

COPLESTON FELSEFE TARİHİ  
ALMAN İDEALİZMİ

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümlenişi

**Cilt 1**

Bölümler I ve II — Yunanistan ve Roma

**Cilt 2 Ortaçağ Felsefesi**

Bölüm I — Augustine'den Bonaventure'ye

Bölüm II — Büyük Albert'ten Duns Scotus'a

**Cilt 3 Geç Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi**

Bölüm I — Ockham'dan Kurgul Gizemcilere

Bölüm II — Platonizmin Yeniden-Dirilişinden Suárez'e

**Cilt 4 Modern Felsefe**

Descartes'tan Leibniz'e

**Cilt 5 Modern Felsefe — İngiliz Felsefecileri**

Bölüm I — Hobbes'tan Paley'e

Bölüm II — Berkeley'den Hume'a

**Cilt 6 Modern Felsefe**

Bölüm I — Fransız Aydınlanmasından Kant'a

Bölüm II — Kant

**Cilt 7 Modern Felsefe**

Bölüm I — Fichte'den Hegel'e

Bölüm II — Schopenhauer'dan Nietzsche'ye

**Cilt 8 Modern Felsefe — Bentham'dan Russell'a**

Bölüm I — İngiliz Görgücüleri ve İngiltere'de İdealist Devim

Bölüm II — Amerika'da İdealizm, Pragmatik Devim

İdealizme Başkaldırı

**Cilt 9 Modern Felsefe — Maine de Biran'dan Sartre'a**

Bölüm I — Devrimden Henri Bergson'a

Bölüm II — Bergson'dan Sartre

FELSEFE TARİHİ

Frederick Copleston

CİLT VII

MODERN FELSEFE

FICHTE'DEN NIETZSCHE'YE

Bölüm 1a

*Alman İdealizmi*

Çeviren

Aziz Yardımlı

İDEA • İSTANBUL

İdea Yayınevi  
Şarap İskelesi Sk. 2/106-107 34425 Karaköy — İstanbul  
iletisim@ideayayinevi.com  
www.ideayayinevi.com

Copyright © 1986-2010 Aziz Yardımlı

İngilizce'de

*A history of Philosophy: Volume VII, Modern Philosophy,  
Fichte to Nietzsche*'de yayımlanmıştır

© Frederick Copleston 1963

*Felsefe Tarihi, Cilt 7 Bölüm 1a*

*Descartes* olarak ilk yayım İDEA, 1990

Üçüncü baskı 2010

*Tüm hakları saklıdır*

*Bu kitabın hiçbir bölümü yayınevinin  
izni olmadan herhangi bir biçimde yeniden üretilemez*

Baskı: Bayrak Matbaası

Davutpaşa Cad. No 14, Kat 2 MB İş Merkezi

Topkapı — İstanbul

*Printed in Türkiye*

ISBN 978 975 397 000 6

# İÇİNDEKİLER

## KANT-SONRASI İDEALİST DİZGELER

\* \* \*

### BÖLÜM BİR GİRİŞ

1. *Ön Notlar* 11
2. *Kant'ın Felsefesi ve İdealist Metafizik* 13
3. *İdealizmin Anlamı, Dizge Üzerinde Diretmesi ve Felsefenin Gücü ve Alanına Güveni* 18
4. *İdealistler ve Tanrıbilim* 20
5. *Romantik Devim ve Alman İdealizmi* 23
6. *İdealist İzleneyi Yerine Getirmedeki Güçlük* 31
7. *Alman İdealizmindeki İnsanbiçimsel Öge* 33
8. *İdealist İnsan Felsefeleri* 37

ANABÖLÜM İKİ

### JOHANN GOTTLIEB FICHTE

BÖLÜM İKİ

### FICHTE (1)

1. *Yaşam ve Yazılar* 45
2. *Felsefenin Temel İlkesi İçin Araştırma Üzerine; İnakçılık ve İdealizm Arasında Seçim* 50

3. Arı 'Ben' ve Entellektüel Sezgi 53
4. Arı 'Ben' Kuramı Üzerine Yorumlar; Bilincin Görüngübilimi ve İdealist Metafizik 56
5. Felsefenin Üç Temel İlkesi 58
6. Fichte'nin Eytisimsel Yöntemi Üzerine Açıklayıcı Yorumlar 59
7. Bilim Kuramı ve Biçimsel Mantık 62
8. Bilincin İki Tümdengelimi Üzerine Genel Düşünce 63
9. Kuramsal Tümdengelim 64
10. Kulgusal Tümdengelim 67
11. Fichte'nin Bilinci Çıkarsaması Üzerine Yorumlar 70

## BÖLÜM ÜÇ

## FICHTE (2)

1. Giriş Notları 72
2. Sıradan Ahlaksal Bilinç ve Töre Bilimi 73
3. İnsanın Ahlaksal Doğası 74
4. En Yüksek Ahlak İlkesi ve Eylemlerin Ahlaksallığının Biçimsel Koşulu 77
5. Yanılmaz Bir Kalarız Olarak Duyunç 79
6. Biçimsel Ahlak Yasasının Felsefi Uygulaması 80
7. Ahlaksal Belirlenim Düşüncesi ve Fichte'nin Genel Olgusallık Görüşü 80
8. Öz-Bilincin Bir Koşulu Olarak Dünyada Bir 'Kendi'ler Topuluğu 82
9. Hak İlkesi ya da Kurul 83
10. Devletin Çıkarsaması ve Doğası 84
11. Kapalı Tecim Devleti 87
12. Fichte ve Ulusalılık 88

## BÖLÜM DÖRT

## FICHTE (3)

1. Fichte'nin Din Üzerine Erken Düşünceleri 89
2. Bilim Kuramının İlk Yayımında Tanrı 91
3. Ateizm Suçlaması ve Fichte'nin Yanıtı 93
4. İnsanın Belirlenimi'nde Sonsuz İstenç 96
5. Varlık Felsefesinin Gelişimi 98
6. Din Öğretisi 99
7. Geç Yazılar 101
8. Fichte'nin Varlık Felsefesi Üzerine Açıklayıcı ve Eleştirel Yorumlar 102

## ANABÖLÜM İKİ

## FRIEDRICH WILLHELM JOSEPH VON SCHELLING

\* \* \*

## BÖLÜM BEŞ

## SCHELLING (1)

1. Yaşam ve Yazılar 111
2. Schelling'in Düşüncesindeki Ardışık Evreler 114
3. Erken Yazılar ve Fichte'nin Etkisi 116

## BÖLÜM ALTI

## SCHELLING (2)

1. Bir Doğa Felsefesinin Olanacağı ve Metafiziksel Zemini 122
2. Schelling'in Doğa Felsefesinin Genel Çizgileri 126
3. Aşkınsal İdealizm Dizgesi 131
4. Sanat Felsefesi 136
5. Özdeşlik Olarak Saltık 139

## BÖLÜM YEDİ

## SCHELLING (3)

1. Kozmik Düşüş Düşüncesi 143
2. İnsanda ve Tanrıda Kişisel ve Özgürtük; İyi ve Kötü 147
3. Olumsuz ve Olumlu Felsefe Arasındaki Ayrım 152
4. Mitoloji ve Tanrısal-Bildiriş 156
5. Schelling Üzerine Genel Notlar 159
6. Schelling'in Etkisi Üzerine Notlar ve Kimi Yakın Düşünürler 162

## ANABÖLÜM ÜÇ

## FRIEDRICH SCHLEIER MACHER

\* \* \*

## BÖLÜM SEKİZ

## SCHLEIERMACHER

1. Yaşam ve Yazıları 169
2. Temel Dinsel Deneyim ve Yorumu 171
3. İnsanın Ahlaksal ve Dinsel Yaşamı 175
4. Son Notlar 177

KAYNAKÇA — 179

SÖZLÜK — 186

NOTLAR — 188

DİZİN — 194





# KANT-SONRASI İDEALİST DİZGELER



## BÖLÜM BİR GİRİŞ

### 1. Ön Notlar

On dokuzuncu yüzyılın erken yıllarında Alman felsefe dünyasında metafiziksel kurgunun batı felsefesinin uzun tarihinde yer almış olan en göze çarpar çiçeklenmelerinden birini buluruz. Bize bir dizgeler ardışıklığı, olgusallığa ve insan yaşam ve tarihine ilişkin özgün yorumlardan öyle bir dizi sunulur ki, sorgulanamayacak bir görkem içersinde durur ve bugün bile kimi kafalarda en azından özel bir çekim gücü yaratabilir. Çünkü dönemin önde gelen felsefecilerinin her biri dünyanın bilmecesini çözdüğünü, evrenin gizini ve insan varoluşunun anlamını açığa serdiğini ileri sürer.

Fransa'da August Comte'un metafiziği insan düşüncesinin tarihinde geçici bir evre olarak sunan *Pozitif Felsefenin Yolu* başlıklı çalışmasını Schelling'in 1854'deki ölümünden önce yayımlamış olduğu doğrudur. Almanya'nın kendisi de pozitivist ve materyalist devimlerini yaratacağı ve bunlar metafiziği öldürmezken, gene de metafizikçileri felsefe ve tikel bilimler arasındaki ilişki üzerine düşünmeye ve bu ilişkiyi daha yakından tanımlamaya zorlayacaklardı. Ama on dokuzuncu yüzyılın erken onyıllarında pozitivistimin gölgesi henüz sahneye boylu boyunca yayılmış değildi ve kurgul felsefe engelsiz ve görkemli bir serpilme dönemi yaşıyordu. Büyük Alman idealistlerinde insan usunun gücüne ve felsefenin alanına yönelik eşsiz bir güven duygusu buluruz. Olgusallığa sonsuz usun öz-belirşi olarak bakarak, bu usun öz-anlatımının yaşamının felsefi düşüncede yeniden iz-

lenebileceğini düşünüyordular. Onlar eleştirmenlerin onların kuramsal felsefenin ince örtüsü altında şairane yazılar üreten insanlar olduklarını ya da derinliklerinin ve bulanık dillerinin düşünce duruluğunu gizlemek için bir maske olduğunu fısılda-yıp fısıldamadıklarını görmek için omuzları üzerinden bakan sinirceli insanlar değildiler. Tersine, inanıyorlardı ki insan tını en sonunda kendini bulmuş ve olgusalığın doğası en sonunda insan bilincinin önüne saydamlığı içinde sunulmuştu. Ve her biri Evrene ilişkin görüşünü onun nesnel gerçekliğine duyulan harika bir güven ile sunuyordu.

Hiç kuşkusuz Alman idealizminin bugün pekçok insanda bir başka dünyaya, bir başka düşünce iklimine ait olma izlenimini yarattığı kolay kolay yadsınmaz. Ve diyebiliriz ki Hegel'in 1831'de ölümü bir dönemin sonunu damgalamıştır. Çünkü bunu izleyen şey saltık idealizmin çöküşü<sup>1</sup> ve başka düşünce çizgilerinin doğuşu oldu. Giderek metafizik bile başka bir yöne döndü. Ve kurgul felsefenin gücüne ve erimine duyulan o eşsiz güven duygusu, ki özel olarak Hegel'in karakteristiği idi, hiçbir zaman yeniden kazanılmamıştır. Ama gerçi Alman idealizmi gökyüzüne doğru bir roket gibi yükselmiş ve görece kısa bir zaman aralığından sonra dağılıp yeryüzüne geri düşmüş olsa da, uçuşu olağanüstü etkileyiciydi. Eksiklikleri neler olursa olsun, bir bütün olarak olgusal ve insan deneyimi üzerinde birleşik bir kavramsal egemenlik kurabilmek için düşünce tarihinin bildiği en kararlı girişimlerden birini temsil ediyordu. Ve idealizmin sayılıtları yadsınacak olsa bile, idealist dizgeler henüz düşünen kafayı birleşmiş bir kavramsal sentez uğruna çaba göstermeye yönelten doğal dürtüyü uyarma gücünü koruyabilirler.

Kimileri hiç kuşkusuz herşeyi kapsayan bir olgusal görüşünü tüm ayrıntıda işlemenin bilimsel felsefenin gerçek görevi olmadığına inanırlar. Ve bu kanıyı paylaşmayanlar bile pekala düşünebilirler ki bir enson dizgesel bireşimin başarılması herhangi bir bireysel insanın sığasının ötesinde yatar ve kılğısal bir olanak olmaktan çok ideal bir hedeftir. Ama karşılaştığımız zaman entellektüel üstünlüğü ve derinliği tanımaya hazır olmalıyız. Özel olarak Hegel, çarpıcı bir büyüklük içinde, onu küçümsemeye çalışmış olanların geniş çoğunluğu üzerine yükselir. Ve büyük bir felsefeciden her zaman öğrenebileceğimiz şeyler vardır, üstelik bu yalnızca onunla anlaşmama nedenlerimiz üzerine düşünme yoluyla olsa bile. Metafiziksel idealizmin tarihsel çöküşü zorun-

lu olarak büyük idealistlerin sunabilecek değerli hiçbir şeyleri olmadığı vargısını gerektirmez. Alman idealizminin düşlemsel yanları vardır, ama önde gelen idealistlerin yazıları salt birer düşünem olmaktan çok uzaktır.

## 2. Kant'ın Felsefesi ve İdealist Metafizik

Ama burada irdelememiz gereken nokta Alman idealizminin çöküşü değil, doğuşudur. Ve bu hiç kuşkusuz belli bir açıklama gereksinimi içinde durur. Bir yandan idealist devimin doğrudan felsefi arkatasarı metafizikçilerin olgusallığın kuramsal bilgisini sunma savlarına saldırmış olan Immanuel Kant'ın eleştirel felsefesi tarafından sağlandı. Öte yandan Alman idealistleri kendilerini Kant'ın gerçek tinsel ardılları olarak gördüler ve onun düşüncelerine karşı yalnızca tepki gösterdiklerini düşünmediler. Öyleyse açıklamamız gereken şey metafiziksel idealizmin Kant gibi bir düşünürün dizgesinden nasıl gelişebildiğidir—Kant ki, adı sonsuza dek metafiziğin bize bir bütün olarak olgusallık üzerine ya da giderek insan bilgisinin ve deneyiminin *a priori* yapısından başka herhangi bir olgusallık üzerine kuramsal bilgi sağlama savına karşı kuşkuculuk ile birlikte anılacaktır.<sup>2</sup>

Metafiziksel idealizmin eleştirel felsefeden gelişimini açıklayabilmek için en uygun başlangıç noktası Kant'ın kendinde-şey kavramıdır.<sup>3</sup> Fichte'nin görüşünde Kant bu kavramdan vazgeçmeyi yadsımda kararlı olmakla kendini olanaksız bir konuma düşürmüştü. Bir yandan, eğer Kant kendinde-şeyin varoluşunu duyumdaki verili ya da özdeksel ögenin nedeni olarak ileri sürmüşse, açık bir tutarsızlık ile suçlanabilirdi. Çünkü onun kendi felsefesine göre neden kavramının bilgimizi görüngü alanının ötesine genişletmek için kullanılması olanaksızdır. Öte yandan, eğer Kant kendinde-şey düşüncesini yalnızca belkili ve sınırlayıcı bir kavram olarak tutmuşsa, bu eleştirel felsefenin üstesinden gelmekle yükümlü olduğu inakçılığın kendisinin ürkütücü bir kalıntısını sürdürmeye varacaktı. Kant'ın Kopernik devrimi ileriye doğru büyük bir adımdı, ve Fichte için Kant-öncesi bir konuma doğru gerileme gibi birşey söz konusu olamazdı. Eğer felsefenin gelişimi ve modern düşüncenin istemleri doğru anlaşılıyorsa, ancak ileriye doğru gidilebilir ve Kant'ın çalışması tamamlanabilirdi. Ve bu ise kendinde-şeyin ortadan kaldırılması demektir. Çünkü, Kant'ın öncülleri verildiğinde, anlıktan bağım-

sız olması gereken bilinemez bir gizli/okkült kendilik için hiçbir gerekçe olamazdı. Başka bir deyişle, yapılması gereken şey eleştirel felsefenin tutarlı bir idealizme dönüştürülmesiydi; ve bu ise şeylerin bütünlükleri içerisinde düşünce ürünleri olarak görülmeleri gerektiği anlamına geliyordu.

Öte yandan, dolaysızca açıktır ki, anlık-dışı dünya olarak düşündüğümüz şey insan anlığı tarafından bilinçli bir yaratıcı etkinliğin ürünü olarak yorumlanamaz. Sıradan bilinç söz konusu olduğu sürece, kendimi içinde bulduğum dünya beni değişik yollarda etkileyen ve düşünce ve istencimden bağımsız olarak kendiliğinden var olduklarını düşündüğüm nesnelere oluşan bir dünyadır. Bu nedenle idealist felsefeci bir bakıma bilincin arkasına gitmeli, ve ona zemin olan bilinçsiz etkinliğin sürecini kaynaklarına dek izlemelidir.

Ama bundan daha da ileriye gitmemiz ve dünyanın üretiminin hiçbir biçimde bireysel 'kendi'ye ve giderek onun bilinçsiz etkinliğine bile yüklenemeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Çünkü eğer genel olarak bireysel sonlu 'kendi'ye yüklenecek olsaydı, o zaman solipsizm kaçınmak, eğer olanaksız olmasa bile, oldukça güç olurdu—bir konum ki ciddi olarak ileri sürülmesi güçtür. Idealizm böylece sonlu öznenin arkasına birey-üstü bir anlığa [*supra-individual intelligence*], saltık bir özneye gitmeye zorlanır.

Bununla birlikte, 'özne' sözcüğü bir bakıma enson üretken ilkenin duyulur şeyin değil ama düşüncenin yanında yatıyor olması gerektiğini belirtiyor olması dışında gerçekte pek elverişli değildir. Çünkü 'özne' ve 'nesne' sözcükleri bağımlıdır. Ve enson ilke, kendinde düşünülmediğinde, nesnesizdir. Özne-nesne ilişkisine zemin sağlar ve, kendinde, ilişkiyi aşar. O özdeşlik içindeki özne ve nesnedir, ikisine de kaynak olan sonsuz etkinliktir.

Kant-sonrası idealizm böylece zorunlu olarak bir metafiziktir. Fichte, Kant'ın konumundan yola çıkmak ve onu idealizme geliştirmekle, bütünüyle doğal olarak ilkesini 'Ben' olarak adlandırmaya başladı ve Kant'ın aşkınsal 'Ben'ini metafiziksel ya da ontolojik bir ilkeye çevirdi. Ama bununla demek istediği şeyin bireysel sonlu 'Ben' değil, tersine saltık 'Ben' olduğunu açıklamaya çalıştı. Gene de başka idealistler (ve geç felsefesinde Fichte'nin kendisi) bu bağlamda 'Ben' sözcüğünü kullanmadılar. Hegel'de enson ilke sonsuz us, sonsuz tin olur. Ve diyebiliriz ki genel olarak metafiziksel idealizm için olgusal sonsuz düşüncenin ya da usun öz-anlatımı ya da öz-belirlişidir.

Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki dünya sıradan anlamda bir düşünme sürecine indirgenir. Saltık düşünce ya da us bir etkinlik olarak, kendini dünyada koyan ya da anlatan üretken us olarak görülür. Ve dünya iye olduğunu gördüğümüz olgusallığın tümünü korur. Metafiziksel idealizm görgül olgusallığın öznel düşüncelerden oluşmuş olduğu savını imlemez; tersine, onun evreni ve insan tarihini yaratıcı usun nesnel anlatımı olarak alan görüşü imlediği söylenmelidir. Bu görüş Alman idealistinin bakış açısında temeldi: Ondan kaçınması olanaksızdı. Çünkü eleştirel felsefeyi idealizme dönüştürme zorunluğunu kabul ediyordu. Ve bu dönüşüm bütünlüğü içindeki dünyanın yaratıcı düşünce-nin ya da usun ürünü olarak görülmesi gerektiği anlamına geliyordu. Öyleyse, eğer Kant'ın felsefesini idealizme dönüştürme gereksinimine bir öncül olarak bakarsak, diyebiliriz ki bu öncül Kant-sonrası idealistlerin temel görüşlerini belirliyordu. Ama olgusallığın bir yaratıcı düşünce süreci olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini açıklama söz konusu olduğu zaman, değişik idealist felsefecilerin değişik yorumları için, değişik tikel görüşleri için geniş bir alan bulunur.

Kant'ın düşüncesinin doğrudan etkisi güçlü olarak Schelling ya da Hegel tarafından olmaktan çok doğallıkla Fichte tarafından duyumsandı. Çünkü Schelling'in felsefesi Fichte'nin düşüncelerinin erken evrelerini, ve Hegel'in saltık idealizmi hem Fichte'nin ve hem de Schelling'in felsefelerinin erken evrelerini öngerektiriyordu. Ama bu bir bütün olarak Alman idealist deviminin eleştirel felsefeyi öngerektirdiği olgusunu değiştirmez. Ve modern felsefe tarihini değerlendirmesinde Hegel'in kendisi Kant'ın dizgesini önceki düşünce evreleri üzerinde bir ilerlemeyi temsil ediyor olarak ve kendisi sonraki evreler tarafından geliştirilmeyi ve aşılmayı gerektiriyor olarak betimledi.

Bu kesimde şimdiye dek yalnızca kendinde-şeyi ortadan kaldırma ve Kant'ın felsefesini metafiziksel idealizme çevirme sürecine değinildi. Ama hiç kuşkusuz amacım Kant-sonrası idealistlerin yalnızca kendinde-şeyin ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesi tarafından etkilendiklerini ileri sürmek değildi. Eleştirel felsefenin başka yanlarından da etkilendiler. Örneğin, Kant'ın kılışsal usun birincilliği öğretisi Fichte'nin açıkça vurgulanan törel dünya görüşü için güçlü bir uyarıcı oldu. Ve onu saltık 'Ben'i ahlaksal etkinlik için bir alan ve araç olarak Doğayı konutlayan sonsuz bir kılışsal us ya da ahlaksal istenç olarak yorumlarken

buluruz. Felsefesinde eylem, ödev ve ahlaksal belirlenim kavramları olağanüstü önemdedir. Ve belki de haklı olarak diyebiliriz ki Fichte Kant'ın ikinci *Eleştiri*'sini bir metafiziğe çevirdi ve ilk *Eleştiri*'yi geliştirmesini bunu yapmanın bir aracı olarak kullandı. Bununla birlikte, Schelling'in durumunda sanat felsefesine, dehanın rolüne ve estetik sezgi ile sanatsal yaratının metafiziksel imlemlerine verilen önem onu ilk ya da ikinci ile olmaktan çok üçüncü *Eleştiri* ile bağlar.

Ama Kant'ın felsefesinin değişik bölüm ya da yanlarının şu ya da bu idealisti etkilemesinin tikel yolları üzerinde uzunlamasına durmak yerine, bu giriş bölümünde eleştirel felsefe ve metafiziksel idealizm arasındaki ilişki üzerine daha geniş ve daha genel bir bakış açısına yönelmek daha yerinde olacaktır.

Olgusallığın tutarlı ve birleşik bir yorumunu oluşturma isteği düşünen kafa için hiç kuşkusuz doğaldır. Ama yerine getirilmesi gereken edimsel görev kendini değişik zamanlarda değişik yollarda sunar. Örneğin, ortaçağ-sonrası dünyada fiziksel bilimin gelişimi herşeyi kapsayan genel bir yorum kurmayı istemiş olan felsefecinin düzeneksel/mekanik bir dizge olarak dünyaya ilişkin bilimsel görüşü ahlaksal ve dinsel bilincin istemleri ile uzlaştırma sorunu ile uğraşması gerektiği anlamına geliyordu. Descartes bu sorun ile yüz yüze kalmıştı. Ve Kant da.<sup>4</sup> Ama gerçi Kant bu sorunu ele almada felsefi öncellerinin karakteristiği olmuş olan yolları yadsımış ve kendi özgün çözümlerini sunmuş olsa da, uzun erimde bizi "bir ikiye-bölünmüş olgusallık"<sup>5</sup> ile yüzyüze bıraktığı ileri sürülebilir. Önümüzde bir yanda görüngüsel dünya, Newton biliminin zorunlu nedensel yasalar tarafından yönetilen dünyası bulunur.<sup>6</sup> Öte yanda, özgür ahlaksal varlığın ve Tanrının duyulurüstü dünyası yatar. Görüngüsel dünyanın biricik olgusallık olduğunu ileri sürmek için geçerli hiçbir neden yoktur.<sup>7</sup> Ama aynı zamanda duyulurüstü bir olgusallığın varoluşunun hiçbir kuramsal tanıtı da yoktur. Bu ahlak bilinci üzerine dayalı kılışsal bir inanç sorunudur. Üçüncü *Eleştiri*'de Kant'ın, insan anlığı için olanaklı olduğunu düşündüğü düzeye dek, iki dünya arasındaki uçurumu birleştirmeye çalıştığı doğrudur.<sup>8</sup> Ama ürettiği sonuçlar başka felsefeciler tarafından doyurucu bulunmadıysa, bu anlaşılabilir birşeydir. Ve Alman idealistleri Kant'ın felsefesini geliştirmeleri ve dönüştürmeleri yoluyla onun ötesine ilerleyebildiler. Çünkü eğer olgusallık saltık düşüncenin ya da usun kendini belirtmesini sağlayan birleşik süreç ise, anlaşılır



bir yapıdadır. Ve insan anlığı tarafından anlaşılabilir, yeter ki bu anlık kendi üzerine düşünen saltuk düşüncenin bir bakıma taşıyıcısı olarak görülebilir.

Bu koşul, eğer Kant'ın geleceğin biricik olanaklı bilimsel metafiziği düşüncesi ile idealistlerin metafizik anlayışları arasında herhangi bir süreklilik olacaksa, açıktır ki önemlidir. Kant için geleceğin metafiziği insan deneyim ve bilgisinin aşkınsal bir eleştirisidir. Gerçekte diyebiliriz ki bu metafizik insan anlığının kendiliğinden biçimlendirici etkinliğinin düşünsel ayrımsanıdır. Bununla birlikte, metafiziksel idealizmde söz konusu etkinlik sözcüğün en tam anlamında üretkendir (kendinde-şey ortadan kaldırılmış olarak); ve bu etkinlik genelde sonlu insan anlığına değil ama saltuk düşünceye ya da usa yüklenir. Bu nedenle, insan anlığının düşünsel etkinliği olarak felsefe, insan anlığı saltuk bakış açısına yükselebilmeye ve saltuk düşüncenin ya da usun kendi etkinliği üzerine düşünsel bilgisinin bir bakıma taşıyıcısı olabilemeye yeteneğine erişmedikçe, saltuk düşüncenin kendisi üzerine düşünsel ayrımsaması olarak görülemez. Eğer bu koşul yerine getirilirse, Kant'ın biricik olanaklı metafizik tipi düşüncesi ile idealist metafizik anlayışı arasında belli bir süreklilik doğar. Ayrıca hiç kuşkusuz deyim yerindeyse açık bir genişleme de söz konusudur. Daha açık bir deyişle, Kantçı bilgi kuramı bir olgusal metafiziğine genişler. Ama genişleme süreci belli bir süreklilik düzeyini korur. Bir yandan Kant'ın kendisinin göz önüne getirebileceği herşeyin çok ötelere gitmesine karşın, bir Kant-öncesi metafizik anlayışına yalın bir geri dönüş de değildir.

Kantçı bilgi kuramının bir olgusal metafiziğine dönüşümü kendisiyle birlikte hiç kuşkusuz belli önemli değişimler getirir. Örneğin, eğer kendinde-şeyin ortadan kaldırılması ile dünya düşüncenin ya da usun öz-belirşi oluyorsa, *a priori* ve *a posteriori* arasındaki Kantçı ayrım saltuk karakterini yitirir. *Ve kategoriler*, insan anlığının öznel biçimleri ya da kavramsal kalıpları olmak yerine, olgusal kategorileri olurlar; yeniden nesnel bir konum kazanırlar. Yine, erekbilimsel yargı bundan böyle Kant'ta olduğu gibi öznel kalmaz. Çünkü metafiziksel idealizmde Doğada amaçlılık düşüncesi yalnızca insan anlığının bulgulatıcı ya da düzenleyici bir ilkesi, yararlı bir işlev yerine getiren ama nesnellığı kuramsal olarak tanıtlanamayan bir ilke olamaz. Eğer Doğa bir hedefe doğru devimi içindeki düşüncenin ya da usun anlatımı ve belirşi ise, Doğanın süreci erekbilimsel karakterde olmalıdır.

Hiç kuşkusuz, Kant'ın metafiziğin alan ve gücüne ilişkin ılımlı düşüncesi ve idealistlerin metafiziksel felsefenin başarabilecekleri konusundaki görüşleri arasında oldukça büyük bir ayrım olduğu yadsınamaz. Kant'ın kendisi Fichte'nin kendinde-şeyin ortadan kaldırılması yoluyla eleştirel felsefenin arı idealizme dönüştürülmesi istemini geri çevirmişti. Ve daha sonra yirminci yüzyılda idealistlerin hafif metafiziksel kurgularından bıktıklarını ve Kant'ın kendisinin tinine geri dönüş zamanının geldiğini duyuran yeni-Kantçıların tutumlarını anlamak kolaydır. Aynı zamanda Kant'ın dizgesinin metafiziksel idealizme gelişimi de anlaşılmayacak birşey değildir, ve bu kesimdeki notlar idealistlerin kendilerine Kant'ın gerçek tinsel ardılları olarak nasıl bakabilmiş olduklarını açıklama açısından yararlı olmuş olabilirler.

### *3. İdealizmin Anlamı, Dizge Üzerinde Direktmesi ve Felsefenin Gücü ve Alanına Güveni*

Metafiziksel idealizmin gelişimi üzerine söylenmiş olanlardan açıkça görülecektir ki Kant-sonrası idealistler insan anlığının onun dışında varolan şeylerden ayrı olarak yalnızca kendi düşüncelerini bildiğini savunma anlamında öznel idealistler değildiler. Ne de tüm bilgi nesnelere sonlu insan öznenin ürünleri olduklarını savunma anlamında öznel idealistler oldukları söylenebilir. Gerçekten de, Fichte'nin 'Ben' sözcüğüne erken yazılarında verdiği kullanım biçimi kesinlikle böyle bir görüşü savunmuş olduğu izlenimini verebiliyordu. Ama izlenim yanlıştı. Çünkü Fichte üretken öznenin genel olarak sonlu 'Ben' değil ama saltık 'Ben,' aşkınsal ve birey-üstü bir ilke olduğunda diretiyordu. Ve Schelling ve Hegel'e gelince, şeylerin bireysel sonlu anlığın ürünlerine indirgenmesi ikisinin düşüncesine de bütünüyle yabancıydı.

Ama gerçi Kant-sonrası idealizmin son paragrafta sözü edilen her iki anlamda da öznel idealizmi imlemediği kolayca anlaşılabilir, devimin tüm önde gelen idealist dizgeler için geçerli olabilecek genel bir betimlemesini vermek çok kolay değildir. Çünkü bu dizgeler önemli bakımlardan birbirlerinden ayrılırlar. Dahası, özel olarak Schelling'in düşüncesi ardışık evreler boyunca deviniyordu. Aynı zamanda, hiç kuşkusuz, değişik dizgeler arasında bir aile benzerliği de vardır. Ve bu olgu kimi genellemeleri göze almayı aklar. Olgusallığa saltık düşüncenin ya da usun

öz-anlatımı ya da öz-açınımı olarak bakılması ölçüsünde, Alman idealizminde nedensel ilişkiyi mantıksal imlem ilişkisine benzeştirme yönünde belirgin bir eğilim vardır. Örneğin, görgül dünya Fichte ve Schelling tarafından (daha doğrusu, Schelling'in düşüncesinin hiç olmazsa erken evrelerinde) enson üretken ilke karşısında sonucun onu önceleyen ile ilişkisine benzer bir ilişki içinde duruyor olarak tasarlanır. Ve bu hiç kuşkusuz dünyanın zorunlu olarak ilk üretken ilkedен çıktığı anlamına gelir—bir ilke ki önselliği zamansal değil ama mantıksaldır. Açıktır ki, bir dışsal zorlama sorusu söz konusu değildir ve olamaz. Tersine, Saltık kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak kendini dünyada belirtir. Ve gerçekten ideal olarak saptanabilir bir ilk zaman kıpısının olması anlamında bir zamansal yaratılış tasarımına yer yoktur.<sup>9</sup>

Saltık usun öz-açınımı olarak bir olgusal kavramı idealistlerin dizge üzerinde direktmelerini açıklamaya yardım eder. Çünkü eğer felsefe dinamik bir ussal sürecin yapısının düşünsel yeniden-kuruluşu ise, bir ilk ilke ile başlaması ve olgusallığın özsel ussal yapısını bu ilkeyi izliyor olarak sergilemesi gerektiği anlamında, dizgesel olmalıdır. Gerçekten de, salt kuramsal bir tüm dengelim düşüncesi uygulamada metafiziksel idealizmde Fichte'nin ve hepsinden önce Hegel'in öntasarda bulunan eytişimsel sürecinin imleme eğiliminde olduğu denli önemli bir yer doldurmaz. Çünkü idealist felsefe bir ya da daha çok ön temel önermenin anlam ve imlemlerinin katı bir çözümlemesi olmaktan çok, dinamik bir etkinliğin, kendini-açındıran bir sonsuz yaşamın kavramsal bir yeniden-kuruluşudur. Ama genel dünya-görüşü saltık usun öz-belirleş süreci olarak dünya biçimindeki ön düşüncede embriyonik olarak kapsar. Ve felsefenin işi bu düşünceye dizgesel bir ekleme vermek, süreci düşünsel bilme düzleminde bir bakıma yeniden yaşamaktır. Bu nedenle saltık usun görgül belirleşlerinden başlayarak geriye doğru çalışmak olanaklı olsa bile, metafiziksel idealizm doğal olarak tüm dengelimci bir açıklama biçimini izler, bir anlamda erekbilimsel bir devimi dizgesel olarak yeniden kurar.

Şimdi eğer olgusallığın ussal bir süreç olduğunu ve özsel dinamik yapısına felsefeci tarafından girilebilir olduğunu varsayarsak, bu varsayıma doğal olarak metafiziğin güç ve alanına duyulan bir güven eşlik eder—bir tutum ki, Kant'ın metafiziğin başarabilecekleri konusundaki ılımlı değerlendirmesi ile keskin bir zıtlık içindedir. Ve bu zıtlık eğer eleştirel felsefeyi Hegel'in

saltık idealizm dizgesi ile karşılaştırırsak yeterince açık olarak görülecektir. Aslında, Hegel'in felsefenin güç ve erimine duyduğu güvene önceki sözü edilmeye değer felsefecilerden hiç birinin erişemediğini söylemek belki de yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda son kesimde gördüğümüz gibi Kant'ın felsefesi ile metafiziksel idealizm arasında belli bir süreklilik de vardı. Ve, gerçi paradoksal bir bildirim olsa da, giderek şunu da diyebiliriz ki, Kant'ın biricik olanaklı bilimsel metafizik biçimi düşüncesine yaklaştıkça, idealizmin felsefenin gücüne ve alanına güveni de arttı. Çünkü eğer felsefenin düşüncenin kendisinin kendiliğinden etkinliği üzerine düşünsel ayırmsaması olduğunu varsayarsak, ve eğer Kant'ın insan bilgi ve deneyimi kuramının bağlamı yerine bir idealist metafizik bağlamı geçirirsek, o zaman önümüze çıkan ussal süreç düşüncesi insanın felsefi düşüncesinde ve onun yoluyla kendinin bilincine varmakta olan olgusalıktan başka birşey değildir. Bu durumda felsefe tarihi saltık usun kendini düşünmesinin tarihidir. Başka bir deyişle, Evren kendini insan anlığında ve onun yoluyla bilir. Ve felsefe Saltıkın kendini bilmesi olarak yorumlanabilir.

Gerçekte bu felsefe anlayışı önde gelen idealistler arasında tümünden çok Hegel'e özgüdür. Fichte kendinde insan düşüncesinin erimini aşan bir tanrısal Saltık üzerinde direterek felsefesini sonlandırırken, daha sonraki din felsefesinde Schelling kendini insana bildiren kişisel bir Tanrı düşüncesini vurguladı. Hegel iledir ki felsefecinin tüm olgusalılık üzerindeki kavramsal üstünlüğü düşüncesi ve bu üstünlüğün Saltıkın kendini düşünmesi olarak yorumu ön tasara çıkar. Ama bunu söylemek idealist devimi esinlendirmiş olan kurgul felsefenin gücüne ve alanına inancın en arı ve en görkemli anlatımını Hegelcilikte, metafiziksel idealizmin en büyük başarımında bulduğunu söylemekten başka birşey değildir.

#### 4. *İdealistler ve Tanrıbilim*

Fichte'nin Saltık üzerine geç öğretisine ve Schelling'in din felsefesine az önce değindik. Ve burada Alman idealizmi ve tanrıbilim arasındaki ilişki üzerine birşeyler söylemek yerinde olacaktır. Çünkü idealist devimin yalnızca eleştirel felsefenin metafiziğe bir dönüşümünün sonucu olmadığını anlamak önemlidir. Önde gelen bu üç idealistin tümü de tanrıbilim öğrencileri olarak

başladılar—Fichte Jena’da, Schelling ve Hegel Tübingen’de. Ve gerçi hiç kuşkusuz felsefeye çok çabuk dönmüş olsalar da, tanrıbilimsel temalar Alman idealizminin gelişiminde göze çarpar bir rol oynadı. Nietzsche’nin söz konusu felsefecilerin gizli tanrıbilimciler oldukları biçimindeki bildirimini kimi bakımlardan yanıltıcı olsa da, bütünüyle temelsiz değildi.

Alman idealizminde tanrıbilimsel konular tarafından oynanan rolün önemi şu izleyeceğimiz zıtlık tarafından örneklenebilir. Meslekten bir doğal bilimci olmasa da, Kant bu bilim ile her zaman ilgilendi. İlk yazıları başlıca doğabilimsel konular ile ilgilidiler<sup>10</sup> ve birincil sorularından biri bilimsel bilgiyi olanaklı kılan koşullar üzerineydi. Bununla birlikte, Hegel felsefeye tanrıbilimden geldi. İlk yazıları büyük ölçüde tanrıbilimsel karakterdeydiler, ve daha sonra felsefenin konusunun Tanrı ve yalnızca Tanrı olduğunu bildirecekti. Burada kullanıldığı biçimiyle ‘Tanrı’ teriminin tanrıtanırcı bir anlama yakın olarak anlaşılıp anlaşılmayacağı bizi burada ilgilendirmesi gereken bir nokta değildir. Önemli olan şey Hegel’in başlangıç noktasının sonsuz ve sonlu arasındaki, Tanrı ve yaratıklar arasındaki ilişki teması olduğudur. Kafası bir yanda sonsuz Varlık ve öte yanda sonlu varlıklar arasındaki keskin bir ayırım ile doyum bulamıyor, ve sonsuzu sonluda ve sonluyu sonsuzda görerek bunları biraraya getirmeye çalışıyordu. Gelişiminin tanrıbilimsel evresinde sonlunun sonsuza yükselişinin yalnızca sevgi yaşamında yer alabileceğini düşünme eğilimindeydi, ve buna göre felsefenin uzun erimde dine teslim olması gerektiği vargısını çıkardı. Bir felsefeci olarak, sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkiyi kavramsal olarak, e.d. düşüncede sergilemeye çalıştı, ve felsefi düşünceyi dinsel bilincin karakteristiği olan düşünme yolundan daha yüksek bir anlama biçimi olarak betimlemeye yöneldi. Ama felsefi dizgesi boyunca işleyen genel sonsuz-sonlu ilişkisi teması bir bakıma erken tanrıbilimsel düşüncelerinden alınmıştır.

Bu gene de yalnızca Hegel’in bir sorusu değildir. Fichte’nin erken felsefesinde sonsuz ve sonlu arasındaki ilişki teması aslında öne çıkmaz, çünkü kendi görüşünde birincil olarak Kant’ın bilinci çıkarsamasını tamamlamakla ilgileniyordu. Ama geç düşüncesinde tek bir sonsuz tanrısal Yaşam düşüncesi öne çıktı ve felsefesinin dinsel yanları geliştirildi. Schelling’e gelince, tanrısal sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkinin felsefenin başlıca sorunu olduğunu söylemekte duraksamadı. Ve geç düşüncesi derin bir

biçimde dinsel karakterdeydi ve insanın Tanrıdan yabancılaşması ve Ona geri dönüşü düşüncelerine önemli roller verdi.

Felsefeciler olarak, idealistler hiç kuşkusuz sonsuz ve sonlu arasındaki ilişkiyi anlamaya çalıştılar. Ve bunu mantıksal imlem anlamına göre görme eğilimindeydiler. Dahası, eğer Schelling'in geç dinsel felsefesini zorunlu olarak dışarıda bırakırsak, diyebiliriz ki hem sonsuz hem de bütünüyle aşkın bir kişisel Tanrı düşüncesi idealistlere hem mantıksız ve hem de aşırı ölçüde insanbiçimsel olarak görünüyordu. Bu nedenle Tanrı düşüncesini herşeyi-kapsayan bütünlük anlamında Saltuk düşüncesine dönüştürme yönünde bir eğilim görürüz. Aynı zamanda idealistlerin sonlunun olgusallığını yadsıma gibi bir niyetleri de yoktu. Bu nedenle karşı karşıya kaldıkları sorun bir bakıma sonluyu olgusallığından yoksun bırakmaksızın sonsuzun yaşamı içersine katma sorunuydu. Ve bu sorunu çözme güçlüğü bir yanda tanrıtanırcılık ve öte yanda kamutanrırcılık ile ilişkisini tanımlama sorusu ile yüz yüze kalan metafiziksel idealizmdeki ikircimden büyük ölçüde sorumludur. Ama her ne olursa olsun açıktır ki özeksel bir tanrıbilimsel tema, eş deyişle Tanrı ve dünya arasındaki ilişki, Alman idealistlerinin kurgularında açıkça göze çarpar.

Yukarıda Nietzsche'nin Alman idealistlerini gizli tanrıbilimciler olarak betimlemesinin kimi bakımlardan yanıltıcı olduğunu belirtmiştik. Çünkü betimleme idealistlerin ortodoks Hıristiyanlığı arka kapıdan yeniden getirmekle ilgilendiklerini imler. Oysa gerçekte idealistlerde inancın yerine metafiziği geçirme ve Hıristiyanlığın bildirilmiş gizemlerini kurgul usun alanı içersine getirerek ussallaştırma yönünde belirgin bir eğilim buluruz. Çağdaş dilde belirtirsek, Hıristiyan inakları mitlerden arındırma ve bu süreçte onları kurgul bir felsefeye çevirme yönünde bir eğilim buluruz. Bu nedenle J. S. Stirling'in Hıristiyanlığın büyük bir savunucusu olarak Hegel tablosuna gülmek elde değildir. McTaggart'ın ve ayrıca Kierkegaard'ın görüşlerini, Hegelci felsefenin geleneksel biçimlerdeki Hıristiyan öğretilerin ussal içeriklerini açığa sermeyi ileri sürmekle Hıristiyanlığı bir bakıma içeriden zayıflatmış olduğunu kabul etmemiz daha doğru olacaktır. Ve açıktır ki Fichte'nin Saltuk üzerine geç felsefesi ile St. John İncil'inin ilk bölümü arasında kurmaya çalıştığı bağıntının biraz zayıf olmuş olduğunu düşünebiliriz.

Aynı zamanda örneğin Hegel'in St. Anselm'e ve inanç arayan anlama sürecine değinmekte olduğu zaman bir ayağını havada

tuttuğunu düşünmek için de hiçbir inandırıcı neden yoktur. Erken denemeleri pozitif Hıristiyanlığa karşı belirgin bir düşmanlık gösteriyordu; ama daha sonra tutumunu değiştirdi ve Hıristiyan inancı bir bakıma kanatları altına aldı. Hegel'in gerçekte bir ortodoks Hıristiyan olduğunu ileri sürmek saçma olacaktır. Ama Hıristiyanlık ve kendi felsefesi arasındaki ilişkiyi aynı gerçeklik-içeriğini anlamının ve anlatmanın iki ayrı yolu olarak, saltık din ve saltık felsefe arasındaki ilişki olarak sunduğu zaman, hiç kuşkusuz içtendi. Ortodoks bir tanrıbilimsel bakış açısından Hegel inanç yerine usu, tanrısal bildiriş yerine felsefeyi geçirmiş, Hıristiyanlığı ussallaştırarak savunmuş ve—McTaggart'ın bir deyişle—dışrak Hegelciliğe çevirmiş olarak yargılanmalıdır. Ama bu durum Hegel'in kendisini Hıristiyan dinin gerçekliğini tanıtlamış olarak düşünmüş olduğu olgusunu değiştirmeyecektir. Öyleyse Nietzsche'nin bildirimini bütünüyle hedef dışına düşmez, özellikle Fichte'nin düşüncesinin dinsel yanlarındaki gelişme ve Schelling'in felsefesinin geç evreleri göz önüne alınacak olursa. Ve her ne olursa olsun Alman idealistleri hiç kuşkusuz dinsel bilince bir imlem ve değer yüklediler ve onun için dizgelerinde bir yer buldular. Tanrıbilimi felsefeye dönüştürmüş olabilirler, ama birer dinsiz olmaktan ya da modern bir anlamda ussalcılar olmaktan oldukça uzaktılar.

### 5. *Romantik Devim ve Alman İdealizmi*

Ama metafiziksel idealizmin sözü edilmesi gereken bir başka yanı daha vardır—Almanya'daki romantik devim ile ilişkisi. Alman idealizminin romantizm felsefesi olarak betimlenmesi gerçekte ciddi karşılıklara açıktır. İlk olarak tek-yönlü bir etki düşüncesini imler. Başka bir deyişle, büyük idealist dizgelerin yalnızca romantik tinin ideolojik anlatımı olduklarını imler. Ama gerçekte Fichte ve Schelling'in felsefeleri romantiklerden kimileri üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. İkinci olarak, önde gelen idealist felsefecilerin romantikler ile ilişkileri kendi aralarında belli ayrımlar gösterir. Aslında Schelling'in romantik devimin tinine dikkate değer bir anlatım verdiğini söyleyebiliriz. Oysa Fichte romantiklere karşı sert bir eleştiriye girişti, üstelik romantikler onun belli düşüncelerinden esinlenmiş olsalar bile. Ve Hegel'in romantizmin kimi yanları ile duygudaşlığı pek güçlü değildi. Üçüncü olarak ileri sürülebilir ki 'romantizm felsefesi' terimini

büyük idealist dizgelerden çok Friedrich Schlegel (1772-1829) Novalis (1772-1801) gibi romantikler tarafından geliştirilen kurgul düşüncelere uygulamak daha uygun olacaktır. Aynı zamanda hiç kuşkusuz idealist ve romantik devimler arasında belli bir tinsel yakınlık da vardı. Genel olarak romantik tin aslında dizgesel bir felsefe olmaktan çok yaşam ve evrene karşı bir tutumdur. Belki de Rudolf Carnap'ın terimlerini ödünç alıp ondan bir *Lebensgefühl* [yaşam duygusu] ya da *Lebenseinstellung* [yaşam tutumu] olarak söz etmek olanaklıdır.<sup>11</sup> Ve Hegel'in dizgesel felsefi düşünce ile romantiklerin sözleri arasında dikkate değer bir ayrım görmüş olması bütünüyle anlaşılabilir bir şeydir. Ama geriye on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki Alman sahnesine baktığımız zaman doğal olarak ayrımlarla olduğu gibi benzerlikler ile de yüz yüze geliriz. Eninde sonunda metafiziksel idealizm ve romantizm az çok eşzamanlı Alman kültürel olayları idiler, ve temelde yatan tinsel benzerlik ancak bulunması beklenebilecek bir şeydir.

Romantik tini tanımlamak aşırı ölçüde güçtür. Ne de onu tanımlayabilmemiz beklenmelidir. Ama, hiç kuşkusuz belirgin özelliklerinden söz edilebilir. Örneğin, Aydınlanmanın eleştirel, analitik ve bilimsel anlık üzerinde yoğunlaşmasına karşın, romantikler yaratıcı imgelemin gücünü ve duygu ve sezginin rolünü yüceltiler.<sup>12</sup> Sanatsal deha *le philosopheun* yerini aldı. Ama yaratıcı imgelem ve sanatsal deha üzerine getirilmiş olan vurgu insan kişiliğinin özgür ve tam gelişimi üzerine, insanın yaratıcı güçleri üzerine ve olanaklı insan deneyiminin varsıllığından yararlanma üzerine genel vurgunun bir parçasını oluşturdu. Başka bir deyişle, vurgu tüm insanlara ortak olandan çok her bir insan kişiliğinin özgünlüğü üzerine getirildi. Ve yaratıcı kişilik üzerinde bu direktmeye kimi zaman törel öznelliğe doğru bir eğilim eşlik ediyordu. Daha açık bir deyişle, 'kendi'nin bireysel kişilikte kökleşmiş ve bu kişiliğe karşılık düşen değerler ile uyum içinde özgürce gelişiminden yana, değişmez evrensel yasaları ya da kuralları değersizleştirme yönünde bir eğilim vardı. Bununla romantiklerin ahlaka ve ahlaksal değerlere ilgisiz olduklarını imlemek istiyor değilim. Ama, örneğin F. Schlegel'de görüldüğü gibi, bireyin kişisel-olmayan kılğısal us tarafından buyrulan evrensel yasalara boyun eğmesinden çok kendi ahlaksal idealini özgürce izlemesini (kendi 'İdea'sını yerine getirmesini) vurgulama yönünde bir eğilim bulunuyordu.

Yaratıcı kişilik üzerine düşüncelerini geliştirirken kimi roman-



tikler Fichte'nin erken düşüncelerinde esin ve uyarı buldular. Bu hem F. Schlegel ve hem de Novalis için doğrudur. Ama bundan hiç kuşkusuz Fichte'nin düşüncelerinden yararlanma yollarının her zaman felsefecinin niyetleri ile uyum içinde olduğu sonucu çıkmaz. Bir örnek bunu açıklayacaktır. Gördüğümüz gibi, Kant'ın felsefesini arı idealizme dönüştürürken Fichte enson yaratıcı ilkesini sınırsız etkinlik olarak düşünülen aşkınsal 'Ben'de buluyordu. Ve bilinci dizgesel çıkarsamasında ya da yeniden kurmasında büyük ölçüde üretken imgelem düşüncesinden yararlandı. Novalis bu düşüncelere sarıldı ve Fichte'yi yaratıcı 'kendi'nin tansıklarını gözler önüne seren bir düşünür olarak sundu. Ama önemli bir değişim getirdi. Fichte sonlu öznenin ona verili olan ve onu örneğin duyumda olduğu gibi değişik yollarda etkileyen nesnelere dünyasındaki durumunu idealist ilkeler üzerinde açıklamakla ilgileniyordu. Böylece söz konusu üretken imgelemin etkinliğini, imgelem nesneyi sonlu 'kendi'yi etkiliyor olarak koyduğu zaman, bilinç düzeyinin altında yer alıyor olarak sunuyordu. Aşkınsal düşünme yoluyla felsefeci bu etkinliğin *yer aldığı* bilebilir, ama ne o ne de bir başkası onu *yer alırken* bilemez. Çünkü nesnenin koyulması mantıksal olarak tüm bilmeye ya da bilince önseldir. Ve üretken imgelemin bu etkinliği hiç kuşkusuz sonlu 'kendi'nin istencine göre değiştirilebilir değildir. Bununla birlikte, Novalis üretken imgelemin etkinliğini istenç tarafından değiştirilebilir olarak betimledi. Tıpkı bir sanatçının sanat çalışmalarını yaratması gibi, bir insan da yalnızca ahlaksal alanda değil ama, en azından ilkede, doğal alanda da yaratıcı bir güçtür. Fichte'nin aşkınsal idealizmi böylece Novalis'in 'Büyüsel idealizm'ine dönüştürüldü. Başka bir deyişle, Novalis Fichte'nin kimi felsefi kuramlarına sarıldı ve bunları şairane ve romantik bir taşkınlığın hizmetinde, yaratıcı 'kendi'yi yüceltmek için kullandı.

Dahası, romantiklerin yaratıcı deha üzerine vurguları onları Fichte ile olmaktan çok Schelling ile bağlar. Yeri geldiği zaman görüleceği gibi, sanatın metafiziksel imlemini ve sanatsal dehanın rolünü vurgulamış olan Fichte değil ama Schelling idi. Friedrich Schlegel sanat dünyasından daha büyük bir dünyanın olmadığını ve sanatçının İdeayı sonlu biçimlerde sergilediğini ileri sürdüğü zaman, ve Novalis ozanı gerçek 'Büyücü,' insanın 'kendi'sinin yaratıcı gücünün tenselleşmesi olarak ileri sürdüğü zaman, Fichte'nin güçlü bir biçimde törel görüşü ile olmaktan