur; buna örnek epostur. Duygulu şair ise kendine özneyi taban alır. Modern sanat duygulu tabanda kurulmuştur; lirik şiir buna bir örnektir. Schelling’e göre ne epik şiir ne de lirik şiir belli oranda çocuksu-duygulu karşıtlığını içlerinde barındırmalarına rağmen, özdeşliğe tam anlamıyla ulaşamazlar. Schelling için bu özdeşliğe varılan ideal sanatın tepe noktasında ‘dram’ bulunmaktadır. Sophokles’in eserlerini bu anlamda örnek olarak gösteren Schelling’e göre Sophokles, çocuksu ve duygulu karşıtlığından söz edilmesine gerek duyulamayacak oranda mutlak bir şairdir (Schelling, 1995c; Soykan, 1995).

Schelling’in sanat felsefesinde karşımıza çıkan bir diğer karşıtlık da stil ve maniyer olmaktadır. Stil mutlak olanı, maniyer ise mutlak olmayı ifade etmektedir. Diğer bir ifade ile stil mutlak maniyerdir ve maniyer eksik olan, mutlak olmayan stildir. Maniyerin ve stilin özelliklerini ilkece belirleyen Schelling, bu ikiliğin temelde sanat tarihinin sorun alanı olduğunu ve filozofun bunları araştırmadığını belirtmiştir. Maniyer Schelling’e göre “yüzeyselliğe, eğitimsiz gözleri kamaştıran şıklığa ve zayıf güzelliğe eğilim”dir. Stil ise “onu oluşturan sanatçı için, bir düşünce sistemi bilgi bakımından filozof için veya eylem bakımından insan için ne ise odur” (Soykan, 1995, s. 124).

Böylece kısa bir incelemesinin yapıldığı Schelling’in sanat felsefesinde sanat eserlerinin yapılanması ile görülmektedir ki, Schelling her konuda olduğu gibi sanat alanında da ortaya çıkan sorunları saptadığı karşıtlıkların bir birliğe, bütüne doğru uzanan yönelimlerini gösterme amacını gütmüştür. O’nun bize göstermeye çalıştığı şey, her şeyde bir karşıtlığın bulunduğuudur. Fakat bu karşıtlıkların gösterilmesinin amacı,

karşıtlıkların temelde özdeş olduklarının gösterilebilmesidir. Genel bilgi ve varlık kavrayışında da aynı yolu izleyerek Mutlak varlığı temellendirme düşüncesiyle Schelling, çalışmamızın temel amacı olan özne-nesne bağıntısının sanat felsefesi ile nasıl özdeş kılındığını açıklamaları ile önemli olmaktadır. Schelling tüm etkilenimleriyle ve kendi özgün kavrayışıyla ulaştığı sanat felsefesiyle kurmaya çalıştığı felsefe sistemi içinde gerçek bir araç, bir organon bulmuş olmaktadır. Sanat felsefesiyle tek tek sanat tarzlarında özne-nesne, real-ideal ikiliğinin belirmelerini açıklığa kavuşturma amacı, peşine düştüğü doğa, nesne ile *Ben*, özne arasında göstermeye çalıştığı özdeşliği sanatta kurması sonucuyla tutarlıdır.

Yine genel tavrına uygun olarak Schelling, bütünden, evrenden, mutlak olandan hareket ederek sanatın biçimini kurmuştur. Real ve ideal karşıtlığı ile ifade bulan bu yapıda, filozof sanat eserini karşısına alarak nesne kılar ve onu aydınlatır. Bu bakımdan sanat eseri bir özne ile karşı karşıya olumda bir nesnedir. Real bir varlık olarak sanat eserinde ideal olan sanatçı tarafından görünüşe çıkarılmıştır. “İdeal olanın görünüşe çıkarılması, onun somut olarak, real bir şey olarak ortaya konması demektir. Filozofun ödevi de burada başlar” (Soykan, 1995, s. 107). Böylece filozof ve sanat karşılıklı olarak birbirlerini tamamlarlar. Sanatçı ideal olanı real olanda tasvir ederken, filozof buradaki yani real olanı yeniden ideal olan olarak kavramaktır. Schelling’e göre bu bağlamda sanat, sanat eserinde ideal olanı real olanda ifade etmesiyle, tersi söylendiğinde realde ideali ortaya koymasıyla mutlakın ifadesi olmaktadır. Schelling’e göre sanatçı, “doğanın içinde olan şeyin örtüsünü kaldırmalı ve o halde bilhassa en soylu nesne, insan biçimi dolayısıyla, yalnız alışılmış görünüşle yetinmemeli, fakat daha derinde gizli hakikati yüzeye getirmelidir” (Schelling, 1995c, s. 239). Sanatı mutlak olanın nesneleşmesi olarak ifade eden Schelling, tek tek sanat tarzlarındaki bu nesneleşmeye ilişkin şöyle demektedir: “...müzik, doğanın ve universum’un (evrenin) kendisinin asli ritminden başka hiçbir şey değildir; ki bu ritm, bu sanat yoluyla yansı dünyada sükun eder. Plastik sanatın ortaya koyduğu yetkin biçimler, canlı doğanın kendisinin nesnel olarak tasvir ettiği ilk-örneklerdir. Homeros destanı, mutlak olan’daki tarihin temelinde bulunan özdeşliğin kendisidir. Her tablo, zihinsel dünyayı açığa çıkarır (Schelling akt. Soykan, 1995, s. 107).



Sanat Schelling'in felsefesinin tepe noktasında bulunmaktadır ve tüm karşıtlıkların ortadan kalktığı en asli alandır. Bir ve aynı şey olan bilgi ile varlığın soruşturulması ve kavranılması için filozofun ihtiyacı olan şey yaratıcı bir temeldir. Sanat bu temelin adı olmaktadır. Böylece sanat Schelling'in felsefesi için en önemli atılması gereken en önemli adımı meydana getirmektedir. Dünyada, evrende bulunan özdeşliği bizler ancak sanat eserleri aracılığıyla kavrayabiliriz. Dünya bir şiir ise, şair bu şiiri yeniden yazanın adı olmaktadır.

### **3.3. Schelling'in (Sanat) Felsefesinin Alımlamaları**

Çalışmamızın ilk bölümünde göstermeye çalıştığımız üzere, Schelling'in ardında neredeyse bütün bir felsefe tarihi bulunmaktadır. O, Platon'dan Kant'a, Fichte'den erken Alman romantiklerinin, Spinoza'dan Hegel'e kadar uzanan ve bundan daha fazlası olan geniş bir kaynakça ile yola çıkmıştır. Daha çok genç yaşta mesleğinin ve şöhretinin zirvesine ulaşmış olan Schelling çağının ve kendinden sonra gelen düşünürlerin önemli bir kısmı üzerinde etki bırakmıştır. Bu etki kimi zaman olumlu olarak dile getirilmiş, kimi zaman da Schelling'e yönelik eleştiriyle ifade bulmuştur. Fakat bu bir felsefecinin hazırlıklı olması gereken de bir durumdur. Öyle ki gerçek felsefe eserleri eleştirildikçe büyür ve gelişirler.

Schelling'in bu bölümde ele alınacak etkileşimleri, kendinden sonra gelen filozoflarda bıraktığı izlenim ve etki bağlamındadır. Bu noktada Schelling'in daha çok ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılda ortaya çıkan alımlayıcıları ve eleştirmenleri verilmeye çalışılacaktır. Schelling uzun yaşamı boyunca birçok düşünür, bilim insanı ve sanatçı ile etkileşim içinde bulunmuştur. Özellikle doğa üzerine düşünceleri bilim çevrelerinde uzun sayılabilecek bir süre gündemde kalmış ve etkili olmuştur. Genel felsefi dizgesi ilk bakışta kopuk kopuk görünse de Schelling, temelde özne-nesne özgürlük-zorunluluk vb. ikilikleri aşmaya çabalamış ve bu ikiliklerin özdeşliğini temellendirmek istemiştir. Bu bütün felsefesinde hissedilebilirdir. Öldüğünde mezar taşına Bavyera Kralı tarafından "Almanya'nın ilk düşünürü" yazdırılan Schelling, bu abartılı örnekten de anlaşılacağı üzere çağının en etkili düşünürlerinden birisidir.

Schelling'in Hegel ile olan ilişkisi çoğun gerilimlidir. Önceleri yakın dost hatta ev arkadaşı olan Schelling ve Hegel daha sonraları birçok sebeple yollarını ayırmışlardır. Ancak bizim burada özellikle söz konusu edeceğimiz Schelling ve Hegel'in kişisel ve felsefi ayrılıkları değildir. Ancak Schelling'in daha sonraki konumlandırılmaları bakımından bir saptamayı ifade etmek gerekli olmaktadır. Schelling geleneksel olarak öznel idealizmden nesnel idealizme bir adım olarak, Fichte ve Hegel arasında konumlandırılır. Tabii bu konumlandırma, Hammermeister'a göre (2002), O'nun estetik yazıları için doğru iken, felsefe tarihindeki konumlandırması için zorunlu ve yeterli değildir. Schelling kesinlikle Hegel'in önerdiği gibi mutlak'ın kendi'ni düşünmesine varlık zemini olarak, *Ben* ilkesinde değişimi hazırlamıştır, aynı zamanda Hegelci rasyonalizmin eleştirel değerlendirmelerini ilerletmiştir. Bu nedenle, Manfred Frank Hegel'in Fichte ve Schelling arasında bir bağ olduğunu öne sürmüştür.

Schelling *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde sanata yüksek bir rol vermiştir; onun bu yönelimi yirmibirinci yüzyılın başında felsefe ve estetik teori için oldukça dikkate değer bulunmuştur (Bowie, 2003). Schelling'in sanat felsefesine en önemli ve etkili katkısı şüphesiz *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde yürüttüğü tartışmadadır. Ki bu tartışmanın sonuçlarıyla Nietzsche, Adorno ve Heidegger tarafından geliştirilmiş felsefelere veya sanat felsefelerine doğrudan bir hat çizilebilir (Hammermeister, 2002). Bu düşünce izleği üzerinden Nietzsche ile Schelling'in felsefelerini tartışmak yerinde olacaktır.

Nietzsche'nin estetik kategorilerden uzak olan sanat anlayışı yaşama dönük, daha doğru söylemek gerekirse yaşama içkindir. Nietzsche, "sanat ve yaşamın ciddi yüzü arasındaki geleneksel zıtlığa karşı çıkararak, okurunun hiçbir şeyin sanatın ciddiyetini kavramaktan daha ciddi olmadığını kavramasını ister" (Berkowitz, 2003, s. 82). Çünkü "sanat bu yaşamın en yüce görevini ve gerçek metafizik faaliyetini temsil eder" (Nietzsche, 2005, s. 6). Nietzsche estetik alanda öznel ile nesnel olan arasındaki ayrımın bütünüyle konu dışı olduğunu düşünmüştür. Bu Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde öne sürdüğü estetik kavrayışa benzer bir yaklaşımdır. Schelling de temele Kant'ın kavrayışını alarak sanat felsefesini geliştirmiştir. Fakat Kant'ta estetik alan biçimsel veya düzenleyici bir nitelik taşıırken, Schelling bu alanı tözsel olarak kavramıştır. Sanat ve doğa Schelling'e göre mutlak varlığın bir ve aynı faaliyetinin

ürünü olarak ifade edilmiştir. Buna göre dünya ile sanat eseri arasındaki tek fark yaratıcı faaliyetin ilkinde bilinçsiz işlerken, ikincisinde bilinçli olmasıdır. Bu bağlamda Megill'in de vurguladığı üzere (1998), "Schelling Nietzsche'nin gerçekliğin estetik karakteri hakkındaki görüşlerini önceler. Nietzsche'nin en yakın öncüsü, Schopenhauer dünyayı 'fikir' ya da 'tasarım' olarak görürken, Nietzsche, tıpkı Schelling gibi, bir sanat yapıtı olarak görür" (s. 45). Bu bakımdan genellikle Schopenhauer'e götürülen Nietzscheci düşüncenin kökleri, erken Alman romantiklerinde kök bulan ve Schelling ile doruğuna çıkan bu kavrayış biçimine değin uzanmaktadır (Megill, 1998). Her ne kadar Nietzsche'nin kendisi romantik düşüncüyü olumlamamış olsa da, bu karşı çıkışı dünyanın estetik karakteri hakkında romantiklerle ve Schelling ile uzlaşmasının önünde bir engel değildir. Felsefenin estetik bir doğrultu alması yönündeki görüşleri ile Nietzsche'nin düşünceleri arasında bir hat çizmek bu bakımdan yerinde olmaktadır. Bunun yanı sıra "Nietzsche'nin yeni bir mitoloji yaratma umudu ile Hölderlin, genç Hegel, Friedrich Schlegel, Novalis ve Schelling gibi on dokuzuncu yüzyıl başı yazarlarının beslediği benzer umutlar arasında sıkı bir bağ vardır. Bu bağ özellikle *Tragedyanın Doğuşu*'nda bariz bir hal alır" (a.g.e., s. 223). Wagner'in bu eserdeki rolünü ve bu rolün Nietzsche'nin genel düşüncelerindeki yerini kavramak için romantik bakış açısına açık olmak gereklidir. Schelling hakikatin masal, masalın da hakikat olacağı bir altın çağın geleceğini düşünmüştür. Ona göre en büyük kahramanlık türkülerini söyleyecek, geçmişte kutlu kişilere atfedilen şiirin bugün ve geçmişte ne anlama geldiğini, gelecekte ne olacağını kendi ruhu ile kavrayacak biri ortaya çıkacaktır. Bu düşünceler sanki Nietzsche'nin Zerdüş'te ete kemiğe bürünen insanının adını seslemektedir (Megill, 1998).

Schelling'e göre doğaya özgü ürünler sonsuz bir üretkenliğin sınırlanmalarıdır. Herşey diğer şeylerin ve onların sınırlandırılması yoluyla olan kendi başına doğanın sezgileridir. Sonlu ürünün mutlak zemini bu nedenle 'Diyonisoscu' bir gerçeklektir: Tamamen şekilsiz olan bir şeyin belirleyici materyal olarak herhangi bir yerde temsil edilemeyeceği fikri hiç birşeydir ancak doğanın sembolü üretkenliğe yaklaşmaktır; üretkenliğe daha yakın olan biçimsizliğe yakın olandır. Kaynağı Schopenhauer'da olan ve Schelling tarafından 1809 sonrası geliştirilecek olan temel fikirlerin ve Nietzscheci

veya Schopenhauer'ci doğanın temeli düşüncesinin kökenleri buradadır. Schopenhauer ve Nietzsche, Schelling tarafından önerilen İrade veya Dyonisos'un sanatta temel güç olduğu düşüncesine katılırlar. Üretkenliğe giden yol onu belirleyen süreçlerle ilgilidir: Freud'un İd'inde üretkenliğin kendi başına ortaya çıkamayacağı gibi bu gücün açığa çıkması belirli formlara bağlı olarak değişir. Schelling'den farklı olarak Schopenhauer ve Nietzsche, doğanın zemini ve kendi kendini kandırmanın bir biçimi olarak onun sonuçları ilişkisini dile getirmek için rasyonel girişimlerle ilgilenme eğilimindedirler çünkü eninde sonunda belki yerine getirilemez göreve karşın bir gereklilik olmasındansa sağduyu her zaman onu yakalayan bir zemin tarafından çökertilir (Bowie, 2003).

*Transandantal İdealizm Sistemi*, estetik hakikat düşüncesinin modern versiyonunu çalışmalarının merkezine koyan Adorno, Heidegger, Gadamer ve analitik filozofları etkilemiştir (Bowie, 1993). Heidegger'de sanatın, Kant'ın teorik ve pratik akıl alanlarını kuran bir alan olduğu düşünceleriyle Schelling'in izinden gitmiştir. Schelling'in eserlerini başucu kitabı olarak sürekli el altında tutmuş olan Heidegger, Nietzsche gibi Schelling'in nesnel dünyanın tinin özgün ve bilinçsiz şiiri olarak kavramasına karşı çıkmıştır. Schelling'in hakikat olarak varlık tarafından kurulan nesnel dünyası Nietzsche ve Heidegger tarafından daha ileri bir boyuta taşınmıştır. Nietzsche dünyanın kendi kendini doğuran bir sanat eseri olduğunu düşünmesi ile Heidegger'in dünyayı kendi kendini yazan bir şiir olarak kavraması bu bakımdan benzerdir ve Schelling ile temel ayrılıklarını belirlemektedir. Buna karşın McGill'in belirttiği üzere (1998) Heidegger, bütün öncülleri arasında en fazla, *Transandantal İdealizm Sistemi*'nde felsefeyi sanata bağlı kılmış düşünceleri ile Schelling'e yakındır. Tabii ki Schelling ile Heidegger ve Nietzsche arasındaki fark bu noktada da sabittir. İç tutarlılığı olan bir dünya anlayışı hem Heidegger hem de Nietzsche için kabul edilmemektedir.

Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger ve Adorno gibi filozoflar için Schelling'in taşıdığı önem ayrıca Schelling'in Hegel eleştirilerinde kaynak bulmaktadır. Hegel'in felsefeyi mutlak bilgi alanında en yüksek konumda olarak nitelemesi ile sanatın olası doğruluk olanaklarını sınırlaması ile Heidegger tarafından da eleştirilmiştir. Yine Kierkegaard Heidegger'i de öncülleyen Schelling'in Kartezyen

ikiciliği eleştirisini kendi felsefesine yansıtmıştır. Yine Hegel eleştirisinde Schelling ile ortak bir tavır içinde saydığımız bu düşünürler de ikicibir varlık anlayışının ne gibi sorunlar çıkarabileceğini fark etmiş düşünürlerdir. Schelling'in Hegel eleştirinde önemli öğeler saptamış olan Adorno için bireysel ve evrenseli uzlaştırma girişimi modernitede daima bireyselin bastırılması ile sonuçlanır, çünkü uzlaşma her zaman evrenselin terimleriyle olmaktadır. Bu Adorno'nun Hegel karşısında Schelling'i korumasının sebeplerinden biridir. Çünkü Adorno'ya göre, Hegel'in 'özdeşlik tez'i artan ürün yapısının hakimiyetinin aslında bir göstergesidir ve bu modern toplumlardaki bireyselliği yok eder. Sanat Adorno'ya göre, bireysel ve evrenselin hatalı bir uzlaşmasına karşı koymak için otonomiye geri çekilir (Bowie, 2003). Schelling'in sanat felsefesinde de belirttiğimiz üzere, Kant'ın ahlak alanında gördüğü otonomi Schelling tarafından estetik alana verilmiştir. Bu anlamda sanatçı eserini ortaya koyarken otonom bir yapıdadır. Her ne kadar varlık ve bilgi görüşleri bağlamında Adorno'dan ayrı bir düzlemde yola çıkıp ilerlemiş olan Schelling'in otonomi kavrayışı estetik alandaki vurgusuyla etkili olmuştur.

Bunların yanısıra Schelling'in etkisinin yansımaları bu kadarla sınırlı değildir. Belirttiğimiz üzere Schelling kendisinden sonra gelen birçok düşünür için saygı ile anılan önemli bir kaynak olarak görülmüştür. Örneğin Heidegger derslerinde Schelling'in *İnsan Özgürlüğü Üzerine* adlı eserini okutmaktaydı ve O, Schelling'in bu eserinde Batı ontolojisinin merkezi konularını bulmuştur: varlık sorun, varoluş ve özgürlük. Birçok düşünür özellikle 1950 sonrasında Schelling'in bu temel ilgilerini yakından takip etmiştir. K. Jaspers O'nun düşüncelerinin benzersizliğini ve güncelliğini vurgulayan önemli düşünürlerdendir. Hatta Schelling'e olan saygısını, *Schelling* adlı eseri ile somutlaştırmıştır. Jaspers bu eserinde Schelling'i varoluşçuluğun habercisi olarak nitelendirmiştir. Yine Alman düşünürlerden Jürgen Habermas'ın 1954 yılında kaleme aldığı tezin konusu Schelling'tir. Alman filozof Walter Schultz Schelling'in geç dönem felsefesi ile Alman İdealizmi'nin tamamlayıcısı olduğunu öne süren bir eser kaleme almıştır. Schultz, Hegel tarafından tamamlanamayan felsefi sorunların, Schelling'in Berlin döneminde verdiği derslerdeki düşünceleriyle üstesinden geldiğini belirtmiştir. Schelling doğa üzerine düşünceleriyle yirminci yüzyıldaki birçok düşünürü etkilemiştir. Ayrıca psikoloji ile ilgisinde Schelling'in "bilinçsizlik" kavrayışı Freud ile

ilgisinde önemli görülmüştür. Örneğin filozof ve psikoanalitik teorisyen Slavoj Žižek Schelling hakkında iki kitap yazmıştır. Žižek, Schelling'i yirminci yüzyıl düşüncesi üzerinde etkili olmuş en önemli figürlerden biri olarak görmekteydi.

Bu bakımdan Schelling'in özne-nesne, özgürlük-zorunluluk karşıtlığında bulunduğu tehlikeli yanlar, kimi zaman tıpkı Schelling'in kavrayışında olduğu gibi kimi zaman da ondan farklı da olsa, temelde kendisinden sonra gelen birçok filozof için de ortadan kaldırılması gereken bir sorun alanı olarak belirlemiştir. Schelling bu konudaki, çalışmamızın genelinde de tartıştığımız, önerileri ile ve özellikle sanat ile hakikat arasında kurduğu ilgiyle filozoflar için esin kaynağı olmuştur. Schelling bu alt bölümde ismini andığımız filozofların geneli için kimi noktalardan eleştirilmesine karşın, temelde hep göz önünde bulundurulması gereken bir filozof olarak görülmüştür. Schelling'e olan ilgi özellikle son dönemde analitik filozoflar arasında da artmıştır. Schelling'in 'simge' kavrayışındaki birçok öge bu düşünürler tarafından önemli görülmüştür ve tartışılmaktadır. Bu bakımdan Soykan'ın da belirttiği üzere,

*Heidegger'in, büyük saygı duyduğu Schelling'in bir kitabını derslerinde okutmasını ve yüzyulumuzun başlarında doğa felsefesine duyulan ilginin gözleri yeniden Schelling'e çevirmişmesini dile getirmekle, onun etkileri için yalnızca birkaç örnek daha verilmiş olur. Günümüzün bir tartışmas konusu olan 'modern'i felsefe sorunu olarak ilk kez ele alan Schelling olmuştur...Onun moderne ilişkin yaptığı saptamaların aynısı Hegel'de de olduğu gibi, onlar bugün için de geçerlidir (Soykan, 1995, s. 11).*

Schelling'in düşünceleri bütünlüğünde kendinden sonra gelen düşünürlerin birçoğu üzerinde önemli bir etki oluşturmuştur. Özellikle sanat kavrayışı ile doruğuna ulaşan Schelling'in felsefesi, bütün alımlamalarıyla birlikte düşünüldüğünde felsefe tarihindeki ayrıcalıklı yerini hak etmektedir.

## SONUÇ

Genel sınıflandırma ile Alman İdealizminin bir üyesi olarak Schelling, felsefe tarihinde ortaya çıkmış özne-nesne, görünüş-gerçeklik, özgürlük-zorunluluk, ideal-real vb. karşıtlıkları felsefesinin merkezi sorunu haline getirmiş ve tartışmıştır. *Doğa Felsefesi*'nden *Transandantal İdealizm Sistemi*'ne uzanan ve temelde Mutlak Ben kavrayışında sonuçlanan görüşleriyle Schelling'in aşmak istediği hep bu karşıtlıklar olmuştur.

Diyalektik ve bireşimci bir yöntemin ürünü olan düşünceleriyle Schelling, gündemindeki bütün sorunları bir karşıtlık üzerinden ele almış ve bu karşıtlıkları sonuç olarak bir bireşime vardırma amacını gütmüştür. Ona göre sonuçta ulaşılan bireşim yine yolunun başına koymuş olduğu mutlak varlıkta, karşıtlıkların tam bir özdeşlik içinde bulunduğu Mutlak Ben'de temellenmektedir. Varlık ve bilgiyi bir bütün olarak kavrayan Schelling, felsefenin bu karşıtlıkları ve temelde yatan özdeşliği kavramaya yetili olduğunu savunmuştur. Felsefeye bu karakterini veren ise, *Sanat Felsefesi* ile vücuda gelen estetik yaratıcılığı bir araç olarak, bir organon olarak kullanmasında anlam bulmaktadır. Bu bakımdan felsefe ister nesnel olandan hareketle bir *Doğa Felsefesi* ile, ister öznel olandan hareketle transandantal felsefe ile yola çıkarsa da yine varacağı nokta karşıtlıkların kendisinde özdeş olduğu bir Mutlak Ben kavrayışına ulaşacaktır. Çünkü her ikisinin de hareket noktalarının temelinde sonuçlarındaki gibi ortaktır: Mutlak Ben.

Schelling'e göre hem teorik olan *Doğa Felsefesi* hem de pratik olan transandantal felsefe bu özdeşliğe varma yolunda gerekli olan bireşimlerine sanat felsefesi ile varacaklardır. Filozofun amacının bir sanat felsefesine varmak olduğu düşüncesiyle Schelling, dünyanın bir şiir olduğunu düşünmüştür. Dünyada kendisini real olarak görünüşe çıkaran mutlak varlık olarak ide, sanat eseriyle de deha sanatçı tarafından görünüşe çıkmaktadır. Sanat eseriyle beliren ödev mutlak olanın güzelliğine ulaşmaktır ve bu mutlak güzellik Mutlak Ben ile bir ve aynıdır. Sanat tarafından açığa çıkan mutlak güzelliği bilmek sanatçının değil filozofun görevidir. Böylece sanat felsefe için mutlak

güzelliğe ve dolayısıyla mutlak varlığa ilişkin bilgiye ulaşmanın temel aracı veya organonu olmaktadır.

Schelling'in sanat anlayışının, onun bilgi ve varlık görüşünde temel bulan yansımaları, Schelling'in idealist-romantik filozof olarak konulandırılması gerekliliğini ortaya çıkarır. Çünkü Schelling'in sanat üzerine düşünceleri, Kant'ta temel bulan estetik karakterin belirlemelerini temele almış Alman İdealist geleneği ile erken Alman romantikleri arasındaki etkileşimin bir ürünüdür. Felsefe karşısında sanata verilen önem ve doğa kavrayışı konusundaki etkileşimleri ile Schelling, Alman romantiklerinin de önemli bir üyesidir. Bu bakımdan alışıldığı üzere Schelling'in Alman İdealist geleneğinin bir üyesi olduğunun ifade edilmesi yerine, Onun iki kaynaktan da beslenmiş özgün bir konumlandırmayı hak ettiği tarafımızdan öne sürülmektedir.

Sonuç olarak sanatı felsefenin bir organonu olarak kavramış olan Schelling, felsefesinin kaynakları ve sonuçları bakımından Alman İdealist geleneği ile erken Alman romantik geleneğinin ortaklaştıkları bir noktada bulunmaktadır. Bu nokta, ele aldığı sorunları karşıtlıklar üzerinden tartışmış Schelling'in amaçladığı 'bireşime varmak' tavrına benzeyen, karşıtlıklar içindeki birliği görmenin bir sonucu olmaktadır.

Bu çalışmanın amacı doğrultusunda temele koyulan özne-nesne, görünüş-gerçeklik, özgürlük-zorunluluk vb. karşıtlıkların bir çözümünü felsefesinde barındıran Schelling'in düşünceleri, sanatın felsefenin bu karşıtlığı ortadan kaldırma girişiminde bir araç, bir organon olduğu sonucu bağlamında tartışılmıştır. Bu tartışmanın belirlemeleri, özellikle Schelling'in Alman idealistleri ve Alman romantikleriyle olan etkileşimleri bağlamında incelenmiştir.

Çalışmanın bütününde özne-nesne karşıtlığında temel bulan diğer karşıtlıkların felsefe tarihinde ortaya çıkan izleri sürülerek, bu konuda ortaya atılmış düşüncelerin Schelling'in felsefesindeki etkileri saptanmaya çalışılmış ve bu yolla Schelling'in düşüncelerinin bu karşıtlığı ortadan kaldırma girişimindeki katkısı tartışılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde, söz konusu karşıtlıkların felsefenin ilk filozoflarından Alman İdealist geleneğine varıncaya dek uzanan belirlemeleri incelenmiştir. Bu bölümde özellikle Schelling'in Spinoza, Kant ve Fichte'nin



felsefelerinde bulduğu önemli yanlar ile eleştirilen noktalar tartışılmıştır. Schelling'in doğa kavrayışına temel olmuş Spinoza'nın düşünceleriyle, transandantal felsefesine kaynaklık etmiş Kant ve Fichte'nin düşünceleri, Schelling'in Mutlak Ben çıkarımı bağlamında incelenmiştir. Buna göre Schelling her iki yöneliminde, temelde bir olan Mutlak varlığa ulaşmanın farklı bakış açıları olduğunu kendi varlık ve dolayısıyla bilgi kavrayışından hareketle öne sürmüştür. Schelling tarafından kaleme alınan, Spinoza'nın felsefesini temele alan *Doğa Felsefesi* ve Kant ve Fichte'nin felsefelerini kaynak olarak kendine gösteren *Transandantal İdealizm Sistemi*, Schelling'in, tepe noktasında sanat felsefesinin bulunduğu felsefesinin önemli iki ayağını oluşturmaktadırlar. Schelling'in Alman İdealist geleneği ile olan ilgisinin tartışıldığı ilk bölümde, Schelling'in felsefesinin temel kavramları ve bilgi-varlık konusundaki görüşleri incelenmiştir.

İkinci ve ara bölümde Schelling'in felsefeyi organon olarak kavramasında etken olmuş ve yine özne-nesne karşıtlığını esin olarak almış erken Alman romantikleri ve onların düşüncelerinde ortak olarak saptanabilecek temel sorunlar incelenmiştir. Schelling'in erken Alman romantikleri ile olan ilgisi, doğrudan bir etkileşimi içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda Schelling felsefesi, sorun odaklarında erken Alman romantiklerinin perspektifini ve ilgilerini içinde barındırmaktadır. Bu etkileşimin sonuçları özellikle, Schelling'in sanat kavrayışında daha da belirginleşmiştir.

Üçüncü ve son bölümde Schelling'in sanat felsefesi, temele alınan özne-nesne, özgürlük-zorunluluk, sonlu-sonsuz vb. karşıtlıklar bağlamında açıklanmıştır. Bu bağlamda mutlak varlığın soruşturulması ve kavranılması yolunda filozofun gereksinimi yaratıcı etkinliktir. Bu yaratıcı etkinlik mutlak varlığın etkinliğinde anlam bulur ve sanatçı tarafından real olarak görünüşe getirilir. Filozof ancak yaratıcı etkinliğin ürünü olan sanat eserinde mutlak varlığı kavrayabilmektedir. Schelling'e göre, dünyada, evrende bulunan özdeşliği bizler ancak sanat eserleri aracılığıyla kavrayabiliriz. Sonuç olarak sanat felsefesiyle tepe noktasına ulaşan Schelling'in felsefesi bütün karşıtlıkların ortadan kaldırıldığı bir bilgi ve varlık görüşü öne sürmüştür. O'nun bu düşünceleri Alman İdealist geleneği ile olduğu kadar erken Alman romantikleriyle olan ilgisinde kaynaklık bulmaktadır. Fakat Schelling kaynaklık bulduğu bu düşünceleri kendi felsefesinde bir araya getirerek, özdeşlik felsefesi ve sanat kavrayışı ile daha ileri bir

noktaya götürmüştür. Bu bağlamda Schelling'in düşünceleri eklektik görünen yapısının ötesinde, kendisinden sonra gelen düşüncelere etkisi ve filozofların ona duyduğu saygıdan da çıkartılabilecek bir özgünlüğü barındırmaktadır. Sanata felsefesinde ayrıcalıklı ve önemli bir değer vermiş olan Schelling, bu bağlamda öncelikle Alman felsefe ve yazın dünyası üzerinde ve genel olarak felsefe tarihinde etkili olmuş idealist-romantik bir filozoftur.

## KAYNAKÇA

- Aksoy, N. ve Aksoy, B. (1992). İki Aydınlanma, *Birikim Dergisi*, 33. 58-61.
- Ateşoğlu, G. (2006). Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi. Eyüp, A.K. ve Ateşoğlu, G. (Ed.), *Alman idealizmi I; Fichte içinde* (11-30). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berkowitz, P. (2003). *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*. (E. Demirel, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berlin, I. (2004). *Romantikliğin Kökleri*. (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1999.).
- Borchert, M. D. (Ed.). (2006). Schelling. *Encyclopedia of Philosophy* (2. Baskı) içinde (8.cilt, 617). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Bowie, A. (1993). *Schelling And Modern European Philosophy*. New York: Routledge Publishing.
- Bowie, A. (2003). *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. (2. Baskı). New York: Manchester University Press.
- Cevizci, A. (2001). *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (3. Baskı). Bursa: Asa Kitabevi.
- Copleston, F. (1990). *Felsefe Tarihi, C. 7/1ab: Alman İdealizmi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1963.).
- Dellaloğlu, B. (2002). *Romantik Muamma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Denkel, A. (2003). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Descartes, R. (1996). İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar. *Söylem-Kurallar-Meditasyonlar* içinde (131-198). (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 1641.).
- Farago, F. (2006). *Sanat*. (Ö. Doğan, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2003.).
- Frank, M. (2004). *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. (E. Millán-Zaibert, Çev.). New York : State University of New York Press.

- Frederick C. Beiser (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: the genesis of modern german political thought, 1790-1800*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hammermeister, K. (2002). *The German Aesthetic Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın Felsefesi* (4. Baskı). (T. Mengüsoğlu, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1971.).
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. (C. Çakmak, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Horstmann R. P., (2000). The Early Philosophy of Fichte and Schelling. K. Ameriks, (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* içinde (117-141). New York: Cambridge University Press.
- Huch, R. (2005). *Alman Romantizmi*. (G. Aytaç, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1951.)
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları / (1998). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: The Critique of Pure Reason*. P. Guyer and Allen Wood, Ed. ve Çev.). Cambridge: Cambridge University Press. (Orijinal çalışma basım tarihi 1781.).
- Kant, I. (1995). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Laughland, J. (2007). *Schelling versus Hegel : from German idealism to Christian Metaphysics*. Hampshire: Ashgate Publishing.
- Löwy, M. ve Sayre, R. (2007). *İsyan ve Melankoli: Moderniteye karşı Romantizm*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Versus Kitap. (Orijinal çalışma basım tarihi 2001.).
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. (T. Birkan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Nietzsche, F. (2005). *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*. (O. Tuncay, Çev.). İstanbul: Gün yayıncılık.
- Özlem, D. (Ed. Ve Çev.) (1997). *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. (2.baskı). İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayınları.
- Paz, O. (1996). *Çamurdan Doğanlar*. (K. Akatay, Çev.). İstanbul: Can Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1974.).

- Platon. (1999). *Theaitetos. Diyaloglar II* (4. Baskı) içinde (181-270). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2000). *Şölen*. (A. Erhat ve S. Eyyuboğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Schelling, F.W.J. (1989). *The Philosophy of Art*. (D. W. Stott, Ed. ve Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press. (Orijinal çalışma basım tarihi 1859.).
- Schelling, F.W.J. (1993). Transzendental Felsefe Kavramı. (A. Irgat, Çev.). *Felsefe Tartışmaları*, 13.106-114.
- Schelling, F.W.J. (1994). *On the History of Modern Philosophy*. (A. Bowie, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press. (Orijinal çalışma basım tarihi 1833-4.).
- Schelling, F.W.J. (1995a). Felsefenin ilkesi olarak Ben üstüne ya da insan bilgisindeki Mutlak olan şey üstüne. (Ö. N. Soykan, Çev.). *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde bir araştırma* içinde. (228-238). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schelling, F.W.J. (1995b). Bir Doğa Felsefesi üstüne düşünceler: bu bilimi araştırmaya giriş olarak. (Ö. N. Soykan, Çev.). *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde bir araştırma* içinde. (240-255). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schelling, F.W.J. (1995c). Sanat Felsefesi. (Ö. N. Soykan, Çev.). *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde bir araştırma* içinde. (308-343). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schelling, F.W.J. (1995d). İnsan Özgürlüğünün Özü Ve Buna İlişkin Konular Üstüne Felsefi Araştırmaları. (Ö. N. Soykan, Çev.). *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde bir araştırma* içinde. (350-355). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schelling, F.W.J. (1995e). Doğa Felsefesinin Bir Sisteminin Tasarısına Giriş ya da nazari fizik kavramı ve bu bilimin iç örgütlenimi üstüne. (Ö. N. Soykan, Çev.). *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde bir araştırma* içinde. (267-272). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schelling, F.W.J. (1995f). Transzendental İdealizm Sistemi. (Ö. N. Soykan, Çev.). *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde bir araştırma* içinde. (277-295). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Schelling, F.W.J. (1995g). Akademik Araştırma Yöntemi üstüne Dersler. (Ö. N. Soykan, Çev.). *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde bir araştırma* içinde. (303-306). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Schelling, F.W.J. (2006). Kant-Fichte: Transzendental İdealizm Sistemi (A. Irgat, Çev.). *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde (498-521). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Snow, D.E. (1996). *Schelling and the End of Idealism*. New York: State University of New York Press.
- Soykan, Ö. N. (1995). *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde bir araştırma*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Spinoza, B. (2008). *Tanrıbilimsel Politik İnceleme : Tractatus Theologico-Politicus*. (B. Ertuğrul, Çev.). İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları.
- Taşkın, A. (2002). Immanuel Kant'da Bilginin Kaynağı Problemi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI-1, 279-294.
- Thilly, F. (2000). *Bir Felsefe Tarihi*. (N. Küçük ve Y. Çevik, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1914.).
- Tunalı, İ. (2001). *Estetik*. (6. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ünder, H. (2002). J. G. Fichte. *Felsefe Sözlüğü* içinde (558-563). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. (A. Cevizci, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

## ADLAR DİZİNİ

- Adorno, 88, 90
- Anaksimandros, 21
- Anaxagoras, 25
- Anaximenes, 21
- Aristoteles, 20, 84
- Berkeley, 20
- Bousquet, 57
- Böhme, 20
- Bruno, 20, 70
- Coleridge, 62
- Demokritos, 22
- Descartes, 10, 17, 19, 26, 27, 28, 30, 31, 45, 97
- Empedokles, 22
- Feuerbach, 90
- Fichte, 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 30, 31, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 53, 54, 55, 58, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 73, 87, 88, 94, 97, 98, 100
- Freud, 90, 92
- Goethe, 1, 8, 9, 19, 20, 63, 65, 84
- Habermas, 91
- Hamann, 71
- Hegel, 1, 7, 17, 18, 19, 20, 29, 37, 41, 46, 67, 71, 75, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 98, 100
- Heidegger, 44, 88, 90, 91, 92, 98
- Herakleitos, 13, 20, 23, 49, 98
- Herder, 20, 61
- Hölderlin, 1, 19, 20, 53, 58, 67, 72, 75, 89
- Hume, 20, 31, 32
- Jacobi, 20
- Jaspers, 18, 91
- Kant, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 51, 53, 54, 55, 61, 63, 64, 65, 66, 73, 76, 80, 87, 88, 90, 91, 94, 97, 98, 100
- Kierkegaard, 90
- Leibniz, 13, 19, 29, 31, 50
- Locke, 20, 31
- Newton, 13, 19, 29, 50
- Nietzsche, 44, 88, 90, 97, 98
- Novalis, 53, 58, 64, 66, 89
- Parmenides, 20, 21, 23, 24, 42, 43
- Platon, 1, 20, 22, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 42, 44, 55, 77, 78, 87, 99
- Plotinos, 24, 25, 27, 29
- Pythagoras, 22, 23
- Schelegel kardeşler, 19, 58, 64
- Schiller, 8, 19, 61, 63, 75, 85
- Schlegel, 1, 58, 89
- Schleiermacher, 19, 58
- Schopenhauer, 89, 90
- Schultz, 91
- Solger, 71
- Spinoza, 1, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 42, 43, 45, 48, 54, 55, 65, 87, 94, 100
- Steffens, 62
- Thales, 21
- Tieck, 58
- Wolff, 20, 31, 71
- Žižek, 92

## ÖZGEÇMİŞ

**Doğum Yeri ve Yılı** : Bursa, 1983

**Öğr.Gördüğü Kurumlar** : **Başlama Yılı** **Bitirme Yılı** **Kurum Adı**

**Lise** : Bursa Cumhuriyet Lisesi

**Lisans** : 2001 2007 Uludağ Üniversitesi

**Yüksek Lisans** : 2007 2010 Uludağ Üniversitesi

**Doktora** : -----

**Medeni Durum** : Evli

**Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi** : İngilizce/İyi, Almanca/Orta

**Çalıştığı Kurum (lar)** : **Başlama ve Ayrılma Tarihleri** **Çalışılan Kurumun Adı**

1. 2007 2009 Nilüfer Artı Eğitim Dershanesi

2. 2009 2009 Uludağ Üniversitesi

**Yurtdışı Görevleri** : ---

**Kullandığı Burslar** : ---

**Aldığı Ödüller** : ---

**Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar** :

**Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri** :

**Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler** : “Breaking the isolation” (Belçika, 2006)

**Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:** Türkiye Estetik Kongresi-Sözlü bildiri,ODTÜ.

Felsefe ve Eğitim Sempozyumu-Sözlü Bildiri,  
Felsefeciler Derneği, Ankara.

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Kongresi(I., II. ve III.)

Türkiye Felsefe Öğrencileri Kongresi (III., IV. ve V.)

Kocaeli Üniversitesi Uluslararası Felsefe Günleri

**Yayımlanan Çalışmalar** : Uçar Ö. & Koşar B. (2006) Felsefe Açısından Dünya Problemleri ve Aydınlanma İdeali. Kaygı: Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy-Congress Special Issue (ISSN: 1303-4251), 6- Spring 2006, 11-13.

Uçar Ö. (2006). Çözüm Olmak, Felsefe Yazın Dergisi, Nr.9, 120-125.

Uçar Ö. & Koşar B. (2005) Felsefe Açısından Dünya Problemleri ve Aydınlanma İdeali, Uludağ Üniversitesi Dergisi, 5(18), 22-24.

Tarih-İmza

Adı Soyadı

Özgür UÇAR



