

FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER

Felsefe Tarihcisi Gözüyle Bir Tanıtma

Atilla Erdemli

1. Yaşama

Schleiermacher dinde aydınlanmacı tutumuyla tanınan protestan bir aileden gelir.

Ailenin dinle bu ilişkisi büyükbaba Daniel Schleiermacher zamanında oldukça güçlenmişti: Büyükbaba tutarlı bir reformcuydu; kilisede yenileşmeyi, hatta yeni bir kilise anlayışı gerektiğini savunmaktaydı. Bu düşüncelerinden ötürü değişik zamanlarda kovuşturmalara uğramıştı. Onu durdurmanın zorluğu karşısında kara çalma yolu bile denenerek, büyücülükle suçlanmak istenmiş, ama başarılı olunamamıştı. Büyükbabanın kararlı aydınlanmacı tavrını dördüncü oğlundan torunu Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher sürdürmüştür.

Baba Schleiermacher gezici vaiz olarak sık sık kent dışına gittiğinden çocukların yetişmesinde Annenin etkinliği oldukça büyüktü. Schleiermacher'in gelişmesinde de oldukça önemli katkıları bulunan Anne (Katarina - Maria Schleiermacher-Stubenrauch-) «oldukça kültürlü bir aileden geliyordu: Saray vaizinin en küçük kızıydı. Erkek kardeşi Halle'de teoloji profesörüydü. Tüm aile reformcu vaizlerin en önemlileriyle yakın dostluk ilişkisindeydi ve bulunduğu yörede belirli, ahlaki bir inanç egemendi... O sade, dindar, akıllı bir kadın olarak kendisini çocuklarının yetişmesine vermişti.»¹

1 W. DILTHEY, Lebens Schleiermacher I/1 Jugendjahre und erste Bildung s. 9-10.

F.D.E. Schleiermacher 21 Kasım 1768 de Breslau'da doğdu. «Bebekliği sırasında kızkardeşi kucağından düşürdüğü için omuzları hafif çarpık duruyordu. Çok akıllıydı ve erken olgunlaşmıştı. Duyarlı ve ince bir çocuktur. Okulda arkadaşlarından daha başarılı olmaktan rahatsızlık duyuyordu. Bu yıllarda dinsel bakımdan annesinin etkisindeydi.»²

Schleiermacher 12 yaşına geldiğinde Pless'deki kentokuluna gönderilir. İlk kez burada, hocası Ernesti onun klasik dillere yatkınlığını farkeder. Gerçi önceleri Breslau'da babası ile klasik diller üstüne zaman zaman çalışmalar yapmış ve sevmişti ama okuldaki durum oldukça farklıydı. Burada yalnızca o dillerle değil, o dillerin taşıyıp getirdiği kültüre ve tarihle de tanışıyordu³. Onbeş yaşma girerken, 1783'de ailesi onu ve ablası Charlotte'u Herrnhut tarikatına bağlı Kardeşler topluluğu (Brüdergemeinde)na kattı. Schleiermacher'in bundan sonraki gelişmesinde bu tarikatın büyük etkileri oldu. Özellikle inananları kendileriyle dayanışmaya sokması; zayıflığa ödün vermemeye; güçlü olma isteği ve günaha girmekten kaçınmaya büyük çaba göstermeyi öngören bu ortamda o büyük uğraşlar verdi.

Niesky'de ki Herrnhut tarikatının Pedagogium'una girmek isteği de aynı ortamda doğdu. 1783 yılı Haziran ayında Pedagogium'a kardeşi Karl ile birlikte kabul edildiler ve buradaki öğrenim 1785 yılı Eylül ayına dek sürdü. Niesky'deki eğitim, içlerinde Tanrı'ya ya da kurtarıcı İsa'ya ilişkin İstenç'in egemenliğini kurmayı amaçlıyordu. O yıllarda Schleiermacher'de derin, güçlü dinsel duyguyu ilk farkeder öğretmeni Theodor Christian Zembach oldu. Okulda öğrencilerin birlikte yaptıkları pek çok işte ve özellikle törenlerde yoğun bir dostluk havası yaşanıyordu. Dostluğu pekeştiren her şey destekleniyor; bu barışçı uyumlu ortam O'na mutluluk veriyordu. Giderek dindarca yaşamayı bilerek, bilinçle sürdürmekten coşku duyar oldu. Bu coşku onun felsefesinde, özellikle Din Duygusu ile evrenin uyumlu birliğine katılmada yeniden ortaya çıkacaktır.

17 Eylül 1785 de Niesky'de ki eğitimi tamamlayarak, topluluğun kurduğu, daha yüksek teoloji öğrenimi veren Barby'deki Seminere katıldılar.

1 W. DILTHEY, a.g.y. s. 10.

3 Friedrich Wilhelm KANTZENBAUCH, F.D.E. Schleiermacher s. 12.

Niesky'deki eğitim ne denli yumuşak, sevgi dolu ise, Barby'deki eğitim de o denli sertti. Burada Herrnhut dindarlığı olabildiğince katılaştı. Örneğin bilim, sanat vb etkinlikler, dindarlığı engellediği gerekçesiyle din dışına itilmişlerdi. Okuldaki baskı arkadaşlar arasında küçük gurupların ortaya çıkmasına neden oldu. Boş zamanlarda her biri kendi düşüncesine uygun olanlarla bir araya gelip, kendi düşünceleri üstüne okuyor, tartışıyorlardı. Hepsinin ortak kaygusu kilisede bekledikleri aydınlanmayı görememektendi.

Schleiermacher arkadaşlarıyla daha çok Kantçı dergileri okuyordu. Gizlice yapılan bu okumalara zaman zaman tarih kitapları da katılıyordu. Felsefeye ilişkin ilk yazıları da bu devrede, dostu Clarissa ile yaptığı mektuplaşmalarda ortaya çıktı.

Barby'deki öğretmenlerin gerçekten çok artan baskısına dayanamayan öğrenciler, birer ikişer semineri bırakıp, gitmeye başladılar. Bu sırada Schleiermacher dinlerin ayrılığını, üncildeki yazıların değişik değerler içerdiğini farketmeye başladı. Yine bu sıralarda Naturalizm'e yöneldi. Okumalarını felsefenin en tükenmez kaynağı olarak gördüğü Doğa Bilimleri ve Tarih üstünde yoğunlaştırdı. Artık din, felsefe, yaşam üstüne düşünceleri pekeşmekte ve onda derin felsefece bir dindarlık ortaya çıkmaktaydı. Giderek «akıl doğru kullanımından başka hiç bir ibadeti zorunlu saymaz»⁴ oldu.

1786 yılında Schleiermacher de Barby'den ayrılmaya karar verdi, ama bunu babasına bildirmesi çok zor oldu. Baba ise oğluna ısrarla kararından vaz geçmesini yazdı. Ne var ki, Schleiermacher'ın İsa'nın Tanrının Oğlu olduğundan ve İsa'nın tanrısallığından kuşku duyduğu Barby Seminerinin hocaları tarafından duyulmuştu. Ayrılma isteği de öğrenilince Dinsizlikle suçlanarak Kardeşler Topluluğu (Brüdergemeinde)ndan atılması gündeme gelmişti. Bu sırada uzun süredir mektuplaştığı Halle'de ki dayısı Ernst Stubenrauch onu Halle'de ki evine çağırdı ve orada kalabileceğini bildirdi. Arası açılan Baba ile Oğlu barıştırmaya da çalışan, «o sıralarda Halle'de reformist teolojide etkili bir profesör olan Ernst Stubenrauch yığıni Berlin'e gidene dek, danışacağı, tartışacağı kişi oldu. Stubenrauch

4 W. Dilthey, a.g.y. s. 26.

ciddi, sağduyulu bir aydınlanmacı teolog olarak yiğenin neyi gereksindiğini anlayabiliyor ve ona öğrenimi için tam bir özgürlük tanıyordu. Schleiermacher de bu durumu sınavlarında işe yaraması için değü, birlikli bir dünyagörüşüne ulaşma çabalarına katkılı olması için önemsiyordu.»⁵

1787 yılında Halle Üniversitesinde Teoloji ve Felsefe öğretimine başladı. Burada onu gelişmesi bakımından en çok etkileyen kişi, Wolf Felsefesinin savunucusu ve Kant'a karşı olan Johann August Eberhard oldu. Schleiermacher'i Antikçağ felsefesine ve özellikle Platon'a yönelten de Eberhard olmuştur.

1789 yazında, Halle'de felsefeye değgin ilk konuşmasını yazmaya başladı: «Özgürlük Üstüne.» Aynı yıllarda Kant Felsefesi yanında Antikçağ tarihi üstüne ve bu çağın büyük felsefe ustalarından Aristoteles'in özellikle ahlâkla ilgili yapıtlarını okumaya başladı. 1790 yılında, Berlinde girdiği teoloji sınavını başarıyla verdikten sonra, doğu Prusya'da Schlobitten'de Dohna Kontu'nun yanında Ev Öğretmeni olarak iş buldu. Üç yıl çalıştığı bu yerde «o kendisine kalan zamanlarda 'Felsefe Denemeleri'ni 'Özgürlük üstüne düşünceler', 'En yüksek İyi' ve 'Yaşamın Değeri Üstüne' adlı çalışmalarla sürdürdü. Spinoza araştırmaları da yine bu yıllara rastlar. 'Spinoza sisteminin kısa anlatısı' ve 'Sponizacılık' adlı çalışmaları Spinoza Felsefesini kendisinin anlaması için yazılmışlardı.»⁶

1794 yılında girdiği teoloji sınavını da kazandıktan sonra Warthe yakınındaki Landsberg'de 2 yıl süreyle yardımcı vaizlik yaptı ve buradan 1786 yılında Berlin'e, Charité Kilisesine yardımcı vaiz olarak geldi. Dohna Kontu Alexander'ın da yardımı ile Berlinde bir Aydınlar Gurubu'na katıldı. Henriette Herz yöresinde oluşan bu gurupta Schleiermacher Romantiklerle ve Friedrich Schlegel ile tanıştı. Kendisinden üç yaş küçük olan Schlegel ile aralarında büyük bir dostluk kuruldu. Bu hava içerisinde Schlegel'den gelen bir düşüncüyü benimseyip, gerçekleştirmeye girişti: Platon'un tüm yapıtlarını Alman Diline Kazandırmak. Schleiermacher 1804-1828

5 F.W. KANTZENBAUCH, a.g.y. s. 25.

6 J. RACHOLD, F.D.E. SCHLEIERMACHER - Philosophischen Schriften, s. 8.

arasında, yıllar süren büyük bir titizlikle Platon'un tüm yapıtlarını Almancaya çevirdi.

Gerek Friedrich Schlegel ve gerekse de diğer dostlarıyla yaptığı tartışmalar, onun gelişmesine okumaları kadar etkili oluyordu: 1799 da «Din Üstüne, Onu hor görenler arasındaki Aydınlar Konuşmaları» ve 1800 yılında da «Monologen» bitti. Bu iki yapıtın yankıları büyük oldu. «Monologen'da romantiklerin ulaşmak istedikleri uyumlu evrensel oluşumun yalnızca dinsel yaşamda kurulabileceğini vurguluyordu. Yine romantiklerin başarmaya çabaladıkları - tüm yaşamsal etkinliklerin içsel Birliği - Schleiermacher'in anlayışına göre yalnızca bir dinsel ilkede bulunabilirdi. Böylece o romantik idelerin potasına farklı bir maya atıyordu.»⁷ Bu iki yapıt değişik tartışmalar yanında, değişik yorumları da başlattı. Giderek Schleiermacher ateist ve Spinozacı olmakla suçlandı. İki kitabındaki düşünceleriyle karşı olduğu Sack'm değişik girişimleri sonunda, Berlin'i terketmek zorunda bırakıldı.

«1802 Mayısından 1804 sonbaharına dek Stolp'daki vaizlik görevi onun için her bakımdan bir sürgündü: Dostlarından uzak, gerekli kitaplardan yoksun, tüm düşünsel ilişkileri kesilmiş olan bu yıllarda o sık sık yaşamaktan bile bıkiyordu.»⁸

Yine de Stolp'daki yıllarının pek verimsiz geçtiği söylenemez. Dostu Schlegel'in teşvikiyle başladığı Platon'un Almancaya çevirileri burada hızlandı, 1804 yılında ilk ciddi tamamlandı. Stolp'daki en önemli çalışmalarından biri de «Şimdiye kadarki Ahlâk Öğretileri üstüne bir eleştirinin temel çizgileri» adını taşıyordu. 1803 yılında bitirdiği bu yapıtı daha Berlin'deyken düşünmeye başlamıştı. Değişik Ahlâk Anlayışlarına bilimsel eleştiri tavrıyla yaklaşıyor ve onlarla tartışıyordu.

«1803 Ekiminde Paulus Würzburg'da idi. O protestan Konsistoriumunda da üyeydi. Üniversite senatosuna girer girmez yeni Protestan Teoloji Fakültesi'nin toplanması için onu destekleyecek önemli bir çevre buldu. Pratik Teoloji Profesörlüğünü üstlenmesi için Schleiermacher'e resmi başvurunun yapılması da yine Paulus

7 W. WINDELBAND, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 2 s. 291.

8 J. RACHOLD, F.D.E. Schleiermacher s. 10.

aracılığıyla gerçekleştirildi.»⁹ Schleiermacher ise Prusya'da kalmak ve politik, pedagojik etkinliklerini sürdürmek istiyordu; 1804 yılında Halle'ye teoloji profesörü ve Üniversite Vaızı olarak atandı. Bu göreviyle birlikte çalışmaları daha da hızlandı. Aydınlanmacı, reformist karakterli bu çalışmaları nedeniyle 1806 yılında Bremen Üniversitesinden gelen teklifi de geri çevirdi. 7 Temmuz 1807'de Halle'de Napolyon'un egemenliğine girince, 1807 aralığında Berlin'e geri döndü ve Üniversitede çalışmaya başladı. 1808 yılında «Alman Anlayışındaki Üniversiteler Üstüne Bir Vesile Dolayısıyla Düşünceler» adlı yazısını tamamladı. Bu yazısında «O Üniversitelerin devletten tümüyle bağımsız olmasını istiyordu; böylece üniversitelerle ilgili her türlü yetkiyi devlete bırakın Fichte'nin görüşüne karşıydı. O, tinsel özgürlük ve kendi kendini belirleme yanında bütün Üniversite öğrencilerinin en yüksek bilginin birliği üstüne işlerliği olan bir kavram elde etmelerini savunmakla Wilhelm von Humboldt'daki Universitas Litterarum - yazım birliği - düşüncesine katılmış oluyordu.»¹⁰

1810 yılında Schleiermacher teoloji fakültesine seçilen ilk dekan oldu. Ne var ki onun ilgisi teoloji ile kalmıyordu: Bir yandan da Ahlâk Felsefesi, Dialektik, Estetik ve Psikolojiyle de ilgileniyordu. Aynı yıl Wilhelm von Humboldt'un önerisiyle Prusya Bilimler Akademisine alındıysa da özgürlükçü düşünceleri nedeniyle 1814 yılında buradaki resmi görevine son verildi.

1811 yılında Dialektik'in çalışmalarına başladı; uzun yıllar okumaları hep bu yapıtına yönelik olacaktı. Özellikle kendisine politik bakımdan yönelen kimi kuşkular nedeniyle giderek kilisedeki görevi sınırlarına çekildi ve kendisini bu yıllardan sonra daha çok araştırmalarına verdi. 1822 yılında *Konuşmalar*'m yeniden düzenlenmiş yeni basımının hemen ardından temel yapıtı durumundaki «Protestan Kilisesinin Temel İlkelerine Göre ve Onunla İlişkide Olarak Hristiyan Anlayışının Ortaya Koyuluşu» adlı yapıtını yayınladı. Bu yapıtın yankıları çok büyük oldu. Özellikle dini duyguya dayanan teolojisi çok eleştirildi. Onu şiddetle eleştirenlerden biri de Hegel idi.

9 W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers* 1. and, 3. Auflage, Zweiter Halbband, (1803-1807) s. 86.

10 F.W. Kantzenbauch, a.g.y. s. 98.

Politik görüşleri bakımından sakıncalı görülmesini de, değişik bağlanlardan gelen eleştirileri de pek fazla önemsemeden sürdürdüğü özgün yaşamı 21 Şubat 1834'de sona erdi.

2. *Din Felsefesi*

Din ağırlıklı eğitim ve yetiştirme ortamlarından gelen Schleiermacher'ın oldukça değişik bir din anlayışı vardır. Ona göre din ne metafiziksel bir şeydir, ne de ahlâk veya Tanrıya değgin bir çizgiye sokulabilir. Din İnsan yaşamını çekip, çeviren, İnsanın yalnızca özgün yaşamında; kendi iç yaşamında duyduğu bir şeydir. İçte duyulan Din artık ne metafizik, ne fizik ve ne de akıl dokusuna uygun; aklın ötesinde yaşanan birşeydir. Bu din anlayışı *Din Duygusu* 'nda temellenir. Din Duygusu herhangi bir duygu değildir. Bunu daha rahat görebilmek için Din Duygusu'nun ne olmadığını ve ne olduğunu bellibaşlı yanlarıyla görmeye çalışalım. Böylece Schleiermacher'ın Din anlayışını da daha yakından görme olanağı elde etmiş olacağız.

Din Duygusu Tanrı Tasarımı Değildir :

Hiçbir Tanrı tasarımı Tanrıyı vermez. Schleiermacher'e göre Tanrı zaten bilinemez. İnsan Aklının Tanrıyı tanıma konusundaki yetersizliğinden kaynaklanan bu düşünce nedeni ile Schleiermacher «Tanrı Tanımaz» diye suçlanmıştı. Oysa onun savı, Tanrıya değgin İnsan tasarımlarının Tanrının gerçekliğine sokulamıyacağına dayanıyordu. Ona göre İnsan yalnızca belli görünümünden yola çıkabilir, fakat onlar da Tanrı'yı vermezler. Tanrıya değgin objektif bilgiler elde edilemez. Teolojilerdeki, Vahiy Tanrı'nın kendisini İnsanlara açtığı gerçekliklerdir ve «Vahiylerden hareketle Tanrı tanımlanabilir», savı karşısında Schleiermacher Vahiylerde Tanrı'nın bütünüyle bulunmadığını savunur. Ayrıca İnsan aklı sınırlı ve sonsuz Tanrı Gerçekliğini nasıl kavrayacaktır. Dolayısıyla akla dayanarak Tanrı'ya değgin bir tasarım elde edilemez. Din Duygusunda İnsan, aklın kullanarak düştüğü bu yanılgıya düşmez. Aynı bir deyişle, akılla bir tasarıma ulaşmaya çalışılabilir, duyguda ise tasarıma ulaşma türünden bir amaçlılık yoktur.

Din Duygusu Tanrı'yı Objektiv Olarak Veren Bir Bilinç Değildir :

Bilinen, değerli akıl kullanma yolları istenildiği ölçüde zorlan-
sın, Tanrı'ya değgin bilimsel düzeyde, kuşatıcı bir bilgi olanaksız-
dır. Oysa Tanrıbilim (Teoloji) bu tür bir bilginin peşindedir. Va-
hiyeler istenildiği ölçüde işlensin, bunlarla tanrısal gerçekliğe ula-
şamaz. Vahiye sınırlı, beürli bir gerçekliği dile getirirler. Ayrıca
Tanrı'yı kavramak için ölçen, parçalayan, birleştiren, değişik ilişki-
lere göre yeni bütünsellikler kurmak için yeniden ayırıp, birleştiren
ve hep böyle çalışan bir akıl bütün olarak kavranması gereken Tanrı-
'yı, bütün olarak kavramada yetersiz kalır. Bu bakımdan «Schlei-
ermacher bir vahiy teoloğu değildir. Çünkü, Tanrı'nın bir vahiy et-
kinliğine ilişkin bilgimiz, Tanrı'nın özü üstüne bilgimiz kadar azdır.
Tanrı bilinemez olduğundan O akılcılığın karşısındadır.»¹¹ Schleier-
macher için «Tanrı Bilinemez» yargısı elbette tümüyle geçerli bir
yargı sayılamaz. Biz Tanrı'nın varlığına objektiv bilgilerle donan-
mış bir bilinç uyarınca ulaşamayız. O daha çok başka türlü bir ya-
samada tanınır. Bu objektiv bir bilinçle bağıntılı değildir.

Din Duygusu Süje - Obje Ayrılığına Dayanamaz :

Bunun için bir süje ve ondan ayrı bir obje gerekir. Aradaki
ilişki ister duygu ile kurulsun, ister akıl ile, iki ayrı şey arasında
kurulan ilişkidir. Bu nedenle de ne sıradan bir duygulanımla bağda-
şır ne de akla dayanan bilimdeki süje-obje ilişkisi söz konusudur.
Akla dayanan her türlü süreci dışlar Din Duygusu.

Din Duygusu Yaratıcı Değildir :

Din duygusu gibi günübirlik duygulanımların üstünde yer alan
bir başka duygulanım da sanata değgindir. Sanatçının duygulanımı
yeni formlar, yeni anlatı ve yorum biçimleri ortaya koymaya yö-
neliktir. Din duygusu bu çizginin de üstüne çıkar. Gerçi Schleier-
macher arada Sanatçı'nın Duygulanımı ile Din Duygusu arasında
ilişkiler kurar, fakat gerek kaplam olarak ve gerekse de dışlaşma
bakımından önemli ayrılıklar vardır. Din Duygusunda yaratıcı ol-
mama, sanattaki gibi yeni formlar, yapıtlar ortaya koyma bağla-
nındadır. Yeni formlar ortaya koymak, belirli olanaklar uyarınca

11 W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. s. 295.

belirli ilişki bağlamını oluşturmaktır. Burada akıl çalışmasındaki gibi yalnızca çözümlenme ve birleştirme sözkonusu değildir. Sanatçı yaratmanın duygusal bir yanı da var, fakat sanat yaratmasında tüm-zihinsel-duygusal güçler bir yapıtta yoğunlaşır: Sınırlıdır, belirlidir. Yaratma belirli bir formun ve o formla bir dışlaştırmanın ortaya koyulmasıdır. Din duygusu böylesine sınırlı, belirli bir yeni yaratma bağlamında yer almaz.

Şimdi ayrı bir yandan, Din Duygusu'nun ne olduğu bakımından Din Duygusunu belirlemeye çalışalım.

Din Duygusu Kendini Verme, Tanrısal Olanla Bütünleşmedir :

Bu bağlamda Din Duygusu «Mutlak Bağımlılık Duygusu»dur. İnsan neye göre ve nasıl bağımlı olacaktır? Schleiermacher belirli bir şeye göre ve belirli bir biçimde bağımlı olmaya karşı çıkar. Bir dayanak göstermek gerekirse, tek bir şey söylenebilir : Kişi kendine göre ve kendince bağımlı olacaktır. İnsanın kendisidir esas olan. Bir ölçüt vermek, bir belirleme yapmak dini bir bilgiyle temellendirmeye girmektir ki, burada akıl işe karıştırılmaktadır. Oysa «Mutlak bağımlılık duygusu bizde, sonsuzluk karşısında evren bütünlüğünün birliği olarak bulunur.»¹² Evrenin birliği de akılla kavranamaz. Bunun için sonlu, sınırlı, belirli bir varlık olarak İnsan'm kendisini sonsuz ve mutlak olana bırakması gerekmektedir. Tek olan ancak bu bağlamda bütünle kaynaşabilir.

Din Duygusu Tanrı'nın Mutlak Varlığını Yaşamadır :

Ayrı bir deyişle Din Duygusu bireyin sonsuz ve mutlak olanla bütünleşmesidir. «Bu İnsan'm kendi öz varlığının uyumunu evrensel yaşama ile bağıntı içinde duyduğu bir durumdur. Bu duygu İnsan'm tüm yaşamını aydınlatır.»¹³

Schleiermacher'e göre Tanrı tüm varlıktır. Onun panteizmi de burada kendisini gösterir. Din Duygusu evrene katılmadır; evrende kendisini, evrenin bütünlüğü içinde yaşamasıdır.

12 F. UEBERWEG, Grundriss der Geschichte der Philosophie IV. Teil Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und Gegenwart. s : 113.

13 W. WİNDELBAND, a.g.y. s : 296.

Böyle bir yaşamadan İnsan ne elde eder?

Salt bir gönül doygunluğu ya da kimi olumsuz duyguların yenilmesi için midir, yoksa başka bir ilsevi de var mıdır, evrenin bütünlüğünde Tanrı'nın mutlak varlığını duymannın? Elbette bir gönül doygunluğu ve aşağıda değineceğimiz gibi bir coşkuyu yaşama söz konusu. Fakat daha öteye geçecek, bir yücelme duygusuyla Din Duygusunu her yaşayışta biraz daha yetkinleşme, olgunlaşma ve önemli gibi görünen pek çok şeye karşı bağımsızlaşma en önemli, bu duygunun en önemli sonuçlarından. Yine de olgunlaşıp, yetkinleşme için Din Duygusu ile Tanrı'nın varlığına yönelmez: Din Duygusunu yaşamak özgündür, zorlamasızdır.

Din Duygusu Ortakdır :

Din duygusu tek bir dine özgü değildir. Bütün İnsanlar için genel geçer olan bir duygudur. Her İnsan bu duyguyu kendi iç varlığında kendisi için ve kendisi olarak duyar. Her İnsan bu duyguyu herhangi bir dine bağlı olma zorunluluğu olmadan duyar. Din Duygusu İnsan'a özgüdür; onun belli bir dine inananlar için olduğunu söylemek yanlışır. Böylece Schleiermacher yalnızca Hristiyan Dininin değil her türlü Dinin üstüne çıkar. Din Duygusunun «İnsan»a içkin olarak belirlenmesiyle panteizme özgü evrensel bir düzeye ulaşılmış olunmaktadır. Burada artık ne tek tek her dindeki kurallar, törenler ne dogmalar ne de kutsal olarak belirlenen şeylerden hiçbiri yoktur.

Din Duygusu Dışa Yönelmez :

Dışa yönelme Süje-Objekt ilişkisinde olasıdır. Bilinmek istenen bir şey bir durum karşısında İnsan dışa yönelmektedir. Din Duygusuyla gerçekleşen bütünleşmede ise süje-objekt bağı erir. Artık dışta olanla değil, içte olanla beraberdir İnsan. Bu nedenle bir İç Yaşamadır Din Duygusu. Süje-Objekt bağımn eridiği yerde doğrudan katılarak, bütünleşerek yaşama sözkonusudur. «Dindarca duygu tümüyle bireyseldir. Bu duyguda birey en derindeki kendi öz varlığını kavrar; burada o kendisini evrenin canlı bütünlüğü ile herşeyin gerçek temeliyle bağımlı duyar. Bu düşüncesiyle Schleiermacher'ın Din Felsefesi bireysel ve evrensel olanın ilginç bir sentezidir.»¹⁴

14 W. WİNDEL BAND, a.g.y. s : 296.

Din Duygusu Mutlak Olana Yöneliktir :

Mutlak Olanı; Tanrıyı ancak bir iç duyguyla kavramak olasıdır. Değilse akıl bu alanda oldukça yetersizdir. Din Duygusu İnsan'm mutlak olana katılma yoludur. Din Duygusu sonlu, tek tek şeylerin kavranması için gerekli değildir : Bu alanda akıl başarıyla işler. Din Duygusunda ise İnsan kendisini mutlak olana bağımlı duyar. «Bu duygunun objesi her türlü belirlenmişliğin ortadan kalktığı mutlak evren birliğidir.»¹⁵

Din Duygusu Rastgele Bir Duygu Değildir :

Din duygusu bireye ilişkin, yönelimi bakımından belirli ve birey bakımından zorunlu bir duygudur. Zorunluluk tüm İnsanlara içkin olmasından kaynaklanmaktadır. Zorunluluk nedeni ile her İnsanda ortaya çıktığı söylenemez; her İnsanda ortaya çıkması olasıdır. Din Duygusu edilgin gibi görünmesine karşın bireyi içten kuşatan ve geliştiren bir yaşama sürecinin motivationudur. Bu nedenle diğer duygulardan ve uygulamalardan ayrıdır. O bireye ilişkin, bireye içkin ve bu nedenle de rastlantısal olmayan bir duygudur.

Din Duygusu Bireyseldir :

«Bu bağımlılık duygusunun kökeni bütünüyle gelişen bireyselliktedir. Kişiliğin uyumlu içsel oluşumu, o kendi özünün tüm kapsamını tanrısal temel nedeniyle ilişkide duyduğu zaman tamamlanır. Schleiermacher için Din duygusu bireyin uyumlu 'oluşumu' nun kilit taşıdır.»¹⁶ Her bireyin bu duyguyu kendisinde bulup, canlandırıp, yaşaması; her bireyin bireyliği ile ilgilidir. Schleiermacher' görüşünde, birçok yerde olduğu gibi, burada da Spinoza Felsefesine uzanan bir yanla karşılaşmaktayız. Din Duygusu tek İnsan'm ve tek İnsanların kendilerine içkindir. Böylece Din Duygusu gibi Din de onu içinde duyan İnsan'a bağımlı kılınmaktadır. Din ancak İnsan ile var olabilir. Öyleyse İnsan'a aşkın bir Din olanaksızdır. İnsan'a içkin Din ise yalnızca bir tapınma gereksinmesine yanıt vermez.

Tanrının, Din Duygusu ile içimde duyduğum Tanrı'nın İnsana içkin oluşuna ilişkin anlayış bizi Felsefe Tarihinde daha gerilere gö-

15 W. WİNDELEAND, a.g.y. s : 296.

16 W. WİNDELEAND, a.g.y. s : 297.

türmektedir. Descartes «idea innatae» anlayışında Tanrının da İnsan'a içkin olduğunu vurguluyordu. Descartes ile Schleiermacher arasında Tanrı'nın İnsan'a içkinliği anlayışından başka paralel olan yanlardan biri de; İnsan'ın kendi çabası ile bu içkin olana (Descartes'da içkin olanlara) ulaşabileceği; ulaştığı ölçüde yetkinleştiği, daha sağlam bilgilerle donanıp, eylemlerinin daha olgunlaşacağı yolundadır. Bu temeldeki birlikte gidise karşın, bilinçlenme süreci konusunda ayrılırlar : Descartes aklın yolunda gelişen, Schleiermacher ise Din Duygusu ile gelişen bir bilinçlenmeyi esas alırlar. Yine de Descartes görüşünde örtük olanın, Schleiermacher görüşünde aydınlık kazanarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz : Dogmalara dayanan bir Din İnsana hakikati vermede yetersizdir. Din İnsan'a içkin olan Tanrı da temellenir. Din İnsan'a içkindir. Bununla İnsan yalnızca tapınma gereksinmesini gidermez, bu duygu daha çok ve önemle İnsan'ı yetkinleştiren, yetkinliğe götüren bir güçtür.

Din Duygusu Sevinç ve Coşku Verir :

Mutlak olanın varlığını duyan, kendi içkin varlığını görüp-tanıyan, kendisini bütünlü, kaynaşırken hep yeniden kavrayan ve gelişen, yetkinleşen bir İnsan için sevinç ve coşku duymak pek olağandır. Burada Spinoza felsefesinde gördüğümüz türden bir mutluluk söz konusu. Sıradan bir sevinç durumu değil bu, amor dei intellectualis'in verdiği türden bir sevinç ve coşku. İnsanın duyabileceği mutlulukların en derin, güçlü ve yetkin olanı. Bu nedenle de İnsani yapıcı ve yaratıcı olmaya götüren türden bir yaşama hazzı olayı.

Schleiermacher Din Duygusu'na neden böylesine önem verir, onu dinsel yaşamın (hatta giderek tüm yaşamın) en önemli taşıyıcısı yapar?

Schleiermacher'e göre Din İnsanın Tanrı ile bütünleşmesidir. Bunu İnsana bilmen dinlerin verebilmesi olanaksızdır. Schleiermacher bu bağlamda büyük dinlerin, özellikle Hristiyanlığın eleştirisine girer. Dinler, Tanrı'nın vahiylerle bilinebileceğini sanmaktadırlar. Oysa Vahiylerin araştırılmasıyla Tanrı bilinemez. Eğer biricik yol bu ise Tanrı bilinemez. Onun buradaki tavrı «Tanrı akılla bilinemez» anlamındadır: Dindarlık akılla olmaz. Dolayısıyla Dindarlık Bilgi ile de olmaz. Çünkü Din Bilgi değildir. Dindarlığın ölçütü ile

Bilginin ölçütü bağdaşmaz' Din çok daha farklı bir şeydir.»¹⁷ Buna karşın, İnsanın Tanrıyla ilişki kurmasını sağlayacak elverişli bir başka yolun da bulunduğu kanısındadır. «Tanrı bilinemediği için Din Felsefesi Tanrı üstüne değil, Din Duygusu üstüne bir öğreti olacaktır. Din Felsefesi, dinsel duyguda, bu duygunun ön dayanağı olarak içerilene açıkça kavrama denemesidir. Böylece sübjektif olan Duygu İçeriği objektiv kılınır. Schleiermacher din duygusunun özünü evreni var kılan mutlak temelde görür. Bu öylesine bir evren temelidir ki, hem onu bilemiyor ve eylemlerimizi ona göre düzenleyemiyoruz, hem de tüm yaşama etkinüğümüzde kendimizi ona bağımlı duyuyoruz. İşte Schleiermacher'ın «dindarlık» ya da «Mutlak bağımlılık duygusu» diye adlandırdığı budur. Bu duygu yalnızca mutlak evren varlığına, Düşünce ve Varlığın gerçek ve ideal olan mutlak uyumuna, her türlü çelişkiye kayıtsız kalmaya bağlıdır.»¹⁸ Böylece dindarlığın biricik yolu olan Din Duygusu; evreni var kılan, evrenin mutlak temeline bağımlılık duygusu ile İnsanın evrenle, Tanrı ile bütünleşmesidir. «Din sonsuzluk içindeki bütün sonluların genel varlığı üstüne sonsuzluk ile; öncesiz-sonrasızlıktaki zamanla sınırlı olanlar üstüne de o öncesiz-sonrasız olanla doğrudan bir bilinçtir. Yaşayan ve hareket eden her şeydeki, bütün oluşturma ve değişimde, tüm etkinliklerde ve edilginliklerdeki bu arama ve bulma; Yaşamın kendisine dolaysız bir duyguyla sahibolma ve onu bütün bunların bulunduğu varlık olarak kavramak, işte Din budur.»¹⁹ Bu din ne bilimle, ne teknikle, ne de günlük yaşamın düzenleyici kurallarıyla bağdaşır. Din bunların daha ötesine geçen, bir özünden kavrama olayıdır ki, bir yaşama olayıdır. Bu yaşama olayının dinamiği ise Din Duygusudur. «Hiçbir nesnel içeriği bulunmayan Din yalnızca dindar coşkularda ve bağımlılık duygusunda bulunmaktadır... Bu bağlamda Teoloji de Schleiermacher'e göre Tanrı üstüne değil, Dindarlık üstüne bir bilimdir.»²⁰ Ona göre daha çok dinin yaşanan, dinamik yönüdür önemli olan. Din bir yaşama olayı olarak ele alınınca, Dinlilik (Frömmigkeit) önem kazanacak

17 F. UEBERWEG, a.g.y. s : 120.

18 W. WINDELBAND, a.g.y. s : 295 (2. Band).

19 F. UEBERWEG, a.g.y. s : 120.

20 Johann Eduard ERDMANN, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie - Die Entwicklung der deutschen Spekulation, seit Kant, s : 222-223.

tır kuşkusuz. Dinlilik donmuş, kalıplaşmış, yinelenmeler için canlılığını yitirmiş bir inanış değil, İnsan'ın yaşayarak gerçekleştirdiği ama durup-kalmayan, hep gelişen bir dinamizmdir, bir yaşama biçimidir. Bu dinden kalkan, fakat tek bir din bağlamında kalmadan tüm dinlere uzanabilen ve böylece tüm İnsanları kuşatan bir yaşama anlayışıdır. Schleiermacher Din anlayışı bakımından bir teolog değil bir yaşama filozofudur. Ağırlık merkezini dinde bulan, fakat çağının Alman Romantiklerinin Doğa anlayışı, Spinoza ve daha geride Antikçağa dek uzanan pek çok görüşle kaynaşmış olan bu yaşama felsefesinin en önemli yanlarından biri de kuşkusuz Ahlâk Anlayışıdır. Gerçi Schleiermacher Dini bilgiden olduğu ölçüde Ahlâktan da ayırmak, bağımsız kılmak istemektedir. Burada bir zorluk ortaya çıkmaktadır: Ahlâk ile Dinin örtüştükleri önemli alanlar vardır-sözgelimi yaşama-, eğer böyle bir ayrılık olursa bu örtüşme nasıl giderilecektir? Soruna yönelmeden önce, Schleiermacher'ın Ahlâk Felsefesini genel çizgileriyle görelim.

3. Ahlâk Felsefesi

Schleiermacher felsefesinde Din, Ahlâk ve Bilgi anlayışları birbirinden kopuk değildir; aralarında olağan geçişler bulunduğu gibi, bir çok bakımdan birbirlerine dayanırlar. Gerçi Schleiermacher'ın görüşlerini Bilgi, Ahlâk, Din sırasını izleyerek anlatmak hem felsefe geleneği, hem de bunlar arasındaki olağan geçişin daha kolay anlaşılması bakımından uygun görülebilir. (Nitekim Schleiermacher'ı böyle anlatan felsefe tarihleri de vardır) Fakat O din anlayışından kalkılarak, Ahlâk ve Bilgiye doğru anlatıldığında da ne gereksiz zorlamalara girilir, ne de bu üç yan arasındaki olağan bağılıklar ve ilişkiler gözden yiter. Bu tür bir anlatım onun görüşlerinde dinden kalkan bir yaşama felsefesinin kendini olanca ağırlığı ile hissettirmesindedir. Schleiermacher'ın kendi gelişmesi de bu çizgide olmuştur: Din eğitimi ile işe başlamış, giderek din bağlamından kalkıp, onu aşarak Ahlâk'a ulaşmıştır. Bu din kökenli felsefe olağan dinselliği aşmakta, İnsan'ı evrenle karşı karşıya koymakta ve böylece Yaşamayı günûbirlik, sıradan oluşun ötesine uzanan yaniyla zenginleştirmekte, yoğunlaştırmakta, bütünlemektedir. Temel etkinliğin Din Duygusunda bulan İnsan değgin yaşamının

evrenle birleşmesi, evrene katılması bir bilme olayından çok bir yaşama olayıdır. Bu İnsanın kendisi için evrene uzandığı, evrenle tamamlandığı panteistce bir dindarlık, bir yaşamadır. Bu bakımdan Schleiermacher Felsefesinde Ahlâk'a, temellerini bulduğu, gücünü devşirdiği Din Felsefesinin ardından bir yaşama felsefesi olarak değinmek aykırı bir tutum olmayacaktır.

Ahlâk Felsefesini Schleiermacher başka şu yazılarında mül-maktayız: Monologen, Bu güne kadarki Ahlâk Öğretilerinin Eleştirisi (Kritik der bisherigen Sittenlehre), Bir toplumsal Davranışa ilişkin Teori Denemesi (Versuch einer Theorie des geselligen Betragens), Brouillon zur Ethik, Akademieabhandlungen.

Birey'i temel alan bir ahlâk anlayışı ile karşılaşırız Schleiermacher Felsefesinde. Ayrı bir deyişle Evrenin bütünlüğünü İnsan olmadan olanaksız gören bir temel anlayıştan kalkar onun Ahlâk görüşü. «Dünya diye isimlendirdiğimiz benim için İnsandır, İnsan diye isimlendirdiğimiz ise benim için Dünyadır»²¹ Böylece Evren ve İnsan bütünleştirilir. Ahlâk ya da Yaşama olayı da bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. «Schleiermacher'e göre İnsanın ilk görevi sonsuzlukla bütünleşmeyi yaşamak ve dünyayı bu sonsuzluk içinde görmektir. Eylemde neyin gerçekten anlamlı ve neyin ahlâkca önemli olduğu yalnızca buradan anlaşılacaktır.»²²

İnsanın evrenle bütünleşmede kendisine dayanacağı şey nedir? Burada akli bir başına yetersiz görmektedir. Din anlayışında İnsanı bütünleştiren görüşün ahlâk anlayışında İnsan ile evreni ya da doğayı karşı karşıya getirmesi elbette açık bir çelişki olurdu. Schleiermacher Ahlâk anlayışında da İnsanın evrenle bütünleşmesini, ayrı deyişle Doğa-Akıl bütünleşmesini savunur. Böylece Kant'dan gelen çizgide yer almasına karşın Ahlâk anlayışında Kant'ın akla dayanan Ahlâkıyla ve bu ahlâkı savunanlarla, örneğin Fichte ile, çatışır. «Schleiermacher için önemli olan, Fichte'de görüldüğü gibi Evren (Universum) i aklın egemenliğine sokmak değil, yalnızca İnsan eyleminin etki alanı içinde gerçekleşmesine çabalanan Doğa ve Akıl'ın birliğine yardımcı olmaktır. 'Bütün ahlâk bilgileri akla değgin, baş-

21 F. B. E. SCHLEIERMACHER, Monologen s. 72.

22 A. SCHWEITZER, Kultur und Ethik s. 136.

lamış ama hiç sona ermeyecek Doğa Oluşumu'nun dilegeleşidir.' Ahlâk bir 'Kendi iç dünyamıza bakışın Bilimi'dir. O doğa biliminde ve İnsanlık tarihinde kendi yolunu bulup bilgilerini devşirir.»²³ Akıl ve Akımı kullanan varlığı doğaya egemen kılmak isteyen anlayış İnsan ile Doğayı ayıracaktır. Akıl ve Doğayı bir bütün olarak gören anlayış ise İnsan ve Doğayı, Süje ve Objeyi bütünleştirecek, birbiri içinde eritecektir. Stoa ve Stoa'nın XVII. yy'daki bir uzantısı Spinoza'dan gelen etki ile Sohleiermacher Doğal Ahlâk'ı savunur. «Gereklilik»e dayanan ve Akıl ile Doğayı ayırıp, İnsanı doğal yanından koparan, bu nedenle de İnsan ile doğa arasında çatışmayı olağan kılan; İnsan'ın doğaya egemen olmasını öngören Kantçı Ahlâk anlayışına karşı olması kaçınılmazdı. Ayrıca Schleiermacher Kant ve ardulları tarafından savunulan ahlâk anlayışının ne denli işlerliği olduğunu görme olanağına da sahipti. Bu nedenle «Törelere Metafiziğine Kantçı görüş uyarınca Temel Atma ve oradaki kesin buyruk (kategorik imperativ) elbette sevinç vericidir. Fakat Hukuk ve Erdem öğretilerinde törelere gerçek metafiziği olarak ortaya koyulan bu temele dayanan etkinlikler ilk elde başarılı olamadılar. Törelere ilişkin Fichte'nin sistemi ise bu değerli düşünürün tüm yapıtları arasında biçimi gereği belki de en yetkinidir, ama onun yarattığı etki de diğerlerine kıyasla en az olandır.»²⁴ diyebiliyordu. Onun için önemli olan yaşanandır, etkin olandır. Bu bakımdan denebilir ki, O doğadan koparılmaya çalışılan İnsan't, Doğa ile yeniden bütünleştirmeye çabalamıştır. Çünkü Birey (individuum) Akıl ve Doğa yanıyla bir bütündür. Çünkü akıl ve doğanın bütünlüğü Birey (individuum) de gerçekleşir. «Biz ilkin aklın organizasyon yapma gücünü inceliyoruz. Bunu da onun genel karakteri uyarınca gerçekleştiriyoruz. Akıl doğayı, bilmenin ve düşünceler ortaya koymanın organı olarak benimseyip, kendine katmıştır. Bu doğa olarak verilmemiştir, yalnızca Akıl ile Canlandırmanın sonucu olarak düşünülmüştür. Doğada İnsanın organik işlevi hayvanın organik işlevinden hem bilgideki duyarlık ve görünüm birbirinden ayrılmasıyla, hem de Süje ve Dünya arasında bağımsızca bir yapıt ortaya koymakla ayrılır. Her ikisi de hiçbir zaman düşünce içeriği değildirler.

23 A. SCHWEITZER, a.g.y. s : 136.

24 F. D. E. SCHLEIERMACHER, Über den Begriff des höchsten Gutes Erste Abhandlung. s : 320.

Obje duyguya dayanan öncüllerle düşünülür. Yapıt doğanın kişilikle ilgili organizasyonuna dayanan bir ilişkisini içerir.»²⁶

İnsan'ın tüm etkinlikleri içinde bir ögesi olarak yer aldığı birlikli, bütünlüklü dünyada gerçekleşecektir. İnsan'ın yaşamadaki en temel öğelerden biri İnsanın sahibolduğu akıl ile doğaya aykırı düşmemesidir. Aynı deyişle, Doğa - Akıl Birliği İnsanda gerçekleşecektir; İnsanın buna aykırı bir tutuma girmemesi gerekir. Hiçbir ahlâk, hiçbir amaç uğruna İnsana doğaya aykırı olan eylemleri önermemlidir. Çünkü Doğa ile Akıl nasıl birbirine içkinse, Doğa Yasası ile Ahlâk Yasası da birbirine aynı biçimde içkindir. «Şu da var ki, Doğa Yasası ve Ahlâk Yasası terimleri kendi dilsel birleşimleri bakımından birbirleriyle tam olarak ilişkiye girmez görünmektedirler. Doğa ile Ahlâk nasıl bir çelişki ortaya koymaktadır? Böyle bir eleştiri bilimsel terminolojiler üstünde fazlaca durmaz. Bu iki terim aynı anlamda kullanıldığında Ahlâk Yasası, Akıl Yasasına dönüşeceğinden birbirleriyle uygun duruma gireceklerdir.»²⁶ İkece birbirinden ayrılmayan bu iki yasa alanının birleştiği yerde Ahlâk temellenir. İnsan yaşamı da burada gerçek değerini ve anlamını bulacaktır.

İnsan yaşamı ve Ahlâk için önemli ve değerli olan şeyler de İnsanın doğa ile bütünleşen yaşamında ortaya çıkar. «Şu büyük bilmeceyi: Doğanın ve İnsanın ne olduğu ve bu ikisinin birbiri içinde nasıl etkileşip, nasıl ayrıldıkları bilmesini bilenler için Özgürlük ve Sonsuzluk vardır.»²⁷ Bunun için de bireyin kendisinde özgürlüğünü kurmuş ve kazanmış olması gerekmektedir. Kendine özgü olan her şey, kendisinde genel ve kuşatıcı olanı taşır, onu kendine göre anlar. Bireyin eylemi de bu bağlamda değer kazanır. Her bireyin eyleminde onun doğasının kendine özgülüğünden gelen, biricik olan bir yan vardır. Başkalarının eylemi için geçerli olmayan, bireyin eyleminde tek bireyin etkinliği, eylemindeki kendine özgürlük ile olasıdır. Erdem de burada ortaya çıkar. «Erdem tek tek eyleyenlerin ahlâkca yetkinliğidir ve yalnızca eylem bağlamında bulunur. Erdem'in nerede ortaya çıktığı sorulduğunda onu asıl olarak bir

25 F. E. E. SCHLEIERMACHER, Brouillon Zur Ethik- s. 147.

26 F. D. E. SCHLEIERMACHER, Akademieabhandlungen, Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. s. 304.

27 F. D. E. SCHLEIERMACHER, Monologen s. 71.

kararın varlığında, bir seçme olayında ilişkin yönelmede buluruz.»²⁸ Seçme ve yönelme ya da isteme ve eylem bireyin kendine özgülüğü bağlamında oluşur. Bu da sınırlı, belirli değildir. Eylem bir yetkinleşme sürecidir. Erdem de orada olasıdır. «Schleiermacher şeylerin yetkinleşmesinin ancak sahibolduklarıyla sınırlı olduğunu söylemektedir: Şeyler kendilerinde bulunandan başka hiçbir yoldan yetkinleşmeye ulaşamazlar. Öyleyse Ahlâk yasalar uyarınca bir düzenleme değil, bilip, tanıma ve dünyada kendini gösteren yetkinleşme eğilimlerinin ve onlara uygun biçimde davranmanın betimlenmesidir. Ahlâk Yasası doğa yasasından farklı değildir. doğa yasasında bulunandan farklı bir amaca yönelmez. Bu da yalnızca İnsanda Ahlâkın kendi bilincine ulaştığı bir doğa yasasıdır.»²⁹

İnsan birbaşma değildir. O doğadan ve doğa ile bütünleşen temel özelliklere sahibolması yanında bir toplum varlığıdır. İnsan toplum içinde sürekli bir etkileşim içindedir. «Her bir kişinin bir hareketi, diğerinin etkinliğine yönelir; her bir kişinin bir etkinliği, diğerlerine onun etkisi olur. Oysa bir özgür varlığı onun özgür etkinliğini canlandıran ve bu etkinliğin objesi olmayandan başka hiçbir şey etkileyemez; bu obje ise yeniden yukardaki durum uyarınca etkileyenin etkinliğinden başka birşey değildir. Öyleyse burada sözkonusu olan bütün katılanların birbirlerini uyandırıp, aydınlatmasıyla gerçekleşen duyum ve düşüncenin bir özgür oyunundan başka birşey olmayacaktır. Buna göre [Karşılıklı Etkileşim kendi içinde geri dönüp, tamamlanır.]»³⁰ Böylece Doğal ve Toplumsal Varlık karşılıklı etkileşim içinde birlikte gelişecektir. İnsanın Özgürlüğünün, Erdem ve yetkinliğinin, bunlar bağlamında ortaya çıkan Mutluluğunun belirlenimi hep bu en tabandaki minimal ahlâk olan Doğanın, Organik Yaşamın gelişip, istenç olarak ortaya çıktığı, daha gelişmiş bir ahlâk varlığı olan İnsan ve onu da içine alan Toplum ilişkisinde görmektedir. «Schleiermacher Ahlâk anlayışında toplumsal yaşamının temel yapılarını ve ilişkilerini ortaya koymayı ve içeriğini kavramayı dener. Özdeşlik Felsefesine değgin başlangıçlar da bu

28 F. D. E. SCHLEIERMECHER, Über den Begriff des höchsten Gutes - Erste Abhandlung. s. 321.

29 A. SCHWEITZER, Kultur und Ethik, Kulturphilosophie Zweiter Teil. s. 138.

30 F. D. E. SCHLEIERMACHER, Versuch einer Theorie des geselligen Betragens. s : 46-47.

bağlamda tamamlanır. Schleiermacher akıl ve doğanın özdeşliğinden hareketle İnsan doğasında açıklanamayan bir ayrıcalıklı durum görmez, tersine herşeye egemen özdeşliğin bir özel durum olduğunu görür... Doğal ve Toplumsal varlığın birlikli gelişmesi olarak Çelişki, Ahrlık (Rezeptivität) ile Kendiliğindenlik (Spontanität) arasındadır. O bu iki öznelikte canlı doğanın asıl ölçütünü görür. Birgidip-bir gelme (Oszillation, Schwingung -Salınım) kavramıyla bağıntılı gördüğü bu iki kavramın karşılıklı etkisinden hareketle toplumsal yaşamayı açıklar. O bu iki kavramın temel işlevleri üstünde İnsan ve Doğanın kalıcı birliğini gösterme olanağını bulur. Ahrlık ve Kendiliğindenlik daima Süje ve Objenin karşılıklı etkileşimi anlamına gelmektedir. Schleiermacher'ın Süje'den anladığı bu bağlamda kendi başına, autonom olarak bulunan bir Varlık değil, doğal ve toplumsal bağlamda belirli bir varlıktır. Burada o süje ve objenin ilişkisi olarak, İş ilişkisi kavramına gelir. Ahlâk Yaşamının görevini Organ ve Organın oluşumu terimleriyle belirler: Doğanın oluşumu Organ, Organın kullanımı da Akıl Etkinliği olarak görülür. Bu iki kavramla Schleiermacher ahlâkının asıl çekirdeğini elde eder. 'En Yüksek Bilim Üstüne Öğreti 'görüşünün özgün ve önemli yanı, ahlâksal yaşamı yapıp-etmeler ve düşüncelerden çok kuşaklar boyunca ortaya koyulan yaratılarda görmesindedir...»³¹

Şimdi Schleiermacher'ın Din anlayışını anlatırken değindiğimiz bir sorunu yeniden ele alalım: Din ile Ahlâk Anlayışlarını (Schleiermacher'ın) birbirinden tümüyle ayırabilir miyiz? Ahlâkla ilgili görüşünü anlatmaya başlarken dile getirmeye çalıştığımız gibi, Din, Ahlâk ve Bilgi'ye değgin görüşleri birbirinden kopuk değildir. Din Duygusu bellibaş yanlarıyla Ahlâk anlayışında da ortaya çıkar: Dindarca Duygu bireyin uyumlu oluşumunun en önemli dayanağıdır. Bireyin Dinsel Duyguya dayanan Dinsel Yaşamı kişilikle bağıntılıdır. Her birey kendi kişiliği bağlamında kendini ve dinsel duygusunu, dindarca bağımlılığını geliştirmektedir. Birey ve Kişilik dinin de ahlâkın da temel kavramlarından, yapı taşlarından olunca Din ve Ahlâkın birbirinde temellenmesi de kaçınılmaz olmaktadır.

Schleiermacher din duygusunda olduğu gibi ahlâk yaşamında da bireyi sürekli oluşumla karşı karşıya bırakmaktadır. Bireyin

31. Jan RACHOLD, F. D. E. Schleiermacher., Philosophische Schriften s. 28.

uyumlu bir bütün olarak süreklince ortaya çıkması, onun bireyliğinin, erdemliliğinin, özgürlüğünün ve mutluluğunun en temelli dayanağıdır. Şimdi bu gelişme bireyin tüm varlığında tanrısal kökenle bağılı olduğunu duymasıyla tamamlanır. Böylece bireyin kendi süreci ile evren süreci bağıntıya girer. İşte burada Din ve Ahlâk yalnızca bireye içkin ve yalnızca bireyle olan bir yaşamadır.

Din anlayışında İnsan'ı evren bütünlüğü içinde, fakat onunla karşı karşıya, fakat onunla yeniden bütünleşmek üzere belirlemişti. Din anlayışı, Dindarlık böylece İnsan ve Evrenin birliğine dayanıyordu. Ahlâk anlayışında ise eylem, isteme ve varlığın birliğini koşul tutmaktaydı. İnsan akıl ve isteme ile doğaya girecek ve oradaki biçimlendirmeleri, yaratıları ile bir yapıcı-yaratıcı gelişme içinde bulunacaktı. Bu gelişmenin temel dayanakları Doğa ve doğadaki doğadan olan Akıl ve İstemedir. Ahlâk anlayışı böylece Doğa ile Doğadan olan Akıl ve İstemenin birliğine dayanmaktadır. Bundan sonra üçüncü ve son aşama gelir: Bilgi Bilgiyi de Düşünme ve Varlığın Birliğine dayatır. Çünkü ona göre düşünmenin koşulları ile Varlığın koşulları birbirine uygundur. Burada, özellikle Bilgi alanında güçlüğü büyüyen bir sorunla karşılaşırız: Özdeşlik. Özdeşlik Schleiermacher felsefesinin önemli dayanaklarından biridir. Şimdi bu alana yönelim ve Schleiermacher'in Bilgi sorununu nasıl ele aldığına bakalım.

4. Bilgi

Schleiermacher'in Bilgi Sorununa değgin düşüncelerini en yoğun biçimde Dialektik adlı yapıtımdan devşirebilmekteyiz.

Schleiermacher Felsefesinde Bilgiye değgin sorun ile Yaşamaya değgin sorun birbirinden kolaylıkla ayrılmaz : bunlar bir bütünü oluşturan önemli parçalardan ikisidir. Bilgi Sorununa değgin görüşleri, Sisteminin bütünlüğü içinde kalmakla birlikte, yolunu açtığı yeni bir alan olan Hermeneutik bakımından günümüzde önemli araştırmaları başlatmıştır.

Schleiermacher'in bilgi sorunu temelde her epistemolojik çalışmada başsoran olan Sağın Bilgi sorunudur. Din yaşamında 'İbadet' in bireydeki Din ya da Mutlak Bağımlılık Duygusu ile evrenin bütün-

lüğüne katılması, orada evrenle birlikte kendine değgin bir aydınlanmaya girmesi ile bireyin evrene değgin bilgi gereksinmesi bir ölçüde karşılanıyordu. Bireyin iç yaşamında oluşan ve evreni kendisiyle birlikte bir bütün olarak duymasıyla ortaya çıkan bu bilgilenme yanında, İnsanlar arasında ortak geçerliği olan bilgi de gerekmektedir. Çünkü bu bilgi evrene değgin olmasına karşın, İnsanlar arasındaki orta bilgilerden değildir. Schleiermacher'ın Bilgi anlayışı bu bağlamda, Fichte'de gördüğümüz gibi, belli bir «Bilgi Ülküsü»ne dayanır. Bu Schelling'de bulduğumuz «Düşünce ve Varlığın Özdeşliği»ne dayanan bir bilgi ülküsüdür. Sağlam, sağın, Güvenilir Bilgi Objesi ile özdeş olan bilgidir. Ne var ki bu Descartes'ın da bilgi ülküsüydü. Descartes Felsefesinde apaçık bilgi, objesini tam olarak dile getiren bilgidir. Burada da bilgiyi dile getiren yargının bilginin objesi ile özdeş olması gerekmektedir ve esas sorun da böyle bir yargıyı bulabilmektir. Descartes sorunu yöntem açısından ele almıştı. Her İnsan doğru bilgiye, yani; objesini tam olarak dile getiren, Schleiermacher'ın anlayışında, Varlıkla bütünleşmiş düşünceden ortaya koyulan yargı ve bu yargıda dile gelen Bilgiye, ulaşabilir. Her İnsan hakikati bilebilir. Bunun için aklı doğru kullanmak yeterlidir. Sağın Bilgiler veren akıl hakikate uygun düşünen akıldır, Descartes'a göre. Descartes da da Düşünce-varlık ya da Akıl-Hakikat birlikteliğini bir temel ön koşul olarak bulabilmekteyiz.

Schleiermacher Bilgi Sorununu içinde Stoa'yı, Spinoza'yı da bulabileceğimiz Din anlayışından esinlenen bir bakış altında «Düşünce ve Varlık'ın Birliği» anlayışı ile çözmeye girişir. Doğru bir yargı, dile getirmeyi amaçladığı varlığa uygundur. Şöyle ki, «tek tek şeylerin akılla kavranamayan yanı (Irrationalität) yalnızca dildeki birlikte, Dillerin aklı aşan (Irrationalität) yanı ise aklın (Vernunft) birliği ile giderilir.»³² Düşünce ve Varlığı bir birlik içinde gören bu anlayış, Kant'dan gelen bir çizgide yer almasına karşın, Kant'dan ayrılır. Ona göre «bilginin maddesi duyuruverisi ya da 'Organik Fonksiyon'dur. Bilginin formu ise 'İntellektüel Fonksiyon' dan ya da Birlik ve Karşıtlığın bulunduğu düşünceden doğar. Bilgimizin formları varlığın formlarına karşılıktır. Uzam ve Zaman yalnızca Şey'i kavrayışımızın değil, Şey'in varoluşunun da formlarıdır.»³³ Kant ise Uzam ve Zaman'ı Du-

32 F. D. E. SCHLEIERMACHER, Hermeneutik und Kritik, s : 410.

33 UEBERWEG, a.g.y. s. 123.

varlığın a priori formları olarak belirliyordu. Duyu dünyasının, duyu bilgisinin salt öğeleri, uzam ve zaman birer Görü olduklarından düşünceyle, yani kavramlarla elde edilemezler; tek tek şeylerle olan ilişkimizde onları anlarız ama tanımlayamayız. Sehleiermacher zaman ve uzamla ilgili bu ayrıma girmedığı için Düşünce ile Varlığın birliğinden, örtüşmesinden söz edebilmektedir. Zaman ve Uzam bilinebilir, düşünülebilir çünkü şeye içkin olan özelliklerden ikisidir.

Bilgi sorununda Düşünce ve Varlığın birliği, özdeşliği yol gösterici ilke olmaktadır. Bilgi ile ahlâk ve giderek din arasındaki ilişkiler de bu ilkeye koşut olarak ele alınır. «düşünce ve varlığın birliği bütün bilgiler için nasıl bir öndayanak ise, tüm etkinlikler için isteme ve varlığın birliği de bir öndayanaktır.»³⁴ Böylece ahlâk alanında olduğu gibi, bilgi alanında da İnsan sonsuzlukla karşı karşıya kalmaktadır. Varlığın Birliği karşısında ona değgin sonsuzca düşünce gibi sonsuzca istemeye de sahibolabiliriz. Sonsuzluk yalnızca birey için değil, tek tek tüm bireyler (individuumlar) için de sözkonusudur. Bilme ve İstemedeki sonsuzlukla bütünleşmeye yöneldiğinde Din Duygusu ve Varlığın birliği bağlamına girecektir. Aynı durum Din bağlamından kalkarak Bilgiye doğru gidişle de olasıdır. Birbirine koşut üç durumda da ortak olan Varlık ile Varlık karşısında duyan, isteyen, bilen İnsandır. İnsan varlığa bu üç yanın hangisinden yönelirse yönelsin, sonsuzlukla karşı karşıyadır. Sonsuzluk karşısındaki İnsan bu üç bakışın birinden diğerine geçmek isteyebilir. İnsan böylece sonsuz çaba, ya da sonsuz eylem ile yaşamını dolduracaktır, Bu İnsana özgü yaşamanın gereğidir.

Sonsuzca bilme olanağına sahibolan İnsan için «Felsefe bir bilim değil, bir Bilim Öğretisidir; Felsefe bir düşünme tekniği öğretisidir. Burada düşünmenin, Bilme olarak kendi idealine yaklaşması gösterilir. Bu anlamda Felsefe Dialektiktir ve Sokratik - Platoncu ilke uyarınca Düşünmenin genelgeçerliği ve zorunluluğunu kavradığımız ortak araştırmalar oluşur.»³⁵ Aynı deyişle «Dialektik salt düşünme alanındaki kurala uygun dile getirmeler için gerekli esasların gösterilmesidir»³⁶ Bu tanım uyarınca «Dialektik bir ve aynı yapıda genel-geçer kılınamaz; ilkin belirli bir dil yöresi için ortaya

34 H. HÖFFDING, a.g.y. s. 168.

35 W. WINDELBAND, a.g.y. s. 292.

36 F. D. E. SCHLEIERMAHER, Hermeneutik und Kritik s. 412.

koyulmalıdır. Fakat yine de önceden şunu kabul etmek gerekir: Dialektik değişik ölçüler içinde diğer dil bağlamları için başkaca ortaya koyulmalıdır.»³⁷ Böylece Schleiermacher Felsefesinde Dialektik Mantığa karşılık olmaktadır: Düşünmeyi yönlendiren, onun yolunca işleyişinin, yani dile getirmenin esaslarını gösteren Dialektik Varlık ile yani, Mantık Metafizikte bütünleştirilmektedir. Düşünce ve Varlığın özdeşliği, mantık ve metafiziğin özdeşliği ile özdeş görülür. «Bilginin formları kavram ve yargıdır. Kavram Şeyin kendindenvarlığı (für sich Sein) ya da 'tözel formları'na, Kuvvet ve Görünüş'e (Kuvvet en yüksek, Görünüş en alt kavramdır) karşılıktır. Yargı ise şeylerin birlikteliğine, karşılık etkilileşimlerine, etkinlik ya da edlginliklerine karşılıktır. Bilgi oluşumunun formları ise deduktion ve induktiondur... Kesinlik, düşünce ve varlığın örtüşmesi (uygunluğu) dur. Kesinlik bize kendi öz bilincimizin gerçekliğini sunar; orada bize kendi Ben'imizin yalnızca Düşünme bakımından değil, bedenimiz bakımından da verilmesi gerekir.»³⁸ Ben'imi düşünce ve beden olarak duyduğum yerde Düşünce ve Varlığın bütünlüğünü de duyacağım.

İnsan bilme süreci içinde kendi Ben'inden Varlık'ın bütünlüğüne ve Varlık'ın bütünlüğünden kendine gidip gelen (Oszilation) süreç içinde Evrenin bütünlüğüyle kendisini ve kendisiyle de evrenin bütünlüğünü kesin olarak kavrayabilecektir. Bilgiyi bu biçimde ele alan anlayışın en önemli ön dayanağı Düşünme ve Varlık'm Özdeşliğidir. Schleiermacher'in Schelling'den aldığı, felsefesinin en önemli axiomu olan Özdeşlik hem sorunsaldır ve hem de sorunların çözümüne dayanak olur. O bu yolda inançla ilerlemekten yanadır. «Düşüncenin özdeşliği İnsan'ın bulunduğu ortamdaki varlık ile (birlikte) orta duyumunu dile getirir. Zıtlık ise o ortamdaki varlık hakkında onun düşüncesinin farklılığıdır. Burada kendiliğinden şu ortaya çıkmaktadır : Görevimiz, yapmamız gereken bu görelilik bağlamına girmektedir. Burada tasarımların çatışmasını çözümleyen çaba ile düşüncenin aykırı yapılarını ortadan kaldırmamızdan başka hiç bir tutacak yolumuz bulunmamaktadır. Bireysel zıtlıkları tanımak ve görevimizi sürdürmek yani Bilgi isteğimizde direnmektedir»³⁹

37 F. D. E. SCHLEIERMAHER, a.g.y. s. 420.

38 UEBBERWEG, a.g.y. s. 123-124.

39 F. D. E. SCHLEIERMAHER, Hermenautik, und Kritik s : 464.

önemli olan. Aynı deyişle, zıtlıkların, bilgideki uyumsuzlukların yarattığı çatışma ortamına girmek ve orada doğru bilginin yolunu hem göstermek, hem de aramaktır. Filozofun görevi budur. Bu iş başkasından istenemez. Bu çizgide Schleiermacher de diğer filozoflarla ortak tavra girmektedir: Bilgideki hakikat üstüne ileri sürülen savlar arasındaki çatışmaya, karmaşaya bir son vermek. Ona göre «anlaşmazlıklar, çatışmalar genellikle bir şeyin aynılığının bilgisinden kaynaklanır, yani genel olarak düşüncenin varlıkla ilişkisinden.»⁴⁰ Düşüncenin varlıkla ilişkisi ise Dilde ortaya çıkar Çatışmalarda da, bu nedenle, Dil'in büyük sorumluluğu bulunacaktır. «Bilmek, bir birlikte (ortak) düşünme olduğundan Dialektikte aynı zamanda söyleşinin yönlendirilmesinin de ilkeleri olan Felsefe Yapmanın ilkeleri geliştirilirler. Hiçbir düşünce muhakkak ki bir genelgeçer Bilgi olamaz. Çünkü genelgeçer düşünce bireye (individuuma) özgü değildir. Düşünce Dili gereksinir ve dillerin ayrılığı da kendine özgülüğünü korumak zorundadır. Hiçbir düşünce iki dilde tümüyle aynı olarak görülmez.»⁴¹ Dillerin ayrılığı, düşüncelerin ayrılığı olacağına göre, bu bağlamda çatışma, anlaşmazlıklar nasıl giderilecektir. Yalnızca değişik ulusal diller değil, aynı (ulusal) dil bağlamında bilim, edebiyat, felsefe, din vb özel dillerin bulunduğu alanlarda aynı konu üstüne söylenenler arasında çatışma nasıl engellenecektir?

Burada Schleiermacher'in bir başka çalışma, araştırma alanı olan Hermeneutik'e girmek gerekmektedir.

5. Hermeneutik

Hermeneutik Schleiermacher için dilin bulunduğu her yerde söz konusu olan bir *anlama* sanatıdır. Hermeneutik hem tek Dil bağlamları hem de bütün olarak Dil'e değgin bir anlama sanatı diye düşünülebilir. Bu bakımdan «anlama sanatı olarak Hermeneutik birbaşına değil, pek çok özel Hermeneutik ile vardır»⁴² Schleiermacher tek tek Hermeneutikler yanında onların hepsini yasallığa iliş-

40 F. D. E. SCHLEIERMACHER, a.g.y. s. 426.

41 UEBERWEG, a.g.y. s. 123.

42 F. D. E. SCHLEIERMACHER, Hermeneutik, Einleitung s. 75.

kin bir Genel Hermeneutik'in gerekliliğini savunur. Ne var ki, «Genel Hermeneutik'in sınırlarını çizmek zordur»⁴³ Burada yapılacak en önemli iş Hermeneutik'in yasallığının bulunup belirlenmesidir.

Dil'in bulunduğu her yerde ister istemez anlama da bulunur. Anlama Dil'e ilişkindir. Anlama dilde Dialoga ilişkindir. Dialog bir dilegetirme ile bu dile getirmeye yönelen arasında olasıdır. Her dilegetirme doğrudan ya da dolaylı ona yönelecek, onu anlayacak bir birey ya da bireyleri öngörür. Böylece Dialog konuşmalarda olduğu gibi, yazılı metinlerde ve dilin bulunduğu her yerde olasıdır. Her dil ortamı aynı zamanda bir Dialog ortamıdır. İster konuşma, ister okuma biçiminde olsun, her dialog ortamında da *anlama durumu* işbaşındadır. Anlama durumu dialogda dinleyen ya okuyuşinin içinde bulunduğu anlama sürecinde ortaya çıkar. Schleiermacher'e göre bu anlama süreci Hermeneutik Sürecidir.

Hermeneutik süreçte anlatıya, dile getirilene yönelen kişi⁴⁴, Dilegetirenin düşünsel sürecini yeniden yaşamaya yönelir. Anlamak, anlatının ortaya çıktığı düşünsel sürece ilişkindir. Anlamak isteyen anlatıya yöneldiğinde ilkin cümlelerle karşılaşır. Her biri bir anlatı olan cümleler belli gramer kuralları uyarınca biraraya gelmiş sözcükler bütünlüğüdür. Cümlede onu oluşturan tek tek sözcüklerin anlamını, cümlenin bütünüyle olan ilişkisinde anlarız; cümlenin anlamı ise onu oluşturan tek tek sözcüklerin anlamı ile bağıntılıdır. Yani, Tek ve Bütün birbirini anlamlandırmaktadır. Hermeneutik süreçte sözcüklerden cümleye, yani tekden bütüne ve sonra bütünden, cümleden teke, sözcüğe bir gidilir-bir gelinir, Schleiermacher buna Hermeneutik döngü adını vermektedir.

Hermeneutik Döngü'nün başlama noktası önemli bir sorun oluşturur: O ne tekden, yani sözcükten başlayabilir, çünkü anlamı bütüne, cümleye bağlıdır; ne de bütünden başlayabilir, çünkü anlamı

43 F. D. E. SCHLEIERMACHER, a.g.y. s. 75.

44 Schleiermacher daha çok okuma bağlamında düşünmektedir. Eu nedenle artık Dialog, Anlama Durumu, Anlama Süreci, Hermeneutik Süreci, Hermeneutik Döngü denildiğinde, kavramlar bir Metin bağlamında anlaşılmalıdır. A. E.

teke, sözcüğe bağlıdır. Hermeneutik Döngü kavramı tek bir cümle, tek bir yargı sınırlarında ele alındı. Oysa genelde bir metin bağlamında düşünülmalıdır: Burada Hermeneutik Döngü bütünü ile cümleler ya da yargı öbekleri arasındaki ilişkide ortaya çıkacaktır. Metnin bütünü ve parçaları arasındaki ilişki, Cümle ile Sözcükleri arasındaki ilişkiden elbette daha karmaşıktır. Hermeneutik Döngünün başlaması için bir önbilgi gerekmektedir: İlk bilgi, ilk donanım da denilebilecek bu ilk bilgisel yükleme olmadan Hermeneutik Döngü'de anlam iletişimi olanaksızdır, Descartes'ın yapıtlarından birini okuyacak kişinin, ele aldığı metni anlayabilmesi için Descartes düşüncesinden belli ölçüde haberinin olması gerekmektedir. Değilse Descartes'ın metni ile bir Hermeneutik Döngüye girmesi, bir anlam iletişimi kurması rastlantısaldır. Böylece Hermeneutik Döngü salt dilsel bağlamın dışında çıkmaktadır.

Her dile getirmede, anlatıda iki yan bulunur: Dilsel Yan ya da Dialog Ortamı ve Konu ya da Dialog Maddesi; Dilsel yan, gramer kuralları uyarınca sözcük ve cümlelerle oluşturulan metnin dokusudur. Hermeneutik döngünün varolma alanıdır Dil. Dile getiren, anlatan, gramer kuralları uyarınca bir yorumda bulunur. Dil bağlamıyla sınırlanan bu yoruma Schleiermacher Gramatikal Yorum der. Gramatikal yan, metnin tüm gramatikal yapısına, kuruluşlarına değındir. Hatta yapının bölümleri arasındaki ilişkiden, yazarın diğer metinleriyle, giderek yazarın tüm yaşamıyla o metnin ilişkisine dek gidilebilir. Metnin salt yamna ilişkin olan Gramatikal Yorum, Psikolojik Yorumla bütünleşir. Schleiermacher'in Psikolojik Yorum dediğı, Konu ya da Dialogun Maddesine ilişkin yorumdur.

Psikolojik Yorum metnin derinliğine yönelir. Metnin bu yanı, yani Dialogun Maddesi, Konusu yazarın kendi özvarhğı ile ortaya koyduğı, yazarın yapıcı-yaratıcılığını gösterdiği yandır. Psikolojik Yorum metne sinmiş olan bu özvarhğı ortaya çıkartmayı amaçlar. Burada artık anlatıdaki dilsel yanın arkasına, ötesine geçilir. Yine de metnin bu ikiyanı ile bu iki yana değıgin yorumların birbirlerinden bağımsız oldukları söylenemez. Metnin Dilsel Yanı ile Konusu birbiriyle içiçedir. Anlamada bunların birinden diğerine birgidip-birbiriyle içiçedir. Anlamada bunların birinden diğerine bir gidip-bir gelen süreç yaşanır. Metni tümüyle ne dilsel alanda, ne de tü-

müyle konusunda kalarak anlamak olasıdır. -Ayrıca bu iki yandan birinde, salt o bağlamda durup kalmak ne denli olasıdır? sorusu da sorunsallığı sürdürmektedir.- Metni anlamak, yani metnin gizemine ulaşmak için yapılacak tek şey, metni yeniden kurmak, onun oluşumunu yeniden yaşamaktır.

Bir metni anlamak, o metnin değişik yanlarına ilişkin bir Hermeneutik Döngüye girmekle olasıdır. Hermeneutik Döngüde ne anlama, ne de yorumlama süreci tamamlanabilir. Yorumlayan metinde metnin yazarıyla bütünleşir. Yorumlama Sürecinde, yorumlayan metinde, metne göre kendisini yenibaştan, fakat metni yazıyormuşcasına yeniden oluşturacaktır. Gramatik Yorumun bir Psikolojik Yorumla aşılması böyle gerçekleşir. Yorumlayan metinden hareketle yazarın bireyliğinde derinleşmektedir. Burada birkaç Hermeneutik Döngü iç içe girer: Gramatik Yorum ile Psikolojik Yorum arasındaki Hermeneutik Döngü ile Metnin yorumuyla, yorumlayanın kendisi arasındaki Hermeneutik Döngü ve bu ikisi ile yazar ve metnin yazılışı arasındaki Hermeneutik Döngü.

Schleiermaeher'in anlayışında Hermeneutik Döngü, felsefesinin genel devinimine dayanmaktadır. Din ve Ahlâk görüşlerinde karşılaştığımız ayın tutum Hermeneutik Döngüde de kendini gösterir. Sözgelimi Din anlayışında birey (individuum) evrenle karşıkarşıyadır. O ilk bilgileriyle, dindarca duygusuyla beslenen Kendisi'nden hareketle evrene yönelir. Evrenle bütünleştikten sonra kendisini daha değişik anlar, kendisini görmediği yanıyla kavrar. Bu kavrayışta edindiği bilinçle daha da güçlenen bir dindarca duygu ile evrene yeniden yönelir. Orada kendisini yeniden ve daha yetkince kavrar... Bu bir gidip-bir gelme veya Döngü sonsuzcadır: Dinde dindarca duygu ile sonsuzca, Ahlâkta intencin sonsuzca istemesi ile sonsuzca, Bilgide anlamının, kavramanın sonsuzca kesin yargılara ulaşabilmesi ile sonsuzcadır. Sonsuzca oluş hep aynı düzeyde gerçekleşmez. Sonsuzca oluş, sonsuzca gelişme, derinleşme, aydınlanmadır ve her birey (individuum) kendine göre sonsuz alanına girer.

Eğer kavramı biraz genişletecek olursak, Hermeneutik Döngü, İnsan'm kendisini ve evreni anlaması sürecidir. Evren ona yönelen bireyi (individuum) de kuşatan bir dialog bağlamıdır. İnsan orada hem dile getirileni, hem dile getireni, hem dile getirme biçimini,

hem dile getirme sürecini ve hem de kendisini gittikçe derinleşerek, ama sonsuzca kavrama olanağına sahiptir.

Anlamak yorumlamakla olasıdır. Yorumlamak da Hermeneutik Döngü ile. Böylesine önemli bir çaba olarak Hermeneutik rastlantısal düzeyde kalmamalıdır. Schleiermacher Hermeneutik'i bir bilim olarak düşünür ve bunun için de araştırmaların dayanacağı yassılığın saptanması zorunluluğunu vurgular.

6. *Schleiermacher'in Yapıtları*

1. Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verehrern. Berlin 1799.
2. Monologen, Berlin 1800.
3. Vertraute Briefe, über F. Schlegels Lucinde. Leipzig 1800.
4. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803.
5. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2 Kitap. Berlin 1821.
6. Predigten, Berlin 1833.
7. Platon Çeviriler, Berlin 1817-1828.

Elyazmalarından çıkartılarak yayımlananlar :

8. Vorlesungen über Aesthetik, Derleyen, Carl Lommatzsch 1842.
9. Dialektik, Derleyen, Ludwig Jonas 1839.
10. Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. Derleyen, Otto Braun 2. Basım 1927.
11. Geschichte der Philosophie. Derleyen, Heinrich Ritter 1839.
12. Hermeneutik, Derleyen, Heinz Kimmerle.
13. Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, Derleyen, Friedrich Lücke 1838.
14. Psychologie, Derleyen, Leopold George 1862.

7. *Schleiermacher Felsefesi Üstüne Yapımı
Çalışmalardan Belirli Başlıkları*

- Hendrik Johan ADRIAANSE, «Schleiermacher als Philosoph»
'Nederlands Theologisch Tijdschrift' Dergisi, 35. sayı,
Yıl 1981 sayfa: 326-334.
- Bruno BAUER, «Die gute Sache der Freiheit und meine eigene
Angelegenheit.» Zürich, Winterthur 1842.
- Franco BIANCO, «Schleiermacher e la fondazione dell'ermeneutica
moderna».
'L'ermeneutica della libertà religiosa' Dergisi. Roma 1968
sayfa: 609-628.
- Hans-Joachim BIRKNER, «Theologie und Philosophie. Einführung
in Probleme der Schleiermacher - Interpretation» München
1974.
- Hendrik BIRUS, «Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schlei-
ermacher - Interpretation».
'Euphorion' dergisi, sayı 74 (1980) sayfa: 213-222.
- , «Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klas-
siker der neuzeitlichen Hermeneutik» «Hermeneutische
Positionen» de. Göttingen 1982. sayfa: 15-58.
- Dietrich BÖHLER, «Das Dialogische Prinzip als hermeneutische
Maxime» «Man and World» da, 1978, sayfa 131-164.
- Richard BRANDT, «The Philosophy of Schleiermacher. The De-
velopment of His History of Scientific and Religious Know-
ledge, New York 1941.
- Gerda von BREDOW, «Wertanalysen zu Schleiermachers Gütere-
thik», Würzburg 1941.
- Emil BRUNNER, «Die Mystik und Das Wort» Der Gegensatz
zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem
Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers.
Tübingen 1924.

- Theodor CAMERER, «Spinoza und Schleiermacher» Die kritische Lösung des von Spinoza hinterlassenen Problems. Stuttgart, Berlin 1903.
- Jonas COHN, «Theorie der Dialektik» Formenlehre der Philosophie Leipzig 1923.
- Benedotte CROCE, «Estetica» Palermo 1902, 194-210. sayfalarda
 ———, «L'esthétique de Schleiermacher» «Revue de Métaphysique et de Morale 41» 1934 sayfa 327-341.
 «La Critica» da 1935, sayfa 114-127.
- Wilhelm DILTHEY, «F.D.E. Schleiermacher» «Gesammelte Schriften» Bd. 15 Leipzig, Berlin 1922.
 ———, «Leben Schleiermachers» Bd. 1, 2 Kitaptan oluşuyor. Berlin 1870.
 ———, «Leben Schleiermachers» Bd. 2, 2 Kitaptan oluşuyor.
 ———, «Die Entstehung der Hermeneutik» «Gesammelte Schriften» Bd. 4.
- Gerhard EBELING, «Frömmigkeit und Bildung» «Wort und Glaube» Bd. 3 Tübingen 1975.
- Samuel ECK, «Ueber die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher.» Giessen 1908.
- Heino FALKE, «Theologie und Philosophie der Evolution» Grundsätze der Gesellschaftslehre F. Schleiermachers. Zürich 1977.
- Rudolf FISCHER, «Religionspädagogik unter den Bedingungen der Aufklärung» Studien zum Verhältnis von Theologie und Pädagogik bei Schleiermacher. Heidelberg 1973.
- Jack FORSTMAN, «A Romantic Triangle. Schleiermacher and Early German Romanticism.» Missoula (Mont.) 1977.
- Manfred FRANK, «Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher» Frankfurt a.M. 1977.

- Manfred FRANK (Hrsg), «F.D.E. Schleiermacher. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers.» Frankfurt a.M. 1977.
- Horat FRIEBEL, «Die Bedeutung des Bösen für die Entwicklung der Pädagogik Schleiermachers.» Ratingen 1961.
- Hans-Georg GADAMER, «Wahrheit und Methode» Tübingen 1960.
- , «Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik» «H.-G.G. : Kleine Schriften Bd. 3» de Tübingen 1972 sayfa 129-140.
- , «Schleiermacher als Platoniker» «H.-G.G. : Kleine Schriften» Bd. 3 de Tübingen 1972 sayfa 141 - 149.
- , «Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe» «Revue Internationale de Philosophie 33»de 1979 sayfa, 239 - 259.
- Eckhard GARCZYK, «Mensch, Gesellschaft, Geschichte. F.D.E. Schleiermachers philosophische Soziologie» Diss. Hünehen 1963
- Siegfried GELLES, «Die pantheistischen Gedanken in Leibniz' 'Theodizee' und Schleiermachers, Reden über die Religion» Erlangen 1908.
- Helmut GIRNDT, «KULTUR UND ERZIEHUNG BEI SCHLEIERMACHER» «Zeitschrift für Philosophische Forschung» 23. sayı 1969. 550-566 sayfalar.
- Johannes GRÖLL, «Rezeptivität und Spontanität» Studien zu einer Grundkategorie im psychologisch - pädagogischen Denken Schleiermachers, Diss. Münster 1966.
- Nicolai HARTMANN, «Die Philosophie des deutschen Idealismus, 1. Tl: Fichte, Schelling und die Romantik.» Berlin, Leipzig 1923 233 - 273. sayfalar.
- Poul Henning JORGENSEN, «Die Ethik Schleiermachers» Bonn, Leipzig 1923.
- Ton-Ku KANG, «Die grammatische und die psychologische Interpretation in der Hermeneutik Schleiermachers» Diss. Tübingen 1978.

- Heinz KIMMERLE, «Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens.» Diss. Heidelberg. 1957.
- Bruno LAIST, «Das Problem der Abhängigkeit in Schleiermachers Anthropologie und Bildungslehre» Ratingen 1965.
- Giovanni MORETTO, «Etica e storia in Schleiermacher» Napoli 1979
- Johannes NEUMANN, «Schleiermacher. Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie.» Berlin 1936.
- Richard E. PARMER, «Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher Dilthey, Heidegger and Gadamer» Evanston 1969.
- Hagen PLEGER, «Praxis und Theorie in Schleiermachers Sozialphilosophie.» Diss. Münster 1974.
- Albert REBLE, «Schleiermachers Kulturphilosophie. Eine entwicklungs-geschichtlich-systematische Würdigung.» Erfurt 1935.
- Martin REDEKER, «Friedrich Schleiermacher» Berlin 1968.
- Hans REUTER, «Zu Schleiermachers Idee des 'Gesamtlebens'» Berlin 1914, Aalen 1973.
- Karl ROSENKRANZ, «Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre.» Königsberg 1936.
- Karl ROSENKRANZ, «Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre.» Königsberg 1936.
- Julius SCHMIDT, «Wie verhaelt sich der Tugendbegriff bei Schleiermacher zu dem platonischen» 1873.
- Gunter SCHOLTZ, «Schleiermachers Musikphilosophie» Göttingen 1981.
- Arthur von Ungern - STERNBERG, «Freiheit und Wirklichkeit.» Schleiermachers philosophischer Reifeweg durch den deutschen Idealismus. Gotha 1931.
- Gianni VATTIMO, «Introduzione all 'ermeneutica di Torino 1967.

Franz VORLAENDER, «Schleiermachers Sittenlehre ausführlich dargestellt und beurtheilt mit einer einleitenden Exposition des historischen Entwicklungsganges der Ethik überhaupt» Marburg 1851.

Joachim WACH, «Das Verstehen» Grunzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. 3. Bde. Hildesheim 1966.

Georg WEHRUNG, «Die Dialektik Schleiermachers» Tübingen 1920.

Eduard ZELLER, «Erinnerung an Schleiermachers Lehre von der Persönlichkeit Gottes» «Theologische Jahrbücher 1» 1842. 263 - 287 sayfalar.

K A Y N A K Ç A

1. Wilhelm DILTHEY : Lebens Schleiermacher I/1 ve 1/2 Jugendjahre und erste Bildung.
2. Johan Eduard ERDMANN : Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie Die Einwickmng der Deutschen Spekulation seit Kant. 2. Bd. Stuttgart 1931.
3. Harold HÖFFDING : Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1907.
4. F. Wilhelm KANTZENBACH : Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Rowohlt Taschenbuch Verlag Reinbeck bei Hamburg 1967.
5. Jean RACHOLD : F.D.E, Schleiermacher Philosophische Schriften Union Verlag Berlin 1984.
6. F. Daniel Ernst SCHLEIERMACHER : Hermeneutik und Kritik Herausgegeben und Eingeleitet: Manfred FRANK, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1977:
7. F. Daniel Ernst SCHLEIERMACHER : Philosophische Schriften — Versuch einer Theorie des geselligen Betragens

- Monologen
- Brouillon zur Ethik
- Akademieabhandlungen

Herausgegeben und eingeleitet J. RACHÖLD Union Verlag
Berlin 1984.

8. Gunther SCHOLTZ : Die Philosophie Sohleiermachers Erträge
der Forschung Bd. 217 Wissenschaftliche Buchgesellschaft
Darmstadt 1984.
9. Albert SCHWEITZER : Kultur und Ethik - Kulturphilosophie-
Zweiter Teil Biederstein Verlag München 1948.
10. Friedrich UEBERWEG : Die Deutsche Philosophie der XX.
Jahrhunderts und der Gegenwart IV. Teil Leipzig 1907.
11. W. WINDELBAND : Geschichte der neueren Philosophie II. Bd.
Leipzig 1899.