

# Fichte Düşüncesinde Özgürlük Kavramı

Musa DUMAN\*

Makale Geliş / Recieved: 12.10.2020  
Makale Kabul / Accepted: 19.12.2020

## Öz

Mevcut makale Fichte felsefesinde özgürlüğün yerini soruşturmaktadır. Bu amaçla Fichte düşüncesinin en berrak sunumunu temsil eden İnsanın Belirlenimi adlı metne odaklanacağız. Fichte ben'i özgürlükle özdeşleştirerek ve ben'i/özgürlüğü felsefenin yegâne ilkesi yaparak Kant'ın özgürlük tasavvurunu radikallemiştir. Bu çerçevede Fichte bir özgürlük sistemi üretmeye girişir ve bunun felsefenin alması gereken tek doğru form olduğunu düşünür. Felsefe bir özgürlük sistemi olmalıdır, özgürlük kavramı üzerine kurulmalıdır. Özgürlük felsefenin ve aynı şekilde insan yaşamının yegâne kökeni ve gayesidir. Fichte'nin ben'i özünde kendini meydana getiren edimdir (kendini vazetme), ki burada ben, kendini meydana getirme ile eşzamanlı olarak, yalnızca bir nesnelere dünyası (doğa) meydana getirmeyi, aynı zamanda da özgürlüğünün tekâmül eden ifadesi olarak bir ahlak dünyası vücuda getirir.

**Anahtar Kelimeler:** İnsanın Belirlenimi, Özgürlük, Sistem, Ben, Ahlak Dünyası, Öz-vazedim, Doğa.

## *The Concept of Freedom in Fichte's Thought*

### *Abstract*

The present article investigates the place of freedom in Fichte's philosophy. For this purpose, we focus on the text entitled *The Vocation of Man*, arguably the clearest presentation of Fichte's thought. Fichte radicalizes Kant's conception of freedom by identifying ego with freedom

---

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, m.duman67@gmail.com.  
ORCID: 0000-0001-8705-8122

**Künye:** DUMAN, Musa, (2020). Fichte Düşüncesinde Özgürlük Kavramı, *Dört Öge*, 18, 73-96.  
<http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

*and by turning ego/freedom into the unique principle of philosophy. He, in this vein, attempts to produce a system of freedom, which, he suggests, can be the only appropriate form philosophy needs to assume. Philosophy must be a system of freedom and must be based on the concept of freedom. Freedom is thus the unique origin and end of both philosophy and of human life as well. Fichte's ego is essentially a self-creative act (self-positing), in which the ego, simultaneous with a process of self-creation, creates not only a world of objects (nature), but also a moral world as an evolving expression of his freedom.*

**Keywords:** The Vocation of Man, Freedom, System, Ego, Moral World, Self-positing, Nature.

Fichte felsefesi bir “Ben” (*Ich*) metafiziğidir. Fichte için, bu onun aynı zamanda bir özgürlük metafiziği olması anlamına gelir. Fichte’ye göre, Kant bir ileri, radikal adımı atamamış öznenin doğasının özgürlük olduğunu düşünememiştir; yani öznenin kendi özgür iradesi ile kendinde belirlemiş olduğundan başka hiçbir doğaya sahip olmadığını. Kant büyük bir entelektüel çığır açmış ama felsefesini bir özgürlük sistemi olarak kurmayı başaramamıştır. İşte bu, bir özgürlük sistemi olarak felsefe tasavvuru, Fichte’nin başardığını düşündüğü büyük bir adım ve bu haliyle Kant felsefesinin tamamlanmasıdır. Nitekim bir arkadaşına yazdığı 1795 tarihli bir mektupta Fichte bunun altını çizer;

Benim sistemim, özgürlüğün ilk sistemidir. Aynen Fransız milletinin insanlığı harici prangalardan kurtarması gibi, benim sistemim de onu kendinde şeylerin zincirlerinden, yani tüm evvelki sistemlerin – Kant’inki de dâhil— az ya da çok onu zincirlediği harici etkilerden kurtardı. Hakikaten de sistemimin ilk prensibi insanı bağımsız bir varlık olarak takdim eder. Fransanın siyasi özgürlüğünü kazanmak için harici güç kullandığı o senelerde ben kendimle ve tüm derinlerde kök salmış önyargılarla içsel bir mücadele vermekle iştigal etmekteydim. İşte bu benim sistemimi doğurmuş olan mücadeledir... Doğrusu Fransız devrimi hakkında [kitap] yazmakta olduğum bir zamanda bu sistemin ilk işaretleri ve önsözleri ile ödüllendirdim. (Fichte 1988, 385-386).

Şimdi şunu sormakla başlayabiliriz; eğer insan özne tüm formların kaynağı ve vericisi ise, ama Kant’ın aksine, “kendinde şey” (ya da “kendinde şeyler”) yoksa, özne dolaysız ve mutlak bir öz-bilinçle (entelektüel müşahede) kendisi ile ilişki-liyse ve bu öznellik esas itibarıyla pratikse, nasıl bir felsefe ortaya çıkardı? Cevap şu olmalıdır; insan öznelere özgür (yani, dışarıda hiçbir şey tarafından kısıtlanmayan) edimlerinin her şeyin kökeninde yattığı bir radikal özgürlük öğretisi olarak felsefe. Diğer bir deyişle, varlığın ve bilginin (ve tarihin) ilkesi bizzat özgürlük olmalıdır. Fichte tam da bu yolu izlemiştir.

Fichte'nin 1800'de neşrettiği *İnsanın Belirlenimi* (*Bestimmung des Menschen*) başlığını taşıyan eseri felsefesinin muhtemelen en anlaşılır ve somut sunumudur.<sup>1</sup> Halihazırdaki makalede yer yer Fichte'nin diğer eserlerini de dikkate almakla beraber, esas olarak bu hayati metne (*İnsanın Belirlenimi*) odaklanarak onun özgürlük tasavvurunun bir serimini sunmaya çalışacağız. Bu özgürlük tasavvurunu anlamaya ve tartışmaya çalışacağız. *Bestimmung* kelimesinin ikili anlamı vardır; kelime hem belirleme/ belirlenim hem de görev/ vazife anlamlarını verir. Bu ikinci anlamın “çağırma” ile özel bir bağlantısı vardır (aynı şey, İngilizce ve Latince için de geçerlidir; *call- calling, voco- vocatio*). *Bestimmung* kelimesi böylece belirleme, görev ve çağırma anlamlarını bir araya getirir. İnsan bir göreve çağrılmaktadır, bu çağrıldığı şey onun varlığının belirleyici unsuru olmalıdır. Fichte'nin telkin etmeye çalıştığı nokta şudur; insanın insan olmak hasebiyle bir görevi vardır, bu görev bir belirlemeyle ilgilidir. İnsanın belirlemesi gereken kendisinden başkası değildir. Bu belirlemenin önkoşulu ve temeli özgürlüktür. İnsan kendi özgürlüğü ile, yani yalnızca kendisi tarafından, pratik-ahlaki bir esas ve gaye temelinde, kendisini belirlemesi gereken bir varlıktır.

Burada köken de gaye de özgürlüğün ta kendisidir; ilkinde belirlemenin imkan ve gücü olarak, berikinde mutlak ahlaki öz-belirlenim olarak. Ahlaki belirleme (görev) esas olarak bir öz-belirlemedir, bunun ise gayesi özgürlüğe dışsal bir şeyi gerçekleştirmek değil, aksine özgürlüğü gerçekleştirmektir. Özgürlük kendisi dışında bir şeyin gerçekleşimi için bir araç değildir, zira bu insanın kendisi dışındaki bir şey için araç kılınması demek olurdu. Oysa kategorik buyruğun temel talebi eylemlerimizi belirleyecek ilkenin insanı kendinde amaç telakki etmekte toplanmasıdır. Kategorik buyruk, şu halde, tüm özneler için özgürlüklerini öz-belirlenim olarak gerçekleştirmeyi bir amaç olarak koyar. Kendini gerçekleştirme, kendini belirleme mücadelesi olarak (yani, pratik karakterli bir gaye olarak) özgürlük mücadelesi ve çabası insan için verili/ önceden belirlenmiş her şeyin (*facticity, Faktizität*) özgürlük tarafından varoluşumuzun dışına itilmesi ve varoluşumuzun, tüm yapılanımı (*constitution*) ile, yalnızca kendi özgürlüğümüzün bir eseri (pratik-ahlaki bir ürünü) olmasını gerekli kılar. Günter Zöllner'e göre, bu fikir Fichte'nin bir bütün olarak felsefi yönelimine hâkimdir (bkz. Zöllner, 1998, s. 1-2 ve ayrıca 2014, s. 286-291).

Bilindiği gibi, Fichte felsefe yapmanın yalnızca iki ayrı yolu olduğunu iddia eder. Birinci yol hareket noktasını doğadan, dış dünyadan alır. Bu durumda, doğanın

1 Bu metne atıflar; *The Vocation of Man*. Çev. Peter Preuss (Indianapolis: Hackett, 1987). Eser için VM kısaltması (sayfa numarası ile birlikte) kullanılacaktır. Almanca orijinali; *Bestimmung des Menschen*, in *Sämtliche Werke* (II, 1), ed. J. Immanuel Fichte (Berlin: De Gruyter, 1965 [1845]), s. 167-319). Fichte'nin mezkûr toplu eserleri (*Sämtliche Werke*) için SW kısaltması (Roma rakamlı cilt numarası ile birlikte) kullanılacaktır.

zorunlu, deterministik yasaları ile her şeyi açıklamaya çalışmak gerekecektir. Spinoza felsefesi bu tür bir dünya tasavvurunun O'na göre mükemmel bir örneğidir. Buna günümüzde fizikalizm ya da natüralizm diyoruz (Fichte “dogmatizm” der). İkinci yol ise dış dünyadan, nesneden değil de, zihnin (*Intellekt*) kendisinden hareket etmektir. Bu durumda zihnin yasaları her şeyin yasaları olacaktır, her konuda sunulacak açıklamaların zihnin işleyiş yasalarına irca edilmeleri gerekecektir. Mükemmel örneğini Kant felsefesinde bulduğumuz bu düşünme biçimine “idealizm” diyebiliriz. Birinci düşünme biçimi nesneden hareket eder ve özneye ait her şeyi nesne temelinde açıklar, ikincisi ise öznenen başlar ve tüm nesne dünyasını özneye izafeten açıklar. Şimdi, Fichte *İnsanın Belirlenimi*'nde bu iki bakış açısını tetkik ve tahkik eder. Birinci kitapta birinci yolu (natüralizm) sonuna kadar izler, ikinci kitapta ise ikinci yolu (idealizm) tüm mantıksal sonuçlarına vardırmaya çalışır.

Her ne kadar Fichte Kantçı idealizmin doğru yaklaşım olduğuna açıkça kanaat getirmiş olsa da, kitap her iki yaklaşımın da nihilizmle sonuçlandığını göstermeye çalışır. Teorik bakış açısı, yani dünyaya salt bilişsel ilgiler açısından bakma nihilizmle sonuçlanmak zorundadır. Buna çare olarak üçüncü kitap pratik bakış açısını geliştirmeye yönelir ve onu “inanç” adı altında formüle eder. Kitap Descartes'in *Meditasyonlar*'ını andıran bir tarzda birinci tekil şahsın (*Ben*) perspektifinden bir mütalaa sunmaktadır. Kitapta konuşan, mütalaa serdeden *Ben*'dir, ancak bundan Fichte'nin salt kendi deneyimini sunduğu anlaşılmalıdır. Fichte mütalaa Ben'in herkesin kendisini özdeşleştirebileceği, kendisi adına üstlenebileceği evrensel duruş-noktasını temsil ettiğini belirtmektedir (VM, s. 2). Bu sunum yöntemi bir Ben metafiziği olarak Fichte'nin temel felsefi pozisyonu ile mükemmel bir tutarlılık içindedir. Öte yandan, ikinci kitap *Ben* ile *tin* (*Geist*) arasında geçen, *tin*'in *Ben*'e aşkınsal felsefenin radikal bir yorumunu formüle ettiği ilginç bir diyalogdan oluşmaktadır.

## 1. Birinci Kitap: Bilimsel Dünya Görüşü

Dünyaya birinci bakış açısı modern mekanistik fiziği (ve onun felsefi ifadesi olan Spinoza felsefesini) model almaktadır diyebiliriz; bu bakış açısı evrensel mekanistik determinizmin yasalarının tüm gerçeklik ve anlamın zorunlu ölçüleri olduğu önkabulüne dayanmaktadır.

Şimdi her olayın (zihinsel yaşantılardan gezegenlerin hareketlerine) deney ve gözlem ile elde edilen deneyim verilerinin matematize edilmesi şeklinde bilimsel bir tasviri ve açıklaması mümkündür ve bilimin yapmaya çalıştığı şey de budur. Fakat bu tür bir açıklama, tamamen meşru ve doğru olmakla beraber, gündelik sağduyumuzla, özellikle ahlaki sezgilerimizle sık sık çelişir. Bir cinayetin bilimsel bir açıklaması hiçbir sorumluluk, suç ve ceza mefhumuna yer bırakmayacak bir determinizm ortaya koyar. Bu Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde 3. Antinominin antitez

kısımında ifade ettiği husustur. İşte *İnsanın Belirlenimi*'nin ilk bölümü böyle bir bilimsel dünya görüşünü açıklamaya, bu perspektiften dünyanın, insan öznelere, tecrübelerimizin, zihin edimlerimiz ve hallerimizin neye benzeyeceğini göstermeye çalışır. Gerçekten de bilimsel açıklamanın en sarsıcı biçimi onun öznenin insanı dünyasına (ahlaktan sosyal hayata, öznel yaşantılardan bilişsel edimlere uzanan geniş bir yelpazede) uygulanmasıyla karşımıza çıkar, psikoloji, cognitive science, neuroscience, sosyoloji gibi disiplinler, ama ayrıca analitik felsefenin hemen tüm versiyonlarında görülen yaygın ve ısrarlı doğallaştırma (*naturalisation*) talebi bu uygulama girişiminin ifadesidirler. Fichte bunu zamanından önce görmüştür; bilimsel dünya görüşü temel ahlaki sezgilerimizle çelişmektedir, çünkü bu dünya tasavvurunda ne şahıs kategorisine ne de özgürlüğe herhangi bir yer olabilir.

Doğabiliminin bakış açısından insan diğer tüm varlıklar gibi doğal süreçlerin determinizmi ve zorunluluğu ile belirlenmiş bir varlıktır: "Ben evren tarafından belirlenmiş bir tezahürüm, kendince belirlenmiş doğal bir kuvvetin tezahürü" (VM, s. 19). Burada göndermenin Spinoza'ya yapıldığı açıktır. Bu bakış açısından, insanların eylediği söylenemez; daha ziyade doğa insanda eylemektedir (VM, s. 19). Özgürlüğün böylece bir illüzyondan ibaret olduğu kabul edilmelidir. Yine Spinoza'yı ima ettiği tartışmasız olan şu sözlerle Fichte, Spinoza'nın vurguladığı özgürlük illüzyonuna işaret eder:

Bir ağaca özgürlük ver ve bırak engellenmeksizin büyüsün; bırak dallarını yaysın ve türüne has yapraklar, filizler, çiçekler ve meyveler husule getirsin. Elbette içinde bir ağaç olageldiği, tam olarak bu türden bir ağaç ve tam olarak bu türün bu ağacı olduğu, şartlar tarafından sınırlandırıldığını hissetmeyecektir. Özgür hissedecektir çünkü tüm bu tezahürlerde doğasının gerektirdiğinden başka hiçbir şey yapmayacaktır. Başka bir şey yapmak istemeyecektir çünkü doğasının talep ettiğini ancak isteyebilir. Fakat bırak büyümesi olumsuz hava, yetersiz besin veya diğer nedenlerle frenlensin; sınırlanmış ve kısıtlanmış hissedecektir çünkü gerçekten de doğasında yatan bir dürtü tatmin edilmemiş olacaktır. (VM, s. 14-15)<sup>2</sup>

Böyle bir dünyada şeylerin doğası şeyleri belirleyecektir; her şey neyse odur ve zorunlu olarak odur. Olmak zorunlu olmaktır, belirlenmiş olmaktır. Bu özgürlük illüzyonunun temeli kendime dair (özgürlüğe dair) yargımın dayandığı ölçüleri doğa üzerine fikredimden devşirmemdir; buna mukabil bu yargı salt kendinden,

2 Krş. Spinoza; "... Şimdi taşın, hareketi esasında, düşündüğünü ve hareket etmek için elinden geldiğince çaba gösterdiğinin farkında olduğunu farz et. Bu taş yalnızca kendi çabasının farkında olduğundan ve buna karşı hiç de kayıtsız olmadığından tamamen özgür olduğunu ve hareketini kendisi istediği için sürdürdüğünü zannedecektir. Herkesin sahip olduğu için övündüğü ve sırf insanların arzularının bilincinde olup onları belirleyen nedenleri tanımamalarından ileri gelen şu insan özgürlüğü de işte böyle bir şeydir." Spinoza'nın Schuller'e 1674 (Ekim) tarihli mektubundan (62/58). Bkz. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1661.pdf>, s. 86. Ayrıca krş. *Ethica*, Kısım III, Önerme 2.

dolaysız öz-bilinçten hareket etse tamamen farklı bir mülhaza çerçevesine kavuşmaktadır, özgürlük düşünceme dolaysız bir anlaşılabilirlikle belirmektedir (VM, s. 15). Buradaki mesele hangi düşünce yolunun izleneceği ile ilgilidir.

Şimdi bu beriki çerçeveden, özgürlüğün çerçevesinden bakıldığında, ben her ne isem o olamam, aksine özgür eylem olmalıyım. Özgür eylem kendini değiştirebilme imkanını tazammun eder. Özgürlük varsayımına göre, insan belirlenmiş olmuş-bitmiş değil, açık bir varlık olmalıdır; ne ise o değil, kendisini yapması gereken, olabileceği her şey olmalıdır. Ancak tüm varoluş, en ufak ayrıntılarda bile, hiç sapmayacak şekilde kendi yasalarına göre işleyen bir mekanizma olarak tasavvur edildiğinde (ki bilim böylesi bir tasavvur ile hareket etmek zorundadır) bunlara hiçbir yer kalmaz. Sonuç Spinozacı fatalist tevekküldür.

O [doğa] kendi yasalarına tabidir, ben ise onun. Bunu farkettikten sonra, kafa huzurum için en elverişli şey varlığımın tamamen ona bırakılmış olduğunu görüp temennilerimi de ona havale etmek olacak. (VM, s. 19)

Fakat Fichte'nin Ben'i bu bilimsel dünya görüşünü "varoluşunun en içsel kökü" ile, "uğruna varolduğu gaye" (VM, s. 20) ile radikal bir çatışma içinde görür.

Kendisi dışındaki nedenlerce (doğa) belirlenmiş olmak, baştan sona bunlara müstenit olmak ve böylece insani mesuliyet, saygınlık ve özgürlüğün gerçekte esassız şeyler haline gelmesi, Fichte'nin Ben'i için olabilecek en dehşetli, en berbat senaryo (VM, s. 20-21). Bu Ben'i derin bir yeis ve kasvet içinde bırakır. Zira bu ahlaki anlamını yitirmiş bir dünya ve insan varoluşu demektir. İnsanı doğaya indirgeyen bu yaklaşım insan hayatının tüm anlamını da imha edecektir. Kısacası, birinci yaklaşım biçimi bir nihilizmle sonuçlanmaktadır çünkü metafiziğin ya da doğabilimlerinin deterministik dünya tasavvuru içinde özgürlük ve dolayısıyla sorumluluk kavramları artık bir anlam ifade etmeyecektir. Bu durum, insan varlıklarının salt doğa olayları olması ve gerçekte bir Ben olmamaları demektir. Özgürlük yoksa bir Ben'den söz edilemez. Bu özgürlük, aşağıda irdeleyeceğimiz gibi, Ben'in spontanlığıdır, sırf kendinden hareketle başlama ve başlatma gücüdür. Ben tam da bu nedenle ayrıca kendisi için olandır; Ben olmak, özgür fail olmak, kendisi dışındaki şeyler için bir araç ve vasıta kılınamamayı tazammun eder.

Fichte'nin imasına göre, her insan kendi varlığının en derin yerinde bu özgürlük talebini ve iradesini hisseder. Nitekim Fichte'nin Ben'inin temennisi şudur; tabiatın bir oyuncuğu olmayayım! Özgür olayım! İradem olsun! Varlığım gerçekten bana ait olsun! Eylemlerim harici nedenlerin sonucu değil, gerçekten benim olsunlar! Böylece eylemlerim için takdiri olduğu kadar takbihi de hakeden ben olayım! Fichte bu temenniye ya da isteği şöyle ifade ediyor:

Eylemlerim bu iradeden kaynaklınsınlar ve o olmaksızın hiçbir eylemim vuku bulmasın, zira eylemlerimin iradem dışında başka hiçbir mümkün gücü yoktur. Gücüm yalnızca iradem tarafından belirlenmiş olarak ve onun hizmetinde doğada rol oynasın. Doğanın efendisi olayım, o benim hizmetkarım olsun istiyorum; doğa benim üzerimde değil, ben doğa üzerinde gücümle orantılı bir şekilde tesir icra edeyim istiyorum.

Temennilerimin içeriği budur. [Ama] Zekâmı (*Verstand*) tatmin eden bir soruşturma bunları külliye geri çevirdi. (VM, s. 21-22).

Burada dile getirilenin bir temenni olduğuna, dolayısıyla bilginin değil iradenin bir tezahürü olduğuna dikkat etmek gerekir. Fichte yukarıda bilginin bakış açısının (*Verstand*) bu temenniye hiçbir şans tanımadığına işaret etmektedir. Bu deterministik dünya görüşüne karşı net tavır belirlemiştir, ancak özgürlük henüz bir temenninin ötesine geçmiş değildir (VM, s. 24). Özgürlüğün bir felsefi savunusu mümkün müdür ve mümkünse acaba nasıl bir şey olabilir? 2. Kitabı mütalaa ederken bu savununun önce epistemolojik bir perspektif dönüşümünden geçmek zorunda olacağını göreceğiz. Epistemolojik perspektifteki bu paradigmatic kayma (aşkınsal u-dönüşü) olmaksızın, özgürlüğün kendini savunabileceği perspektifte (Ben'in kendi perspektifine) asla geçiş yapılamaz.

Fichte'nin Ben'i özgürlüğü istemektedir. Bilgisinin desteklemediği bu irade ona kendisi hakkında bir perspektif sunar. Özgürse eğer ikili bir varlık tarzına sahip olmalıdır (VM, s. 22); o ne ise o olamayacağına göre, kendini kendinden belirleyebilmeli, oluşturabilmelidir. O, varılmadan önce varolmalıdır. Edimsel olarak ulaşabileceğim her varlık durumunu (etkin-pratik konstitüsyon) ben oluşturabilmeliyim; beni ben kılacak güç yine ben olmalıyım, yani ben özgür bir fail olarak özgürlüğümle ve özgürce bunu yapabilmeliyim. Ben kendisini, şimdiki Ben'den henüz olmadığı ama olmak istediği Ben'e doğru özgürce edimselleştirecek. Bu şekilde o hem kendisini belirleme gücü olmalı hem de kendisi için koyduğu ideal Ben. Bu insan doğasını deterministik bir yapıya da öz olarak değil, ne olacağımıza dair kendimize verili kıldığımız bir imge veya ideal olarak düşünmemizi gerektirir. Yalnızca özgürlük, imkanları insanın (Ben'in) sahip olduğu şeylere, onun için olan şeylere tahvil eder. Çünkü özgür bir varlık (özgür fail olarak, şahıs olarak) yalnızca kendisi için ise imkanları da yalnızca onun içindir.

Son derece ilginç bir şekilde Fichte aşk olgusunun imkanını dahi özgürlüğün gerçekliğine bağlar (VM, s. 24-26). Aşkımın herhangi bir anlamı olması için özgür bir varlık/ fail olmalıyım, yani varlığım kendime ait olmalı, yani varlığımı bir diğer insana özgürce ithaf edebilmeliyim. Eğer aşk varlığımı aşık olduğum kişiye hediye etmekse, bu varlık bana ait olmalıdır zira bana ait olmayana hediye edemem (ayrıca bkz. Harries 2015, s. 22). Hissettiğim aşk ancak özgürce seçilmiş ve üstlenilmiş bir eylemse "aşk" ismini almayı hak edebilir. Eğer aşk diye bir şey varsa,



şu halde, bu ancak özgür bir varlığa mahsus olabilir. Eğer bilimsel determinizm gerçekliğe yaklaşımın tek geçerli yolu ise aşk hormonların salt fizyolojik mekaniği ile açıklanabilir ve bu durumda aşka atfettiğimiz değer ve derin anlamın artık bir temeli kalabilir mi?

## 2. İkinci Kitap: Aşknsal İdealizmin Radikal Anlamı

Kitabın bu kısmı, görünüşe bakılırsa, mütalaacının (Ben) kendisine ansızın belirdiğini söylediği bir tin (*Geist*) ile yaptığı konuşmayı bize sunmaktadır. Bu kısımda tin başordedir ve Ben'i içinde debelendiği deterministik-spinozistik (teorik-bilimsel) dünya tasavvuruna tamamen muhalif bir perspektifle (aşknsal felsefenin perspektifi ile) tanıştırmaya çalışmaktadır. Söz konusu tinin Kant'ı temsil ettiğini tahmin etmek zor değil, fakat yakından bakıldığında onun Descartes'ın solipsistik "kötü cini" olması da gayet mümkündür (bkz. VM, s. 64. Ayrıca Harries 2015, s. 23). İkinci kitap hakkında hemen şu genel tespiti yapabiliriz; ikinci kitap epistemolojik perspektifteki bir tersine çevrilmeye tanıklık etmektedir. Burada mütalaacı (Ben) açıkça Kant'ın aşknsal idealizmini hareket noktası olarak öznenen nesneye gidiyor; zihnimizin işleyişinin yasaları tüm nesnelere, dolayısıyla tüm dünyayı konstüte etmektedir. Dolayısıyla, bu yasalar gerçekliğe ilişkin tüm tecrübemizi belirlemekte ve bizim için bir dünya inşa etmektedir. Bu dünya bir tasarımlar dünyasıdır, öznelliğimizin ürettiği yarattığı bir inşadır, bir bilinç dünyasıdır.

Bu tersine çevrilme Fichte'nin kendi özgün pozisyonunun kurucu adımlarını haber vermektedir; şeyin yerini Ben, şey realizminin yerini Ben aktüalizmi almaktadır. Fichte'ye göre, klasik felsefe dünya ile şey-odaklı (teorik-bilimsel) bir ilişki üzerine kuruludur. Fichte "bilim öğretisi" (*Wissenschaftslehre*) yazılarında bundan doğan Ben telakkisini "teorik Ben" diye isimlendirir; teorik Ben, ben-olmayan (şey, doğa) tarafından belirlenmiş olan Ben'dir. Gördüğümüz gibi, *İnsanın Belirlenimi*'nin birinci kitabı teorik Ben'in dünya ile ilişkisini tasvir etmekteydi. Teorik Ben, İkinci kitabın yaklaşımına göre, kendisini (şeylere ilişkin telakkisini ve öz-telakkisini) belirleyen nesnelere dünyasının, kendi özgürlüğünün, kendisinin ürettiği bir tasarımdan başka bir şey olmadığını, kendinde hiçbir varlığa sahip olmadığını farkında değildir. Dolayısıyla Ben burada kendisinin bilincinde değildir; özgürlük kendisinden habersizdir. Kendisini yarattığı nesnelere, onlara verdiği yasallık (determinizm) zemini içinde aramaktadır. Ben, ben-olmayanın ölçülerini kendisine yansıtmakta ve bu yolla bir kendi tasavvuru oluşturmaktadır. Oysa Fichte felsefesinin en derin kanaatine göre, "Ben'in ben-olmayanından değil... tersine ben-olmayanın Ben'den türetimlenmesi gerekir" (Fichte, 2005, s. 56).

İkinci kitap kısacası şu mülahazaya dayanır. Bilimsel-teorik dünya görüşü nesneleştirme ile ilerler, ama tüm nesnelere öznenin tasarımları, ürünleridir; bir özne olmadan nesneden söz edilemez, öznenen bağımsız nesne diye bir şey olamaz.



Oysa şey metafiziği (ya da natüralizm) tüm nesnelere ve tüm nesneleştirmelerin kökeninin, yapıcı, üretici kaynağının bağımsız, yaratıcı bir öznellikte, Ben'de yattığını göremez. Teorinin temeli ve kökeni pratiktir, kökensel etkinlik olarak Ben'in entelektüel spontanlığıdır (yani, özgürlüktür); nesne olmak zihince üretilmiş olmayı öngerektirir. Doğa öznenin ürettiği bir sistemdir, öznenin bağımsız bir doğa yoktur. Ancak tabii ki özne (kendi yasaları ile) ürettiği bu sistemi aşar, onun içinde bir öge, nesnelere arasında bir nesne, değildir.

Öte yandan, esas itibarıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'nin izinden gitmekle beraber Fichte (tin'in ağzından) Kant'ın kendinde şey (*Ding an sich*) düşüncesinin altını oymaya girişir. Bilincinde olduğum şeyler yalnızca duyumlarım; duyu deneyimin bana sunmadığı herhangi bir şey hakkında bir farkındalığa sahip olamam. Ama duyu deneyimlerim benim hallerim, onlar benim etkilenişlerimden (*affects*) başka bir şey değil. Duyumlara sahip olmam gerçeğinden dışarıda onlara neden olan harici nesnelere varolduğu sonucuna ulaşamam. Çünkü tüm duyumlarım uzayda (ve zamanda) gerçekleşiyor, ama uzay (Kant'ın gösterdiği gibi) saf müşahade formu olarak tümüyle özneye ait. Kant nedensellik kategorisinin hem yalnızca görünüşler için geçerli olduğunu söyleyip, hem de nedensel bir çıkarıma dayanarak kendinde şey düşüncesini ileri süremez. Görünüşler öznedeki olaylardır, öznenin tasarımları ve halleridirler. Buna göre, öznenin dışındaki şeyler öznedeki olaylara (duyumlar), etkilenişlere neden oluyor denilemez. Eğer bu denilemezse dışarıda öznenin bağımsız şeylerin varolduğunu önesürmek için de hiçbir gerekçemiz olmaz. Aynı şekilde dış nesnelere yoksa dışarıdakini algılama ve dış duyu diye bir şey de yoktur (VM, s. 51). Tüm bilinç hallerime, nesnelere dair tüm tasarımlarıma saf öz-bilinç (*reine Apperzeption*) eşlik ediyor ve onları mümkün kılıyor. Fichte, aşağıda irdeleyeceğimiz gibi, Ben tabirini aslında bu saf öz-bilinç için kullanır. Bir bilinç olacaksa, bilincin faili olmalı, bir öz-bilinç (Ben) olmalı, ama aynı zamanda bilincinde olacağım şeyler, duyu verileri, nesnelere var olmalı.

Nesnelere öz-bilinçten kaynaklanan bir etkinlik olarak bilincin etkinliğine ilişkin kıldığında, onlar bir bilincin varlığının ya da işleyişinin yapısal koşulları olurlar. Bu açıdan bakıldığında, özne önce kendi başındadır, izole bir durumdadır, sonra dışarıya, nesnelere yöneliyor (Descartes) diyemeyiz; özne-nesne arasındaki polarite bilinci mümkün kılan yapısal bir unsur olarak bilinçte, bilinç edimlerinde zaten vardır ve iş başındadır (VM, s. 48). Fichte bilinçteki bu kurucu polariteden şöyle bahseder; “zira kendimin farkına varmamla aynı bölünmez anda şeyden haberdar olurum” (VM, s. 41). Yine birkaç sayfa ötede; “kendimi bulduğumda, kendimi özne ve nesne olarak bulurum – ki bu ikisi yine de dolaysızca bağlantılıdır” (VM, s. 48). Şimdi ilki (öz-bilinç) berikinin (nesnelere) sebebi ve koşullandırıcısıdır. Bir yerde Fichte bu temel kanaatini şöyle ifade eder; “Tüm bilinç bizim kendimizin dolaysız bilinci [öz-bilinç] tarafından koşullandırılmıştır” (SW I, s. 521). Özne ile

nesne arasındaki öznenin nesneyi belirlediği bu ilişkide öznenin (öz-bilinç olarak) nesneye (bilinç halleri, duyular olarak) önceliği zamansal değil, ama mantıksal bir öncelik olarak düşünülmelidir. Bu polariteyi “çifte bilinç” durumu olarak da isimlendirebiliriz. Zihnin temel, kurucu yani a priori edimleriyle bir ikinci bilinç (nesnel bilinç) inşa ediliyor; ilk bilinç böylece kendisini çiftliyor (*verdopple*), kendisini bir bakıma öteki olarak karşısına alıyor, nesneleştiriyor (VM, s. 41). Bilincin temel yasası bilinç edimlerimizde özne ve nesnenin aynı anda hem bağlantılanması hem de ayrı kılınmasıdır.

Sonuç olarak, bir dış dünyayı (doğa) özne kendisi meydana getirmektedir ve bu dünyanın öznenin kendi a priori etkinliğinden başka hiçbir dayanağı (*Substrat*) yoktur. Fichte Descartes ve Kant’ı bir araya getirerek (1) tüm nesnelerin esasen uzayın kiplenimleri olduklarını, (2) uzayın ise yalnızca özneye ait saf müşahede formu olduğunu ileri sürer. Bu durumda, nesnelerin uzayda bulunan ama tözsel olarak uzaydan ayrı şeyler olduğu (Newton) tezi ileri sürülemez. Dolayısıyla, tüm nesneler bir şekilde bilincin çeşitli belirlenimleri ve halleridirler, bilinçte oluşan etkilerdir (*effects*). Bilinç bir sistem ve bu sistem nedensellik ilkesi ile düzenleniyor. Düşünce ölçü-verim (*measuring*) ve düzenleme yoluyla bu müşahede sahasına (uzay) nesnelere yerleştiriyor, tahsis ediyor, yani esasında uzayı düzenliyor.

Peki, aktif ilke, bu etkileri yaratan ilke nedir? Eğer nesneler kendinde şeylerin bende yarattığı etkiler değilseler, neyin etkileridirler? Fichte’nin cevabı onların Ben’in (saf öz-bilincin) etkileri oldukları yönündedir. Kısacası, tek nedensel faktör Ben. Ben aktif, spontan düşünce (*Intelligenz*) demek.

Uzaya yerleştirilmekle gerçekte yalnızca benim halim olan benim nazarımda şeyin bir vasfına dönüşür. Fakat uzaya müşahede vasıtası ile değil, düşünce vasıtası ile yerleştirilir, *ölçü veren* ve *düzenleyen* düşünce vasıtası ile. Bu edimde, yine de bir icat etme, düşünce ile yaratma yoktur, ama düşünceden bağımsız olarak duyumsama ve müşahadede verilmiş olanın bir belirlenimi vardır yalnızca. (VM, s. 56)

Şeylerin benden ayrı bir varlığa sahip oldukları illüzyonuna beni götüren şey, Fichte’ye bakılırsa, düşüncenin müşahede (*Anschauung*) üzerindeki işlevi. Buna düşüncenin aşkınlığı demek de mümkündür (ki bu Ben’in aşkınlığı ile aynı şeydir). Düşünce uzayın (müşahedenin) üzerine kendisini çıkarma gücüyle öznenin ayrı bir varlıklar düzlemi varsayımını tüm insanlar için neredeyse doğal hale getirmektedir.

O halde, öznenin bağımsız ve ayrı hiçbir şey yoksa, *olan* yalnızca özne için varsa Descartes’ın ilk defa ortaya attığı ve çözmeye çalıştığı sorun (dış dünyadaki varlıkların gerçek olduğu nasıl temellendirilebilir ve onları kendi gerçekliklerinde nasıl bilebiliriz sorunu) da ortadan kalkar. İşaret edildiği gibi, Fichte’ye göre, bir

tarafa özne diğer tarafta ondan bir uçurumla ayrılmış nesnelere âlemi yok; nesnelere yalnızca özne var ve öznenin tasarımları, vazettikleri *olarak* var. Bilincin kendisi özne ile nesne arasındaki bir ikilik ya da polarite üzerine kuruludur. Dahası özne ile nesne arasındaki bu yapısal ilişki Ben'in kendisidir. Ben bir bağlantıdır, ama kökensel bir bağlantı; yani, tüm bağlantıları (bilincin sentetik edimlerini) mümkün kılan bağlantı. Özne kendisi ile iki tarzda karşılaşabilir; hem özne (pratik, iradi bakış açısı) hem de nesne (teorik, bilişsel bakış açısı) olarak. Fichte'nin tezine göre, eylem Ben'in, bilgi ve teori ben-olmayanın bakış açısına aittirler. Berikinde Ben ben-olmayanın (nesnelere) kategorilerine tabi kılınır. Nesnelere yalnızca Ben'in halleri olduğuna göre, her türlü bilgi yalnızca Ben'in ya da bilincin kendisi hakkındadır.

Şu halde fark etmekteyiz ki tüm bilgi yalnızca kendinin bilgisidir, senin bilincin asla kendisinin ötesine geçmez, nesnenin bilinci telakki ettiğin şey senin *bir nesneyi vazetme* bilincinden başka bir şey değildir ki bununla sen, zihninin içsel bir yasası uyarınca, zorunlu olarak duyumla beraber iştigal etmekteyiz. (VM, s. 45)

Anlaşılabileceği gibi, İkinci kitap aşkınsal felsefenin solipsistik bir okuması ile neticelenir. Bu yeni yorumu temellendirmek için Fichte (yine Kant'tan ayrılarak) entelektüel müşahedeye (*intelektuelle Anschauung*) müracaat eder; ama bu gelenekteki formuyla entelektüel müşahade (yani, şeylerin özlerinin dolaysız idraki) değil (zira "kendinde şeyler" yok!), Ben'in her şeyi birleştiren ve bağlantılandıran öz-bilinç edimidir. Ben bu öz-bilinç edimi ile, dünyayı üreten bu kökensel etkinlikle aynı şeydir. Fichte'ye göre, aşkınsal felsefenin temel ilkesi olan bu öz-bilinç edimini (öznenin reflexivitesini) bir entelektüel müşahade etkinliği olarak düşünmek mecburiyetindeyiz. Dolayısıyla, tüm yapma ve bilmenin (ve dolayısıyla tüm bir dünyanın) kendisinden doğduğu idrak ya da bilme tarzının bu entelektüel müşahadede toplandığı kabul edilmelidir (VM, s. 50-51). Bu anlamda Ben ve entelektüel müşahade bir ve aynı şeylerdir (SW I, s. 528-529), bu ise Fichte'yi Kant'ın kabul etmeyeceği bir sonuca, Ben'in kendisine şeffaf olduğu sonucuna götürür. Şu gözlem yerindedir; Fichte, kendinde şeyleri reddedince bilinci (bilinç dünyasını, doğayı, hatta tarih ve kültürü) açıklamakta tüm yükü Ben'in üretici asli etkinliğine (öz-etkinlik) kaydırmıştır, bu durumda ortaya çıkan Ben'in kendisi ile ilişkisinin mutlaklığının ise ancak bu tür bir mutlak bilme formu ile temellendirileceğini düşünmüş olmalıdır.

### 3. Üçüncü Kitap: Pratik Akıl Olarak Ben ve Özgürlüğün Özdeşliği

Üçüncü Kitap (*İnanç*) bize bu mutlaklığın, Kant'ın haklı olarak ısrar ettiği bir mutlaklığın, esasen pratik-ahlaki bakış açısının mutlaklığının, yerli yerine konulmasından ibaret olduğunu gösterir. Aşkınsal felsefenin kurucu ilkesi entelektüel müşahadenin tümüyle pratik bir şey olarak (asli etkinlik olarak, Ben olarak,

öz-etkinlik olarak, ve nihayet özgürlük olarak) bu mutlak statüsüdür. Yani, Ben'in kendisi bir eylemdir. Fichte'ye göre, bir eylem olarak bu mutlak kurucu ilke Ben'in kendisini kendisi olarak vazetme (*Setzen*) eylemidir. Kant bunu görememiştir, bu yüzden Kant'ın formülasyonunda aşkınsal idealizm temel, kurucu bir ilkeden mahrumdur, adeta boşlukta durmaktadır. Bir başka deyişle, Kant pratik aklın ve teorik aklın ortak zeminini keşfedememiş, aklın birliğini temellendirememiştir. Fichte'nin teşebbüsü bu bakımdan Kant'ın aşkınsal idealizmine bir temel-atma girişimi olarak telakki edilebilir. Bu temel-atma aklın mutlak birliğini göstermek zorundadır. Kant eleştiriyi kabul edecektir, ama önerilen çözümü ihtiyatla karşılayacaktır; aklın birliğini açıklayacak bu temel ilkenin eksikliği bir vakıadır, ama bu onun keşfedilebileceği hatta mevcut olduğu anlamına gelmez. Bu olgu basitçe bilimizin sınırlı doğasının bir parçasıdır. Bu birlik idesi yalnızca bir regülatif ideal olabilir.<sup>3</sup> Şimdi gördüğümüz gibi Fichte bu temellendirici ilkeyi bir önermede değil, bir edimde, Ben'in kendisini özgürce vazetme ediminde bulmuştur, yani Ben'de ve eşdeyişle özgürlükte bulmuştur.

Felsefe, bu açıdan bakıldığında, “Ben” dediğimizde ne yaptığımızı düşünmekle ilgilidir. Fichte *Bilim Öğretisi*'nin 1798'de ürettiği yeni sunumunda bunu şöyle ifade eder;

Bilim Öğretisi (*Wissenschaftslehre*) bizi ‘Ben’ dediğimizde ne yaptığımızı fikretmeye çağırır. Kişi ‘Ben’ dediğinde, Bilim Öğretisine göre, olan şudur; kişi kendisini vazettiğini varsayar, kişi kendisini özne-nesne olarak vazeder. (Fichte 1992, s. 82).

Belki de Fichte felsefesinin en kritik kavramı bu vazetme (*Setzen*, positing) kavramıdır. Zöllner bu kavramın işlevini şöyle özetler: “Fichte *vazetme* terimini Ben'in hem özne hem de nesnenin en temel yapısını teşkil etme noktasındaki umumi, bilinç-öncesi ve spontan etkinliği için kullanır” (Zöllner, 2005, s. 615). Ben'in varoluşu kendisini vazetmesidir. Şimdi idealist açıdan düşünüldüğünde, bu vazetme vazetme ile aynı şeydir. Ben varoluşunu başka bir şeye değil, yalnızca kendisine borçlu olandır. Ben'in özgürlüğü, pratik-ahlaki varoluşu ve bunu mümkün kılan mutlaklığı başka türlü anlamlı kılınamaz. Spinoza'nın *causa sui*'si akla gelmektedir. Ancak Ben, ben-olmayansız (*Nicht-Ich*) olmaz. Ben'in kendisini vazetmesi ile nesnelere (doğa) vazetmesi bir bütündür. Ben bilinci (öz-bilinç) ben-olmayanın bilincini de gerektirir. Pratik açıdan bakıldığında ise doğanın (nesnelere) varoluşunun tüm espirisi Ben'in öz-etkinliği ve özgürlüğünün sergilenme ve gerçekleşme sahası olması içindir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Fichte özne ile nesne arasındaki Kartezyen ontolojik yarığı Ben'in kendisinde birleştirir, ya da

3 Fichte felsefesinin kalkış noktası olarak bu aklın birliğini temellendirme çabasının iyi bir tartışması için özellikle 1. Bölüm. Bkz. (Neuhouser 1990, s. 11-13).

Ben'in içine alır, öyle ki Ben bu özne-nesne bağlantısının kendisidir (VM, s. 41). Ben nesnelere içermek zorunda; nesnelere onun dışında şeyler olarak değil, onun vazettiği, onun varlığına (öz-etkinliğine, özgürlüğüne) ait şeyler olarak, onun özgürlüğünün işlevleri olarak var.

Şimdi dolayısıyla Fichte aşkınsal felsefenin kurucu ilkesinin bu kendini vazedene Ben olması gerektiğini savunur. Teorinin ve pratiğin, düşünce ve eylemin ayrımsızca birleştiği ve üzerinde yükseldiği mutlak başlangıç noktası işte burasıdır. Koşulsuz (Mutlak) olan Ben'in kendisidir, diğer her şey (nesnelere evreni) onun koşulları, işlevleridirler. Bir bakıma, ortaçağ teolojisinin ve modern metafiziğin zorunlu varlık-mümkün varlıklar ilişkisi şimdi Ben tasavvuru üzerinden yeniden kurulacaktır; Evren Ben'in vazettiklerinin (varettiklerinin) bir toplamıdır, Ben ilk nedendir, kendinde zorunludur, diğer her şeyden bağımsızdır, ve bu anlamda özgürdür. Ancak, Ben, tıpkı varetildiği dünyadan ayrı duran zorunlu varlık gibi, konsütte ettiği, vazettiği bu dünyanın bir parçası değildir. Ama nesnelere dünyası (doğa) Ben'den bağımsız ve ayrık olmayan bu dünya, Ben ile eşzamanlıdır; Ben varsa, onun işlevleri olarak bir evren de varolmalıdır. Ben'in evren (nesnelere) üzerindeki nedenselliği zamansal değil, ama mantıksal-ontolojik bir önceliğe izin verir (krş. Neo-Platonizm ve İbn Sina). Ama dikkat edilirse, Ben'in dışındaki şeyler kendinde şeyler olamazlar. Berkeley'yi andıran bir tarzda, gerçeklik bir zihin dünyasıdır (Ben'in pratik dünyası), ama bu zihin dünyasının yaratıcı ve yaşamsal kökeni Ben'in özgür, reflexif edimleridir. Fichte kopernik devrimini tamamlamış, klasik metafiziği tersine çevirmiştir demek bir abartı değildir.

\*\*\*

Aslında ikinci kitabın vardığı sonuç bu haliyle Ben için birinci kitabınkinden daha az nihilistik değildir. Bu epistemolojik analiz insanı doğanın tahakkümünden kurtarır ama deyim yerindeyse tam bir hiçliğin ortasında bırakır (VM, s. 59-65), özgür kılar ama bu özgürlüğün içi boştur. Nitekim Ben bu minvalde Tin'e çıkarır;

Doğrudur, beni özgürleştiriyorsun; beni ve çevremde müstenit olduğum herşeyi bir hiçliğe dönüştürerek tüm müstenitlikten beni azade kılıyorsun. Tüm varoluşu ortadan kaldırarak ve imha ederek zorunluluğu ortadan kaldırıyorsun. (VM, s. 60).

Dönemin nihilizm tartışmaları (F. Jakobi) hemen akla gelmelidir. İkinci kitabın sonunda açıktır ki kazanılan özgürlüğe nihilizmin hayaleti ve bunun yarattığı dehşet duygusu eşlik etmektedir. Ben'in karşılaştığı bu hiçlik kaçınılmaz olarak her şeyi yutan bir anlamsızlık çukurudur aynı zamanda. Herşey bir rüya ise neyin anlamı olabilir? Fichte'nin Ben'i öznenin salt tasarımlarından (*Vorstellungen*) daha fazlasını talep etmektedir (VM, s. 67). Böylece özgürlük radikal bir şekilde nihilizm

sorusu ile bir araya gelmektedir; nihilizm bir bakıma özgürlüğün anlamını yitirdiği durumdur. Özgürlüğün anlamını korumak ile hayatın anlamını korumak aynı şeylerdir. Özgürlüğü (ve hayatı) asli bir mana ile dolduracak ve dolayısıyla özel bir anlamda var kılacak olan nedir? Fichte'nin 3. Kitaptaki temel motivasyonunu bu soru sağlar. Ama bunun için bir ileri adıma daha ihtiyaç vardır. Bu adım pratiğin bakış açısının işe dâhil edilmesi ile gelir. Burada Kant'ın pratik akıl kavramı (ve tabii ki pratik felsefesi) devreye girer. Fichte'nin dilinde bu kurucu bakış açısının, felsefe için tek mümkün başlangıç noktasının ismi inançtır (ayrıca bkz. Fichte, 2005, s. 31). Kant'ın "inanca yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırdım sözü" belki de her şeyi özetlemektedir. Fichte, Kant'ın pratik aklın rüchaniyeti tezini sonuna kadar izlemeye çalışır; "pratik akıl tüm aklın kökenidir" (VM, s. 79). Bilgi bir imgeler ağıdır, bana gerçekliği veremez ("salt bir tasarımı aldatıcı bir şey telakki ediyorum" (VM, s. 67). O zaman, insanın varlık amacı bilgi elde etmek olamaz, teorik bir yetkinlik olamaz; tam tersine, bu yetkinlik eylemin, ahlakın sahasında aranmalıdır. Hayatın gerçek gayesi bilginin ötesinde, bilgiden tümüyle bağımsız bir şey olmalıdır (VM, s. 67-68). Öyleyse Fichte'nin Ben'i bu illüzyonlar ağından pratik aklın önceliğini keşfederek çıkar. Gündelik yaşamımızda olduğu gibi, pratiğin bakış açısı hâkim olduğunda, dünya artık bir tasarımlar sistemi değildir, aksine faaliyetin alanıdır; biz de nötr seyirciler değil, aktif ve angaje öznelerizdir. Gerçekte pratik akıl her şeyin yaratıcı kökenidir, bilginin ve dünya ile teorik-bilimsel ilişkinin bile. Teori bir tür eylemdir ama eylemin kendisine (yani, mutlak otonomi olarak ahlaki misyonuna) yabancılaşması anlamında. Ama her şeyin kendisinden çıktığı, insan öznelerin her an icra ettikleri asli bir eylem vardır, bu asli eylemsellik Ben'in kendisi ile ilişkisinde toplanmaktadır. Bu eylem Ben'in kendisini kendisi olarak vâzetmesidir; Ben=Ben. Bu eylem, yukarıda değinildiği gibi, entelektüel müşahadenin yegâne biçimidir.

Bu eylem saf anlamda özgür bir eylemdir ve bu bakımdan felsefenin (pratik ve teorinin) kurucu ilkesinin kendini vâzeden Ben olduğuna söylemek bunun aynı zamanda özgürlük olduğunu söylemektir. Gerçekte Fichte açısından, Ben'in özgürlüğü totolojik bir ifadedir; Ben'in özü ve esası özgürlüktür. Eğer özgürlük her şeyin kökeninde ise teori ile pratik arasındaki ayırım da fazla keskin olamaz; daha doğrusu, özgür etkinlik pratik olduğuna göre pratiğin her şeyin kökeni olması, teorinin de bir tür pratik olması gerekir. Her teori bir pratik etkinlik olduğu gibi her pratik de belli bir fikredim (*Reflexion*) unsuru içerecektir (zira düşünce, bilinç ve öz-bilinçten yoksun bir yapıp-etme eylem adını almayı haketmeyecektir). Gerçekte fikredim olmadan bir Ben olamaz ve dolayısıyla bir özgürlükten de söz edilemez.<sup>4</sup> Ben'in konstitüsyonunda fikredim ve pratik ilgiler (zihin ve irade) arasında

4 Wilhelm Metz'in gördüğü gibi, "Fichte'nin tasavvur ettiği şekliyle özgürlük berraktır ve görüş sahibidir (*sehende*) ve bundan dolayı fikredim (*Reflexion*) ile kopmaz bir şekilde bağlantılıdır" (Metz 2006a, s. 35).

bir “asli çiftelikten” söz edilebilir.<sup>5</sup> Yine de Fichte’ye göre, gerçekliğin özne için başladığı nokta pratik ilgililerdir, teorinin nesneleştirmeye ve seyretmeye dayalı nötr tavrı değildir. *İnsanın Belirlenimi*’nin İkinci kitabında gösterilmeye çalışıldığı gibi, pratik ilgilerin kaybolduğu noktada, salt teori momentinin egemen olduğu noktada tüm gerçeklik kaybedilmek zorundadır (Fichte, 2005, s. 136-140).

Teori (bilim) bir doğa sistemini (ya da, aşkınsal bir fikredim biçiminde, onun önkoşullarını) düşünme işidir, ama (ahlaki) pratik bizzat öznenin aşkınlığının doğrudan ifadesidir; pratikte özne ürettiği doğadan değil, salt kendinden hareket eder. Öyleyse Ben’in aşkınlığı (ya da aşkınsallığı) Fichte’nin temel ısrarıdır, insan özne de esasen bu aşkınlıkla aynı şeydir; ama Fichte onu pratik aklın yasaları (kategorik buyruk) ile doğrudan ve sıkıca bağlantıya sokar. Ben’i saf pratik akıl ile özdeşleştiren bu bakış açısı için özgürlüğün yasalarından ayrı bir özgürlük, pratik akıldan ayrı bir pratik varoluş olmaması gerekir. Fichte’nin Ben’i, Wood’un ifadeyle, “özgürlüğün norm-yüklü farkındalığına” (*norm-laden awareness of freedom*) (Wood 2016, s. 59) zaten sahiptir. Fichte’nin Kierkegaard ve Sartre gibi varoluşçulardan önemli bir farkı da budur; berikiler Ben’in aşkınlığını (özgürlük) herhangi bir normativiteden bağımsız bir şey telakki etmişlerdir.

O halde, şunu önesürmek mümkündür; insan hayatının temel anlamını ahlaki bir zeminde inşa etmek Fichte’nin temel galesidir. Bu ahlakiliğin Kantçı bir anlamda düşünüldüğünü tekrar hatırlatmakta yarar var. Bu noktadan bakınca, Fichte’nin özgürlüğü felsefi düşüncenin merkezine koyma girişimi gayet anlaşılırdır. İnsan hayatının anlamı bu ahlaki-pratik anlam sadece mutlak bir temel olarak özgürlük üzerine bina edilebilir. Anlamın ilk ve asli zemini özgürlük ise felsefe bir Ben felsefesi olmak, Ben’den hareket etmek zorundadır. Fichte’nin bir özgürlük sistemi olarak felsefe ile kastettiği şey de esasen bu hareket noktasının tüm içerimlerini sistematik olarak geliştiren ve sarıhlaştiren bir felsefedir. Felsefe tüm açılım ve imaları ile birlikte özgürlüğü düşünme işidir; özgürlüğün sahasının (Ben’in pratik dünyasının) dışında kalan her şey bunun aksine bilimsel (teorik) temsiline, nesneleştirme düşünmenin alanına girecektir. Felsefe nesneleştirilemeyen bir şey, Ben ve onunla aynı şey olan özgürlük hakkındadır. Özgürlüğün dünyası mutlak dolaysızlığında pratik olan bu dünya, doğadan farklı olarak, teorik araştırmanın ve incelemenin konusu olamaz; teorideki özne-nesne ayrımı ahlaki pratiğin bakış açısına yabancısıdır. Ahlaki pratik irade ve bilginin (isteme ve bilmenin) aynı olduğu, bilinecek bir şey sorunu ve ihtiyacının ortaya çıkmadığı bir noktadan kaynağını alır. Nesnenin bilgisinin esas olduğu bir bakış açısından özgürlük kadar (gerçekte ondan ayrılamayacak olan) Ben mefhumuna da herhangi bir anlam yüklemek mümkün değildir. Hume’un ve 20. yüzyıl pozitivistizminin düşünme biçimlerinin

5 Bu tez ve savunusu için bkz. Zöllner (1998).



Ben'in temelsiz bir soyutlama olduğu sonucuna varmaları ile özgürlük mefhumunu dışlamaları arasında net bir irtibat vardır.

Şu halde, modern psikolojinin bilimsel yöntemlerle incelediği bilincin de Ben ile uzaktan yakından alakası yoktur. Şimdi modern bilim düşünce ve zihin namına her şeyi doğal fenomenlere indirgemeye, deterministik fiziksel süreçlerin ürünleri olarak görmeye odaklanmıştır. Oysa gördüğümüz gibi, Fichte'nin Ben'den hareket eden felsefesi (özgürlük sistemi) ise tam tersine doğa namına ne varsa onları zihnin üretimlerine indirgemeye çalışır (öyle ki Fichte bilindiği gibi Kant'ın da ötesine geçmiş ve zihinden bağımsız hiçbir şeyin [*Ding an sich*] olamayacağını öne sürmüştür).

Öte yandan, bu özgürlüğün gerçekliği/ edimselliği tam olarak ciddiye alınacaksa eğer, yalnızca bilimsel araştırmanın tabiat sistemi değil, teolojinin ve metafizik geleneğinin Tanrı'sı da dışarıda bırakılmalıdır. Belki de şu söylenebilir; Ben'in haricindeki her şey Ben'in özgürlüğü (mutlak otonomi olarak) gerçekleşsin diye *vardır*. Varolma şimdi yeni bir anlam kazanıyor; Ben için mutlak, ben-olmayan için izafi (Ben'e, özgür faile izafeten) bir anlam. Burada olmanın (*Sein*) böylesi özgürlük temelli bir anlamı bir kendinde şeye izin veremez. Fichte'nin yaklaşımı özgürlüğün bu derece radikal bir yorumunun (yani, Ben=özgürlük) kendinde şey düşüncesi ile artık tutarlı olamayacağı kanaatine dayanır. Zira kendinde şey 1. Kitapta ortaya konulan (Spinozistik-bilimselci) deterministik dünya-görüşünün vazgeçilmez zeminedir.

İmdi 3. Kitapta Fichte'nin "inanç" ile kastettiği şeyin dini-geleneksel hiçbir çağrışımı yoktur. Bu yalın bir şekilde pratik akla inançtır (ki bunu Fichte vicdan ile aynileştirir) ve dolayısıyla bir o kadar özgürlüğe inançtır. Bu inanç iradeyi (*Wille*) düşüncenin önüne, eylemin temeline koyar. Bu ise yine şu demektir; özgürlük her şeyin başlangıcıdır. Özgürlüğün bizzat kendisine ait olan şey kategorik buyruk, ya da ahlak yasası; yani, diğer her şey özgürlük için *öteki*. Özgürlüğü kategorik buyruk ile sıkı sıkıya irtibatlı gördüğü için Fichte inancı, pratik akla inanç olarak ve bu anlamda iradenin en asli tezahürü olarak görebiliyor. Bu inanç (ya da "iman") mefhumunun Kierkegaard'inkinden farkı, bu bakımdan, anlamlıdır. Kierkegaard'ın inanç mefhumunda, iradenin kategorik buyruktan bağımsız, daha radikal bir pozisyona taşınmış olduğunu görüyoruz. Kierkegaard'ın inancı da mutlak anlamda özgür bir edim; irade teoriden önce gelir ve eylemin temelinde yatar. Ama iradenin özgürlüğü o denli tam ve radikaldir ki kendisini yasanın üzerine çıkarabilmeyi, onu paranteze alabilme imkânını da içerir. İnanç pratik akla inanç değildir; özgürlük kendi ürünü olan yasa tarafından değil, mutlak Öteki tarafından bağlanabilir; kendisi ile değil, mutlak öteki (Tanrı) ile ilişkide bağlayıcılığın sahici talebi ile karşılaşılır.

Bu bağlamda, Fichte'nin irade yorumunun Schopenhauer'ununkinden farkı da oldukça aydınlatıcıdır. Her iki filozof da esas itibarıyla irade filozofudurlar, ira-

denin asli rolü felsefeleri için belirleyicidir. Her ikisi için de bilgi ve düşüncenin altında yatan şey iradedir, ancak iradeden anladıkları şey oldukça farklıdır. Schopenhauer “saf pratik akıl” yadsımış ve iradeyi tamamen natüralist bir çerçevede, özünde irrasyonel bir istek ve arzu olarak yorumlamıştır. Bu nedendir ki iradeye attığı bu asli rol ve konum onu, Fichte’nin tam aksine, özgürlüğün tümünden reddine götürmüştür. Burada, görüleceği gibi, kritik nokta Fichte’nin irade ve özgürlük yorumunun saf pratik akıl kabulü üzerine kurulmuş olmasıdır. İradenin yaratıcı ve özgür statüsü bu saflık olmadan savunulamaz. Yine Fichte’ye göre, iyi eylem iradenin saf bir güç olarak (vicdan olarak) üstlenilmesinden doğan saf bir özgürlük anıdır, oysa Schopenhauer iyi eylemi iradenin olumsuzlanmasında (*Mitleid*, merhamet) görür. Fakat Kant’ın pratik felsefesine yöneltilebilecek eleştiri Fichte için de geçerlidir; akıl, ahlak ve özgürlük özdeş şeyler olarak yorumlanırsa kötü fiillerin irade ve icra ediliyor olması gerçeği açıklanamaz.

Fichte’nin kavramsallaştırdığı özgürlük tüm etme ve bilmenin temelinde yatan bir güç olarak, dolayısıyla insan tecrübesinin aşkınsal zeminine ait bir güç olarak, seçim özgürlüğü değil, onun da kökeninde yatmakta olan spontanlık (bkz. VM, s. 41-42). Yani, Fichte Kant’ın aşkınsal özgürlüğünü daha da derinleştiren ve tutarlı sonuçlarına vardırmaya çalışan bir filozoftur. Fichte bu anlamda Ben’in pratik bir güç olarak mutlak spontanlığına odaklanır, bu spontanlık salt noetik bir spontanlıktır. Ben’in kendisi ile bir ve aynı şey olan etkinliği özgürlüktür. Yalnızca akıl/ zihin (*Intelligenz*) özgür diye nitelebilir çünkü yalnızca o kavram üretebilir ve uygulayabilir (bkz. Fichte, 2005, s. 40). Kavram kullanmanın ve oluşturmanın tek temeli anlayışın spontanlığıdır. Bu özgürlüğün tek temeli o halde zihnin spontanlığıdır—ki bu aynı zamanda öz-bilincin, Ben’in spontanlığı demektir. Fichte, *İnsanın Belirlenimi*’nden iki sene öncesine ait *Ahlak Öğretisi Sistemi*’nde (*System der Sittenlehre*, 1798) şunları yazar:

Temeli bir kavramda bulunan bir realiteye özgürlüğün ürünü denir. Tam da bu noktadan hareketle, onun kendi kavramına göre olmadıkça hiçbir realite Ben’e ait değildir. Bu noktadan itibaren, o halde, Ben özgürdür, ve Ben aracılığıyla vaki olan her şey özgürlüğün bir ürünüdür. (Fichte, 2005, s. 128)

Özgürlük eylemlerim için nedensenmemiş bir başlatıcılık gücü (*Spontanität*) demektir. Özgürsem eylemlerimin bir başka varlık tarafından belirlenmemiş, etkilenmemiş, nedensenmemiş olabilmesi gerekir. Yani, eylem salt ve mutlak anlamda öznenin *kendisinden*, Ben’den kaynaklanmalıdır.

Başka bir varlık ile irtibatlı bir varlık, bununla birlikte, sırf bundan dolayı bu başka varlıkça *nedensenmiştir*, ilk ve asli varlık, bir dizinin başlangıcı değildir, aksine türetimli bir varlıktır. *İrtibat* kurmalıyım; fakat *bir varlıkla* irtibatlı olamam. (VM, s. 68)

Bu nedenle özgür eylemde hiçlikten bir şey meydana getirme vardır; yoksa eylem özgür sayılamaz (VM, s. 69). Bir özgür failin, Ben'in, bu anlamda, Tanrı modelinde düşünülmesi gereklidir. Burada Tanrı mutlak otonomiye temsil etmektedir. Özgür failin gayesi ve ideali kendisini belirleme gücü ile bu tanrısal özgürlüğü (mutlak otonomiye) kendisinde gerçekleştirmektedir.

Şimdi özgür fail hiçten bir şeyler meydana getirmektedir. O en başta kendisini meydana getirme süreci içindedir. Ama o zaman şu da kabul edilmelidir; böyle bir varlığın yani bir özgür failin (Ben), insanın, sabit ve verili bir doğası olamaz. Diğer bir deyişle, insan bir şey değildir, ya da geleneğin diliyle töz (*Substanz*) değildir. İnsan bir eylemdir (ya da kendi etkinliğinden başka bir şey olmayandır). Bir töz sabit, daimi doğal formu tüm davranışlarını önceden belirleyen bir yapı demektir. Töz kavramı (Platon ve Aristoteles'ten Spinoza'ya), bu anlamda, özgürlük ile telif edilemez; temelde nesneden, doğadan insana gelen, nesnenin kategorilerini insana uygulayan bir düşünme biçimine aittir. Töz zaten belirlenmiş, olmuş-bitmiş olan şeydir. Töz potansiyelleri/ güçleri (*dunamei*) olan ve onları edimselleştiren bir yapı/ form olarak mütalaa edilse bile (Aristoteles), tüm edimselleşme sürecini zorunluluk karakterize etmektedir. Özcülüğün hiçbir biçimi özgürlük ile uyumlu değildir. Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" tezi açıkça Fichte'nin temel pozisyonuna içkindir. Varoluş burada varolma eylemi, yani pratik olarak yorumlanmalıdır. Eylem olarak Ben (özgürlük) herhangi bir doğanın (nesnenin belirlenmişliği) mevcudiyetinin nedenidir, ama kendisi mutlak anlamda nesne-olmayandır, nesneleştirilemeyen, belirlenimden (kendisinde oluşturması gereken ahlaki belirlenim, öz-belirleme, hariç) azade olandır. Ben özgürdür demek Ben öz-belirlemenin öznesidir demektir. İnsan öyle bir olma tarzına sahiptir ki o varlığından/ doğasından önce vardır (bkz. Fichte, 2005, s. 40). Fichte'nin temel düşüncesi, öz-belirlenim ve otonomi ilkelerinin insanın kendi özünü kendi özgürlüğü ile belirlemesi gereken bir varlık olduğu neticesine bizi götürdüğünü vurgular. Bu öz/ nelik dışarıdan verilemez, Ben'in özgürce kendisine verdiği bir *kimlik* (şahsiyet) olmalıdır. Fichte bu öz-belirleme (self-determination) mücadelesini ahlaki ideallerin yönetmesi gerektiği konusunda gayet sarihtir; fakat altı çizilmelidir ki üretilmesi gereken bu ahlaki Ben tam da otonom Ben'e tekabül eder. Bu pratik ideal "her şeyi belirlemek ve yalnızca kendisi tarafından belirlenmek" (Zöllner, 2005, s. 615) şeklinde özetlenebilir.

Böyle bir Ben olmak, tanrısal bir varlığın örneklediği bir olma tarzı olarak, elbette ki tikel insani Ben'ler için tam olarak gerçekleştirilmesi imkânsız bir ideale işaret eder, ama bu ideal pratik varoluşumuz için, herhangi mümkün bir Ben'in varoluşu için, zorunlu bir çıpadır. Tanrı kavramında örneklediği şekliyle mutlak özgürlük ("her şeyi belirlemek ve yalnızca kendisi tarafından belirlenmek", yani mutlak otonomi) insanın ahlaki-pratik varoluşunun bir özgürlük

mücadelesi olarak yöneten bir gayedir.<sup>6</sup> Fichte öyle görünüyor ki ahlaki esasen özgürleşme mücadelesine indirgemektedir. Yine de Fichte bir Tanrı'nın gerçekte varolup olmadığı konusuyla ilgilenmez (bu dogmatik metafiziğin bir hatasıdır); bir Tanrı tasavvuruna sahip olsa bile bu şahıs olarak Tanrı değildir. Tanrı tasavvuru biz insanların olmaya çabaladıkları Mutlak Ben'in bir imgesinden ibarettir. *İnsanın Belirlenimi*'nde sonsuz akıl olarak karşımıza çıkar (VM, s. 99); sonsuz akıl bizim dışımızda varolan yaratıcı bir güç, mutlak bir ilke filan değildir, teoloji ve metafizik geleneğinin bir Tanrı'sı değildir, aksine bizim ahlaki-pratik güçlerimiz, irademizin özgürlük idealidir.

Ayrıca, tüm duyuşal dünyanın salt bir tasarım ve imge olduğunu ve bizzat özgürlüğün hiçlik mesabesindeki böylesi bir duyuşal dünya tasavvurunu gerekli kıldığını (kendinde şeyler yok!) akılda tutacak olursak, özgürlük aynı zamanda kendisini çevreleyen bir hiçlik ve yokluk içinde eylemektedir. Fakat özgürlüğün kendi yarattığı bir varoluş sahasından söz edilebilir. Fichte buna "doğüstü dünya" der (VM, s. 93). Fichte'nin doğüstü dünyası Ben'lerin, iradenin yarattığı bir pratik-ahlaki dünyadır; bu anlamda onun Platonik dünya ile, insan öznelere bağimsız, soyut, entelektüel varlıkların (ideaların), özlerin dünyası ile karıştırılmaması gerekir. Belki şu söylenebilir; bu doğüstü dünyayı şahıslar (özgür failer) teşkil eder, mahiyetler, soyut nesnelere, şeyler değil. Fakat özgürlük doğüstü bir dünyaya ait olduğu için, özgürlüğün (şahısların eylemleri ve ilişkilerinin) içinde cereyan ettiği uzay iradi-ruhani bir dünya olduğu için, tüm özgür failer bu aşkın dünyanın mensubu oldukları için, özgürlüğün kendisinin en yüksek yaşam biçimi, tüm özgür failerin (Ben'lerin) paylaştığı Tanrısal bir varoluş tarzı olduğu söylenebilir. Yine de, her bir özgür fail, her ne kadar eylemleri, uzay-zamanın ötesinde, sonsuz bir kıymet ve geçerlilik taşısa da, sonludur. Fichte'nin doğüstü dünyası ahlaki bir misyonca belirlenmiş insanlık cemiyetinin oluşturduğu tarihsel bir zincirdir. Bu tarihsel zincir nesilden nesile aktarılan özgürlüğün kendini üretme ve yetkinleştirme hareketidir. Bireyler kendilerini doğayı aşan bu cemiyetin ahlaki öz-belirlenimle (mutlak otonomi) yükümlü özgür üyeleri olarak görmedikleri sürece insan hayatı anlamsızlığa ve değersizliğe mahkûmdur (VM, s. 114-121).

Kant için olduğu gibi Fichte için de bu ahlaki cemiyete mensubiyet bir tarihsel ilerleme düşüncesinin bağlamına aittir. İnsanlığın ahlaken ilerlemesi özgürlüğün ilerlemesidir. Bu ilerleme olgusu eğer mümkün ve gerçek olmasaydı insan hayatı "anlamsız ve amaçsız bir oyundan" (VM, s. 85), Sisyphus'un çilesinden ibaret olurdu. Her şey tüm insanlık tarihi yalnızca bu gayeye matuf olarak anlam kazanmaktadır. İnsanoğlunun tabiatı fethetmesi ve tabiat üzerinde hükümranlık kurması

6 Bunun J. P. Sartre'nin *Varlık ve Hiçlik*'te işlediği ana düşünceye yakınlığı barizdir: "İnsan gerçekliğinin temel projesini tasavvur etmenin en iyi yolu insanın projesi Tanrı olmak olan varlık olduğunu söylemektir." (Sartre, 1956, s. 566).

ahlaki misyonunu gerçekleştirilmesi yolunda bir gerekliliktir ve bu misyonun parçasıdır (VM, s. 81-83). Varsayım şudur; insanın tabiat üzerinde bir ahlak dünyası tesis edebilmesi tabiatın tam olarak kontrol altına alınması ve insana hizmetçi kılınması ile mümkündür. Ama niye böyle olsun ki? Daha az bilgili olmak, daha düşük teknolojiye sahip olmak bizi niçin daha az iyi insanlar yapsın? Bu Fichte'ye göre böyledir çünkü Fichte ahlakileşmeyi özgürleşme olarak, özgürleşmeyi de otonomlaşıma olarak yorumluyor. Otonom bireyin, yani kendisi üzerinde tam bir rasyonel hâkimiyete sahip bireyin, tabiat üzerinde de hâkimiyete sahip olması gerekir; bu ikisi (öz-hükümlerlik ve tabiat üzerinde hükümlerlik) birbirinden ayıramaz ve söz konusu kontrol ve hükümlerlik her iki durumda da sadece aklın ürettiği ve icra ettiği bir yetkinlik olarak düşünülebilir. Eğer insanlar tabiatın merhametine kalmışlarsa ve tüm emeklerini yiyecek ve barınma gibi en temel ihtiyaçlarına hasrediyorlarsa, özgür insandan bahsedilemez, tabiatın kestirilemez güçlerine esaretten bahsedilebilir. Fiziksel emekten entelektüel emeğe geçilmediği sürece bu özgürleşme gerçekleşemez. Tabiatın işçileri olmaktan çıkıp, “tabiatın hâkimleri ve sahipleri” haline gelmediğimiz sürece bu özgürleşme gerçekleşemez. Tabiatı karşı ve tabiatı fethetmeye yönelik mücadele, o halde, insanın ahlaken yetkinleşmesinin yani özgürleşmesinin zorunlu bir bileşenidir. Bu nokta Hegel düşüncesinde (ve sonra Marx'ta) çok daha sistematik bir öneme kavuşacak.

Şurası da açık; özgürlüğün gayesi yine özgürlük! Fichte'nin kelimeleriyle; “Ahlaki dürtü özgürlük talep eder—özgürlük uğruna” (Fichte, 2005, s. 145). Fichte bu ifadedeki iki özgürlük kelimesinin ayrı anlamlarda istimal edildiğine dikkatimizi çeker. İkinci anlam erişilmesi, hasıl edilmesi gereken objektif bir duruma karşılık gelir; yani, “bizim nihai ve mutlak gayemiz; dışımızdaki her şeyden tam bir bağımsızlık” (Fichte 2005, s. 145). Birinci kullanım hâlihazırdaki eyleme durumuna ve kapasitemize işaret etmektedir. Özgürlük burada yoldadır, subjektiftir, dürtüsel ve doğaldır, henüz gayesi olan yetkinliğe ve olgunluğa kendi tamlığına ulaşmış değildir, yani doğadan bağımsızlaşmış değildir; “özgür hale gelmek için özgürce eylemem gerekmektedir” (Fichte, 2005, s. 145). Kısacası, özgürlük birinci anlamda kendini üreten kökensel etkinliktir, ikinci anlamda ise bu etkinliğin gayesi olan öz-belirleme olarak mutlak otonomidir. Demek ki özgürlüğümüz salt özgürlük uğruna; yetkin ve tam bir özgürlüğe ulaşmak özgürlüğümüzü (ahlaki misyonumuzu) gerçekleştirmek demek. İşte bu, insan varoluşunun, Fichte'ye göre, nihai amacı. Fichte bunu (Kant gibi) öncelikle doğadan tam bir bağımsızlaşma olarak yorumluyor – ki bu pratikte tabiat üzerinde rasyonel denetim tesis etmekle eşanlamlıdır ve ancak bu şekilde mümkündür. Ve bu aynı zamanda, yukarıda değindiğimiz gibi, akli düşünüşün doğal varoluşumuz üzerinde tam bir egemenliğini ihtiva eder. Fakat bu özgürlük gayesi zamanda asla gerçekleştirilemez. Bu gerçekte kendisine doğru hep ilerleyeceğimiz sonsuz bir gaye olarak Tanrı olma gayesidir (bkz. Fichte, 2005, s. 142-3).

Teorik açıdan bakıldığında Ben solipsistiktir, ama pratik açıdan (iradenin, inancın bakış açısından) bu aynı Ben bedenli, tarihsel ve intersubjektiftir. İlkinde düşüncenin aşkınlığı Ben'i doğa ve diğer insanlar ile her türlü ilişkinin üzerine ya da dışarısına çıkarır. Bu gerçekliğin kaybı ile neticelenir. İkincisinde pratik ilgilerim beni bir gerçeklik dünyasının içine sokar. Bu gerçeklik sahası, Fichte'ye göre, indirgenemez bir şekilde intersubjektiftir, şahısların dünyasıdır. Şahıslarla karşılaşmam, diğer insanları kendim gibi özgür failer ve kendi başlarına amaç olan öznelere, duyuyüstü akıl ilkesini taşıyan zihinler olarak tecrübe etmem teorik-bilişsel bir yolla olmaz; bunu sağlayan şey esasen pratik ilgide toplanan vicdandır (VM, s. 76). Vicdan saf pratik akıl ve onunla aynı şey olan "mutlak özgürlüğümüzün bilincidir" (Fichte, 2005, s. 140). İma şudur; içimizde bulduğumuz derin ahlaki bilinç aslında özgürlük bilincidir. Pratik akıl olarak ve özgürlük bilinci olarak vicdan şahıslarla kurduğu bu bağ yoluyla bana gerçekliği veren şeydir. Aksi halde, kendi yarattığım imgeler/ tasarımlar âleminde kaybolmuş durumdayım. Şahıs tecrübesi gerçeklik tecrübesidir (bkz. Fichte, 2005, s. 76-78). Şimdi gerçeklikle temasını sağlayan şey şahıslarla (ahlaki) ilişkimdir, şahıslarla ilişkimi sağlayan şey ise düşünce değil, çok özel bir duygu olan vicdandır. Düşüncenin burada asıl işlevi ve görevi yalnızca bu dolaysız ve asli talebi (vicdanın talebi olarak saygı) kavramların dilinde bir ifade ve anlaşılabilirliğe kavuşturmadır. Gerçeklik ve anlamın dünyası özgürlüğün dünyasıdır.

#### 4. Eleştirel Değerlendirme

Fichte temelde Kant'ın pratik felsefesinin işlediği, açınıladığı özgürlüğü derinleştirmiş, hatta radikalize etmiştir; bir otonomi metafiziği üretmiştir. Nitekim dikkat edilirse söz konusu ettiği özgürlük tikel bireylerin seçimleri ve karar verme süreçleri ile ilgili değildir (ayrıca bkz. Metz 2006b). Fakat aynen Kant'ta olduğu gibi, bu özgürlüğün gerçek dünya ile ilişkisi (mesela, kötü fiillerin nasıl mümkün olabileceği sorusu) sorgulanabilir. Fichte felsefesinde ortada bir gerçek dünyanın (Ben'den bağımsız bir dünyanın) kalmadığı da düşünülecek olursa bu hiç de şaşırtıcı değildir. Fichte Kant'ın bu soruna dair kaleme aldığı son eserini (*Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*) gözardı etmiş görünüyor. Bu eserde Kant kötülük meyelanını insanın varlık yapısının mütemmim cüzü olarak yorumluyor. Bu hamle, bir anlamda, doğayı (eğilimlerin kaynağı olarak ve en başta insan öznenin doğası, doğal zemini olarak) Ben'in varlık yapısına dâhil etmektedir. Bunun ima ettiği husus şudur; insan özgürlüğünün içsel yapısı doğayı da içermek zorundadır.

Doğa tüm imkânların mahzenidir, kaynağı ve taşıyıcısıdır (*hypokeimenon*). Doğa yoksa hiçbir imkân yok, dolayısıyla hiçbir özgürlük yoktur. Özgürlük düşüncenin imkân ile ilişkisinde temerküz etmekte ise, özgürlüğün bir temel önkoşulu doğanın reelliğidir; Ben'in kurgusu olarak tasavvur edilen doğa özgürlüğün tüm zeminini ortadan kaldırır. Fichte özgürlüğün münhasıran düşünce ayağını gör-



müştür, bunun teorik akıldan ziyade pratik akıl olarak yorumlanması hiçbir şeyi değiştirmez. Yalıtılmış bir öznellik özgürlük ile aynı şey değildir. Fakat özgürlüğün içine geri-kazanılması gereken bu doğa Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nden itibaren görmeye başladığı gibi bilimin tasarladığı anlamda doğa değildir.

Açıkçası Fichte'nin doğa yorumu sıkı bir şekilde modern bilimin doğa tasavvurunu izler ve onun zihnin bir üretimi olduğunda karar kılar (bkz. VM, 2. Kitap). O zaman doğa özgürlüğe mani olmak bir yana, özgürlüğün ürünüdür. Fichte'nin belirleyici hamlesi o zaman kendinde şeyin reddidir; bu O'nu salt düşünce olan bir Ben'e ve kurgusal bir doğaya (Ben-olmayan) mahkûm etmiştir. Fichte Kant kadar dengeli bir yol takip edememiş özgürlük hakkında hep ya da hiç ikilemi içinden bir muhakeme geliştirmiştir. Ayrıca kabul edilmelidir ki Fichte'nin kendinde-şeyi reddetmesi onun Ben mefhumunu ontolojik olarak son derece radikal bir noktaya taşımıştır. Tek gerçeklik Ben ve onun öz-bilinç olarak kökensel üretici etkinliğidir. Özgürlük ise Ben'in kendisini üreten bu kökensel etkinliğidir. Özgürlük olacaksa Ben *causa sui* olmalıdır.

Tüm bunlar ışığında, Fichte'nin özgürlük yorumu, sergilediği naif akılcı iyimserlik bir yana, oldukça sterildir ve pratik realiteden uzaktır. Keza bu özgürlüğün öznesi, Ben, yapay ve sanal bir dünyanın vatandaşıdır. Fichte'nin Beni ve özgürlüğü somut, pratik dünyaya taşıma çabası aşılabilir güçlüklerle karşılaşmak zorundadır; özgürlüğün ihtiva ettiği zorluk, aciliyet ve ciddiyet tam olarak bu dünyanın Ben'in (özgürce) yarattığı nesnelere dünyası olmamasından, Ben'den yalın bağımsızlığından, yani imkansızlığından (contingency) kaynaklanmaktadır. Özgürlüğün arazisi, özgür failin karşılaştığı, pratik olarak cevap vermesi gereken karmaşık, tekrarlanamaz biricik olayların kesif dünyasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Fichte'nin "kendinde şeyleri" tasfiye etmesi özgürlük mefhumunun bir gereği olmaktan ziyade özgürlük için ölümcül bir adım olmalıdır. Bu bakımdan, Fichte'nin Ben tasarımı (özgür fail olarak saf Ben) bir kurgudan ibarettir, Kant'ın tecrübenin birliği için koyduğu mantıksal bir koşulun, tartışmalı bir yolla, ontolojikleştirilmesinin ve pratikleştirilmesinin bir ürünüdür.

Her şey bir yana bir özgürlük sistemi olabilir mi? Özgürlük bir felsefi sistem içinde idrak ve ifade edilebilir mi? Bu, özgürlüğü onun tam zıttı bir şeye, kavrama indirgemek olmaz mı? Dahası özgürlük herhangi bir felsefi sistem ile uyumlu olabilir mi? Özgürlüğün bir bütün olarak felsefe için yarattığı zorluk tam da tüm biçimlerinde sistem mefhumunun kendisine meydana okumasında toplanıyor gibi görünmektedir. Özgürlük tam da her türlü felsefi sistemi çatırdatan, temelsiz yapan güçtür; sistem tasavvurunun bir illüzyon olduğunu filen ispat eden, onun altından zemini çeken şey özgürlüğün kendisidir. Öyle görünüyor ki özgürlüğü bu tür bir zeminsizlik açısından düşünen filozof Fichte'nin bir zamanlar tilmizi olan Schelling'tir (ve onu izleyerek Heidegger). Bu sebepledir ki Fichte'nin öz-



gürlük yorumu (yine Kant'tan uzaklaşarak) en başından itibaren özgürlüğün idrak edilebilecek bir şey olması gerektiği varsayımı üzerine kurulu. Çünkü biz (Ben'ler olarak) akıl varlıklarımız ve özgürlük tamamen akılda temellenmektedir. Aslında özgürlüğü her an idrak etmekteyiz çünkü bu idrak aklın kendisini müşahede etmesi olarak entelektüel müşahedededen başka bir şey değildir.<sup>7</sup>

Son olarak, ahlaki bilincin, en derin anlamıyla idrak edildiğinde, özgürlük bilinci olduğu tezi ahlakın içini boşaltma tehlikesi taşımaktadır. Fichte'ye göre, ahlak Ben'in mutlak bağımsızlık dürtüsünün bir tezahürüdür ve bu dürtünün bir özgürlükler düzeni şeklinde realize edilmesidir. *Ahlak Öğretisi Sistemi*'nde önesürdüğü gibi; "Yalnızca benim bağımsızlığım [*Selbstständigkeit*] saf anlamda hakikatdir" (Fichte, 2005, s. 17). Son tahlilde, Fichte özgürlüğün ahlak için değil, ahlakın özgürlük için varolduğunda ısrar edecektir. Şu sözü hatırlayalım; "Ahlaki dürtü özgürlük talep eder—özgürlük uğruna" (Fichte, 2005, s. 145). Oysa sağduyu tam tersini söyler. Ahlakın kendisinin bu mutlak bağımsızlık ideali (mutlak otonomi) ile uyumlu olduğundan kuşkuluyum. İnsan olmak diğer insanlarla ilişkili olmak demektir; diğer insanlarla ilişkili olmak kaçınılmaz bir şekilde diğer insanlara müstenit olmak demektir. Yani, insan olmanın yapısından ilişkisellik ne ölçüde çıkarılabilirse, müstenitlik de ancak o ölçüde çıkarılabilir. Bu yönde her türlü çaba bizi yalnızca biraz daha gayriinsani kılacaktır. Ahlak bu ilişkiselliğin ve dolayısıyla müstenitliğin dışarıda kaldığı bir durumda artık anlamlı olamaz. Özel bir anlamda, ahlakın sorusu özgürlüğü neyin bağlayacağı sorusudur. Özgürlük kendinde amaç olursa özgürlük için artık neyin bağlayıcı olabileceği sorulmalıdır. Ahlakın imkânından söz edeceksek diğer insanların talepleri özgürlüğümü bağlayabilmelidir. Bu taleplere açık olmak insan olmanın anlamı ile ilgilidir. Diğer bir insanın çağrısının özgürlüğümü bağladığı her durumda özgürlüğümünden feragat ederim, bu çağrıyı özgürlüğümün üzerinde tutarım, özgürlüğümü ve kendimi bu çağrıya tabi kılarım. Özgürlük eylemimde kendisi için amaç olduğunda ise bu imkânsızlaşır. Mutlak otonomi ideali ya da güdüsünün ("her şeyi belirlemek ve yalnızca kendisi tarafından belirlenmek" güdüsünün) perspektifinden, başkaları bana, daha ziyade, "cehennem" olarak görünecektir.

### Kaynakça

- Fichte, J. G. (1965 [1845]). *Sämtliche Werke*, 8 cilt, ed. J. Immanuel Fichte, Berlin: De Gruyter.
- Fichte, J. G. (1987 [1800]). *The Vocation of Man*. Çev. Peter Preuss, Indianapolis: Hackett.
- Fichte, J. G. (1988). *J. G. Fichte: Early Philosophical Writings*. Çev. ve ed. D. Breazeale, Ithaca: Cornell University Press.

7 "Akıl şey değildir, mevcut ve varduran değildir; aksine o, bir edimdir [Tun]; salt, arı edim. Akıl kendini müşahede eder; bunu yapmaya kabildir ve bunu tamı tamına akıl olduğu için yapar" (Fichte, 2005, s. 59).

- Fichte, J. G. (1992 [1796/99]). *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Novo Methodo*. Çev. Ithaca: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (2005 [1798]). *The System of Ethics*. Çev. D. Breazeale ve G. Zöllner, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harries, K. (2015). *19th Century Philosophy: An Introduction* (yayınlanmamış ders notları), Erişim: <http://campuspress.yale.edu/karstenharries/courses-and-seminars/>
- Metz, W. (2006a). "Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798" in *Die Sittenlehre J. G. Fichtes 1798-1812*, cilt 27, ed. Christoph Asmuth ve Wilhelm Metz, Amsterdam: Rodopi.
- Metz, W. (2006b). "Fichte's Freiheitsbegriff (Sittenlehre von 1798 und 1812, *Anweisung zum seligen Leben*)," in *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*, ed. Edith Düsing und Hans-Dieter Klein, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Neuhouser, F. (1990). *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2002). *Ethics*, in *Spinoza: Complete Works*. Çev. S. Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002). Türkçe çeviri: *Ethica*. Çev. Ç. Dürüşken (Kabalıcı yay., 2011).
- Spinoza, B. (2017). *Correspondence*. Çev. Jonathan Bennett. Erişim: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1661.pdf>.
- Wood, A. W. (2016). *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Zöllner, G. (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Being*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zöllner, G. (2005). "Fichte, Johann Gottlieb", *Encyclopedia of Philosophy* (Macmillan Reference, 2nd Edition, 2006), ed. Donald M. Borchert.
- Zöllner, G. (2014). "A Philosophy of Freedom: Fichte's Philosophical Achievement", in *The Palgrave Handbook of German Idealism*, ed. Mathew C. Altman, London: Palgrave Macmillan.