



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Fatih YILDIZ

KANT VE NIETZSCHE AHLAKININ ORTAK KÖKENLERİ

Felsefe Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2019



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Fatih YILDIZ

KANT VE NIETZSCHE AHLAKININ ORTAK KÖKENLERİ

Danışman

Prof. Dr. Hasan Aslan

Felsefe Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2019

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Fatih Yıldız'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Çetin Balanuye

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Hasan Aslan

Üye : Prof. Dr. Yıldırım Torun

Üye : Prof. Dr. Şahin Filiz

Üye : Dr. Süleyman Ertan Tağman

Tez Başlığı: Kant ve Nietzsche Ahlakının Ortak Kökenleri
--

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi :13/06/2019

Mezuniyet Tarihi: 22/08/2019

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “Kant ve Nietzsche Ahlakının Ortak Kökenleri” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu onurumla doğrularım.

İmza

Adı SOYADI

XXXXXX



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Fatih YILDIZ
Öğrenci Numarası	20135232001
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe
Programı	Doktora
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (x) Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Hasan Aslan
Tez Başlığı	KANT VE NIETZSCHE AHLAKININ ORTAK KÖKENLERİ
Turnitin Ödev Numarası	1156329431

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ...94.... sayfalık kısmına ilişkin olarak, ...31.../...07.../2019 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 5....

alıntılar dahil % ...18.... 'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımcı yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

...31.../...07.../2019

Prof. Dr. Hasan Aslan

(imzası)

Danışmanın Unvanı-Adı-Soyadı

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
SUMMARY	iv
TEŞEKKÜRLER.....	v
GİRİŞ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

KANT FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Birinci Kritisğin Doğuşu ve Yapısı ile Önemi	3
1.2. Araf: Duyumlar ve Yargılar Arasında Bir Yer Olarak Apriori Öğeler	9
1.3. Birinci Kritikten İkinci Kritisğe Yol: Özgürlük.....	11
1.4. Üçüncü Kritik ve Estetik Yaratım Süreci	14
1.5. Temel Kavramların Açıklanması.....	15
1.6. Olması Gerek Problemi	26
1.7. Kant'ın Formalist Olduğuna Yönelik İddialara Bir Karşı Çıkış	27
1.8. Ahlakın Omurgası Olarak İstenç	28

İKİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE ÜZERİNE BAŞLANGIÇ DÜŞÜNCELER

2.1. Decadence'ın Bir Zorunluluk, Nihilizmin Gereklik Olması Üzerine	30
2.2. Aktif Nihilizm ve Pasif Nihilizm	33
2.3. Düşünüyorum O halde Var Olmamalıyım	34
2.4. Ahlaki Sorunlara Bakışın Perspektifi Değişiyor	35
2.5. Ahlak Fizyolojisi	36
2.6. Yorum mu “Gerçek” mi	38
2.7. Schopenhauer'da İsteme ve Nietzsche'de Gücü İsteme	39
2.8. Güç İstenci ve Onun Anlamı	41
2.9. Sahih Bir Ahlak Tecessüsünün Hakiki Yüzü Olarak Nietzsche.....	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI BAKIMINDAN KANT VE NIETZSCHE ARASINDAKİ BENZERLİKLER

3.1. Kökenin Anlamı ve Kökenin Yenilenmesi.....	44
3.2. İyinin ve Kötünün Ötesinde ve Kategorik İmperatif.....	47
3.3. Güç istenci ve Kategorik İmperatif	48
3.4. Güç İstenci ve İyi İsteme	51
3.5. Kant ve Nietzsche’de Doğa ve Doğal Olan.....	53
3.6.Parçalanmış Bir İnsan Doğasından Bütünleşmiş Bir İnsana	54
3.7. Ahlakın İmkânı ve Mümkünü	58
3.8. Ethos’tan Pathos’a Nomos’ tan Yasaya	60
3.9. Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi Yoluyla En Yüksek İyi’nin Geliştirilmesi	64

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHLAK YASASI VE GÜÇ İSTENCI

4.1. Güç İstencinin Mutlaklaştırılması ve Ahlak Yasasının Dondurulması	69
4.2. İyinin ve Kötünün Ötesinde ve Ahlak Yasası Altında Bir Eğitim	70
4.3. Tutkuların Utkuya Dönüştürülmesi	72
4.4. Ahlaki Bir Özne Olarak İnsan	73
4.5. İnsan Olmanın Anlamı	76
4.6. Ahlakın ve Gücün Patolojisi:.....	77
4.7. Eylem Ödevi Gücün Maksimi ve Bilginin Yanılsaması	79
4.8.Amor Fati ve Sisyphe	80
4.9.Güç İstenci ve Ahlak Yasası İçinde Kadın.....	81
SONUÇ	84
KAYNAKÇA.....	87
ÖZGEÇMİŞ	89

ÖZET

Bu çalışma, amaç olarak felsefe tarihinin iki büyük filozofu olan Kant ve Nietzsche'nin, ahlak anlayışlarının nasıl ve ne şekilde ortak bir temelden geldiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Felsefe tarihi boyunca batı düşünce geleneğini geliştirmiş iki büyük filozof olan Kant ve Nietzsche, genel olarak bir karşıtlık içerisinde gösterilmeye çalışılmıştır ve çalışılmaktadır. Ancak; biz çalışmamızda, böyle bir yaklaşımın doğru olmadığını, bu iki filozofun ortak bir temele ve batı kültürünün bütünü içerisinde birbirini takip eden izleklere sahip olduğunu; bu izlekler çerçevesinde karşı karşıya değil, yan yana durduklarını gördük. Çalışmamızda bunu betimleme uğraşısında olduk.

Anahtar Kelimeler: Nomos, Fisis, Apollon, Dionysos, Ödev, Yasa.

SUMMARY
THE COMMON ROOTS OF THE ETHICS OF
KANT AND NIETZSCHE

This study aims to show how the ethical understanding of the two great philosophers from the history of philosophy, Kant and Nietzsche, come from the same origin. Kant and Nietzsche, the two great philosophers who changed the western tradition of thought throughout the history of philosophy, were and are shown to have contrasting views. However, in this study we have seen that such an approach is not right and these two philosophers have common themes following each other on a shared basis in all western culture. We have also seen that they are standing side by side in the frame of these themes, and in our study we have tried to describe this.

Keywords : Nomus, Fasis, Apollon, Dionysos, Assignement, Laws of ethics.

TEŞEKKÜRLER

Çeyrek asırlık bir süre içinde, emeği ve gayretini, kendi özünden vererek bu çalışmanın oluşmasında rol oynayan Prof. Dr. Hasan Aslan’a sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca, bilgeliği sevmek anlamında felsefenin, bilgeyi sevmekle başladığını öğreterek özümü bana hediye eden Prof. Dr. Metin Coşar’a şükran borçluyum.



GİRİŞ

Gerek Kant gerek Nietzsche, Greklerden taşıdıkları, Nomos, Apollon-Dionysos, Fisis gibi kavramları olduğu gibi almaz, onlara katkı yaparlar ve kendine ait kırlarlar. Bir tür yeniden anlamlandırma olarak değerlerin yeniden değerlendirilmesi de diyebileceğimiz, onların felsefe yapma tavrına uygun olan bu yaklaşım, aynı zamanda ahlakı formalist olmaktan çıkarır. Kant ve Nietzsche'nin ahlak fikri, aslında aynı esinle, Grek'ten hareket eden ve aynı yere "insan olmaya" giden iki yoldur.

İşte biz bu felsefi soruşturmamızda, sözünü ettiğimiz kavram yapılarına, zaman zaman kültürümüz içinden baktık ve onları kendi bağlamından koparmadan, onların anlamlarını esneterek, yeni anlamlar yükleyerek, bizim ufkumuzdan nasıl göründüklerini göstermek istedik.

Biz çalışmamızda, "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" düşüncesine uygun olarak, Kant ve Nietzsche için kritik önemde gördüğümüz bazı konularda nasıl bir araya geldiğini, ortak kökenleri bakımından göstermeyi denedik.

Çalışma tamamen bizim kendi algımız olup, Kant ve Nietzsche'ye dokunan sayısız yorumdan biridir.

Derselbe Text erlaubt unzaehlige Auslegungen:

es giebt keine "richtige" Auslegung.

Nietzsche

"Aynı metin sayısız yoruma izin verir:

"doğru" bir yorum yoktur".

BİRİNCİ BÖLÜM

KANT FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Birinci Kriğin Doğuşu ve Yapısı ile Önemi

Kant'ın, "Salt Aklın Eleştirisi" olarak dilimize çevrilen "Kritik der reinen Vernunft" adlı eserindeki "Vernunft" sözcüğü Türkçe'de akıl, us gibi kavramlarla karşılanır. Kant (2007: 91) bu kavramı "Akıl (Vernunft), genel ile özel arasındaki münasebeti anlama gücü" olarak tanımlar. Filozof, "Saf Aklın Eleştirisi" boyunca, akıl sahibi tüm varlıklarda anlama yetisi (Verstand) içinde gömülü bulunan apriori kategoriler ve duyarlığın "genel" biçimleri olan formların "özel" ya da bireysel olan nesneler arasındaki bağı inceler. Özel olan fenomenlerdir. Bu anlamda "akıl" daha çok kavramları kavramlara ve kavramları fenomenlere bağlayan bir özelliktedir.

Aynı kitabın "Tanszendental Elementar Öğreti" (Bilginin Temel Öğeleri) bölümü, "transzendental estetik" bahsinde fenomenal dünyanın, duyarlık (Sinnlichkeit) ile alınıp zaman ve mekân formları ile biçim verilmek suretiyle bilginin gövde kazanması anlatılır. "Tanszendental Mantık" ise, düşünme yetisinin incelendiği bölüm olup "mantık" da ikiye ayrılır. "Tanszendental Analitik", anlama yetisinin (verstand), incelendiği yerdir. Vernunft ise "Tanszendental Diyalektik" konusudur.

Verstand (anlama yetisi) bize genel olanın bilgisini verir. Bunlar apriori ilke ve kavramlardır. Genel in öze uygulanmasını "yargı gücü" yapar. "Yargı gücü ise genel in özele tatbikidir" (Kant, 2007: 91).

Salt Aklın Eleştirisi'nde geçen "eleştiri" sözcüğü "kritik" kavramının karşılığı olup, günlük dilde kullanılan "olumsuz taraflarını gösterme", "düzeltme" anlamlarını vermez. "Kritik", Kant felsefesinde daha çok "inceleyip tartmak", "sınırlarını belirlemek", "tartıp değerlendirmek" anlamlarında kullanılır. Kant, felsefenin kendinden önce oturtulduğu zemini kritik edip sarsarak felsefede bizi krize sokar. Daha sonra zemini sağlamlaştırarak fikir mimarisini yeniden kurar. "Dünyayı bilmek isteyen, onu önce kurmak zorundadır, hem de kendi içinde." (Kant, 2007: 19).

İnsan aklının sınırsız tahayyül gücü, önce onun kendisini çevreleyen gerçekliği anlamasını sağlayan kavramlar üretmesine neden olmuş, sonra yine kendi yarattığı bu kavramların ağına düşerek gerçeklik ve kavram arasında dokuduğu örgüden şüphe duymasına

yol açmıştır. Acaba, tasavvurumuzdaki her kavramın gerçekliği var mıdır? Görü ile içini dolduramadığımız her kavram boş mudur? Ya da kavramlaştıramadığımız görüler kör müdür?

İnsan sadece bilgi üreten bir varlık değil aynı zamanda o ürettiği bilgi üzerine dönüp düşünebilen bir varlıktır. Kant’a kadar nesne dünyası dediğimiz gerçeklik ile tasavvurlar arasında temas ya kurulamamış ya da kurulan bağlantılar geride başka sorunlar bırakmıştır.

Kant (2016b: 14) bir dostuna gönderdiği mektupta, “farkına vardım ki hâlâ bazı mühim ve esaslı bir şeyden, aslında metafiziğin sırrına anahtar teşkil eden bir şeyden mahrumum” der. Tasavvur dediğimiz şeyin nesneyle ilişkisinin bizdeki temelini ilk kez burada sorar. İşte bu soru ilk kritik olan Saf Aklın Eleştirisi’nin dinamiğini oluşturur. İnsan, kendi aklının çalışma sistemini bildiği ölçüde, gerçeklik ile teması koparmadan onu tanıyıp bilebilir. Çünkü olgusal gerçekliğin bizdeki tasavvurla teması ancak böylelikle kurulabilir.

Kant, aklın çalışması ile terazî arasında bir benzeşim kurarak terazide bir hile olduğunu söyler. Terazinin dengesini bozan ise insanın ölümle ilgili düşünceleri ve gelecekte var olacak başka bir yaşamın umududur.

Aklın terazisi yine de tamamen tarafsız değildir ve üzerinde gelecek umudu yazılı olan kolunun mekanik avantajı sayesinde, bu taraftaki kefeye düşen hafif gerekçeler bile, diğer taraftaki spekülasyonları, daha ağır olsalar bile yukarı kaldırabilmektedir. Herhalde ortadan kaldıramayacağım ve aslında ortadan da kaldırmak istemeyeceğim tek kusur budur. İtiraf ediyorum ki, ölenlerin ruhlarının görüldüğü, hayaletlerinin tesir icra ettiği hakkındaki tüm hikâyeler ve ruhi varlıkların tahmini yapısı ve bunların bizimle bağlantıları hakkındaki tüm kuramlar, sadece umut kefesinde gözle görülür ölçüde ağır basmaktadır; buna karşın spekülasyon cephesinde hava cıvadan başka bir şey yok gibi görünmektedir (Kant, 2016b: 198).

Ölüm, insanın kaderidir. Tanımlayamayacağı bir belirsizlik, onun gerçeklik algısını bütünüyle etkiler. Belirsizliğin, korku, umut gibi duyguların, bilme süreçlerini doğrudan etkilediğini söyleyebiliriz. Düş ve düşüncüyü birbirine karıştıran insan bunların ürünü olan yeni kavramlar yaratır ve bunlar birbirine dolaşır. Düşünme, rasyonel ve aynı zamanda kavramsal bir yapıya sahip olup, bunların reel karşılıklarını bulmak zor değildir. Düşler ise irrasyoneldir ve umut, korku gibi duygularla sarmalanmıştır. Bunların en temelinde ölüm duygusu yer alır. Söz konusu umut ise ölümsüzlük arzusudur. Kant, ölümle ilgili düşlemlerin, insanın düşüncelerinin içine sızarak, imgelem gücünün hayaletler üretmesine yol açacak kadar etkili olduğundan bahseder:

Hatta bu, çok yaygın olan hayalet hikâyelerine inanılmasının başlıca nedeni olarak görülmektedir ve ölmüş insanların güya tekrar görünmesi hakkındaki ilk yanılsamalar bile, muhtemelen insanın ölümden

sonra da bir şekilde kendisini hayatta tutacağı yönündeki gönül okşayıcı umudundan türemiş olsa gerektir. Gecenin gölgeleri arasında sanrılar, genellikle duyuları aldatır ve belirsiz suretler, peşinen kabul edilen fikirlerle uyumlu hayaletlere dönüştürülür. İşte filozoflar ruhlarla ilgili akli tasavvurlarını bu temel üzere şekillendirdi ve daha sonra bunları bir sisteme dönüştürdüler (Kant, 2016b: 199).

Buraya kadar değindiklerimizin ışığında Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'ni yazmaktaki temel derdinin, metafiziği irrasyonel unsurlardan temizleyerek rasyonel bir kavramsal dizgeye oturtmak olduğu söylenebilir. O, ruhlarla temas kurup onlardan haber verme gibi meşguliyetleri bir kenara koyarak bunların insanın akıl ve gözlem gücünün ötesinde olduğunu söyler.

Araştırmamın sahasını bu şekilde daha iyi sınırlandırıp tamamen gereksiz bazı incelemelerden kurtararak, zaten kısıtlı olan anlama yeteneğini geri kalan konulara daha güçlü olarak adayabilmeyi umuyorum. İnsanın ufak çaptaki gücünü, geniş kapsamlı girişimlere yaymaya çalışması genellikle boş bir hevestir. Dolayısıyla başka durumlarda olduğu gibi burada da insanın tasarılarının çevresini kendi güçlerinin çapına uyarlaması ve büyük bir hedefe ulaşamazsa, orta ölçekli bir hedefle kendini kısıtlaması, basiretin gereğidir (Kant, 2016b: 202).

Bu sözler, başlangıçta andığımız, insan muhayyilesinin sınırsız tasavvur üretme gücü içerisinde kendisini kaybetme tehlikesine karşı Kant'ı önlem almaya iter ki, bu da onu daha geniş topraklar fethetmektense eldekini tutmaya götürür. Neyi bilip neyi bilemeyeceği arasında bir ayrım yapabilmek için insanın bilme gücünü ölçen Kant, aklın sınırlarını çizmek ister. Gulyabanileri, hayaletleri, ruhları aklın öte yakasına atan Kant, bunlara kendisi de dâhil olmak üzere insanlığın hep gizliden gizliye bir merak duyduğunu, ancak alaya alınma korkusu ile bunların üzerinde konuşmadığını da itiraf eder. Çünkü insan akli çalışmasını sürdürdükçe, gerçekliği kavramlara ve kavramları kavramlara bağladıkça, bilgiyi işlemeye ve sorular üretmeye devam eder. Ancak Kant, daha önce andığımız irrasyonel soruları felsefenin dışına iterken Tanrı, ölümsüzlük ve sonsuzluk gibi metafiziğin temel sorularını felsefi düşünmenin içine alır.

“İnsan akli bilgisinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır; öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, onları geri çeviremez, çünkü ona aklın doğasının kendisi tarafından verilirler ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan aklının tüm yeteneğini aşarlar” (Kant, 1993: 13).

Burada aklın bağlama ve bağ kurma anlamı dikkati çeker. Kant, kavramların, zaman ve mekânın biçimlendirdiği görümlere, görümlerin anlama yetisinin kategorilerine nasıl bağlandığını analiz ederek bize insan aklının anatomisini verir. Eğer bu bağlar çözülürse akli

elde tutmak mümkün değildir. O, ya kendi yarattığı kaotik dünyada kaybolup gider ya da olmadık soruların peşinden giderek gücünü ve enerjisini boşa harcar.

Ruhun mahiyeti, özgürlük ve belirlenmişlik, ölümden sonraki durum vb. gibi sorular, ilk başta insan aklının tüm güçlerini harekete geçirir; bu sorular yüce ve ilgi çekici karakteri sebebiyle insanı, yeterli verilere sahip olmaksızın fikir beyan etme yarışına sokar. Bu yarış esnasında, sözde kavrayış ile safsataları, birbirine eklemeye ve sonuçlar çıkarmada, vazettiklerinde ya da tekzip ettiklerinde ayırım yapmaz. Fakat bu araştırma eğer felsefeye dönüşürse ve bu felsefe, takip ettiği usulü muhakeme süzgecinden geçirirse ve eğer o sadece kendi konularının değil aynı zamanda bu konuların insan aklıyla ilişkilerinin bilgisine sahipse, sınırlar daha da daralır ve sınır taşları güvenle belirlenir. Bu sınır taşları araştırmanın asıl sahasını bir daha terk etmesine ve bu sahanın ötesine geçip dolaşmasına asla izin vermeyecektir (Kant, 2016b: 234).

İnsan bilgisinin sınırlarını sınavan Kant'ı, “budalaca olan ile akıllıca olan” arasında ince bir çizgi olduğunu düşünmeye sevk eden, İsveçli bilici Emanuel Swedenborg'un çalışmalarıdır. Swedenborg, ruhsal varlıklar ve ölmüşlerin ruhları ile temasa geçtiğini iddia ediyor, kayıp nesneleri buluyor, bulunduğu bölgeye uzak yerlerde gerçekleşen olayları anında haber veriyordu. Eğer “görüşüz kavramlar boş ve kavramsız görüler kör” ise Swedenborg'un kurmaca hayalet varlıkları içeriksel hiçbir duyumsal malzeme taşımadığından ve bu nevi kavramlar, görüş de içermediğinden, boş kavramlardır. “Öyleyse şeylerin varoluşuna ilişkin bilğimiz, ancak görgül yasalara göre algının ve eşliğindekilerin erişebileceği yere dek uzanabilir. Eğer deneyimden başlamıyorsak ya da görüngülerin görgül bağlantı yasasına göre ilerlemiyorsak, o zaman herhangi bir şeyin var oluşuna ilişkin tahminimiz ya da arayışımız boş bir gösteriden başka bir şey olmayacaktır.” (Kant, 1993: 275)

Kant, Swedenborg'un çalışmalarını inceler ve böyle bir zemine sağlam bilginin inşa edilemeyeceğini düşünür. Çünkü onun rasyonalitesi, irrasyonel alanın olumsuzlanmasına dayanır. Kant (2016b: 233), “akılcı bir tercihte bulunabilmek için, insan ilk önce lüzumsuz, hatta münasebetsiz olanı bilmelidir” der. Dolayısıyla temelde ölüm korkusu ve gelecek yaşam umutları olmak üzere tüm duygular ve bunlardan beslenen fikirler sınır dışı edilir. Kant'ın irrasyonel olanı metafizikten sıyırmak istemesinin nedeni, insanı kendi vehminin yarattığı “yel değirmenleri” ile savaşmaktan kurtarıp onun olgusal gerçekliği değerlendirme gücünü kaybetmesini önlemektir.

Fenomenal dünyanın üzerine başka bir dünya fikri ve buna dayalı ahlak da bir tür vehimdir. Vehmin kaynağı insana aktarımsal göstergelerle taşınmış, teolojik meditasyonlara dayalı ceza ve ödül sisteminden oluşan gelenek ve göreneklerdir.

Nasıl? Yani erdemli olmak, sırf başka bir dünya olduğu için mi iyidir, yoksa bu davranışlar, sırf kendileri iyi ve erdemli oldukları için mi günün birinde ödüllendirilecektir? İnsan yüreğinde doğrudan ahlaki düsturlar bulunmaz mı ve insanı bu dünyada kaderine uygun hareket ettirmek uğruna, mekanizmaları mutlaka öte dünyaya göre mi ayarlamak gereklidir? (Kant, 2016b: 239).

Eylemin ödüle ulaşmak için yapılmasını ya da cezadan kaçınmak için gerçekleştirilmemesini ahlaki dürüstlüğe sığdıramayız. Ceza korkusu ortadan kalkınca insan o güne kadar kötücül eğilimlerinden oluşan tüm çıplak varlığını ortaya koyabiliyorsa, o insan erdemli değildir. Benzer şekilde zayıflığında o güne kadar gizli kalmış eğilimlerini, eline geçen ilk fırsatta sergilemekten kaçırmayan insan da erdemli sayılamaz. Ve son olarak erdemin faydalarından yararlanan “ahlak” tüccarlarını unutmaz Kant:

Gelecekte cezalandırılmaktan korkmasa, kendini en sevdiği günahlara kaptırıverecek olan biri, gerçekten dürüst, gerçekten erdemli sayılabilir mi? Bilakis kötülük yapmaktan çekindiğini, fakat zayıflığı ruhunda beslediğini, erdemli gibi görünen davranışların faydalarından hoşlandığını, ama erdemin kendisinden nefret ettiğini söylememiz gerekmez mi? Gerçekten de deneyimlerimiz, gelecekte başka bir dünyanın varlığından emin olan nicelerinin, yine de zayıflık ve alçaklığa teslim olarak, bunun gelecekteki sonuçlarından hileyle kaçınmayı akıl ettiklerini göstermektedir (Kant, 2016b: 240).

Kant, ahlakı ne dışsal bir yetkeden gelebilecek bir tehdidin doğurduğu korkuya ne de ödülle mükâfatlandırmaya dayandırır. İnsanı ödül ve ceza ile şartlanabilen psikofizik bir hayvansal makine olmanın ötesinde gören Kant, onun bu koşullanmaların ötesine geçebilen, özgürlükle kaynaşmış özerk bir varlık olduğunu belirtiyor. Dürüstlük ve samimiyeti şiar edinen Kant, ilk Kritikte bağlı kaldığı olgusal gerçekliği ikinci Kritiğe de aktararak yine bu dünyaya bağlı kalır. Ayağını fenomen dünyadan çeken metafizik “vehim”, dünyayı ihmal eden ahlak ise “vahim”dir.

Fakat ölümle birlikte her şeyin sona erdiği düşüncesine katlanmaya güç yetirip, asil bir ruh haliyle gelecek umuduna kapılmamış dürüst bir ruh da herhalde hiç olmamıştır. Bu yüzden ruhun dürüstlüğünü başka bir dünya umudu üzerine kurmaktan ziyade, tam tersine gelecekteki bir dünya beklentisini, dürüst bir ruhun hissiyatı üzerine kurmak, insan doğasına ve ahlakın saflığına daha uygun gibi görünmektedir (Kant, 2016b: 240).

Dolayısıyla, bilgi ve ahlakı şimdi ve buradaya bağlayan Kant, olgusal gerçeklik ile temellendirilmemiş ve duyumlarla bize aktarılmamış bir dünya fikri üzerine kurulmuş metafiziği kabul etmeyip, metafizik olanı fiziksel varlık alanına zerk etmiştir. Bunun sonucu dünyevileşmiş ahlak ve bilgi anlayışı ortaya çıkıyor.

Teoman Duralı, “dünyevileşmiş ahlak ve bilgi” fikrinin önemli mimarlarından biri olan Kant’ın, Avrupa insanında nasıl vücut bulup şekillendiğini şöyle yorumluyor:

Avrupa, varlığını tarihin bu yeni ilkesine borçludur: Kişisel iradenin, evren ile devlet karşısında özerk, bağımsız olma duyusu... Evvelce evrenle uyuşmak zorunda gözüktürken, Kant’ın etkisiyle özne, artık evrenin ıslahına soyunmuştur... O Germen esini nerede kendini duyurmuşsa, orada etkinlik, devingenlik ile irade tohumları, filiz verir olmuşlardır (Duralı, 2010: 100).

Kant’la birlikte, bilgi ve ahlakta belirleyici olan insan olmaya başlar.¹ Nasıl ki Copernicus (1473-1543), insanın görme açısını bir merkezden bir başka merkeze kaydırmışsa, Kant da insanı evrenin pasif bir izleyicisi konumundan çıkarmış, aklın yasalarını yine aklın verdiği imkân ölçüsünde doğaya dikte eden bir varlık olarak konumlandırmıştır. O, doğayı aklın ışığında ya da aklının yansıttığı ışığın kendine tekrar yansımaları doğrultusunda anlayabilir. Doğa ona olduğu gibi değil baktığı gibi görünür. Duyuların, duyarlığın (sinnlichkeit), zihnin (verstand) ve aklın (vernunft) toplandığı bakış doğayı belirler. Eğer bunlardan biri eksik, fazla ya da farklı olsaydı, insan doğaya aynı bakmadığı gibi bilgisi de farklı olurdu. Mevcut durumda, dış dünyadaki olgusal malzeme, duyu verileri aracılığı ile alınmakta ve bu kaba gerçeklik, duyarlığın formları olan zaman ve mekân formlarında biçimlenerek algılanmaktadır. Bu algılar insan zihninde gömülü olan on iki kategori ile buluşarak yargıları oluşturur. Uluğ Nutku, Kant’ın sözü edilen bilgi dinamiklerini, özgün bir yorumla bize aktarıyor:

Kant’ın bilgi anlayışına girmek için açık kapı çoktur. İncelemenin merkezine hangi sorun konulacak ve diğer sorunlar onun etrafında incelenecekse, girilecek yakın kapıyı bulmak zor değildir. Zor olan, Salt Aklın Kritiği’ne bütünlüklü bakışta sorunlar örgüsünde hangi sorunun merkezi ya da temel olduğu sorulduğunda başlar. Bilginin sınırlarının çizilişinde- kritik’in anlamı budur, ‘eleştiri’ değil- kavram ile algı bireşiminin durduğu yerde idelerin alanına geçiş- oluşturucu / kurucu ilkelerden düzenleyici ilkelere geçiş- bilgi olan ile bilgi olmayanın ayrımını gösterir ve bu ayrım merkeze alınabilir (Nutku, 2016: 70).

Böyle bir ayrımı yapabilmek için aklın anatomisini ve çalışma sistemini bilmek gerekiyordu. İşte Saf Aklın Kritiği böyle bir arayıştan doğdu.

¹ Kant merkeze süjeyi koymakla birlikte aynı zamanda bu süjeyi nesne yaptı ve onun neyi bilebileceğini yetileri bakımından inceledi. Bu konumlandırma insanın kendine duyduğu güveni artırarak onda gücünün yükseldiği ve arttığı duygusu uyandırdı. Çünkü Saf Aklın Kritiği onun bilgisinin sınırlarını, aynı zamanda aklın kendi yasalarını doğaya nasıl dikte ettiğini gösterdi. Bunun sonucunda sırf nesneye ait bir şeymiş gibi varsayılan ve nesnenin özü ya da neliği olarak düşünülen “hakikat” kavramı, yerini süjenin inşa ettiği, kurduğu ve bilgi yetilerince sınırlandırılmış “yargı” kavramına bıraktı.

1.2. Araf: Duyumlar ve Yargılar Arasında Bir Yer Olarak Apriori Öğeler

Kant irrasyonel olanı bilgi olarak kabul etmezken, onun öncülü Hume da izlenime dayanmayan kavramları yok sayıyordu. Ancak ikisinin de bağlayıcı sorunu olan metafizik, onları birbirine problem bağlamında yakınlaştırırken, probleme yaklaşımları bakımından uzaklaştırıyorlardı. Uluğ Nutku'nun ifadeleri ile: “Bağlayıcı sorun, felsefenin baş tacı edilegelen metafiziğin tündengelimli akıl yürütmelerden kurtarılıp kurtarılamayacağıydı. Hume gerçeklik bilgisine (matter of fact) katkısı olmayan izlenimlerden kopuk türetimlerin dayanıklılığı sonucuna vararak bu tür kitapların “aleve atılmasını” emir kipinde söylemişti (Nutku, 2016: 72).

Hume, realiteye dayanmayan ve izlenimi olmayan idelerin -kavramların- tümünü, boş ve bilgi dışı varsaydığı ve izlenimleri yargılara bağlayabileceği bir uç bulamadığı için gerçeklik ve yargılar arasında bağlantı tam olarak kurulamadı. Gerçeklik ve yargılar arasındaki bu boşluktailetici bir şeyler olmalıydı ki bunlar apriori düzenleyici ilkelerdir. Kant bilgiyi Hume gibi materyalle başlatır, ancak izlenim bu haliyle zamanda önce gelmekle birlikte bilgiye kaynak olamaz. Bilgi deneyimle başlar ama orada bitmez. Ham duyumlar, bilgiye kaynak oluşturan anlama yetisinin zaman-mekân formları ve kategoriler prizmasından geçerek, bizde nesne ile ilgili bir yansıma oluşturur. Uluğ Nutku Kant'ın bilgi kuramını özlü bir yorumla bize aktarır:

Kant bilginin kaynağını, anlama yetisinin zaman ve mekân formları ile kategorilerinde buldu. Onları ampirik deneyimden –duyumsamalardan ve duyumsamaların bireşimleri olan algılamalardan- ayırmak için ‘görü’(Anschauung) terimini kullandı. Zaman ve mekân deneyimlenemezler, veri değildirler, yetinin yapısındadırlar. Kategoriler ise zaman mekân görüleri eşliğinde deneyime uygulanan deyişlerdir, yargıların dayanaklarıdır. O halde bilgi, dış dünyanın etkileriyle başladığı halde bu etkilerin kavranışını ve düzenlenişini sağlayan ve yalnız öznde bulunan öğelerden kaynaklanıyor (Nutku, 2016: 73).

Kant'ın indinde, bilginin kaynağı olarak görülen form ve kategorilere nazaran, nesneye ait duyumsal veriler ikincil konumdadır. Saf görü olarak da tanımlanan form ve kategoriler, deneyimlerden elde edilmezler ama deneyimleri belirleyip onlara kaynaklık ettikleri gibi zamanda da onlardan önce gelirler. Bunlar insan zihnine gömülüdür. Nutku (2016: 74), Kant'ın karmaşık gibi görünen bu düşüncelerine şöyle açıklık kazandırır: “Kant ‘görü’ kavramıyla deneyime ait olmayan bir yapıya işaret eder. Sık kullandığı ‘deneyimden önce’ deyişiyle, zamanla başlayan tüm deneyimi, öznde zamandan önce var olan, deneyimlenemeyen ama deneyimi olanaklı kılan esas kaynak yapıya bağlar”.

John Locke’ un, “Duyulardan geçmemiş hiçbir şey zihinde de olamaz” savını Leibniz, “zihnin kendisinden başka”, diyerek tamamlıyordu. Bu nedenle Kant’a göre zihnin deneyden gelmeyen ancak her şeyi, hatta deneyi de düzenleyen birtakım ilkeleri olmalıydı. Zaman, uzay, töz, nedensellik bu ilkelerden olup bunlar apriori, zorunlu ve evrenseldir. Bunlar, ussal bilgi süreçlerinin oluşumunda belirleyici olduğu kadar istençte de pratik bakımdan belirleyicidir.

Kuramsal akılda apriori ilkeler, pratik akılda saf istenç, hiçbir şekilde içlerine ampirik sızıntı yapılmasına izin vermezler. Akıl, ampirik olana sadece bilgi yetisi bakımından değil, istenç bakımından da yasalarını dikte eder. Bu yasalar, ilkinde apriori kategoriler ve formlarken ikincisinde ahlak yasalarıdır.

Kant, kuramsal akıldan aldığı nedensellik fikrini pratik akla taşıyarak, geliştirdiği “aşkın özgürlük” kavramıyla ahlak yasasına göre davranmanın imkânını göstermiştir. Aşkın özgürlükte istenç ne iç duyunun zamanda ne dış duyunun hem uzamda hem zamanda belirlediği bir olgu değil, bizatihi belirleyici olanın kendisidir. Kategori ve formlar aklın değişmeyen sabit kalıpları olmasına rağmen deneyim, sürekli değişebilen ve sınırlarını genişletilebilen algılamaların hiç durmayan sentezidir. Eğer sabit ve düzenleyici bu zihinsel mekanizma olmasaydı, ne algılananların toplanıp işlenebilmesi ne de bunlardan düzenli yargılara ulaşılabilmesi mümkün olurdu. Yargılar ve bunların birbirine bağlanması ile oluşan argümanlar, yerini düzensiz ve dağınık çağrışımlara bırakırdı. Nesne, insana hücum ederdi.

Daha önce, süje ile obje arasında “dolaylımsız” aynı zamanda pasif bir bağ olduğu ve tüm bilginin nesnelerle örtüştüğü kabul edilirken, Kant’la birlikte zihnin apriori kategorileri ve duyarlılığın formlarının, dünya ile insan arasında ilişkiyi kuran aktif ilkeler olarak belirleyici olduğu düşünölmeye başlanır. Yargı, tekabüliyet anlamında örtüşme değil bir dönüşmedir. Dolayısıyla epistemolojik olarak, bilgi terimi yerine yargı kavramını yeğlemek Kant’ın bilgi kuramının özüne daha uygun düşer.

Aslan (2018: 58), Saf Aklın Kritiği bağlamında, her türlü bilginin, duyu izlenimi ve deneyle başladığını vurgulayarak, hali hazırda bulunan ve deneyden önce gelen birtakım “düzenleyici ilkeler”in, duyumsal malzemeyi algıda şekillendirerek, bilginizi oluşturan yargılar üretmemize imkân sağladığını, ve sabit olmakla birlikte işlevsel görevleri olan bu unsurların Kant’ın bilgi kuramında önemli rol oynadığını belirtir.

Kant, nesnenin varlığını kabul etmekle birlikte onun bilgisini, tamamen insan zihninin yetilerine bağlı bulur. O nesnenin var olup olmadığını sorgulamaz. Biz bu nesneleri

görünüŖleri ile biliriz. Buradaki görünüŖ salt ‘görme’ olmayıp tüm duyumların kendisinde toplandığı kapsayıcı bir gözdür².

1.3. Birinci Kritikten İkinci Kritiğe Yol: Özgürlük

Kant’a göre aşkınsal bilgi olarak bilgi metafiziği yerini, ahlak metafiziğine nasıl bırakmaktadır? Bilgi-kuramsal olarak metafizik, insan bilgisinin ilk nedenlerini ve ilk ilkelerini incelerken, ahlak metafiziği saf istemeyi olanaklı kılan ideleri ve ilkeleri araŖtırmaktır. Fenomenal alandaki işaretleri ve etkileriyle bildiğimiz numenal alana ait “en yüksek iyi”, ancak saf akıl idelerini varsaymakla olanaklıdır. Bu ideler özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı olup bunlar salt pratik usun zorunlu nesnesi olan en yüksek iyiyi gerçek kılma olanağının temelini oluŖtururlar.

En yüksek iyi” ise, (saf akıl kavramları oldukları için, onların karŖılıđı olarak hiçbir görünü vermediği ve dolayısıyla da bunlar için teorik yoldan hiçbir nesnel gerçeklik bulunamayan üç teorik kavram) yani özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı varsayılmazsa olanaksızdır. Demek ki, bir dünyada olabilecek en yüksek iyinin varoluŖunu pratik yasa aracılığıyla, saf teorik aklın bu nesnelerinin olanaklılığı koyut olarak konur (Kant, 1999: 145).

İdeler, nesnelerini (özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı) teorik akılda düşünülür kılarken bu idelerin gerçekliğini saf pratik akıl sağlar. Çünkü bu üç idenin görüŖü, sadece eylemlerde ortaya çıkar, nesnel içerikle dolar. Us, kategoriler olmadan nesneyi ne oluŖturabilir ne de onları düşünebilir. Kategoriler duysal görü ile dolmadıkça boştur. Kant (2016:190), “bu kategoriler her zaman, bize ne yolla verilmiŖ olursa olsun, bir nesneyi gösterir. İmdi bu idelere

²Burada sorunsallaŖtırılan, deneyimden çıkmayıp deneyime dair bir Ŗeyler öğreten “anlama yetisinin kategorileri” ve yine bunun gibi deneyimsel olmayan “zaman ve mekân formları”dır. Fakat biz tarihin de bunlar arasına katılabileceğini düşünüyöruz. Tarihi -insanın tarihselliğini- on üçüncü kategori olarak görmek, Kant’ın aşkınsal incelemesini değerlendirmekte farklı bir perspektif sunabilir. Onun var olanı anlaması, anlama yetisinin apriori kategori ve formlarına bağlı olduğu gibi, belli bir zamanın içine fırlatılıp atılmıŖlıđına ve içinde kendini bulduğu belli bir toplumun tarihselliğine de bağlanabilir.

Var olanın varlıksal belirlenimi, hali hazırda ve yürürlükte olan verilmiŖ bir kültürün içindedir. İnsan, içindekini (kategori ve formlar) anlamadan, içinde olduğu Ŗeyi bilemeyeceği gibi neyin içinde yaŖadıđını (tarihsellik) anlamadan da içinde olanı bilemez. Bunlar bir Ŗeye iliŖkin saf iliŖkinin kendisidir ve iliŖkinin neye dönük olduğunu belirleyerek ufkunu çizer. Bu iliŖki, var olanın kendisinde görgül bireŖimle deneyimlenebilir olur. Bu bireŖimin özüyle ilgili yapılan bir araŖtırmayı, Kant aşkınsal inceleme olarak değerlendirir ve önsel olarak olanaklı olduğu ölçüde nesnelerle değil nesneleri bilme tarzımızla ilgilenen her tür bilgiyi aşkınsal olarak tanımlar. O halde aşkınsal bilgi, var olanın kendisini değil, varlık anlayıŖının olanağını; eŖ deyiŖle nesnenin nasıl kavrandığını inceler. Aşkınsal bilgi bir bakıma ontolojik bilgi olarak, ontik bilgi olan nesne bilgisini sevk ve tayin eder.

Görüldüğu gibi söz konusu aklın üç idesi apriori kategori ve formlar gibi bize bir ön kavrama ve anlama vermeleri bakımından “ontolojik bilgi” olarak değerlendirilebilir. Felsefi bir alan olarak Ontoloji, var olanı, bütünlüğünde, yani bütün olarak incelerken Metafizik var olanların ilk ilkeleri ve nedenlerinin bilgisini araŖtırmaktadır. “Ontolojik bilgi” bu durumda bilgiye istikamet veren ve biçimlendiren apriori kategoriler ve formlar olarak değerlendirilebilir.

uygulanması gereken kategorilere herhangi bir görü nesnesi verme olanağı yoktur” demektedir. Dolayısıyla kategoriler olmadan nesne düşünülemediği ve duyumlar da olmadan kategoriler nesneyi belirleyemediği gibi; “en yüksek iyi” de özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı varsayılmaksızın gerçekleştirilemez. Problemi, Saf Aklın Eleştirisi’nde, aşkın fikirlerin üçüncü çatışmasında ele alan Kant, özgürlük ve nedensellik arasındaki bağı şöyle kurar:

Tez: Doğanın yasalarına göre nedensellik, dünyanın bütün görünüşlerinin türetilebileceği nedensellik değildir. Bunları açıklamak için özgürlük yoluyla bir başka nedenselliği varsaymak da gereklidir.

Antitez: Özgürlük yoktur; fakat dünyadaki her şey, ancak doğanın yasalarıyla uyumlu olarak gerçekleşir.

Kant’ın antitezi onaylaması nedensellik kavramının karmaşıklığındandır. Burada Spinozacı bir yaklaşım faydalı olacaktır; çünkü, nedensellik her zaman vardır ve gerek nedenselliği gerekse olumsuzluğu olumlamaktan başka çare yoktur.

Özgürlük; eylem öncesi değil yani ex ente facto değil, eylem sonrasıdır yani ex post facto’dur. Bu evrensel bir buyruğu kişinin kendine buyurmasıyla gerçekleşir: “Eyleme düsturun, sanki senin iraden sayesinde evrensel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun”. Düstur ve evrensel doğa yasası arasındaki bağ, problemin çözümünü verir. Buradaki en önemli nokta “sorumluluk” kavramındadır. Özgürlük ve sorumluluk arasındaki bağ açıkça; eylemin sonucunu kabul etme özgürlüğünde saklıdır. Bu özgürlük; kişinin kendini, bütün insanlığı, geçmişi, şimdiyi ve geleceği de kapsayacak “Özgür ol” buyruğunda saklıdır. Buyruk, bütün insanlığın özgürlüğünün kendi iç determinasyonundan doğar ve doğanın nedenselliğini paranteze alarak mümkün olur.

Nutku’ya göre Kant, doğa bilgisi ile ahlak bilgisi arasındaki derin uçurumun doldurulamazlığını gördüğü için iki tür nedensellik olduğunu ileri sürdü. “Özgürlük bağlanmadır, bir başkasının kişiliğinde tüm insanlığa bağlanma. Bağlanan kişiyi hiçbir dışsal koşul vazgeçiremez. Bağlanmanın psikolojik etkenlerle de ilgisi yoktur; bu etkenler, toplumsal etkenler gibi, ampirik incelenebilir; fakat bu çeşit incelemeler bağlanmanın özünü açıklamaya yetmez”. (Nutku, 2016: 92)

Doğal nedenselliğin hiçbir zaman açıklayamayacağı öyle ahlak örnekleri vardır ki bunlar, halis ahlaki eylemler olup, uzun uzadıya düşünülmeden ve tacirce hesap edilmeden yapılır. Çünkü bir anlık üzerinde durup düşünme, eylemi koşullu kılabilir ve özünde eyleminden dolayı beklenti duygusu oluşturabilir. Ahlak örnekleri, insanı insanlığa bağlayan köprülerdir. İnsan, insanlığa ancak bir “ahlak yasası” ile bağlanabilir. Kant’ın bağlanma (obligatio) kavramı çerçevesinde Nutku (1998: 90), “ölümü hemen kabullenenden, özveriden,

uzun süre güçlülere göğüs germeye kadar” insanı insanlığa bağlayan örnekleri, obligatio olarak dile getirir. Doğal kendini koruma güdüsünü aşarak artı belirlenim (plus determination) olarak ortaya çıkar. Anlaşılması için bilimsel nedensellik kavramı içinde ele alınmaya ihtiyacı yoktur. Bağlanma, mutluluğu³ aşan bir adayıştır. Kişi kendini yasaya mutluluk beklemeden adar. Yasa önde gider, mutluluk arkadan gelebilir. Kişi eyleminin ilkesini mutluluktan çıkartarak yasaya dayandırıyorsa, yasaya uyar gibi görünse de eylemi koşullu olur. Başka bir deyişle o mutlu olmak için öyle eylliyordur. Ahlak yasasına uymak zorunlu olarak mutluluk getirmese de “kendinden memnuniyetlik” her zaman kalır.

Öyleyse bu yasanın imkânı nereden doğuyor? Deleuze, Kant’ın formüle ettiği ahlak yasanın imkânını, yasanın özgürlükle ilişkisi içinde bize göstermekte:

Pratik aklın yasallığı neye dayanır? Yalnız özgür varlıklar pratik akla boyun eğler. Pratik akıl, özgür varlıklar üzerine yasa koyar ya da daha doğrusu, bu varlıkların nedenselliği üzerine yasa koyar (özgür bir varlığın bir şeylerin nedeni olması işlemine göre) ... Biz uzamın ve zamanın koşulları altında düşündüğümüz sürece, özgürlüğe benzer hiçbir şey bulamayız: Olgular doğal bir nedenselliğin yasasına sıkı sıkıya boyun eğler... Her neden, bir önceki nedene bağlıdır. Özgürlük ise tersine kendi kendine durum olmaya başlamasının erkiyle tanımlanıyor ve onun nedenselliği bu kez zaman içinde onu belirleyecek başka bir nedene bağlanmıyor (Deleuze, 2002: 40).

O halde akıl sahibi varlığın özgürlüğü; ahlak yasasına kendi istenci ile boyun eğmesinde yatar. O, doğanın biteviye devingenliğinin aksine, eylemini kendi yaratır; sevk ve idare eder, irade koyar. Saf Aklın Eleştirisi’nde aklın bir idesi olarak kalan özgürlük, kendisini Pratik akıl alanında bir yandan müşahhaslaştırırken, diğer yandan meşrulaştırır.

Kant iki yasa alanını birbirinden ayırır. İlki, aynı zamanda aklın spekülative ilgisinin de yöneldiği alan olup- ki akıl burada kendi yasalarını ona dikte eder- tüm deneyimin kaynağı, ampirik ve olgusal gerçekliktir. İkinci yasa alanı, aklın pratik ilgisinin kendi imkânını bulduğu özgürlük alanıdır. Olgusal gerçeklik içinde insan, belirlenmişliğin dışına çıkamaz. Sadece sorumluluktan kaynaklanan özgürlükle eyleyerek determinizmi kırabilir. İki yasa alanını da kendinde toplayan insan, ampirik işleyişin hüküm sürdüğü fenomenal yapısı ve duyu üstü numenal yönünün terkiibinden oluşan bir varlıktır.

Deleuze, Kant’ın bu konudaki düşüncesini yorumlayarak yasa koymanın her iki tarzını bize sunar:

Algılama, olgular üzerinde etkisini gösterdiği sürece, kendinden başka bir şey üzerine yasa koyar. Ama pratik ilgi içinde yasa yaptığı zaman, düşünülebilir ve özgür varlıklar üzerine yasa koyar. Demek ki kendi akıyla kendi kendine bir yasa veren, düşünebilir varlıktır. Olgular için olup bitenlerin aksine,

³ Kant bütün hazzı ahlakları reddeder.

şeyin kendisi – numen – düşünceye yasa koyucunun ve öznenin kimliğini sunar. Kendinde yücelik olan ahlaka, kişi olarak boyun eğmez, ama bu aynı yasaya göre yasa koyucu olarak boyun eğer ve yalnız bu sıfatla boyun eğmiş olur... Aynı varlıklar özne ve yasa koyucudurlar, öyle ki burada yasa koyucu, üzerine yasa koyduğu doğanın bir parçasını oluşturur (Deleuze, 2002, 42).

Öyleyse akıl, özgürlüğü yasa imkânı olarak verirken, aynı zamanda özgürlüğü olgular deposu olan doğal zorunluluğun üstüne çıkarır.

1.4. Üçüncü Kritik ve Estetik Yaratım Süreci

Kant'a göre estetik obje sadece duysal faaliyetin bir ürünü değildir. Onun oluşumunda anlama yetisinin de rolü vardır. Anlama yetisinin hayal gücü ile oyunu sonucu estetik bir duygu doğar. O halde estetik güzelin unsuru olarak, önce bedensel duyum gereklidir. İmgelem -hayal gücü- ise duyumlara düzen ve form verir. Sadece duyumla başlayıp orada kalsaydı o zaman bu durum, hazdan öteye geçemediği için hoş olarak tanımlanırlardı. Ancak daha üst aşama olan güzel yargısı için duyumların anlama yetisi ile bir oyun içine sokulması, bunun objektif bir yargı ifade etme talebinde bulunması, bu yargının kavramsız olması gerekir. Yani güzel kavramsız bir duygudur ama hoşla göre daha geneldir. “Bilgi yargılarının ve ahlak yargılarının tümelliğinin, genel geçerliliğinin dayanağı olan “kavram” demek ki, estetik yargı için söz konusu değildir”. (Altuğ, 1989: 56). Kavram olmaksızın evrensel olan, güzeldir. Beğeni yargısı bir bilgi ve ahlak yargısı olmadığından kavramsızdır.

Kant'a göre “hoş”, estetik beğeni sürecinin en alt basamağında yer alır. Burası duyumlar alanıdır. Hoş olan, duyumsaldır ve görelidir. Aynı zamanda hoş duygusu sadece haz aşamasında kalır. Kavramlar olmaksızın evrensel olarak güzel olmayı talep eden nesne tasarımı ise “güzel” dir. Güzel çıkarsızdır ve amaçsız amaçlılık özelliği taşır. Bu yüzden zanaat ürünleri, işlevleri ve kullanılışları devreye girdiğinden estetik güzel olarak değerlendirilemezler. Nesneyi kullanma ve ona sahip olma arzusu taşıyorsak, bu durumda nesne estetik bir değer taşımaz.

Amaçsız amaçlılık, nesnenin estetik tasarımı içinde görünüşe çıktığı formdur. Nesne burada ne yararlılığı çerçevesinde ne hizmet ettiği herhangi bir amaca göre ne de içsel amaçlılığı (mükemmelliği) açısından tasarımılanır. Nesne burada bütün ilgi bağlamlarının dışında, salt formal amaçlılığı çerçevesinde kendi özgür varlığı olarak tasarımılanır ve değerlendirilir. (Altuğ, 1989: 78).

Amaçsız amaçlılığı yanında herkes için de güzel olmayı bekleme, estetik objenin diğer bir özelliğidir. Estetik güzellik herkes için geçerli olmayı isteyerek salt duyumların üzerine yükselir. Hoşluk yargıları ise duyu yargılarıdır ve genel geçerlik taşımayışları

bakımından güzelden ayrılırlar. Ampirik alan olan duyusal yönümüz, kişisel arzu eğilimlerimizden meydana gelir.

Sonuç olarak güzel, çıkar ve ilgiden tümüyle bağımsızdır. Onun parasal değerini ve ona sahip olma isteğini yok sayar. Güzel, tümel olarak hoşla gitmeyi talep eder ve kavramsızdır. Güzel amaçsız amaçlıdır. Onun amacı sadece onun formudur. Kavramsızlık burada dâhinin sanatsal yaratımının ne bir tekniği ne bir kuralı ne de bir metodu olmaması anlamındadır. Bununla birlikte güzellik duygusu ilgi, eğilim ve arzulardan, çıkardan bağımsız olmak gerekliliğini şart koşar.

O halde yargı yetisi, imgelem yetisini anlık ile bağlarsa bu güzeli doğuruyor, pratik akılla bağlarsa bu da yüceyi doğuruyor. Anlama yetisinin duyusal hayal gücü ile oyunu, bize güzeli veriyor. Güzel, hiçbir çıkar olmaksızın ve amaçsız amaçlı olarak, yani amacını kendinde taşıyarak aynı zamanda kavramsız olarak nesneyi anlaşılabilir kılar. “Yüce” ise, duyulardan duyular üstüne ahlak yasasına yükselir. Buna göre ahlak, güzel yargısından çok yüce duygusuna yakındır.

Kant üçüncü kritiğinde ahlak ve yüce arasındaki bağlantıyı şu sözlerle kurar: “İki şey beni ömrüm boyunca düşündürdü: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası”. Issız bir gecede başını kaldırıp yukarıya bakan insanın gökyüzünü örten yıldızları gördüğünde yaşadığı korkuyla ürpermesi sonucunda, bu muhteşem büyüklük ve mükemmel yapı karşısında önce kendi acizliğini ve küçüklüğünü hisseder. Yaşadığı düş kırıklığını, aklıyla yani içindeki ahlak yasasıyla aşar.

“İster dışımızdaki isterse içimizdeki doğada olsun, yüce dediğimiz şey, anlığın, duyumsallığın engellerini ahlaksal temel ilkeler yoluyla yenme gücü olarak tasarımlanır” (Kant, 2011: 134). Tutkulara eğilimlere direnebilme gücünün kaynağı olan aklı ile insan, doğanın gücünün üstüne çıkar; evrenin uçsuz bucaksızlığı karşısında ufalan insan, içindeki ahlak yasası ile yücelir.

1.5. Temel Kavramların Açıklanması

“İyi isteme”, (Alm. guter Wille) Kant’ın ahlak metafiziğini geliştirirken kurduğu kavram örgüsünde, bu kavram çekildiği zaman bütün kavramsal yapının çökeceği bir kilit taşı görevini görür. İyi istemeyi temele koyduk; çünkü iyi isteme ahlak yasasını talep eder. İyi isteme kavramını daha iyi anlayabilmek için bu kavramı mutluluk, eğilim, ödev, buyruk, maksim, yasa, olması gerek, zorunluluk, özgürlük, özerklik ve yaderklik gibi diğer kavramlarla ilişkisi içinde almak bize daha bütüncül bir bakış sağlayacaktır. Ancak ilk önce iyi isteme kavramının bir değerlendirmesi yapılacaktır.

İngilizce’de “good will” olarak söylenen terimi, Thorpe (2015: 94), Kant’ın çalışmalarına dayanarak şöyle ifade ediyor: “Eğer doğada koşulsuz bir şey varsa o da ‘iyi isteme’ dir. İyi istemenin başarısı yapılan eylemde değil motive edici dürtüde bulunur. ‘İyi isteme’ ahlak yasası ile motive edilir ve amacı pratik yasa olan bir varlıkta bulunur”.

Türkçeye, “isteme” veya “istenç” olarak çevrilen İngilizcedeki “will”, Almancadaki “wille” sözcüğü için, Kant’ın yüklediği anlama uygun olarak, dilimizdeki yaygın kullanımı olan “isteme” tercih edilecektir. İsteme burada aklın etkilediği bir yetidir. Kant’a göre (2002: 11) aklın hakiki belirlenimi iyi bir istemeyi ortaya çıkarmaktır. “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.” (Kant, 2002: 8).

Buradan hareketle söyleyebiliriz ki, isteme her an bir yol ayrımındadır. O ya eğilimler, arzular ve gereksinimler sapağına girer ya da “iyi bir isteme” haline gelir. Böyle bir “iyi isteme”, “keyfi istemenin” karşısında durur. “Keyfi isteme” duysal arzu ve eğilimlerinden doğmuş, genel bir bağlayıcı ahlaki yasaya ulaşmayan, kişisel bir tercihle biten, bencil güdülerin sürüklediği bir istemedir.

İstenç kavramı ise daha çok yaşamla ilgilidir. Buradaki kullanımı ile istenç, yaşama içgüdüsünün sonucu olarak pasif bir soy sürdürme değil; hayatı çoğaltma, zenginleştirme; dağınık yaşam güçlerinin tek bir noktada birleşmesidir. Bu yüzden Nietzsche için (İng. Will), (Alm. Wille) sözcüğü, yine genel kullanımdaki haliyle istenç olarak alınacaktır.

İradenin burada gücün koşumunda olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü irade, gücü çoğaltmaya artırmaya çalışır. Güç, Nietzsche’de ne yapacağını bilememekten doğan kör güdülerin, insanı önüne katıp sürüklediği dağınık bir şey değil, isteklerin tek bir noktada toplanması demek olan Apollon Dionysos birliğidir.

İstenç (irade), burada akıl sahibi olan her insanda vardır ve o bilinçsiz, insiyaki bir şey değildir. İstenç, akıllı yaşamın hizmetine veren insani güçtür. İnsanın doğa ile uyum içinde yaşaması ancak yaşamın dışında duran, hayata düşmanca bakan akılla değil; hayatı ve yaşamı destekleyen bir akılla mümkün gözükmektedir. Akıl, Nietzsche’de Dionysos’ tan ayrı duran bir şey değildir. Nietzsche akla düşman bir filozof da değildir. O sadece hasta düşmüş bir akla ve aklın hastalıklı yorumlarına karşıdır.

O halde irade, zorlayıcı bir kuvvet olarak, isteme ve istenç kavramlarının ortak paydası şeklinde ele alınabilir. Nietzsche’de irade (istenç), gücü çoğaltmak ve artırmak için çabalar. Kant’ta ise akıl, öznel bir keyfi isteme ve kişisel tercih (capacity for chose) olarak kaldığı sürece yasaya bağlanamaz. Bu nedenle nesnel bir yasaya bağlanması bir zorlayıcılık gerektirir ki, bunu isteme (irade) olarak tanımlayabiliriz.

Akıl, istemeyi kaçınılmazca belirliyorsa böyle bir varlığın nesnel ve zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımdan zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. Ama tek başına akıl istemeyi yeterince belirleyemiyorsa, isteme yalnızca öznel koşullara (belirli güdülere) bağımlı olur, bunlar da nesnel koşullarla her zaman uyuşmaz (Kant, 2002: 29).

Saf pratik akıldan gelen bilgi zorunludur. Kant, saf pratik aklı, arzulama yetisinin duyumlara bağlanmasıyla doğan “eğilimler alanı” olarak da değerlendirilebilecek, istek ve gereksinimler alanından ayrı tutar. Pratik akıl, saf pratik akıl olabilmek için genel ve zorunlu apriori ilkelere dayanmalıdır. Ayrıca hiçbir koşula bağlı olmadan, içinde hiçbir “eğer” taşımadan ve zorunlu bir buyruktan çıkmalıdır. Akıl hakiki belirlenimini, içinde ona seslenen zorunlu buyruktan alır. Bu durum Kant’ta ifadesini şu şekilde bulur:

Bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen apriori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da; bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz; bizim için en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerlilikleri, kaynaklarının tam bu saflığında bulunur (Kant, 2002: 27).

Kant’ın, hiçbir deneysel bileşeni olmayan akıl olarak da tanımlayabileceğimiz, “saf akıl” kavramı, bütün ampirik bileşenlerden arınmış anlamında saf pratik akıl olabilir mi? Saf olabilmesinin imkânı var mı? Saf olan, pratik akla nasıl bağlanabilir?

Burada pratik akılla ifade edilmek istenen aklın tüm yapıp etmeleri ve eylemleridir. Heimsoeth’a göre (1986: 124), “Kant pratik akıl kavramında esaslı bir ayırma yapıyor. Teknik pratik akılla saf pratik aklı birbirinden kesin bir şekilde ayırıyor.” Teknik pratik akıl isteklerin, eğilimlerin doyurulması için gerekli yolları arayıp bulur. Burada teknik pratik akıl, insanın doğal yanından gelen gereksinimlerin hizmetindedir. Saf pratik akıl ise arzulama yetisinin, duyumlara bağlı olarak oluşan gereksinim, eğilim ve isteklerinden soyutlanmıştır. Pratik aklın saf pratik akıl olabilmesi için, aklı yöneten genel ve zorunlu apriori ilkelere göre eylemesi gerekir. Ayrıca bu ilkeler hiçbir koşula bağlı olmayan, içinde hiçbir “eğer” taşımayan “gereklilik” gösteren buyruklardan neşet ederler. Gereklilik, “problematik gereklilik” ve” yasa gerekliliği” olarak farklılık gösterir.

İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımı emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir. Bütün buyruklar bir “gerek” ile dile getirilirler, bununla da aklın nesnel bir yasaının,

özel yapısı gereği bir yasa tarafından zorunlu olarak belirlenmeyen bir istemeyle bağlantısına (bir zorlamaya) işaret ederler (Kant, 2002: 29).

“Bu iki gerekliliğin karşılığı hipotetik buyruk ile kategorik buyruktur. Bütün hipotetik buyruklarda, mantığın incelediği hipotetik yargılarda olduğu gibi bir ‘eğer’ gizlidir.” (Heimsoeth, 1986: 127) Bir tüccarın “Güvenilir ol” düsturunun arkasında, “Eğer insanların güvenini kazanabilirsem daha fazla satış yaparım ve daha çok kâr elde ederim” gibi bir düşünce varsa, onun güvenilirliği halis bir güvenilirlik değildir. Saf bir “Güvenilir ol!” buyruğu koşulsuzdur; içinde hiçbir çıkar taşımaz ve eğer gizlemez.

Şimdi bütün buyruklar koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar. İlk buyruklar insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemin kendisi için başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur. (Kant,2002: 30)

Kategorik gereklilik üzerine fazla konuşulamaz. Konuşulursa Kant’ın tehlikeli bulunduğu teknik pratik akıl devreye girer ki, akıl burada hesap kitap yapmaya başlayarak saf olandan uzaklaşır. Kişi, ben sevgisinin tuzağına düşmeyerek ne eyleminden dolayı ödüllendirilmeyi ne onurlandırılmayı ne de iyi bir insan olduğuna dair övgü duymayı beklemelidir. Kant için yasanın kendisi bir tür tabudur. Öyle ki Kant, her şeyi aklın buyruğu olan bu yasadan çıkarırken yasanın kendisini fazla kurcalamak istemez. Çünkü bu girişim doğal bir diyalektik doğurur, hipotetik olmaya başlar.

Yani ödevin bu kesin yasalarına karşı çıkarımlar yapma, geçerliliklerini, en azından temizliklerini ve kesinliklerini şüpheli kılma ve onları olabildiği yerde dileklerimize ve eğilimlerimize daha uygun hale getirme düşkünlüğü; başka bir deyişle onları temelden bozma ve bütün değerlerini yok etme ki buna, sıradan pratik akıl bile sonunda iyi diyemez (Kant, 2002: 21).

Diyalektik yürüyüşüne devam eden ve hiç durulmayan insan aklı sırf sağduyu olarak kalamadığından, istemesinin yol ayrımlarında kendisine pusula olabilecek ilkeleri belirleyebilme amacıyla pratik felsefenin alanına adım atar. Kant için insanın iki seçeneği vardır: Ya kişisel eğilimler, çıkarlar, gereksinimler doğrultusunda davranmak ya da ödeva uygun davranmak.

Ödevden dolayı olan bir eylem, eğilimin etkilemesini, onunla birlikte de istemenin her türlü nesnesini tamamen uzak tutmalı; böylece nesnel olarak yasadan özel olarak da bu pratik yasaya saf saygıdan;

yani bütün eğilimlerine zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksiminden başka istemeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz (Kant, 2002: 16).

“Arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığına eğilim denir; bu da her zaman bir gereksinimi gösterir.” (Kant, 2002: 30). Kant’a göre ahlaki bir eylemin değeri onun istekler ve eğilimler karşısında direnebilme gücüyle ölçülür. Kant’ın ahlak anlayışında eğilim ve ödev birbirine zıt kavramlardır. İlki insanın bencil gereksinim ve istekleri altında toplanırken; ikincisi evrendeki en yüksek iyi olan ‘iyi istemeden’ doğan, evrensel ahlak yasasına saygı duyarak gerçekleştirilen, salt ödevin kendisine dayanan eylemleri anlatır. Çoğu kez yaşamda eylemin hangi niyetle yapıldığı karanlıkta kalır. Eylem, ‘ödevde uygun’ görünür ama ‘ödevde dayanmaz’. Heimsoeth bu iki eylemi şu şekilde yorumlamaktadır:

‘Ödevde uygun’ eylemde, ‘ödevde dayanan’ eylemin tersine, buyruğa uygunluk ile çıkar birleşmiştir. Gerçek ahlaklılık ödevde dayanan, ödev bilerek yapılan eylemdir. Ödev, ödev olduğu için yapılır; gerçekten iyi niyet işte budur, ancak ödev buyruğunun yönettiği bir irade ‘iyi niyete’ dayanır. (Heimsoeth, 1986:129)

Kant, failin fiilini eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı gerçekleştirmesinin onun karakterinin ahlaksal değerini vereceğini, Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi’nde açıkça belirtir. Bu yüzden Kant’ın ahlak düşüncesinin merkezinde iyi isteme varsa, onun ekseninde de devamlı olarak hareket eden bir karakter sorunsalının yattığını söylemek yanlış olmaz. Karakter yapısının kötü organize olması tüm yetenek ve meziyetleri karartacağı gibi, iyi bir karakter de vasat bir donanımdaki insanın içinde mücevher gibi parlar. Kuehn için karakter, başımıza gelen bir şey değil, başımıza gelenlerle bizim ne yaptığımızdır: “Karakter doğuştan sahip olduğumuz ya da başımıza gelen bir şey değildir, karakterimizi kendimiz yapar ya da ediniz. İyi bir karakter sahibi olmak en büyük ahlaki başarıdır. Ancak karakter sahibi olduğumuz ölçüde ahlaki değerimiz olur. Ahlaki bakımdan karakter oluşturmak ödevimizdir” (Kuehn, 2011:131).

Karakterin kurucu öğeleri maksimlerdir. Maksimler kısmen göreceli olup, Kant’ın tüm çabası herhangi bir maksimin nasıl düstur haline getirileceğine yöneliktir. Düstur, genelleştirilmeyi hak eden ilkedir. Bir maksimin ‘iyi’ olmayı hak edişinin ölçütü, onun evrensel ahlak yasasına aidiyetinde⁴ aranır. Kant için maksim (2002:16), “istemenin öznel ilkesidir; nesnel ilke (yani akıl arzulama yetisine tam egemen olsaydı, bütün akıl sahibi varlıklar için öznel olarak da pratik ilke işini görececek ilke) ise, pratik yasadır”.

⁴ Burada bahsi geçen ilke; temel insani fenomenlerdir.

Maksimler hayata ve ilişkilere yön veren belirleyici ilkeler özelliği taşısa da değişkenlik gösterebilir. Bunlar kısmen kamusal söylemden, politikalardan oluşabileceği gibi kısmen de kişinin kendi varsayımsal ilkelerinden oluşabilir. Buradaki asıl problem, bir yandan dürtüler sağanağı altında diğer yandan ilkeler sarmalı içinde yaşayan insanın, eylemine yön verebilmesi için, ölçütünü neye dayandırması gerektiğidir ki, bu da bize nesnel bir ilke olan pratik yasayı verir. Karakter ve maksimler arasında doğrudan bir ilişki kuran Kant, bu ilkelerin insanı ele veren ipuçları olduğunu düşünür. Kant'ın sözü edilen düşüncelerini Kuehn şöyle yorumlar:

Akılcı bir failin maksimlerini kesin olarak bilebilseydik ahlaki fail hakkında da çok şey bilirdik. Bu maksimler tam da onun yaşama kuralları olduğundan bize ne tür bir insan olduğunu anlatır. Ayrıca bir failin maksimlerini saptamak için onun her hareketini gözlemlememiz gerekmez. Yaşam kurallarının neler olduğunu anlamamız için davranış örüntülerini görmemiz yeterlidir. (Kuehn, 2011: 134)

İnsanı kişileştiren onun karakteridir. Kişi olma, taşıdığı maksimlerin değeri ölçüsünde insanın fark kazanmasıdır. Maksimler, insanı kişi yapar. Kişinin değerini sahip olduğu maksimlerin değeri belirler. Maksimlerin değerini ise bencil istek ve güdülerin determine ettiği mekanik bir varlık olarak eylemeyip, doğal yanımızın getirdiği istek ve itkileri yapmamayı tercih ederek belirleriz ki, bu bize karakteri verir. Kuehn, Kant'ın üzerinde durduğu karakter kavramını şöyle yorumlar:

Bir karakterin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna nasıl karar veririz? Maksimler sayesinde elbette! Karakterimizin iyiliğini yargılama konusunda maksimler tayin edicidir çünkü karakterin iyiliği maksimlerin iyiliğine bağlıdır. Birinin iyi bir karakteri varsa onun iyi maksimleri var demektir. Birinin iyi maksimleri varsa, o halde iyi bir karakteri vardır ve önemli olan da budur. Maksimleri olmayan bir kişi ne iyi ne kötüdür. Kesinlikle ahlaki biri değil, hayvani dürtülerinin hükmündeki bir alet veya yaratıktır sadece. (Kuehn, 2011:135)

Kant, karakteri insanın doğasında olan bir şey olarak görmeyip onun, tecrübeden doğan bir yapı olarak, deneyimle kazanıldığını düşünür. Her ne kadar karakter, doğuştan kazanılmayıp kişinin seçtiği maksimler doğrultusunda sonradan oluşturulsa da bu maksimler, aklın apriori -zorunlu ve genel- ilkelerine dayanır. Kuehn, karakterin yaşantılar ve tecrübelerle ilişkisini Kant'ın kavramsal çerçevesinde şöyle analiz ediyor:

İnsan bir karakter kazanarak yeni bir insan (Neuer Mensch) olur. Maksimler doğrultusunda kendimizi yeniden yaratırız. Kant bu anlamda, erdemin doğal bir yetenek olduğuna inanan Rousseau'dan

uzaklaşıp ahlaka olan ilgimizi ‘ilerletmemiz’ gerektiğine inanan Hume’a yaklaşıyordu. Kant’a göre erdem doğal değil, yapaydır. Önceki yaşamlarımızın malzemesinden kendimizi yeniden yaratmamız zorunludur. (Kuehn, 2011:138)

Kant, bazı karakter erdemleri ve mizaç özellikleri ile ‘güzellik’ ve ‘yüce’ duyguları arasında ilişki kurar. Anlayış ve cesaret olarak erdemi yüceye; nükte, merhamet, incelik, kibarlık, teveccühü ise güzele bağlar. Sadece ruhlarında hem yüceyi hem de güzeli bir arada taşıyan insanlar estetik bir birlik oluşturabilirler.

İçinde her iki duygu birleşen kişiler, yücelik heyecanın güzellik heyecanından daha güçlü olduğunu görür; ama güzellik heyecanı yer değiştirmez ya da güzellik heyecanı eşlik etmezse, yücelik heyecanı yorucu olur ve uzun süre tadı çıkarılamaz. Seçkin bir sohbetin ulaştığı canlı duygular neşeli şakalar hemen dağılmalıdır ve gülme zevki her iki duygu türünün (yüce ve güzel) özgürce birbirlerini sırayla izlemelerine izin vererek coşkun, ciddi dışavurumla güzel bir karşıtlık oluşturmalıdır (Kant, 2010: 12).

Dış görünüş olarak insanın ergenlikten çıkıp erginliğe doğru yaşı ilerledikçe hatları keskinleşir ve yücelik de öne çıkar; bu da insana belirli bir ihtişam ve görkemli bir görünüş kazandırır. Gözlerde ve saçlarda renklilik güzellik; kara gözler ve yağsız bir beden yapısı ise daha çok yücelikle ilişkilidir. Güzelliğe ait olan şaka ve canlılık duygularını, ciddi yalnızlığının yüceliğine katamayan insan yalınkat bir mizaca sahiptir. Sadece şaka, güzele ait olsa da güzel durmaz. Saf ciddiyetin altında, takıntılı ve kompleksli bir ruhsal varlığın olduğunu herkes hisseder. Aşırı ciddiyet alaya alınır, her daim şakacının ciddiye alınmadığı gibi.

Karakter, doğuştan getirilen olumlu mizaç özelliklerini, yetenekleri yüceltebildiği gibi söz konusu bu niteliklerin kişinin kendisine karşı dönmesine, kendine saplanmasına da neden olabilir. Sağlam bir karakter diğer bütün insani ileneklerde yükseltici etkisi yaparken, kendi halinde, sessiz sakin bir insanda salt karakter, onda aşırı çekiciliğin itici güzelliğini doğurur. Saf pratik aklın buyurduğu evrensel ahlak yasasına uygun değerlerle maksimize edilmiş bir karakterin beşiği, iyi niyete dayanan “iyi isteme” dir.

Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Anlama yetisi, zekâ, yargı gücü ve adı ne olursa olsun düşüncenin diğer doğa vergisi yetenekleri ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, tasarlananda sebat, çeşitli bakımlardan iyi olup istemeye değerdirler kuşkusuz; ama bu doğa bağışlarını kullanacak olan isteme ve bundan dolayı karakter denen özel yapı iyi değilse bunlar son derece kötü ve zararlı olabilirler (Kant, 2002: 8).

İyi isteme, sağlam bir karakterin öncülü, mutluluğa layık olmanın ön koşulu olup kendisi koşulsuzdur. Bu durumdan, iyi bir istemenin her zaman mutluluğu doğuracağı sonucu çıkarılamaz. Öyle olsaydı isteme koşullu olurdu. Eylemin değeri kendi etkinliğinde aranmaz, sonucunda aranırdı. Başka bir deyişle niyete değil, sonuca bakılırdı. Böyle bir durumda iyiyi belirleyen, yasa olmaz; arzular, eğilimler ve duysal istekler ya da toplumun görece değerleri gibi dışsal belirleyicileri olurdu.

Kant, keyfi bir istemenin ürünü olan “mutluluk” ile “hakiki memnunluk” olan ahlak yasası altındaki mutluluk arasında bir ayrım yapıyor. Keyfi istemede, mutluluğun kaynağında, kişisel tercihlerle çevrelenmiş, bencil güdü ve eğilimler vardır. Ahlak yasası altındaki mutluluk, evrensel ve zorunlu bir yasa altına alınmış olup ödevden doğar. Kant’a göre (2002:14) “karakterin ahlaksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, işte tam burada, yani eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar.” Filozof, herkesin ahlak yasası altında toplanacağı bir “amaçlar krallığı” ülküsüne varana kadar, insanın yol boyunca terennüm etmesi gereken asli üç unsurun karakter, ödev ve yasaya bağlanmış mutluluk olduğu yargısını şu sözlerle dile getirir:

Kendi mutluluğunu güvence altına almak ödevdir (en azından dolaylı olarak); çünkü kendi durumundan memnun olmama, bir sürü kaygıların baskısı altında ve doyurulmamış gereksinimler ortasında, kolayca ödevi çiğnemek için büyük bir ayartmaya dönüşebilir. Ama burada ödevi baktaksızın da insanlar, kendiliklerinden, mutluluğa en güçlü, en içten eğilimi duyarlar, çünkü tam bu idede bütün eğilimler bir toplamda birleşir (Kant, 2002: 14).

Şimdi karşımıza, iyi ve ahlaki bir karakterin, mutluluğu neden zorunlu olarak getirmediği sorunu çıkmaktadır. Eğer böyle bir zorunluluk olsaydı ahlak koşullu olurdu ve iyi, yasaya değil, davranışlarımızın sonuçları olan mutluluğa bağlanırdı. Mutlu olmak için de iyi davranırdık. Bu takdirde eylemimizin değeri düşerdi. Çünkü bir ahlaki eylemin değeri onun “pür” olmasında, yasaya bağımlı olmasında ve kayıtsız şartsız buyurmasında yatar. Bütün bunları bize veren iyi istemedir. Ancak Kant’a göre ahlak, mutluluğu teminat altına almaz. Biz ona sadece layık olabiliriz. Wood, Kant’ın ahlak mutluluk ilişkisini şöyle yorumluyor:

Kant’ın iddiası odur ki, akıl daima şarta tabi olmayı aradığı için, benim ve diğer iyi yönelimli ahlaki varlıkların ulaşmaya çalıştığı nesneyi tek bir hedefte birleştirebilecek bir kavrayış oluştururum. Bu amaca geleneksel olarak verilen isim “en yüksek iyi”dir (Summum bonum). Kant, en yüksek iyyinin, ahlak ve mutluluk olmak üzere iki farklı bileşeni olduğunu savunur. İradenin ve ahlaki tutumların iyiliği olan ahlak insanın değeri, mutluluk ise hal ve şartlarımızın iyiliği ile alakalıdır (Wood, 2009: 225).

Bizim eylemlerimizin yönetici ilkesi mutluluk istemi değil, her ne olursa olsun ahlak yasası olmalıdır. Öyle ki, bu eylemin sonucunda mutsuz olsak bile. Ancak yine de mutluluğu, Kant'ın düşünce bağlamı içinde düşündüğümüzde, yasaya saygıdan doğan akılsal bir kendinden memnun olma çerçevesinde kabul etmek mümkündür. Kant'ın itirazı, mutluluğun ahlak yasasının önüne alınarak salt duyusal, bencil arzu ve eğilimlere dayandırılmasıdır. Ona göre yasa daima önden gitmelidir. Mutluluk ise peşinden gelebilir de gelmeyebilir de. Ama yasayı her durumda gözeten failin mutluluğa layık olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz.

Akıl sahibi bir varlığın mutluluğunu, hangi eylemin sağlayacağını emin ve genel bir şekilde belirlemek sorunu, tamamen çözülemez bir sorundur, dolayısıyla bu soruna ilişkin çözüm, mutlu kılan şeyi yapmayı “dar anlamda” buyuran bir buyruk olamaz; çünkü mutluluk burada aklın bir ideali değil, sırf deneysel nedenlere dayanan bir idealdir; bu nedenlerin de, aslında sonsuz olan sonuçlar dizisinin tamına ulaştıracak bir eylemi belirlemelerini beklemek boşuna olur (Kant, 2002: 35).

O halde duyusal temelli sonsuz arzu ve istekler zincirine dayanan mutluluk, hiçbir zaman tamamlanamaz. Buradan hareketle Kant, mutluluğun aklın bir ideali olduğu sonucuna vararak bu sonucun akılda nasıl tamamlanabileceğini araştırmaya girişir. Bunun için öncelikle insan aklının kendine özgü çalışma sistemini inceleyen Kant burada ulaştığı bilgiyi ahlak yargılarının oluşumuna aktarır. Ahlak yargılarının esasını, zorunlu ve genel olmaları oluşturur. Bu yüzden ahlaki yargıların kurucu ögesi olabilecek her ilke başka bir ifade ile her maksim, ahlak yasası olabilmesi için zorunlu ve genel olmalıdır.

Burada açıklanması gereken ikinci bir husus “özgürlük fenomeninin imkânı nedir?” sorusudur. Kant için gerek numen alan gerekse fenomen alanın sınırlarını belirlemede kullandığı ölçüt imkân ve mümkün ölçütleridir. Onun Saf Aklın Kritiği'ndeki terimleriyle “quid juris” ve “quid facti”. Eğer bir mümkün varsa bu bir imkândan gelir. Anladığımız kadarıyla ahlak yasasının imkânı “özgürlük” tür ve “yasa” mümkündür. Ancak özgürlüğün imkânı nedir sorusu açıktır. Kant bu soruya cevap vermiyor; çünkü böylesi bir cevap bizi predeterminist ilkelere götürür. Yine de bir cevap mümkündür; özgürlüğün “quid juris”i insanın kendine buyurmasıdır. Bu da insan olmanın koşuludur.

Kendi maksimimin genel bir yasa olmasını isteyebilir miyim? Bunu isteyemeyeceğim yerde, o reddedilecek bir maksimdir; hem de bana ya da başkalarına vereceği zarardan dolayı değil, olanaklı bir genel yaşamada ilke olarak yer almaya uygun olmadığından; oysa akıl beni böyle bir yaşamaya saygı duymaya zorluyor. Bu saygının ne üzerinde temellendiğini daha kavrayamıyorum. (Bunu filozof araştırın), ama hiç olmazsa şu kadarını anlıyorum: Bu, eğilimlerce salık verilenlerin taşıyabileceği her değer üstünde olan değer görülmesidir: Ve pratik yasaya saf saygıdan gelen eylemimin zorunluluğu,

ödevi oluşturan şeydir. Bu ödev, başka her hareket nedeni, yerini vermelidir: Çünkü o, değeri her şeyin üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşuludur (Kant, 2002: 19).

Öyleyse bir kaidenin yasa olması için onun hem zorunlu hem genel olması gerekir ki, doğa yasası ve ahlak yasası bu tanımlamaya dâhil edilebilir. Dış doğada her şey bir birbirine sıkıca neden sonuç ilişkisi ile bağlıdır ve burada özgürlük mümkün değildir. Ahlak yasası ise, yine doğa yasası gibi zorunlu ve genel olmakla birlikte burada özgürlük mümkündür. Kişi ancak özgür olduğu müddetçe, kendi istemiyle nesnel bir yasaya bağlanabilir. Yasanın varlık nedeni özgürlüktür.

Kant'ta özgürlük kendi özerk iradesi ile yapmamaya bağlanmaktır. Yani kırmızı ışıktan geçmiyorsam bu pozitif anlamda özgürlüktür. Ancak öyle durumlar olabilir ki, yola fırlayan bir çocuğu kurtarmak için benim de kırmızı ışığı ihlal etmem gerekebilir. Bu durumda yapmamaya bağlanmayı terk etmem, kırmızı ışıktan geçmem gerekebilir ki, bu negatif özgürlüklü alandır. Fenomenal yasa, evrensel ve zorunlu bir yasa uğruna terk edilir ve kişi bağlanmamaya bağlanır. Yani toplumsal bir yasayı aslında numenal yasa uğruna feda eder. Ancak cezai karşılığını da ödemeye bahanesiz hazırdır. Bu hipotetik “olmamak”tır. İnsan olmanın onuru böyle gerektirir. Yoksa insanımsı olarak kalmaya mahkûmdur.

O halde eğilimler, ilgiler, arzular, güdüler alanı ile akıl ve yasadaki oluşan noumenal tarafının terkihi, insan doğasının bütününü oluşturur. Numenal doğada bulunan özgürlük, akıl sahibi varlık olan insana özgüdür. Ahlak yasasının temel dinamiği özgürlüktür. Yasanın varlık kaynağı özgürlüktür. Özgür olduğumuz için sorumlu değiliz; sorumlu olduğumuz için özgürüz. Çünkü özgürlük hiçbir şeye bağlanmama durumuyla değil ahlak yasasına bağlanma ile belirir. Özgürlükten kaynaklanan sorumlulukla eylemek, özgürlüğün sınırlarını belirleyemediği, sorumluluktan kaynaklanan özgürlükle eylemek, özgürlüğün sınırlarını belirlediği için, Kant bu çatışmayı numenal alandan alıp, bu sınırları belirlemek anlamında fenomenal alana indirger ve ahlakı mümkün kılar. Bu yüzden ahlaki eylemin imkânı kategorik buyruk, sadece eylemlerimizle mümkündür. Sorumluluktan kaynaklanan özgürlükle eylemek ve aktarımsal göstergelerle belirlenmiş geleneklerden kaynaklanan törelerle eylemek problemi, Kant ahlakının ana izleğidir. Çünkü ahlakı dinin, teolojik hükümlerin sömürsünden kurtarmak istemektedir. Çünkü ahlakı dine tabi kılmak, beraberinde pek çok ahlakı da getireceğinden hem evrensel bir ahlakı insanın elinden alır hem de teolojik inanç sistemlerinin dışında bir ahlak tanımaz.

Yapmamaya bağlandığımda öldürmemeye, hırsızlık yapmamaya, bağlanıyorum. İnsan yapmamak kadar yapmaya da bağlanabileceği gibi, yapmak kadar yapmamaya da bağlanabilir. Ahlakı bir eylemi yerine getirirken yapmamaya veya yapmalısına bağlanmak;

toplumsal rol ve kuralların, yasaların tersini de eyleyebilmektir; sadece koşulsuz bir evrensel ilke adına. İşte bu önemli ayrıntı, onun etiğini formalist olmaktan çıkarıyor. Yasanın içini insan dolduruyor.

Ahlak Metafiziğinin temellendirmesini “iyi isteme” kavramıyla açan Kant, Pratik Aklın Temellendirmesi’ni bu kez “özgürlük” idesi ile açar. Özgürlük; Saf Aklın, Pratik akla bıraktığı çözülmemiş problem artığıdır. Soruyu ilk Kritikte soran Kant cevabı ikinci Kritikte verir. Özgürlüğü, ahlak yasasının koşulu olarak ortaya koyup gerçekliğini kanıtlayan Kant, Saf Aklın sistemini genişletir.

Sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide ahlak yasası yolu ile kendini ortaya koyar (Kant, 1999: 4).

Kant ahlak yasasını üç değişik biçimde formüle eder ve bunları daha kavranabilir hale getirmek, sınırlarını çizip kristalleştirmek için bunlardan ikisinin varyantını verir:

Birinci Formül:

Evrensel Yasa Formülü: “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.” (Kant, 2002: 38)

Varyantı:

Doğa Yasası Formülü: “Eyleminin maksimi, sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacaktı gibi eylemde bulun.” (Kant, 2002: 38).

İkinci Formül:

Kendinde Amaç Olarak İnsanlık Formülü: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar, başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.” (Kant, 2002: 46).

Üçüncü Formül:

Özerklik Formülü: “İstemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebileceği şekilde eylemde bulun.

Varyantı:

Amaçlar Krallığı Formülü: “Sadece mümkün bir amaçlar krallığının evrensel olarak yasa koyucu üyesinin maksimlerine uygun hareket et.” (Kant, 2002: 55)

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki özgürlük ahlak yasasının imkânıdır. Yasa, akıl sahibi varlık olmanın ön koşuludur. İyi isteme, akıl sahibi her varlıkta bulunur. Ancak öğretilmekten çok aydınlatılmayı gerektirir. Ödev kavramı, iyi isteme kavramını belirgin kılar

ve daha da parlayıp seçilmesini sağlar. İsteme ahlak yasası altına girebildiği zaman iyi isteme olur. İyi isteme ise evrensel yasaya yani herkes için geçerli bir yasaysa uygun eylemi çağırır. Mükemmellik, bireysel değil ferdidir. Fert, izole edilmiş bireyden ziyade toplum içinde hatta “toplum için” bir varlıktır. Fert, toplum içinde ahlaki karakterini oluşturup şahsiyetini geliştirir. Kant (2007: 102) şahsiyetin, maksimlere uygun şekilde davranma ile oluşabileceğini söyler. Amaç insanın kendi karakterini kurması ve oluşturması, bunu yaparken de insan olmanın onuruna (özüne) bağlı kalmasıdır.

1.6. Olması Gerek Problemi

Kant, en yüksek eylem biçimini yasadan zorunlu olarak çıkan eylemede görmüş, bu eylemin dayanağını da “yapmalısın çünkü yapabilirsin!” şeklinde ifade etmiştir. Yapmalısın çünkü özgürsün. Kant, özgürlüğü toplumsal bir varlık olmakta görür ve her akıl sahibi varlığın eylemini, ancak toplumsal saha içinde zorunlu olana (biz varlığına) dayandırabileceğini söyler. Eğer dayandırmıyorsa insan değil, insanımsıdır. Bu haliyle ahlak buyruğu “zorunlu” dur.

Kant, kişinin ortaya koyduğu eylemle zorunlu olan arasında sürekli uzayıp kısalan bir mesafe görür. Bu menzili kapatmak olanaksızdır. Biz bu yarığın kapanabilmesi için, insanın numenal doğası ile fenomenal doğasının eş zamanlı olarak kendi varlığında, çatışmadan bütünleşmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu bütünleşme olmadan antagonist birey, ebedi barışı gerçekleştiremeyecektir. Çatışkı anlamına gelen antagonizm, bir taraftan insanın yakma, yıkma, yok etme, saldırganlık gibi toplum dışı özelliklerinin toplandığı savaşıma eğilimlerini, diğer taraftan da kendi yeteneklerini geliştirmek ve açığa çıkartmak için toplumsallığa duyduğu ihtiyaç arasındaki gerilimi ifade eder. Bu çatışkının aşılması, birey numenal sahaya ulaşmadan pek mümkün gözükmemektedir. Kant’a göre bu erişim sağlandığında, fenomenal yanıyla, başka bir deyişle duyuşal varlığından oluşan eğilimleri, istekleri, tutkuları, hırsırları ile artık insanın mücadele etmesine zaten gerek kalmayacaktır. Çünkü Tanrı ve sonsuzluk korkunç görkemi ile karşısına dikilecek ve bu yüzden yasaya uygun eylemler görevle ve umutla yapılmayacak, bu durumda korkuyla yapılacaktır. Ancak bu durumda kaldığı sürece insan doğası, basit bir mekanizmaya dönüşecektir; nihai bilgiye (numenal bilgi) ulaşıncaya belki eylemleri kusursuzlaşacak; ama başka türlü yapamayacağından başlangıçtaki eyleminin değeri ilk anlamına göre nispeten düşecektir. Çünkü pratik aklın kavramları ilkin sezgiseldi. Kişi kategorik buyruğa göre eyleyebilir ya da eylemezdi. Yasa zorunluydu, ancak insanın yasaya ilk durumda uyması tercihti.

Kant’ın bu düşüncelerini daha ileri götürürsek, biz numenal sahaya, Ding an sich’e ulaşıldıktan sonra bunun dönüp fenomenal doğayı da etkileyeceğini, böylelikle insanın maddi

varlığının da tinsel bir töze dönüşeceğini düşünmekteyiz. Böylece akıl ve duyuşsal arzular birbiriyle çatışmadan bütünleşir. Numenal sahanın tecrübesi insan doğasını başkalaşıma uğratar. Böylelikle ahlak bir nevi dürtüsel olur ve insan varlığı akıllı dürtülerle dolar. İnsanın bencil içgüdülerle⁵ donatılmış bir varlık olduğu varsayımına dayanan “önce sen yaşa ki, karşıdaki de yaşasın” düşüncesi; “önce karşıdakini yaşat ki, sen de yaşayabilesin” ilkesine yerini bırakır. İnsan, ödevi olduğu için değil, başka türlü yapamadığı için böyle davranır.

1.7. Kant’ın Formalist Olduğuna Yönelik İddialara Bir Karşı Çıkış

Gerek Newton gerek Kant evrensel yasa kavramı üzerinden fikirlerini inşa eden düşünürlerdir. İkisi de yeni yasalar icat etmemişler, var olan yasaları keşfetmişlerdir. Newton, doğa düzeni ve evrensel işleyişin kanunlarını bize gösterirken Kant, insan doğasına mündemiç olan ahlak yasasının onda gömülü olduğunu, ancak bu içkin yasa ile kendi doğasının fenomenal- duyuşsal- yanını aşıp ahlaki bir varlık olarak “insan” olabileceğini öne sürer. Kant’ın “yasa” kavramından yola çıkarak, onun formalist olduğunu ileri süren iddialar, içinde tehlikeli sonuçlar barındırır. Eğer yasa genelleştirilebilir bir şeyse bu tek bir ahlak sisteminin, inanç dünyasının, ideolojinin ya da düşüncenin aşırı büyümesiyle her şeyi önüne katıp sürükleyerek diğer bütün yaşam formlarının yok olmasına neden olmaz mı? İşte tehlike de burada yatmaktadır. Ancak biz Kant’ın formalist olduğunu düşünmüyoruz. Kant, evrensel yasayı, “Öyle eyle ki, eyleminin ilkesi herkes için de geçerli bir maksim olabilsin.” biçiminde formüle eder. Buna karşın formalistler standart, değişmez ve sabit eylemler arayışına girerler. Burada bireysel “ilke” görmezden gelinir. “İlke”, kişisel bir tercihtir ve aynı zamanda yapmamaya bağlanmaktır. Kişi kendi ahlak sistemini, inancını, kültürünü bir başkasına dayatmayı, “dünya üzerindeki bütün yaşam formlarını korumak ilkesi” adına olumsuzlayabilir ve yapmamaya bağlanabilir. İnsanın yaşamı boyunca başına gelen olaylar ve onun bu olaylara verdiği yanıtlar tektir ve tekrarı yoktur. Bu yüzden hangi durumda nasıl davranmamız gerektiğinin spesifik ve değişmez bir formülü yoktur. Kant bize her durumda ne yapmamız gerektiğini söylemez. O eylemin dış hatlarını çizer. İçini doldurmak insan yaratıcılığına, aklına ve vicdanına kalmıştır. Bu bize Nietzsche’nin (2010:220) “erdem enderdir, vasat olamaz, taklit edilemez, istisnaidir” sözlerini hatırlatır. Yasa bize eylemin dış hatlarını verir, aynı zamanda salt pratik akıl kavramlarının gerçekliğini de eylemle kanıtlar. Pratik akıl, dış dünyadan bağımsız, insanda içkin bir yasa ile eylemi dış dünyaya açar ve pratik akıl, usa vurucu çıkarımsal bir işleyişten çok sezgiseldir. Bir kahve köşesinde diğerlerinden ayrı ve

⁵ İçgüdü hayvansaldır hem hayvanda hem insanda bulunur. Dürtü toplumsaldır, sadece insanda vardır. Yasa, içgüdüsel olarak kategorik imperatif formunda herkeste hazırır. Onu sadece özgür ve toplumsal olan akıl sahibi varlıklar dürtüsel kılabilir. Aksi halde insanımsı olarak kalır.

sessiz sedasız duran sıradan bir insan, diğer köşedeki iki kişi arasında bir kavganın patlak vermesiyle aniden kalkıp hiç düşünmeden araya girebilir. Bunu yaparken o yasanın bilincinde değildir belki ama burada her yasa gibi bilincinde olunsa da olunmasa da varlığını apriori sürdürmektedir.

Böylelikle Kant'ın ahlak yasasını formalist olarak değerlendirme girişimleri de boşa çıkar. Çünkü bu genel yasanın içini insan, yaşamın sonsuz olasılıklı, çeşitli ve karmaşık olayları karşısında yine kendisi dolduracaktır. Yasa, “eyleminin maksimi herkes için de genel bir ilke olsun” derken her durum için standart bir eylem belirlemiyor. Burada belirleyici olan, bu ilkenin sorumlulukla birlikte, iyi isteme tarafından eylemde somutlaşmasıdır. Numenal bir vicdan kavramının fenomenal bir sonucu olarak.

Sorumluluktan kaynaklanan özgürlükle eylemede, eylemi yöneten sorumluluktur. Sorumluluk ise insan olmanın onuruna duyulan saygıdır.⁶ Sorumluluğu merkeze koyduğu ve eylemlerinde değişmeyen sabit bir nokta olarak aldığı müddetçe kişi eyleminde özgürdür. Her şeyi yapmakta özgürdür, ama sorumluluğunu aldığı sürece. Burada özgürlük sınırlandırılır.

1.8. Ahlakın Omurgası Olarak İstenc

İsteme (İng: will, Alm: Wille) dilimizde irade ve istenc olarak da kullanılmaktadır. Felsefe tarihinde, felsefe içerikli olarak, Kant, Schopenhauer ve Nietzsche tarafından kullanılmıştır.

Kant isteme kavramını etik perspektif içinde düşünür. Ona göre isteme (Wille), keyfi istemeden (Willkür, eğilimler alanı) farklı olarak kategorik imperativ'i oluşturan ve muharriki özgürlük olan “yasa”dır. Schopenhauer'daki kör istenc, Kant'ta “iyi isteme”ye, Nietzsche'de “güç istencine” dönüşür. “Kör istenc”, bedenselleşerek nesneleşir ve kendisini sonu gelmeyen arzulara ve hiçbir zaman tam olarak doyurulması mümkün olmayan ihtiyaçlarından doğan acıda duyurur. Schopenhauer'ın “isteme” kavramına yöneltilen “neyi isteme?” sorusu bizi Kant'a, ahlaki eylemin temelinde gördüğü zorunluluk olan, “bütün dış nedenselliklerden bağımsız” olarak “iyi isteme”ye götürür.

İsteme kavramı Nietzsche felsefesinin temel kavramlarından birisidir ve o'nun opus magnum'u sayılan ve öldükten sonra yayımlanan eserine Der Wille Zur Macht ismini vermesi tesadüf değildir.

Nietzsche ustası Schopenhauer'u isteme kavramının içini boşaltmakla eleştirir. Ona göre isteme içi boş bir kavram değildir ve insan isteme'lerinin bir amacı vardır; bu güç'ü istemedir. Ancak bu güç öylesine, başıboş ve amaçsız değildir; kişinin kendisine yöneliktir. Nietzsche eserlerinde isteme ve güç kavramına değinmekle birlikte kavramları anlam

⁶ Kant, sadece tek bir duygu kabul eder. O da insan olmanın onuruna duyduğu saygıdır.

içerikleriyle birlikte Der Wille Zur Macht’da kullanır. Esasen kitabın başlığı Nietzsche’nin görüşlerini anlamada bize doğrudan ipuçları veriyor; büyük usta bu başlığı rastgele seçmemiştir. Nietzsche Macht sözcüğünü ‘möglich’ fiil kökünden getirerek kullanıyor. Möglich kişinin kendisine yönelik bir gücü imliyor. Bu kişinin kendi olmak anlamında (otantik) düşünülmelidir. Nietzsche güç’den kişinin kendisini terbiye etmesine yönelik olanı anlıyor.



İKİNCİ BÖLÜM

NIETZSCHE ÜZERİNE BAŞLANGIÇ DÜŞÜNCELER

2.1. Decadence'ın Bir Zorunluluk, Nihilizmin Gereklik Olması Üzerine

Bedensel kökenli haz ile acının birbirine üstünlüğü üzerine kurulu bir hayat anlayışı, hazzın üstünlüğü durumunda hedonist bir yaklaşıma; acının üstünlüğü durumunda ise çileci bir yaşama yol açıp yaşamın bütünlüğünü ıskalayacaktır. “Daha sağlıklı her tür insan için yaşamın değeri kesinlikle bu değersiz şeylerin standardı ile ölçülmemektedir. Ve acı baskın çıkarsa da karşısında güçlü bir istenç, yaşama bir evet, bu üstünlüğe duyulan bir ihtiyaç olacaktır” (Nietzsche, 2010: 44).

Acıyı dışlamayan aynı zamanda hazza gömülmeyen bir yaşam sağlıklı ve doğal bir yaşamdır. Doğayla ilgili metaforlara sıklıkla başvuran Nietzsche, doğada her şeyin çürüdüğünü ve yenilendiğini anırtarak aynı şeyin sosyal hayatta da yaşandığını ve bunun bir zorunluluk olduğunu tespit eder. Söz konusu çürüme, bozulma, çöküntü ya da çözülme durumunu ifade etmek için ise “decadence” sözcüğünü kullanır. Decadence tazelenme, yeniden doğum, doğada yeni türlere yer açılması için bir zorunluluktur. Nihilizm ise değerlerin yeniden değerlendirilmesi için bir gerekliliktir.

Dolayısıyla bu kavramların Nietzsche açısından değeri olumludur. Nihilizm kapıda ise, decadence çoktan içeri girmiştir. Decadence'a dayalı bir hayat, toplumsal değerlerde anlamsızlaşmayı doğurur. Toplumsal organizmaya sinsi bir kanser gibi yayılan decadence, o halkın anlam sistemini kemirmeye, tüm değerleri değersizleştirinceye kadar devam eder. Daha önce yarattığı anlam sistemleriyle yaşama tutunan insan, artık hedefsiz kalmış, bütünü ve genelin içindeki emniyetini yitirmiş, öteki dünya umudunu da kaybedince boşlukta sallanmaya başlamıştır. Bir gün mutlaka her şeyi kuşatan bir anlam bulacağı beklentisi boşa çıkmış, evrensel bir organizasyonda önemli bir rol olduğu fikri sarsılmıştır. Yaşadığı dünya onun anlam arayışına sessiz kalınca tek bir çözüm kalır:

Varoluş dünyasının tamamını bir aldatma olarak kabul etmek ve onun ötesinde bir dünya, “gerçek” bir dünya bulmak. Ama insan bu dünyanın sadece psikolojik ihtiyaçtan oluştuğunu ve onun üzerinde hiçbir hakkı olmadığını anladığı anda, nihilizmin son biçimi ortaya çıkar: Hiçbir metafizik dünyaya inanmamak ve “gerçek” dünyaya inanmayı kendine yasaklamak. Bu noktaya vardıkdan sonra varoluşun gerçekliğini tek gerçeklik olarak kabul eder, kendine dünyalar ötesine ve yanlış Tanrısallığa giden her türlü gizli geçişi yasaklar- ama inkâr etmemesine rağmen bu dünyaya tahammül edemez (Nietzsche, 2010: 32).

Gerçekliğe tahammülsüzlük ve onunla baş edememek, kişiyi şimdi ve buradan koparır. Onu, ya geçmişe hapseder ya da hayatını sürekli tehir eder. Zamanın olduğu gibi mekânın da dışına çıkmak ister. Bunu da “öte dünya”, “başka bir hayat” gibi kurgularla yapar. Fakat özgürleşmenin yolu, kişinin kendisini ve dünyayı ne ise o olarak görüp onu kabul etmekten hatta neşe ile olumlamasından geçer. Bunu sağlamanın yolu ise yeni değerler ve anlamlar yaratmaktır. Ancak, bundan önce nihilizmin yaşanması gereklidir. Nihilizm bir geçiş aşamasıdır.

Dünyayı kendimiz için saygıdeğer hale getirmek üzere kullanmış olup, daha sonra uygulanamaz oldukları ortaya çıkan ve bu nedenle dünyanın değerini düşüren tüm değerler-işte tüm bu değerler psikolojik açıdan insanlar tarafından kurulan egemenlik yapılarını muhafaza etmek ve artırmak için tasarlanmış, yararlılığın değişik perspektifinin sonuçlarıdır-ve yanlışlıkla nesnelerin özüne dahil edilmişlerdir (Nietzsche, 2010: 33).

Sonuç olarak insanın beden ve anlam bütünlüğü dominant ya da decedant metaforlarla parçalanmıştır. Nietzsche insanı salt bios olarak görmeyip bios ve onun üstüne bindirilmiş kültür varlığı olarak görür. Onun kültürden anladığı hayatını anlamlandırıp ona tahammül etmek için uydurduğu tüm yalanlardır. Hayatıma güç ve neşe katan, beni güçlendiren şeyler ise “güzel yalanlardır”, “iyi” dir. İyinin ve kötünün ötesinde olan bir iyidir bu. Benim gücümde çalan hayatımı zehirleyen metaforlar ise “kötüdür”. Bunun doğal sonucu, insan fizyolojisine uygun anlamlar üretmenin sağlıklı bireyler oluşturacağıdır. Aksi durumda istekler dağılacak, insan parçalanacak ve gücü zayıflayacaktır. Metin Coşar, Nietzsche’de gücün anlamını aşağıdaki ifadelerle bize veriyor:

Gerçekte isteklerin dağılışı ve onların bütünlüğünün yitirilişi zayıflıktır ve isteklerin, dürtülerin, temel bir istek etrafında toplanması “güç” tür. Bu fenomen “pathos” olarak da terimleştirilir. Birinci durumda ikirciklik, bunalım ve ağırlıklı bir noktadan yoksun olma vardır. İkincisinde ise seçilen hedefin kesinliği bulunur. Akli başındalık ve ani bir tepkiyi geride tutma, güçlü birey söz konusu olduğunda, zayıf bireyin tepki verme yeteneğinden yoksunluğuyla karıştırılmamalıdır. Tamamıyla farklı iki durum karıştırıldı; örneğin, özünde tepkiden geri durma olan kuvvet sükuneti (hiçbir şeyin kımıldatmadığı tanrılar gibi)- ve tükenmişliğin sükuneti: Uyuşukluk noktasına kadar kaskatılık (Coşar, 2002: 22).

Eğer her şey yalansa Nietzsche de mi yalan söylemektedir? Evet, o da yalan söylemektedir. Ama “güzel yalanlar” söylemektedir. Dolayısıyla onda, estetik -güzel-olan; epistemolojik-doğru-olanın ötesine geçer. Buradan “iyinin ve kötünün ötesinde” çıkar. Öteye ise ancak estetik yaşamla geçilebilir. Estetik yaşam insanın anlam ve değerlerden oluşan

kültürel yönü ile onun doğal yönü olan fizyolojisi arasındaki bütünlüktür. İşte bu birlik dominant ya da dekadant metaforlar tarafından parçalanır. Nedir bu metaforlar?

“Bunlardan biri “saf tin”dir. “Saf tin, saf aptallıktır; sinir sistemi ve duyuları, ölümlü örtüyü hesap dışı bırakırsak; yanlış hesap yapmış oluruz, başka bir şey değil!..” (Nietzsche, 2001: 26). İnsan fizyolojik ve duysal yöndeki isteklerini yaşayamaz ise bu diğer taraftan kefare, öte dünya, idea alemi ve şiir olarak çıkar. Bu durum basit bir bileşik kaplar yasasıdır. Bir taraftan yapılan baskı diğer tarafı etki eder. Yaşanmayan bir yaşam, kendine başka bir mekânda ve zamanda yer bulmak zorundadır. Zira yaşam kendine fıskırarak yer bulur. Fizyoloji sakatlanınca patolojik metaforlar türer. Bu metaforlar zehirleyici bir etkiye sahiptir.

Sonunda önemli olan, hangi amaç için yalan söylendiğidir. Hristiyanlıkta “kutsal” amaçların eksik olmasıdır benim onun araçlarına itirazım. Yalnızca kötü amaçlar: yaşamın zehirlenmesi: yalanlanması, yadsınması, bedenin hor görülmesi, insanın günah kavramı yoluyla değersizleştirilmesi ve kendi kendine saldırı hale getirilmesi (Nietzsche, 2001: 94).

Eğer mutlak “iyi” ve mutlak “kötü” yoksa ve kültür, dünyaya tahammül edebilmek için metaforlar oluşturmaksa aynı durum Nietzsche’nin kendi yarattığı olan metaforlar için de söz konusu değil midir? “Üst insan”, “hayata evet deyiş”, “bengi dönüş” gibi icatlar da metafor değil midir? Bu metaforları, dominant ya da dekadant metaforlardan ayıran nedir? Bu farkı oluşturan, ilkinin hayatı destekleyip çoğaltması ve yaşamı zenginleştirmesine rağmen, ikincilerin yaşamı zehirlenmesi, insan varlığını parçalamasıdır.

Eğer aynı kayıkta yüzleri birbirine dönük oturan iki kürekçi zıt yönlerde kürek çekerlerse bölünmüş ya da yarılmış varlıklardan oluşan patolojik bireyler meydana gelir. Akıl ve doğa zıt yönlerde gidemezler. Başka bir deyişle Akıl ve doğa birbirinden ayrıştırılarak parçalanmamalıdır. Sadece Apollon Dionysos bütünlüğünden oluşmuş insanların bir araya gelerek yine akıl doğa uyumundan oluşmuş bir kültür yaratmaları ile hastalıklı durumlar aşılabılır. Onun zamanında ve ona göre akıl, doğaya karşıt bir hal almış ve yaşama zarar vermenin de ötesine geçmiştir. Doğadan koparılan akıl, tahakküm edici, hesaplayıcı, planlayıcı düşünmenin etkisi altına girmiş, doğayı, düzenlenebilecek ve zapt edilebilecek bir nesne olarak görmeye başlamış; bunun sonunda çevresel felaketler kaçınılmaz olmuştur. Aklın aşırı büyümesi Nietzsche açısından hastalıklı bir durumdur. Aklın öne geçmesi ile duygu, tutku, sevinç ve coşkularıyla bağlantısını koparan insanın önce kendi bedeni kaskatı kesilir. Sonra ahlaki değerleri donuklaşır ve mutlaklaşır. Ancak Nietzsche, akla karşı değildir sadece hastalanmış bir akla ve onun hastalıklı yorumlarına karşıdır. Her şeyi yorumlayan akıl yanlış yorumlanınca, dünya ve hayat yorumları da geçersizleşir. Böylelikle kişi tüm hayat

yorumlarının geçersizliğini, “neden” sorusuna verebilecek bütün cevapları kapsayacak kadar yayarak genelleştirdi. Böylece nihilizm kapıdan içeri girdi.

2.2. Aktif Nihilizm ve Pasif Nihilizm

Nihilizm, ruhun kudretinin artışının bir işareti olabileceği gibi kudretin kaybı ve çöküşü olarak da ortaya çıkabilir. İlk durumda etkin, ikinci durumda edilgindir.

Ruhun güçlülüğü o derece artmış olabilir ki, onun için şimdiye kadarki hedefleri (ikna oluşlar, inanç düsturları) ona uygun düşmezler. (Bir inanç denebilir ki genellikle varoluş koşullarından gelen mecburiyeti ifade eder, bir canlı varlığın onların altındaki etkisiyle, boy attığı, büyüdüğü, kudret kazandığı özel hal ve durumların otoritesine tabi oluşunu dile getirir) (Nietzsche, 2002: 31).

Aktif nihilizm, gücünün en yüksek noktasına şiddetli bir yok etme gücü olarak ulaşır. Gücün tükenmişliği, bitkinlik, yeni ve yaratıcı olan değerlerin gerçekliğini kabul edemeyecek kadar yorgun düşmek ise pasif, yani edilgen nihilizmdir.

Nihilizm ne “boşuna!” olanın üzerine düşünür ne de sadece her şeyin yok olmayı hak ettiğine dair inançtır: İnsan yok etmeye yardımcı olur.- Buna isterseniz mantıksız diyebilirsiniz ama nihilist, insanın mantıklı olması gerektiğine inanmamaktadır. – Bu, güçlü tinlerin ve istençlerin koşuludur ve bunlar “hüküm”, Hayır demekle durdurulmasının mümkün olmadığını bilirler. Doğaları gereği eyleme ihtiyaç duymaktadırlar. Hükümle hiçe indirme, elle hiçe indirmenin karşısında ikinci dereceye düşmüştür (Nietzsche, 2010: 38).

Buradaki el sözcüğü, başkasına uygulanan tahakküme dayalı şiddet formları ilgili olmayıp, değer yaratan eylemlerin oluşturucusu anlamında kullanılmaktadır. Kant’ın “ödev eylemi”, Nietzsche’de “eylem ödevine” dönüşür. Sürekli bıçağını bilemekten kesmeye vakit bulamayan “filozoflar”, sadece yargılar oluşturarak, hayata düşman ve kılı kırk yaran teorilerinin içinde kaybolmaktayken, Nietzsche’de bir hayat atılımı olarak boy gösterir birdenbire. Tutku, Nietzsche (2002: 32) için kısaca, “bir hedefimizin olmasıdır- ki onun uğruna insanları feda etmekten tereddüde düşmemek her türlü tehlikeye atılmak, kötü ve berbat olan her şeyi kendi üzerimize almaktan çekinmemektir -bir hedef büyük bir tutkudur denilebilir”. Hedef, başarıldığında kişiye güç duygusu verir. Feda etme, hedef uğruna vazgeçilenlerdir. Güç, kurban ölçüsünde büyür, hedef değer kazanır.

Nietzsche bir toplum psikoloğuydu. Ona göre bireyin hastalanma göstergeleri, toplumda fuhuş, suç vb. artması ile ilgiliydi. Bunlar çürüme, yozlaşma ve soysuzlaşmanın diğer bir ifade ile toplumdaki Decadence’in nedenleri değil sonuçlarıydı.

2.3. Düşünüyorum O halde Var Olmamalıyım

Kara bahtlılar, kör talihliler, nasibi kıtlar, var olmamanın var olmaktan daha iyi olduğunu düşünen pesimistler mi, yoksa kendini uyuşturan optimistler mi haklı?

Çok daha açık olabilecek olmasına rağmen, insan, pesimizmin bir problem değil, bir semptom olduğunu ve aslında nihilizm kelimesiyle yer değiştirilmesi gerektiğini ve var olmamanın var olmaktan daha mı iyi olduğu sorusunun başlı başına bir hastalık, bir gerileme işareti, bir kişisel tuhaflık olduğunu görmüyor. Nihilizm hareketi sadece fizyolojik çöküşün ifadesidir (Nietzsche, 2010: 46).

Daha farklı bir perspektiften baktığımızda, Nietzsche'nin bir olumsuzlama ile ustaları Heraklitos ve Anaksimandros'a gittiğini görmek mümkündür. Heraklitos'un "değişim" ile Anaksimandros'un "aperion"u, Nietzsche'nin düşüncelerinin merkezindedir. Bu nedenledir ki o, çağdaş düşüncelerin de merkezindedir.

Varlığın bir belirsizlik olduğu ve üzerinde düşünülemeyeceği, onun anlamının ne olduğu ya da bir buharlaşma mı olduğu, tüm bunlar insan doğasını oluşturan Ethos'un anlamı üzerindeki tefekkürden başka bir şey değildir.

Eski değerlere yenilerinin eklenmesi; devinen, devindiren bir Ethos'un kurulması ancak hiçten geçerek olabilir. Nietzsche "Hiç"i yani nihilizmi bir imkân olarak görüyordu; bu imkân bir "Var"a ulaşır ve o da kendini sanatta gösterir. Çünkü sanat, herhangi bir refeksif düşüncenin konusu olabilecek bir nesnelliğe sahip olmayan tek "insanca, pek insanca" olandır.

Bu tavır bizi "modo"ya götürür: "Yenileyin, ama Nomos'u kaybetmeyin!" O kendi kültürünün içinde, açmazlarla beraber çözümü de gören keskin gözlerle bize şunu söylüyor: "Gerçek erdem aristokrat azınlık içindir, herkes için ahlak saçma bir fikirdir". Görmek ve değiştirmek ancak yaşamakla mümkün olabilir. Ahlakı kuranlar da kendisine verilenlerin yanlışlığını yaşayarak anlamış olanlardır, bunlar aristokratlardır.

Nihilizm, insan tininin ağrısıdır. Bu ağrı bünyede yolunda gitmeyen bir şeyler oluşunun habercisi olup yaşamın sürdürülebilmesi için gereklidir. İnsanın, yenilenen doğa karşısında geriye düşmesidir. O güne kadar olan taşıyıcı değerlerin, artık insanı taşıyamaması, mutlaklaşması ve donuklaşmasıdır. Çöküş son değil, yeniden doğuşun, tekrar sona ermeye yazgılı bir başlangıcıdır. Nietzsche (2010: 46) için, "atıklar, çöküş ve yok etme ayıplanmamalıdır, bunlar yaşamın büyümesinin gereklilikleridir. Çöküş fenomeni, yaşamın herhangi bir artışı ve yükselişi kadar gereklidir. İnsan bunları hiçbir durumda değiştiremez".

Ölmeden önce doğ! Nietzsche'nin hayır demeyeceği bir söz olurdu. Çünkü o, dünyaya ve hayata ait bir filozoftu ve ilgisini ne ölüme ne de öte dünyaya, yaşama ve var olmaya

yönelmişti. Nietzsche'nin bahsettiği yeniden doğuş, ölüp tekrar dirilme anlamında hayatı yinelemek değil, yaşadığımız sürece yenilemektir. Her tekrar bir kendini aşma ve yenmedir. Ölçüt doğadır. Çünkü Nietzsche, doğadaki savaşı mücadeleyi kabul etmekle birlikte onu olumsuz olarak görmez. Yıkım, yapım için gereklidir. Bunlar tabiatın doğal süreçleridir. Tabiat, maddi ve fiziki bir alandır ve burası vahşetin boy gösterdiği, kendi içinde bir kanunu olsa da yasalılığın olmadığı bir arenadır. Tabiatdaki bu doğal süreçlerin insan varlığına olduğu gibi aktarılması, Nietzsche'nin oldukça tehlikeli ve yanlış yorumlanmasına neden olmuştur. O hiçbir zaman doğada öldürme ve şiddet varsa o halde toplumda da olmalıdır sonucuna varmamıştır.

Onun sertliği kendine karşı sertliktir ki, bu dürüstlük anlamındadır. Onun Tanrı katli ise insanların elinde bozulmuş ve doğadan doğmasına rağmen insan eliyle doğaya düşman edilmiş olan bir Tanrı anlamına yöneliktir.

Doğada çürüme ve yenilenme gibi olgular kendiliğinden olurken, toplumda insan buna kendi eliyle müdahale eder. Bu el akıldır. İnsanın eli onun dışarı uzanmış aklıdır. Ancak akıl, eline aldığı hançeri şuursuzca kendini yaratan doğaya saplar, fakat bununla kendi mahvına yol açar; çünkü Apollon, Dionysos'un oğludur.

2.4. Ahlaki Sorunlara Bakışın Perspektifi Değişiyor

Nietzsche, ahlaksızlık olarak düşünülen tüm çöküntü işaretlerinin ve hastalık emarelerinin kaçınılmaz bir süreç olduğunu tespit eder. Bu kesinlikle ayıplanmamalıdır. O yüzden “ahlaksızlığa, lükse, suça, hatta hastalığa karşı verilen mücadelenin tamamı safçadır. Çöküşün kendisi, mücadele edilmesi gereken bir şey değildir. Kesinlikle gereklidir, her yaşa ve her insana aittir”. (Nietzsche, 2010: 47).

Nietzsche (2010: 47), tespit ettiği soruna çözüm olarak “medeniyeti doğal düşmanı kabul eden Napolyon'dan başlayan, militarizmdir”. Ancak Nietzsche'nin militarizmi yıkıcı ve tahripkâr bir şiddet anlamına gelmemektedir. Nietzsche burada, çürümüş ve değerlerin soysuzlaştığı bir medeniyette, değerlerin alt üst edilmesi için toplumu sarsmak ister.

Kaufmann (89: 1997), onun güç kavramını “Nietzsche gücü birincil olarak başkaları üzerindeki güç ile özdeşleştirmedir. Onun gözünde başkalarına karşı üstünlük sağlama düşkünlüğü, saldırganlık, şovenizm, militarizm, ırkçılık, uyumculuk, pasaklı bir yaşama çekişi ve Nirvana için istek, tümü de zayıflık anlatımlarıydılar” şekline yorumlar.

Nietzsche'nin düşman kabul ettiği “tek dişi kalmış medeniyette” akıl, doğaya düşmanlaşmış, planlayıcı ve hizaya sokucu teknik düşünmenin barbarlığı sonucu, doğaya ve türlere tahakküm ederek her şeyi ölçülebilir ve hesaplanabilir hale getirmiş, evrene dağılan

güç sistemini önce gözleyerek sonra yöneterek kontrol altına almanın mağrur güveni ile tehlikeyi göremeyeceği bir sarhoşluğa tutulmuştur.

İşte perspektif bu noktada değişiyor. Çünkü o, tüm bunları yozlaşmanın nedeni değil sonucu olarak görmektedir. Şimdiye dek nedenlerle sonuçlar birbirine karıştırıldı. Kuşkuculuk, ahlaki yozlaşma, sosyal sorunlar, nihilizm çöküşün nedeni değil sonucudur.

“Kişi neden ile etkiyi karıştırmaktadır. Kişi, çöküşü fizyolojik bir koşul (durum) olarak anlamadığı için sonuçlarını yanlışlıkla rahatsızlığının gerçek nedenleri olarak sayar”. (Nietzsche, 2010: 49). “Psikolojik ve manevi iyileştirme çabaları çöküşün rotasını değiştirmez, durdurmaz ve fizyolojik açıdan hiçtir... Hastalıklar, özellikle de sinirleri ve kafayı etkileyenler, güçlü doğaların, savunucu gücünün eksik olduğunun bir işaretidir”. (Nietzsche, 2010: 48).

Nietzsche'nin bereketli düşünceleri, çift çekirdekli olup, bunlar “ruh ve bedenin birliği'nden oluşan, Dionysos ve onun erekte olmuş aklı Apollon'un, simetrik estetiğinden fıskırır. Fizyoloji ile psikoloji birdir. Fizyolojik çöküş psikolojik çöküntüyü getirir.

2.5. Ahlak Fizyolojisi

En çok göz önünde olan şey olarak beden, neden bu kadar ihmal edildi ve filozofların çoğu tarafından göz ardı edilerek küçümsendi? Zaten bildiğimizi düşündüğümüz şey aslında büyük bir giz mi? Filozoflar, içinde yaşadıkları bedensel varlıklarının çok uzağına düştü ve giderek bedenle bağlantısını keserek onun sesine sağırlaştılar. Hume, Locke gibi bazı filozoflar onu duyu bilgisi sağlayan epistemolojik bir araç olarak görürken Descartes, bedeni yine epistemolojik veri sağlayan ontik bir töz olarak değerlendirdi. Ancak insan, sadece ne bilen bir özne ne de salt yer kaplayan beden olarak bir mevcut olandır.

Gerek bilgi ve gerek ahlak problemlerinde, insan bedeninin hiçbir zaman dışta bırakılamayacağı düşünülmektedir. Bu yüzden beden, salt bir biyolojik nesne, et ve sinir yumağı değil, insanın hayatla temasını sağlayan, tercihlerini belirleyen, kararlarına yön veren, bilgisini kuran, dinamik bir bütünlüktür.

İnsan doğduğu andan itibaren bedeniyle sonucu belli olan, bir mücadeleye girer: Ölüm. Arada geçirdiği süreç ise yine kendi bedeniyle savaşıdır. O, hiç dinmeyen ihtiyaç, istek ve hırsları ile kendi dengesini sürekli bozan ve yeniden kuran bir varlıktır.

Budizm, insan fizyolojisinin önemini keşfeder. Nietzsche'ye göre bu dünya görüşü, insan bedeni ile dürüstçe yüzleşip asıl olanın kişinin acısı olduğunu, aşırıya varan soyut kavramsallaştırmaların insanı hayalet bir varlık haline getirdiğini görebilmiştir.

Budizm, benim dilimle söylendiğinde iyinin ve kötünün ötesinde durur. Dayandığı ve göz önüne aldığı iki fizyolojik olgu vardır: İlk, duyumsallığın, incelmış bir acı çekme yatkınlığı olarak dile gelen aşırı uyarılabilirliği, sonra aşırı bir tinselleşme, kavramlara ve mantık işlemlerine dalmış uzun bir yaşam boyunca, kişilik güdüsünün kişisel olmayan karşısında zarar görmesi (Nietzsche, 2001: 32).

Beden, ölüm gelip onu çekinceye kadar hayat boyu ağrıyan bir dıştır. Bütün yaşam bu acıyı katlanılır kılmak için verilen bir mücadeledir. Kendi bedenini kabullenemeyen insan bu tiksintiyi dışarı yansıtır ve başkalarını cehennem olarak görür. Arzu arttıkça suçluluk ve acı da artar. Haz ve acının birbirine bağlı olduğu ve acının hazzın çocuğu olduğu düşünülmektedir. Çünkü insan duyusu, her iki duyumu da kendi içinde toplar. Budizm, Nietzsche'ye göre insanın acıya karşı savaşıdır ve acı ile mücadele etmenin yollarını geliştirmeye çalışır.

Buddha bu duruma hijyenik açıdan yaklaşır... Açık havada yaşamayı, gezgin yaşamını; yiyeceklerde ölçülülüğü ve seçiciliği, bütün alkollü yiyeceklerden kaçınmayı; aynı şekilde safra yapan, kanı kızıştıran bütün tutkulardan kaçınmayı getirir...Ya dinginlik veren ya da şenlendiren tasarımların oluşmasını sağlar... (Nietzsche, 2001: 33).

Bunlar hassas bir varlık olan insanı daha dayanıklı ve güçlü kılmak için araçlarıydı. İnsanı zehirleyen kin, öfke, kıskançlık gibi bütün olumsuz düşünceleri sağlığa zararlı bulan Budizm, her şeyden önce bunları başkasına karşı bir ödev olarak görmeyip kişinin bizzat kendisi için ister. O, en tinsel bilgi ve çıkarları kişiye indirger. “Tam bu yüzden, başka türlü düşünenlere karşı savaşımayı öğütlemeyiz; öğretisi, kin, çekemezlik, ressentiment (hınç) duygularının dışında, hiçbir şeye karşı değildir. Düşmanlığa karşı düşmanlık çare değildir”. (Nietzsche, 2001: 33)

Budizm'in, bedene yaklaşım tarzı yaşamın acılarını dindirmeye yöneliktir. Hristiyanlık ise haz duygularını günah kısılacına alıp onunla kişi üzerinde bir baskı yaratmak üzere bedenle ilişki kurar. İlkinde insanın kendi üzerindeki gücü söz konusu iken ikincisi başkasını denetlemeye vardırır işi. Bu süreç, bedenden nefret uyandırılarak ve haz yaşantısından dolayı suçluluk duygusu oluşturularak başlar. Suçluluk, bireyde baskı oluşturur. Bu baskıyı alarak onu rahatlatmak olan ise Hristiyan rahiptir. Bu yüzden yaşamın her önemli anında rahibe anlam yüklendi.

Artık bundan sonra, yaşam işleri öyle düzenlenmiştir ki, rahip her yerde onsuz edilemezdir; yaşamın her doğal olayında, doğumda, hastalıkta, ölümden (kurbanlardan, “ekmeğin bölünmesinden” hiç söz etmiyoruz), bu kutsal asalak orada hazır ve nazırdır, bütün bu işleri doğallıklarından çıkarmak: onun dilinde “kutsamak” için (Nietzsche, 2001: 44).

Basınç vanaları kapatılan ve fizyolojik rahatlama çıkışları tıkanan insan, patlama noktasına gelir ve ona her şeyi yaptırmak mümkün olabilir. Hazzı, günah izler; suçluluk ve kefarete döngüsel olarak birbirini kovalar. “Günah duygularını uyandırmak ve tövbe etmenin yolunu hazırlamak için bedeni hastalıklı ve sinirli bir duruma indirgemek zorundayız”. (Nietzsche, 2010: 171)

Bu açıdan bakıldığında cinsel perhiz inancı güçlendirir. Haz, başka bir dünyanın umudu oluverir. “Öte dünya”, “idealar dünyası”, “gerçek” gibi kavramlar da bu dünyanın hazları olarak yaşanır. Yaşam bir zorunluluktur. Gidilebilecek başka bir dünya değil belki ama “öte bir dünya” yoktur. Bu dünyaya “evet” deyip yaşamı olumlamadan ve her şeyiyle kabul etmeden kendi olmada özgürlük yoktur.

2.6. Yorum mu “Gerçek” mi

Nietzsche’nin hep sorguladığı, kendisine yaklaşılabilecek bir “gerçek” olduğu fikrine ilişkin Danto (2002: 32), dünyanın, teorilerimizden önce gelen nesnel bir yapısı bulunduğuna ve bir teorinin, söz konusu yapıyı tam olarak tasvir edip etmemesine bağlı olarak, “doğru” ya da “yanlış” olabileceğine dair yerleşmiş bir ölçüt bulunduğunu belirtir.

Nietzsche (2002: 238), “yanılgı ve bilgisizliği feci kabul edip gerçeğin orada durduğunu, bunun bilgisizlik ve yanılgı nedeniyle son bulduğunu iddia etmenin büyük bir ayartı olduğunu” söyleyerek “gerçek” yanılgıdan ve bilgisizlikten daha fecidir der. Çünkü “gerçek” rahatlatıcı bir iç huzur vererek şüpheleri giderir, güven sağlar. Buna (gerçeğe) inanmak, inceleme, araştırma, tedbir, deney istencini felce uğratarak aydınlanma ve bilgi doğrultusunda çalışan güçleri keser. Bu ister töz ister idea ister kategori olarak adlandırılışın ona göre gerçeğe sahibim diye düşünmek, etrafındaki karanlığı görmekten daha pohpohlayıcıdır.

Ona göre töz kavramı süje kavramının bir sonucudur. Bunun tersi doğru değildir. Eğer biz ruhu, süjeyi feda edersek denebilir ki, bu taktirde “bir töze” ilişkin şart da mevcut değildir. Var olanın dereceleri ele geçirilmeye çalışırken, var olan yitirilir (Nietzsche, 2002: 252). Var olanı derecelendirmek ve mutlaklaştırmak onu durdurmak istemektir. Bu da yaşamın akışkan ve değişen doğasına terstir.

Nietzsche tanımlara çok nadir başvurur. O daha çok tasvir eder. Önergelerle giden her tanımlama var olanı mutlaklaştırır. İşte bütün bu mutlak kabul edilip taşlaştırılan kavramları Nietzsche reddeder. Ona göre “ne ruh ne akıl ne düşünce ne bilinç ne zihin vardır. Ne de irade ve gerçek. Hepsi işe yaramayan kurgulardır. Süje ve obje söz konusu değildir. Her şeyden önce algılarıyla gelişebilen hayvan türleri vardır.” (Nietzsche, 2002: 250)

“Siz her şeyin sübjektif olduğunu söylüyorsunuz. Ama bu da bir yorumdur. “Süje” doğrudan doğruya verilen değildir, tersine bir şeye ilaveten vehim edilendir. Onun ardında saklı olandır, sonunda yorumcuyu yorumun ardına koymak gerekli midir? Bu zihnen uydurmadır varsayımdır” (Nietzsche, 2002: 251).

Nietzsche, insanı tarihsel bir varlık olarak sürekli bir yetkinleşme çabasında olan bir özne olarak tasarlar. Evrensel bir transandantal akıl düşüncesinden ziyade dünyayı bilmeye metaforlarla yönelmiş bir tür evrimsel ya da giderek yetkinleşen bakış açılarından ve perspektiflerden söz eder. O’na göre perspektif, insanın içinde bulunduğu tarihsel konumda sahip olduğu olanaklar ya da paradigmlar olarak tanımlanabilir. Nietzsche, (2002: 251) “bilgi sözcüğünün, anlamları olduğu oranda dünya tanınabilir ve o değişik şekillerde yorumlanabilir, ardında sadece tek bir anlamı yoktur, tersine sayısız anlamları vardır” demektedir. Bu durumu o, perspektivizm olarak adlandırılır. O halde; gerçeklikte salt hiçbir şey yoktur. “Salt”, bir değerlendirme, metafordur ve Nietzsche’nin şiddetle hücum ettiği bir soyutlamadır.

2.7. Schopenhauer’da İsteme ve Nietzsche’de Gücü İsteme

Bedeni, canlılığın kaynağı olarak ve yaşama güçlerini taşıyan bir omurga olarak gören Schopenhauer (2005:41) “insanın, dünyaya gövdesi ile kök saldıgını, gövde ile isteme’nin bir olduğunu” söyler. Bedende somutlaşan “isteme”, daha sonra Nietzsche felsefesinde önemli bir motif olarak “gücü isteme” kavramına dönüşecektir. Schopenhauer “isteme” hakkında şöyle der:

Ben istememi bir bütün, bir birlik olarak, doğasına upuygun olarak bilmem. Ben onu ancak, tek tek eylemlerimde, dolayısıyla da zamanda bilirim. Zaman, her nesnenin kalıbı olduğu gibi, benim görüngüsel yönümün de kalıbıdır. Dolayısıyla gövde, benim istememin bilgisinin bir koşuludur. Buna göre bu istememin gövdemden ayrı olduğunu kafamda canlandıramam (Schopenhauer, 2005: 44).

İnsan dünya ile kendi bedeni doğrultusunda ilişki kurar. Beden “isteme” tarafından şekillendirilir. İçine “isteme” karışmayan hiçbir bilgi yoktur. Dolayısıyla insanın dünyayla ilgili tasarımlarını belirleyen de istemenin nesnelleşmesi olarak yine onun kendi bedenidir. Bedende ise “isteme”, işlevsel olarak özelleşmiş organlarda ortaya çıkar. Schopenhauer (2005: 52) göre, “gövdenin parçaları, istemenin kendini açığa vuracağı başlıca isteklerle yetkin biçimde örtüşmelidir. Parçalar, bu isteklerin görünür dile gelişleri olmalıdır. Dişler, boğaz, bağırsaklar, nesnelleşmiş açıklıktır. Eşeyssel organlar nesnelleşen eşeyssel istektir” Buradan bakıldığında “saf akıl” uzak bir ülkü gibi durmaktadır. Gerçekten iddia edildiği gibi insan zihninde ideler ve kategoriler olsa bile bunların acı, haz, korku, sevinç, hüzn gibi yaşantılardan ve isteklerden etkilenmemesi mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden bilme,

istemenin emrindedir. Bütün bilme edimlerini eğip bükür. Bunu da çoğu kez farkında olmadan yapar. Bu durum “bilinç dışı” kavramıyla da nitelendirilebilir. “Genellikle, ne istediğimizi, neden korktuğumuzu bilmeyiz. Kendimize bile itiraf etmeden, hatta açıkça bilince gelmesine bile izin vermeden bir dileği bağrımıza basabiliriz. Ama dileğimiz yerine geldiğinde, utana sıkıla, bunu istediğimizi öğreniriz. Bu, bize miras bırakan yakın bir akrabanın ölümü olabilir”.⁷ (Schopenhauer, 2005: 113)

İnsanın, bilincinden uzaklaştırmaya çalıştığı kötücül istekler, onun kendi gözündeki değerini korumaya yönelik olarak değişik biçimler alabilir. Kişinin ahlaki olmadığı için yapmadığını sandığı bir eylem, aslında korkudan dolayı ortaya çıkmamış olabilir ve tehlike ortadan kalkınca dizginsizce açığa çıkabilir. Bu durum, Kant’ın nesnel, evrensel nitelikteki pratik akıl yasalarını, pratik bir eylemin tam olarak hangi insiyakla yapıldığını bilemeyeceğimizden, tartışmaya açar. Başka bir deyişle failin fiilini gerçekleştirirken asıl niyetinin ne olduğu bize kapalıdır. Kişinin özgeci olarak düşündüğü bir tavır aslında bencilce olabilir. Bununla birlikte, dıştan bakıldığında akıldışı ve anlaşılmaz olarak görülen bir öldürme dürtüsünün gerisinde, aslında öldürülmek istenen kişiyi yaşamın acılarından kurtarma isteği de olabilir. Bu da bazen çok sevilen insana karşı beslenen anlık bir durum olarak bilinçaltında yakalanabilir. Dolayısıyla bir eylemin ahlaki olup olmadığına dair tam bir yargıda bulunulamaz.

İnsanoğlu kusursuz biçimde ve bütün farkındalığıyla ahlaki bir eylemi gerçekleştirebilir mi? Bu önümüzde aşılması güç bir problem olarak durmaktadır. Çünkü o, bedeniyle kuşatılıp sarmalanmış bir varlıktır ve beden istemenin hizmetkârıdır. İnsanın, bedeni tarafından dürtülen ve güdülen bir ölümlü olmasından dolayı bunların dışına mutlak anlamda çıkması ve kendine dışarıdan bakması zor görünmektedir⁸.

İnsanın ahlaki yapısı oldukça karmaşıktır. Hiçbir çıkar ve koşula bağlanmadığını anladığımızda bizi şaşırtan, bütün beklentileri altüst edip ters köşeye yatan, üzerinde çok da fazla düşünülmemiş, ama ahlaki değer taşıyan eylemler; insanın her zaman bencilliğe ve kötülüğe mahkûm bir varlık olduğu düşüncesini boşa çıkarır.

Gerek bilgi ve gerek ahlak problemlerinde insan bedeninin hiçbir zaman dışta bırakılamayacağı düşünülmektedir. Bu yüzden beden, salt bir biyolojik nesne, et ve sinir yumağı değil insanın hayatla temasını sağlayan, tercihlerini belirleyen, kararlarına yön veren, bilgisini kuran, dinamik bir bütünlüktür.

⁷ Schopenhauer’in babası ona, miras bırakmıştı ve bu durum onun ömür boyu hiç çalışmadan kendisini felsefeye adanmasını sağlamıştı. Bununla birlikte baba hayattayken, oğlunun ticaretle uğraşmasını istiyor, onun esas ilgisini görmezden geliyordu. Schopenhauer’in burada utana sıkıla ölmesini istediği akraba, babaya daha yakın duruyor.

⁸ Bu durum, “psikanalizin” insan anlayışını anımsatmaktadır. Bu kurama göre insan, libidonun yönettiği, bencil, bütün eylemlerinin altında bilinçdışı haz ve saldırganlık dürtüleri yatan bir varlıktır.

Toplu bir bakışla değerlendirildiğinde Schopenhauer ve Nietzsche, ahlak ve hayat görüşlerini, kendi bedenlerine verdikleri yanıt üzerine kurdular. Schopenhauer her ne kadar “isteme” üzerinde dursa da aslında istememekte direndi. Yaşamın özünü, bedensel ihtiyaç ve isteklerden kaynaklanan açlığın giderilmesi, ardından gelen boşluk hissi ve yeniden acıkmanın doğurduğu kısır döngü olarak gören Schopenhauer, kendi bedensel hassaslığına, yaşama istencini reddederek yanıt verdi. O, yaşamdan nefret etti. Nietzsche, ustasının trajik bakışını onayladı, ama o yaşamı olumlu bir güç ile hayata evet dedi. Çünkü Schopenhauer’ın böyle bir görme şekli yaşama karşı tiksinti duymaktan ve gerçekliği olduğu gibi kabullenememekten doğmaktaydı. Bu durum, duyumlarda aşırı bir hassasiyet ve dokunmayla ilgili her şeye karşı duyulan iğrenç bir duygudan kaynaklanıyordu. Böylece insan, bedensel yaşamını, haz ve acı olarak ikiye bölerek kendisini parçaladı. Çünkü yaşama tahammül edemedi. Yine de tahammül gücünü artıracak anlam ve değerler oluşturarak direnmeye devam etti. Ancak bu değerler git gide anlamını yitirdi ve insanın üzerinde ağırlaşarak yük olmaya başladı.

2.8. Güç İstenci ve Onun Anlamı

Nietzsche’de güç uzanıp alınacak bir obje değildir. Nietzsche, için bir başkası üzerinde uygulanan tahakküm, diğerini yönetme, onları kendi isteklerinin aracı haline getirme anlamında bir iktidar da değildir.

Güç, iktidar olarak değerlendirildiğinde, siyasal mesleki unvanlar, sosyoekonomik statüler, yıldızlar çeşitli simgesel vibratörlerdir. Bunların doğada karşılığı yoktur. Oysa Nietzsche’de güç, eyleme ilişkin olup, insanın kendine dönük ilişkisinden doğan, kendini değiştirme, dönüştürme ve kendisinden bir şey çıkartmaya yöneliktir. Güç, kendini sözü geçen simgelerde değil, bizzat “kendi içinde” ve etkilerinin toplamında bulur. Bir gücün etkisi, onun şiddetsizliği ölçüsünde artar. O, herkesin avazından çıktığı kadar bağırdığı yerde sözünü ölçülü bir nefesle söyler.

Nietzsche’de, gücün politik bir içeriği olamayacağı gibi, onu politik bir anlam yükleyerek okumak, geçmişte olduğu gibi onun düşüncelerini antisemitik, kadın düşmanı gibi nitelendirmelerle sonuçlandırır. Güç istencini, Nietzsche’nin düşünsel bütünlüğü içindeki bağlamdan koparır, kendi başına ele alırsak; bu her ne pahasına olursa olsun değerleri araçlar olarak kullanmanın sonucunda bizi, sınıfsal ve dini parçalanmaya götürür; bu da söylemimizi siyasal bir slogana dönüştür.

Oysa ki Nietzsche, Apollon Dionysos bütünlüğü ile her türlü parçalanma ve kategorizasyonun ötesinde toplayıcı bir kavram çifti önermekteydi. Ontolojik çatlak

diyebileceğimiz, varlıkta meydana gelen ve gittikçe artan yarıma, Apollon Dionysos bütünlüğündeki kopmadır. Bunun sonucu feminizm, sosyalizm ve demokrasi vb. kavramların türemesi olup, feminizm, fark duygusunu cinsiyete indirirken, sosyalizm, sınıfsal aidiyet içinde kendisini tanımlar ve aldığı ölçüt üretim ilişkilerinin doğurduğu iktidar çatışmalarıdır. Demokrasi ise, çoğunluk olarak niceliğin iktidarına dönüşür. Bu sürü ahlakıdır.

Nietzsche'nin "gerçek erdem yalnızca aristokrat azınlık içindir! Herkes için ahlak gülünç bir fikirdir" sözleri Kant'ın, katagorik imparatoru ile karşılaştırılmaz ve karşı karşıya getirilemez. Katagorik imperatif genel ve zorunlu olmakla, asla şunu söylemez: Öyle bir ahlak var ki dini, ideolojik vb. formlarda herkes aynı şekilde düşünmeli, davranmalı hissetmelidir. Ancak o şunu söyler: "inanma"nın kavramsal da olsa gerekli olduğunu, bugüne kadar olmuş olduğu gibi bundan sonra da hep olacak olduğunu. Önce bir tek şeye olsun inanmasaydık, hiçbir şeyi bilemezdik. "Sanki var" bilinci ve varsayımlarımız olmasaydı hareketsiz bir şekilde donakalırdık.

Her gün gittiğimiz evin bu akşamda yerinde durduğuna inanırız. Çünkü o bizim göz erimimizde değildir. Geleceği tasarlarız ve bunları gerçekleştirmek için çaba sarf ederiz. Tasarımlarımız olmadan da hayatı yürütmek mümkün değildir. İnanmamak da bir inanma biçimidir ki, o olamadığına ya da olamayacağına inanmaktır. Sanki bilincine dayanır. Fakat biz, teolojik bir yaşantı içindeki insanları zorla değil, gönüllü olarak bile, mensubu olduğumuz grubun, yaşam tarzı ve alışkanlıklar dairesine taşımaya çalışırsak, kendimizin ayrıcalıklı ve seçilmiş olduğuna inanmaktan doğan patolojik bir düşünce doğar.

Kısaca inanç dışarıdan zerk edilen bir şey değil içten yeşeren bir şeydir. Aksi bir tavır, Kant'ın (2002: 46), ifade ettiği "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar, başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun." buyruğunu zedelediği gibi, başkasını belirli bir düşünceye sevk etmek demektir. Belirli bir düşünceye sevk etmek aslında düşünmemeye sevk etmektir. Ahlaki bir tavır kişiyi benim doğrularımı dayatmak değil, ona kendini hediye etmektir.

Aklın yolu bir değildir. Akıl Kantçı anlamda tek bir yasa kabul etse de ona ulaşmanın sayısız yolu vardır. En doğru yol aklını kullanma cesaretinde yatan, insan olmanın onuruna dayanan yerden çıkar. Bu yer ahlak yasasıdır. Bir yer olan yasadaki çıkan, sayısız yol vardır. Yasa bir yol değil yerdir. Yol, yürünmeden yani edimselleştirilmeden, üzerine konuşulamaz ve anlamı yoktur. Edimselleştirildikten sonra ise sorumluluk almadan, değeri yoktur.

2.9. Sahih Bir Ahlak Tecessüsünün Hakiki Yüzü Olarak Nietzsche

“Hakiki”, “doğru”, “kusursuz” anlamında “sahih” sözcüğü “sağlık” ve “doğruluk” anlamındaki “sıhhat” sözcüğünden türemiştir. Hakikatin ölçütü sıhhat; bize sıhhat veren şey ise doğrudur.

Karşıtları bütünlük içinde ele alan Nietzsche doğruyu yalanla, anlamı saçmayla ve sahih (hakiki) olanı sahteyle birlikte düşünür. Yine bunun gibi bir tür hastalık olan decadence ve nihilizm bize sağlığı verir.

Nietzsche (2016; 6), “İyinin ve Kötünün Ötesinde” yapıtında hakikat ve aldanmanın, diğerkamlik ve bencilliğin, saflık ve şehvetin, metafizikçilerin inandığı gibi birbirine zıt olmadığını, aslında yanyana durduklarını, hatta o iyi ve saygın şeylerin değerini, sözde kötü denilen ve nahoş kabul edilen şeylerle akrabalıklarının ve ilintilerinin belirlediğini söyler.

Öyleyse ahlak sahih ve sahte olma arasındaki kaygan yolda, iki uç arasında gidip gelen bir şeydir. İnsanın aynı anda hem dürüst hem samimi olması bu nedenle pek mümkün gözükmemektedir. Kendine karşı dürüst kaldığı sürece başkasına karşı samimi olma imkânı doğar; kendi yaşantılarında samimi ise başkasına karşı dürüst olmanın yolu açılır. Kendine karşı dürüst olmak kendine karşı sert olmayı gerektirirken, başkasına karşı dürüst olmak cesaret erdemini gerektirir.

Samimiyetsiz dürüstlük kabalık; cesaretsiz samimiyet sahtedir. Samimiyet, dürüstlük ve cesaret sahih bir ahlakın mihenk taşlarıdır. “Aklını kullanma cesareti”, kendine karşı sertlik, kendi varlığı ile samimi olarak yüzleşmek hakiki insan olmayı bize verecek ahlaki bir yolun dar geçitleridir. Bu ahlaki öğeler, tıpkı saf akılda bulunan ve duyumsal olanı nesnel bilgi yargılarına dönüştüren apriori kategoriler gibi, kişisel olanı evrensel ahlak yasalarına dönüştüren etik formlardır.

Nietzsche (2003; 90), “İnsanca Pek İnsanca” yapıtında insanın, hayvan olmanın ötesine geçmesindeki ilk işaretleri, eylemlerinin anlık olmaktan uzaklaşıp kalıcı olmaya başlamasında ve içgüdüsel devinmelerin yerini amaçlı davranışlara bırakmasında görür. Böylelikle yaşam dolayım kazanarak salt kişisel olanın ötesine geçer. “Gerçeklik ilkesi”⁹ ahlaki doğururken, kişisel olmayana geçiş onu birinci doğası olan kendi ilkel ve arkaik dünyasına uzaklaştırır. Ancak bu durumda da aklın özgür iktidarı ortaya çıkar ve içgüdü “istenç” e dönüşür. İçgüdünün çekip yönettiği basit zekâ, yerini bilinçli ve iradi olan istence bırakır. Artık salt içgüdülerinin elinde oyuncak olmaktan çıkmış, fakat bu sefer de istencini, kişisel olmayan ve başkaları tarafından belirlenen onur ilkesine bağlar.

⁹ Gerçeklik ilkesi, psikolojik bir ilke olup içgüdüsel saldırganlık ve haz duygularını yerinde ve zamanında yaşamayı zorunlu kılar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI BAKIMINDAN KANT VE NIETZSCHE ARASINDAKİ BENZERLİKLER

3.1. Kökenin Anlamı ve Kökenin Yenilenmesi

Kant ve Nietzsche birbirinden ayrı duran filozoflar değildir. Bakış açıları, görüşleri arasında önemli benzerlikler vardır. Biz, Kant ve Nietzsche'nin söylemlerinin farklı, söylediklerinin ise birbirine yakın olduğunu, her ikisinin de değer kökeni problemini, aynı yerden- Grek'ten- aldığını ve onların karşı karşıya getirilmesinin doğru olmadığını ileri sürüyoruz.

Her ikisi de düşünsel kaynaklarını Grek'ten alır. Grek düşünce yapısını ve yaşam tarzını anlamadan Kant ve Nietzsche'nin düşün dünyasına girmek zor olacağından öncelikle söz konusu olan ve başlangıç kabul edilen bu dünyanın tinini anlamaya çalışmak yerinde olacaktır. Kant ve Nietzsche birbirine “Heidegger” bağlacı ile bağlanır.

Grek'in açığa çıkmış sırrı Heidegger'dir. Tarihsel olarak önce gömülen sonra unutilan bu sır Heidegger ile gizinden çıkar. Heidegger, psikanalist misali Avrupa'nın çocukluğuna iner, bu çocuklukta Avrupalı yaşam biçiminin temel dinamikleri meydana gelmiştir. “Sonum, başlangıcımda gizli” sözü burada kendine anlamlı bir yer bulur. Grek evrenini oluşturan Grek düşün ve kültürü, Batı Avrupa felsefesinin çocukluğudur. Bu dünyada her şey bütünlük halinde ve uyum içindedir.

“Bütünlük halindeki, böylesi olarak var olana”, Yunanlılar Fosis der. Fosis, varlığın kendisidir ki bu varlık sayesinde, ilkin gözlemlenebilir hale gelip gözlemlenebilir kalır var olan. Bundan dolayı Fosis kökensel olarak hem gökyüzünü hem de yeryüzünü hem taşı hem de bitkiyi hem hayvanı hem de insanı, insan ve tanrıların eseri olarak insanlık tarihini, nihayet ilkin tüm gönderilen kismetini altında tanrıların kendilerini kastedir (Heidegger, 2014: 23-24-25).

Öyleyse hem tarihsel hem ruhsal olanı, Fosis içinde barındırır. Ahlaki olarak, “yasa”, “kural” anlamlarına gelen Nomos bile Fosis 'den ayrı değildir. “Şimdi Fosis kelimesi neyi söyleyerek gösterir? (Mesela bir gülün açması gibi) Kendisinden hareketle yetişeni kendini açan gelişimi, böyle gelişimde görünüşe çıkanı ve bu görünüşte tutunmayı, kalmayı kısaca yükselip açılarak duraksayan işleyişi söyleyerek gösterir” (Heidegger, 2014: 23).

Fosis ve Nomos bütünlüğünden oluşan Ethos için Nietzsche, doğa ve akıl bütünlüğü anlamında Dionysos Apollon uyumu diyecektir.

Fakat tarihsel olarak Apollon, mantıksal güdümlü akıl yürütme ve hükmedici hesaplayan düşüncenin doğmasıyla birlikte Dionysos ile arasındaki uyumu kaybedecek ve yaşam için tehlikeli hale gelecektir. Bu sürecin sonucunda insan, Avrupa felsefesinin Aden'i olan, her şeyin uyum ve bütünlük halinde bulunduğu Grek'ten, günümüzün planlayıcı ve hizaya getirici "teknik düşünme" dünyasına bir düşüş yaşayacaktır. Böylece, Nomos-Fusis bütünlüğü kaybolur. Teolojinin buyurduğu ahlak, Nomos'un yerini alır. Yeni Çağ fiziği ile ise Fusis, Physis'e dönüşür.

Burada Fusis olarak adlandırılan doğaya, Yeni Çağ fiziğinin Physis olarak araştırdığı, atomların ve elektronların hareket süreçleri açısından bakmamak gerekir. Öyle bakılırsa Fusis kavramı maddi olana sıkışıp anlamı daralacaktır. "Fusis'in "fiziksel olan" a doğru bu daralması, bugün yaşayanlar olarak bizim tasavvur ettiğimiz tarzda olmadı. Biz fiziksel olanın karşısına "psişik olanı", ruhsalı, ruhlu olanı, canlı olanı koyarız. Fakat o zaman Yunanlılar için tüm bunlar Fusis'e aitti" (Heidegger, 2014: 25).

Nomos, "yasa" olup Yunan yaşam biçiminin yani devletin, törel dokusunu oluşturur. Bu dokunun adı ise tanrı, kral, çobanın olmadığı, herkesin özgür bir şekilde, "Nomos" ile devlete bağlandığı, siyasetin henüz töreden ayrılmadığı, ancak özgürlüğün pastoral anlamda değil toplumsal bir yaşamı mümkün kılacak şekilde yaşandığı Polistir. Burada Fusis Nomos birliği henüz parçalanmamıştır ve var olanın bütünlüğü söz konusudur.

Nomos iki bükümünden oluşur. İlk büküm, sorumluluktan kaynaklanan özgürlükle eylemektir. İkinci büküm ise aktarımsal göstergelerden kaynaklanan geleneklere göre eylemek. İlk bükümde Kant'ı görmek zor değil. O, eylemi yasa ile sınırlandırır. Yasanın kaynağı sorumluluktur. Sınırsız bir özgürlük söz konusu değildir. Sorumluluktan kaynaklanan özgürlükle eylemek, özgürlüğü sınırlandırır. Özgürlük bile ve isteye, kendi iradesi ile yasaya kişinin kendini bağlamasıdır. Özgürlük bağlamaktır.

Nomos'un ikinci bükümü olan aktarımsal göstergeler ayağında ise Apollon Dionysos bütünlüğü yatar. Apollon, Dionysos'un oğludur ve Dionysos'tan koparıldığı zaman öldürücü hale gelir. Dionysos bir küre biçiminde ve her zaman daha güçlüdür. O, yaşam demektir. Dionysos-Apollon bütünlüğünün parçalanması yıkıcı, tahrip edici, hatta ölümcül olabilir. Apollon Dionysos'tan, Apollon'u denetleyecek bir üst akıl yaratılarak kopartıldı. Nietzsche perspektifinden bakıldığında teolojik, ideolojik bakış, insanın bireyselliğini bozar ve bölünmüş varlıklar ortaya çıkarır. İnsan özgürlüğü, aklın bir üst akıl tarafından sınırlandırılması ile değil, ancak "kendi aklını kullanma" cesareti ile mümkün olur.

Buraya kadar olan tartışmamızda, sorumluluktan kaynaklanan özgürlükle eylemek bağlamında, Kant ve Nietzsche'de benzeştiğini ettiğini iddia ettiğimiz fikirleri topladık.

İmdi Nedir bu Greklerdeki aktarımsal gelenek ve göstergeler? İnsanın, Apollon Dionysos bütünlüğü ile oluşturduğu bir uyumdur. Eğer bu olmazsa doğa ve akıl bütünlüğü parçalanır. Irkçılık, ideoloji, antisemitizm, insan bütünlüğünün parçalanması sonucunda ortaya çıkar. Bu da aktarımsal geleneğin ortadan kaybolmasıdır. Aktarımsal gelenek Apollon doğa bütünlüğüdür. Felsefi yapısının kurucu unsurları olarak, Dionysos Apollon bütünlüğünü hiç durmadan terennüm eden Nietzsche'nin ırkçı, antisemitist gibi nitelermelerle adlandırılması bu nedenle birden anlamsızlaşır. Bütün bunlar, Nietzsche hakkında birer tevatür olmaktan ileri gidemez.

Nietzsche, eski levhalara yeni değerler yazılmasını buyurur. Bu levha her iki filozofun da Grek'ten aldığı Nomos'tur. Eski levhaya Kant kendi yasasını yazar; “Öyle eyle ki eyleminin maksimi herkes için de bir ilke olabilsin”. Yasayı dolduran nüve yine Nomos'tur. Nomos, toplumsal varlık olmaktır; doğaya zarar vermeden ve toplum içinde varlık olmak demektir. Nietzsche ve Kant ahlakları Nomos'ta temelini bulur. Nomos, bir toplumun tarihselliğinin oluşturmuş olduğu törenin şekillendirdiği, Ethos'tur. Ethos, belirli alışkanlık ve bir yaşam tarzlarından oluşan değerlerle yüklü yuvadır. Bu yuva, herkesin sorumluluktan doğan özgürlükle eylediği habitattır.

Nietzsche, töreyi oluşturan aktarımsal gelenekten kaynaklanan göstergelerden, Apollon Dionysos bütünlüğünü alır. Bütünlüğün parçalanması, ideolojilerin ortaya çıkması ve antisemitizmin hortlaması, Hıristiyan ahlakının sürü ahlakını getirmesi, tüm bunlar, decedant'ın nedenleri değil sonuçlarıdır. Çünkü decadence bir zorunluluktur. Onun önüne geçilemez. Nietzsche nedenler ve sonuçların karıştırıldığını hep söyler.

Decadence'in aşılması, pesimizme düşen insanın, Nihilizmi anlaması ve eski levhalara yeni değerler yazması ile mümkündür. Eski levha Nomos'tur. Nomos “ahlaki anlamda yasa”dır. Bu Pathos, insanın kendini konumlandırabileceği ve içine yerleştirebileceği tek Ethos'tur. Greklerin toplumsal dokusunu oluşturan töre, Fosis'ten ayrı değildir. Bu doku içinde, doğa ve insani olan birbirinden parçalanmaz. İnsani olan aynı zamanda doğaya uygun olandır. İnsan, doğayı sorumluluk bilinci ile kendine katar, kendine ait kılar ve insanileştirir. Bu aynı zamanda onun toplumsallığının önünü açar.

3.2. İyinin ve Kötünün Ötesinde ve Kategorik İmperatif

Hem Kant hem Nietzsche, hayatı devingen, dinamik, değişken bir oluş olarak görür ve ahlak görüşlerini bu zemin üzerine inşa ederler. Bu yüzden Nietzsche hiçbir değere şu iyidir, şu kötüdür dememiştir. Çünkü bunu dediği an, o değeri mutlaklaştırmış olur. Aynı şekilde Kant, bize her durum için, ne zaman, nerede, nasıl davranmamız gerektiğine dair bir reçete de vermez. O sadece işaret eder. Açıkça söylemez.

Bu dinamik hayat içerisinde Nietzsche'nin üst insanı son bir erek değil, kendini biteviye inşa edip sonra yıkan sürekli bir oluşturmaktır. Eğer tamamlanmış bir şey olsaydı üst insanın kendisi de mutlaklaştırılmış olurdu. Bu yüzden üst insan hiçbir zaman kendisinin üst insan olduğunu dile getirmez. O, edimleri ile üst insan olarak tanımlanır.

Nietzsche bütün yalancı erdemlerin maskesini indirmiş, Kant ise samimi ve dürüst olmayan hiçbir değere yaşamda ahlaki bir gözle bakmamıştır. Maskesi düşürülmüş bu erdemlerden biri “acıma” duygusudur. Nietzsche'ye göre (2002:193) “eğer bir insan merhametten dolayı iyilik yaparsa, bu takdirde o kendi kendisine iyilik etmiş olur, bir başkasına değil. Acıma, ahlaki düsturlara dayanmaz, tersine teessürü heyecanlara dayanır. O hastalıktır”. Kant, aynı düşünceleri farklı ifadelerle dile getirir. Ona göre, “İnsanlara, sevgi ve sempati duygusundan hareketle iyilik yapmak ahlaki bir maksim değildir” (Kant, 1999: 91).

Kant'a göre ahlaki maksimlere tek bir duygu yol gösterir o da saygıdır: Bu, insan olmanın onuruna duyulan saygıdır.

Kimi durumlarda ilkelerin birbiri ile çatışması söz konusu olabilir. Biz toplumsal ya da siyasal yasalarla örülü aktarımsal göstergeler içinde yaşıyoruz. Bu bize etik ilkeleri verir. Etiğin yetmediği yerde ahlaki ilkelere başvururuz. Kalp krizi geçirmekte olan bir arkadaşını, o gün okula gitmediği takdirde devamsızlıktan kalacak olmasına rağmen hastaneye yetiştiren bir insan, sorumluluk olarak ahlaki davranmıştır. Ancak etik ilke ona derse devam etmesini buyuruyordu. Burada o, aktarımsal göstergelerden oluşan toplumsal normlara göre değil, sorumluluk olarak, bireysel bir maksime göre davranmaktadır. Bu bireysel maksim, aynı zamanda hipotetik yani koşullu olmadığı için genel yasaya uygundur. Etik, uygulayana zarar vermez; ancak ahlak, kişinin kendini feda etmesini gerektirebileceğinden ona zarar verebilir.

Burada bireysel maksimlere göre davranmanın değerleri göreceli kılıp kılmayacağı sorun oluşturabilir. Ancak sorumluluk bilinciyle yapılması, eylemi böylesi bir tehlikeden uzak tutacaktır. İnsan olmanın onuruna duyulan saygı her eylemin garantörüdür.

O halde kategorik imperatif statik bir iyi ve kötü tanımlamadığından, o aslında iyinin ve kötünün ötesindedir. Bununla bir eylemin, farklı kişilerin elinde, farklı anlamlar kazanabileceğini, hatta aynı kişinin hayatının değişik süreçlerinde bile aynı anlamda kendini

tekrar etmeyebileceğini ifade etmekteyiz. Dolayısıyla ahlaki eylem değişkendir, ama evrenselidir; eşsizdir ama yasaya uygundur. Çünkü her ahlaki eylem, sorumluluk bilincinden kaynaklanan özgürlükle yapılmayı ve insan olmanın onuruna duyulan saygıyı talep eder. Bu saygı, onun göreliliğini önler.

3.3. Güç istenci ve Kategorik İmperatif

Nietzsche’de güç, bir direncin aşıldığı duygusudur. Nietzsche göre “güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten her şey iyidir. Mutluluk ise gücün büyüdüğü duygusu bir engelin aşıldığı duygusudur” (2001: 14). Kant ise sevinç duygusunu Nietzsche’nin güç duygusuna benzer bir şekilde kullanır.

İnsan istenci, özgürlük dolayısıyla, ahlak yasasınca doğrudan doğruya belirlendiğinden, çoğu kez bu belirleme nedenine uygun iş görülürse, ondan özel bir sevinç duygusunun doğabileceğini yadsımıyorum. Dahası, gerçekten ahlak duygusu denmesi uygun düşen bu duyguyu temellendirmek bir ödevdir; ancak ödev kavramı ondan türetilemez (Kant, 2016: 69).

Kant’ta ahlak duygusunun yeri akıldır. Akıl bir histir. Ancak bu his hiçbir şekilde ampirik ve hipotetik değildir. Daha açık bir ifade ile ne haz ve acı içerikli bir nesneye bağlı ne de koşulludur. Saf pratik akıl, saygı ve ödev duygusunun merkezi olup kendi kendisinin nedeni ve belirleyicisidir. Pratik yasa, saf pratik akıldan türetilir ve diğer istenç edimlerinden farklı olarak haz ve acı eğilimli bir yönelim değil aklın bir belirlenimidir. Kant’a göre (2016: 62) “içeriksel (dolayısıyla deneysel) bir koşul taşıyan pratik buyurtu hiçbir zaman pratik bir yasa sayılmamalı”.

Sevinç duygusu Kant için hipotetik ve koşullu olana direnebilme gücüdür. Ben sevgisine dayalı yıkıcı ve yok edici eğilimlerinin üstüne yükselebilen insan, kendini insanımsı olmaya çeken bencil içgüdülerini aşabilmenin sevincini yaşar. Dolayısıyla burada Nietzsche’nin güç duygusu doğar. Nietzsche’de güç bir başkasına uygulanan iktidar olmayıp kişinin kendine karşı zafer kazanmasıdır. “En ağır yükü aramıştın; işte, kendini buldun, şimdi de atamıyorsun kendini sırtından...” (Nietzsche, 1993: 53).

Kişinin kendine galebe çalması demek olarak güç, onun kendisini anlayıp değiştirebilmesi ve dönüştürebilmesidir. Anlaması gereken şey decedant bir toplumda düştüğü pesimizimdir. Aşması gereken şey nihilizimdir. Yapması gereken dondurulmuş değerleri tedavülden çekip yaşamı yeni değerlerle donatmaktır. Bu değerlerin ölçütü yaşamı çoğaltması, zenginleştirmesi neşeye yer açmasıdır. Biz pratik yasaya uygun davranmanın hem nihilizmden çıkmanın bir yolu hem de sevinç duygusunun kaynağı olduğunu düşünmekteyiz. Pratik yasa, kendi kendini belirleyebilme özelliği ile kişiye en başta kendine muktedir olma

duygusu verir. Böylece her şeyin anlamsız ve değerden yoksun olması ile tezahür eden nihilizmi, sevinç duygusu ile aşma olanağı doğar. Sevinç duygusu, şahsın dağılmış ve zayıflamış güç sistemini, merkeze doğru çekerek biriktirir. Bireyin güç duygusunu onun ahlaki edimleri doğurur. O halde ahlak güçtür. Sözü edilen ahlak burada saf pratik aklın buyruğu olan kategorik emre dayanır. Kategorik emir, ulaşılmak istenen bir nesne olmaksızın bizzat kendisi nesne olandır. Koşulsuzdur ve ulaşılmak istenen bir nesnenin vereceği haz ve acı eğilimlerinden bağımsızdır.

Scruton (2003: 99), “ahlaki bir ögenin değeri onun eğilim karşısında direnme yeteneğinde yatmaktadır” der ve ölümü arzulayan bir insanın, “kendini koruma görevi” nedeniyle yaşamaya devam ettiğinde, ancak o zaman ve ancak ilk defa, kendini korumanın, bir içgüdü olmaktan çıkıp ahlaki bir değerın göstergesi olduğunu belirtir.

Gerek Kant gerek Nietzsche için yaşam, kişinin, kör içgüdülere kendini kaptırıp koyuvermesi değil, kendi ile sonu gelmez bir mücadele verme ve bunun sonucunda kendinden bir şey çıkartmaktır. Kişi burada kendi kendinin mimarıdır. O sürekli kendini yıkar ve yeni baştan inşa eder.

Bu açıdan bakıldığında eğilimler, kişiye direnebilme olanağı sağlayarak onun ahlaki bireyler olmasını sağladığından olumlu bir anlam kazanabilirler. Aksi halde insanlar merada yayılan kuzular gibi olurlardı ve hiçbir gelişme gösteremezlerdi. Eğilimler caydırıcı özellikte olduğundan kişi bunlarla mücadele ederek insan olur yoksa insanımsı olarak kalacaktır. Nietzsche, değersiz madenlerden değerli madenler yapan bir simyacı gibi acı ve haz eğilimlerini güce dönüştürür. Onlardan kaçmak yerine onları daha çok arzular. “Ben, bir istencin gücünü ne kadar dirence, acıya, işkenceye dayandığına ve bunları kendi avantajına nasıl çevireceğini bilmesine bakarak değerlendiririm; kötü ve acı dolu varoluş karakterini buna bir sitem saymıyorum, aksine bir gün bugüne kadar olduğundan daha kötü ve acı dolu olacağını umuyorum”. (Nietzsche, 2010: 56)

Kant’ın penceresinden baktığımızda, insanın ben sevgisine dayalı yıkıcı yok edici yönü “eğilimler” yönüdür. Çünkü burası hipotetik ve ampiriktir. Ancak bu yönümüz olmasıydı gelişemezdik. İnsan yalnızca bu yönünü bilerek ve ayırdında olarak toplumsallaşabilir ve biz olabilir. Dolayısıyla insan, eğilimler ve akıl yönlerinin bir terkididir. Nietzsche penceresinden bakıldığında ise durum pek farklı değildir. O, insanın olumlu ve olumsuz nitelikleri ile bir bütün olduğunu belirtir:

İnsanın her güçlü ve doğal türü için; sevgi ve nefret, minnettarlık ve intikam, iyi huy ve kötü huy, olumlu hareketler ve olumsuz hareketler birbirine aittir. İnsan nasıl kötü olunabileceğini bilmesi şartıyla

iyidir. Peki, sadece tek bir tarafta etkili olmanın daha yüce bir şey olduğunu öğreten hastalıklı ideoloji ve doğa dışılık, nereden geliyor? (Nietzsche, 2010: 239)

Hem Nietzsche hem Kant bu soruna, akıllı ve duyuşsal eğilimleri arasında parçalanmış bir insan anlayışının aksine, bunların uyumlaştırılmasından oluşan bütünlüklü bir insan modeli çizerek yanıt veriyor. İşte bunlar arasındaki uyumu sağlayan bütünlüleyici güç ikisinde de ahlaktır. Ahlak, birinde Apollon Dionysos bütünlüğünün ölçü alındığı yeni değerler üretmek diğesinde ise yasaya uygun hareket etmektir.

İşte biz bu uyuma, insanın bencil hipotetik ve ampirik yanı ile giriştiği ahlaki çekişme sonucu ulaşabileceğini düşünüyoruz. Her iki filozof da duyuşsal olanı, teolojik bakışın aksine gerekli ve doğal bulur. Tehlikeli olan, bunların (akıl ve duyu), önce birbirinden ayrılarak parçalanması, sonra da tanrı, ruh, insan gibi saf iyi ya da kötü olan doğa dışı varlıkların üretilmesidir. Nietzsche'ye göre (2010: 240) “tüm çağlarda, özellikle de Hıristiyan çağında, insanı bu tek taraflı etkinliğe, iyiye indirgemek için büyük çabalar sarf edilmiştir. İnsandan, düşman olabileceği, zarar verebileceği, öfkelenebileceği ve intikam isteyebileceği tüm içgüdülerini hadım etmesi istenmektedir”. Oysa insanın bunlardan kurtulması söz konusu değildir. Ancak o, bir nevi farkındalık duygusu ile bunları estetize edebilir. Estetize etmek Nietzsche'de Apollon-Dionysos uyumudur. Sadece bu tarz bir uyum, insan fizyolojisindeki güç dolaşımını dengede ve sağlıklı tutar. Kişiyi acı ya da haz veren duyuş ve eğilimleri reddetmek yerine anlamak, onları yönetmek açısından önemlidir.

Ancak biz bunun tepkileri sonsuza kadar geri çekmek olduğunu düşünmüyoruz. Her zaman her yerde atak yapmak gibi her zaman her yerde tepkileri geri çekmek bizi formalist bir ahlaka götürür. Akıllı başındalık ve ani bir tepkiyi geride tutma, güçlü birey söz konusu olduğunda, zayıf bireyin tepki verme yeteneğinden yoksunluğuyla karıştırılmamalıdır. Tamamıyla farklı iki durum karıştırıldı; örneğin özünde tepkiden geri durma olan kuvvet sükûneti (hiçbir şeyin kımıldatamadığı tanrılar gibi) ve tükenmişliğin sükûneti: Uyuşukluk noktasına kadar kaskatılık.

Her şeyden önce intikam, Nietzsche açısından karşıda bir değer yaratmalı ve bir şey öğretmelidir. Ona göre “insan bu iş için yeterince zenginse, haksız olmak bir mutluluktur da. Bir tanrı yeryüzüne inseydi her ne yapsa haksızlık olurdu, cezayı değil, suçu kabullenmek tanrısal olurdu o zaman”. (Nietzsche, 1997: 23)

3.4. Güç İstenci ve İyi İsteme

Kant'ın iyi istemesini, haz ve acı duygusuna bağlı olarak değişen iyi ve kötü nesne değil, maksimlerin en yüksek koşulu olan genel yasa koyma biçimi belirler. Burada istenci mübadele dışı bir etki belirler. Her türlü alışverişin dışında olan bu nesne, bir us kuralının bağlandığı istencin kendisidir. “Bir nesne (her bakımdan ve başka bir koşul getirmeden) iyi ya da kötü olacaksa bu ancak eylem türünden, istencin maksiminden dolayıdır”. (Kant, 2016a: 96)

Kant'tan önceki ahlak görüşleri istenci belirleyen bir nedensellik arıyorlardı. Oysa Kant için istencin nedenselliği, istencin kendisiydi. Bunun dışında bir nedensellik ampirik ve hipotetik olurdu. Bu yüzden istenci, sonucunda haz ve acı veren bir nesneye göre değil bir us yasasına göre determine etti. İstenç, ancak bu us yasasına bağlandığında özerk olabiliyordu.

İmdi, iyyin en yüksek kavramını verecek bu haz nesnesini ister mutlulukta ister yetkinlikte isterse tanrı istencinde bulsun, onların temel ilkesi hep yaderklik olmuştur. Onların, deneysel koşullarla karşı karşıya gelmeleri kaçınılmazdı; çünkü istencin dolaysız belirleme nedeni diye benimsedikleri nesneyi hep deneysel duyguyla dolaysız ilgisine göre, iyi ya da kötü olarak niteleyebildiler. (Kant, 2016a: 101)

Kant'ın “özgür ol!” seslenişi Nietzsche'nin güç istencinde yankılanır. Onun üstinsanı (überman), içinde yaşadığı sefil hayattan, çürümeden, yozlaşmadan ve nihilizmin anlamdan boşalttığı ve değersizleştirdiği dünyadan tümüyle kendisini mesul kabul ederek bütün masumluluğuyla en ağır görevi omuzlar: Sapare Aude! “Aklını kullanma cesaretini göster!” Nietzsche, “aklını kullanma cesaretini”, “değerleri yeniden değerlendirmek”te gösterir.

O, “Özgür ol!” buyruğunu “amor fati” (kaderi sevmek) ile tamamlar. Çünkü kişi, kaderini coşkuyla onaylamadıkça kendi olmada özgürlük yoktur. Amor fati, insanın, kendini oluşturan bütün nedensellikleri, hiçbirini dışta bırakmadan, olduğu gibi kabul etmesiyle birlikte zorunluluğun, “özgürleşmeye dönüşmeye” başladığı andır. “Özgür ol!” buyruğu, sorumluluktan kaynaklanmadıkça, güç istenci, anlamını bulamaz. Sorumluluk her zaman özgürlükten önce gelir.

İnsan, bir tür doğa düzeni gibi işleyen nedenselliklere ya da toplumsal belirlenimlere, kendine ait olan sorumluluğu devrederek, “ergin olmayışa” yine kendi suçu ile düşmüştür. Ancak bunun nedenini de aklın kendisinde değil, aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanma kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramak gerekir.

Dolayısıyla istencin kendi kendini determine etmesi onun özerkliğidir. Akıl, saf akılda kategoriler ve zaman mekân görüleri ile dış dünyaya yasalarını istenç dışı dikte ettiği için burada ne özgürlük ne özerklik vardır. Saf akıl dikte eder. Pratik akıl buyurur. İlki insanın

elinde değildir. İkincisi elinde. Buyruğa uymak ya da uymamak bir tercihtir. İlki, kavramlar oluşturup yargılarla dış dünyayı somutlaştırırken ikincisi, bunu numenal alanın verdiği yasaya dayanarak eylemlerle somutlaştırır. Ancak ikisinde de apriori olanın dışına çıkması yıkıcı olur ve patolojiyi doğurur.

Aklın a priori kategorilerinde ve zaman mekân görülerinde bozulma, onun gerçeği değerlendirme yeteneğinde çözülme yaratıp hastalık doğurabileceği gibi; istencin, zorunlu ve koşulsuz bir yasayı veren numenal doğasına uygun eylememe, istencin bölünüp parçalanmasına ve bilinci yarılmış bir varlığın ortaya çıkmasına neden olur.

Böylesi bir parçalanmayı Nietzsche, Apollon Dionysos bütünleşmesini sağlayarak aşmaya yönelirken Kant, insan varlığının disharmonik yapısının gerekliliğini onaylar ve ancak bundan sonra harmonik bir bütünselliğe ulaşır. Her ikisi de kaostan bir kozmos doğurur. Kant, insanın duygularını, arzularını, tutkularını, güdülerini yok saymadan bu eğilimlerinin içinde kalarak bütün bunlarla birlikte kendinden ne yapabileceği ile ilgilenir.

Üst insanın bütün tutku ve eğilimlerine karşın kendisini temiz tutabilen, engin olup engin söyleyebilen bir varlık olduğu Nietzsche'nin Zerdüşt'teki buyruğunda görülebilir. Zerdüşt, kategorik buyruktan başkasını buyurmaz. “İnsan ancak bir umman olabilmeli ki, bütün kirli ırmakları içine aldığı halde kendisi kirlenmeden kalabilsin” (Nietzsche, 1994: 20). Başka bir ifade ile kirli ırmaklardan oluşan eğilimsel varlığımız hep olacaktır; ama insan engin olmalıdır.

Bununla birlikte Kant, bu eğilimleri kişinin aklını güçlendirmek için kullanır, ancak bu eğilimlerin yaratmış olduğu hazla karışık öz sevgiden doğan kıvanç duygusunun, insanın aklını başından almasına izin vermez; çünkü bu heteronomidir.

Salt akıl bir boşluktur. Bilinç ve farkındalık uyanıklık ve uyku arasındaki boşuktan çıkarken üst insan Dionysos ve Apollon arasındaki gerilimin şiddetinden çıkar. Nietzsche, Apollon ve Dionysos'u iki başat güç olarak konumlandırıp bunların birbiriyle savaşını bilinçli olarak besler. “Ağaç için neyse olan, insan için de aynı. Ne kadar çok isterse yükseklerle ve ışığa çıkmaya, o kadar kuvvetle dalmaya çabalar kökleri toprağa, aşağılara, karanlığa, derinliğe- kötülüğe”. (Nietzsche, 1994: 41)

Nietzsche'nin “güç istenci” kavramını, egemenlik çabası ve bir insanın başka bir insan üzerinde tahakküm kurma isteği olarak yorumlamak, gücü de bir “eğilim” yapar. Nietzsche'nin bu düşüncelerini Kaufmann bize şöyle aktarır:

Gücü, kimsenin onu aramadığı yerde buldum: egemen olmak için en küçük bir istek duymayan yalın, yumuşak ve hoş insanlarda- ve tersine, egemen olma isteği sık sık bana bir zayıflık belirtisi olarak görünmüştür: kendi köle ruhlarından korkarlar ve onu bir kraliyet cübbesine bürürler ve sonunda

izleyicilerinin, ünlerinin vb. kölesi olmayı sürdürürler. Güçlü doğalar “egemen olurlar” bu bir zorunluluktur, parmaklarını kaldırmaları bile gerekmez. (Kaufmann, 1997a: 92)

Güçlü doğalar ise güç istencini, ahlak yasasına bağlarlar ve onun iktidara dönüşmesini engellerler. Çünkü onların üstünlük kurma dertleri yoktur. Kontrol, düzenleme ve hizaya getirme yoluyla üstünlük kurarak yönlendirme, sevk ve idare, iradenin kendini teslim almasıdır. Kişinin kendi gücünün esiri olması dahil her türlü teslimiyet köleliktir.

3.5. Kant ve Nietzsche’de Doğa ve Doğal Olan

Doğa gerek Kant’ta gerek Nietzsche’de her şeyi var eden olanaktır. Doğa bir yokluk değil hiçliktir. Ama onun üzerine var edilen her şey varlıktır. O bir olanak sağlayıcıdır. Kant’ın doğası numendir. Numen, görüngü alanını mümkün kılar ve o olmadan hiçbir şey olmaz. Bunu eylemlerle yapar. Akıl numenal alandan türettiği yasalarla eyleme olanak sağlayıp fenomeni açığa çıkartır. Numenal alan insan olmanın apriori potansiyelidir. Ampirik olan ise bize mücadele etmemiz gereken alanı verir. İnsanın, ampirik olan eğilimsel varlığı ile ilişkisinde numenal doğa, kendi kendinin nedeni olarak hiçbir hipotetik etki altında kalmadan eylemlerimizin inşasını mümkün kılar. Numenal doğa, her şeyi mümkün kılan, yokluk olarak değil, ama boşluk olarak varlıktır; hiçlik olarak ise en yüksek değerdir.

Nietzsche’nin “doğası” Dionysos’tur. Doğalı Apollon’dur. Doğal olan bizim yapıp ettiklerimiz olarak doğa olandan kendimiz kıldığımızdır, bize ait olandır. Ahlak, Kant’ta doğada mümkün olur ve kaynağını numen verir. O olmadan hiçbir şey olmaz. Ancak yasayı eyleme dökmedikçe bir şey ifade etmez. Kant’ta numene uygun davranmak ahlak iken Nietzsche’ye ise bu imkânı Dionysos vermiştir ve Apollon Dionysos bütünlüğünü parçalamamak ahlaktır. Doğa olan birinde numen diğerinde Dionysos’tur. İkisinde de doğaya uygun davranmak ahlaki ve insani olandır. Doğa olan sıfırdır, hiçtir. Biz onu, yasa ile ya da Apollon ile bize aitleştirip eylemlerimizle doğal yaparız. Numen ve Dionysos, eylemlerimizin imkânlarıdır.

Dış dünya üçüncü halin imkânsızlığına göre çalışır. Ya vardır ya yoktur. Ya hep ya hiçtir. Bana doğalı sağlayan doğaya girdiğimizde hem bir hem sıfır vardır. Öyle de olabilir böyle de olabilir. İnsani ve toplumsal olan “doğal” yapı içindeki, bu böyle olamazı “doğa” bana olabilir biçiminde verdiği yıkıcı olur. Dış dünyanın yani doğal olandan oluşan kültür dünyasının olamaz dediğini doğa (numen), olabilir olarak değerlendirdiğinde kopma ve bölünme yaratır.

Gerek Kant’ın numen düzleminde gerekse Nietzsche’nin Dionysos’unda doğa hem var hem yok biçiminde çalışırken, Kant’ın fenomenal düzleminde ve Nietzsche’nin Apollon

düzleminde ya var ya yok biçiminde çalışır. İmkânı veren Dionysos ve numendir. Fakat Apollon'u kültür sahası ve fenomenal düzlemde edimselleşebilirler. Ahlaki açıdan ele aldığımızda doğa yapmamıza imkân tanıyor. Doğal olan ise yapıp ettiklerimizdir. Yasa, “yapmalısın, çünkü yapabilirsin” derken bir bakıma doğadır. Doğada, yani numenal alanda yapmalısın, aynı zamanda yapmamalısın da demektir. Biz ampirik bir içeriği şizofrenik bir mantıkla değerlendirip yapmamamız gerekeni yaparsak bu doğaya aykırı olur ve ahlaki olmaz. Numen bana yapmalısın dediğinde yapabilme imkânı veriyor. Ama yapmayabilirsin de. Burada paradoks vardır. Doğa içindeki bu paradoks seçimle doğal olana dönüşüp beni ben yapar ve insani olana dönüştürür. Seçimlerimizi ise eyleme Kant'ta “saf istenç”, Nietzsche'de ise “güç istenci” olmak üzere “istenç” geçiriyor. Bu insanı tanrısalılaştıran bir iradedir. Eylemlerine yön veren iradesi onu ya var ediyor ya yok ediyor. Nietzsche'nin Apollon Dionysos bütünlüğü dediği doğal olanın doğa olandan kopmamasıdır.

3.6. Parçalanmış Bir İnsan Doğasından Bütünleşmiş Bir İnsana

Nietzsche için Dionysos daha çok Grek'teki Fosis'e (Doğa) yakın dururken, Apollon ise Nomos kavramı ile temellendirilebilir. Nomos insanın koyduğu yasa olup Grekler için bu Fosis'ten kopuk değildir. Dolayısıyla her iki yasa aslında bütündür. Buna Apollon Dionysos bütünlüğü demek yanlış olmaz. Kant ise Nomos'u alır ve ahlak yasası yapar. Her ikisinde de Fosis Nomos birliğinin parçalanması, birinde numenin fenomenden parçalanması anlamına gelirken diğesinde Dionysos'un Apollon'dan parçalanması anlamına gelir. İşte Greklerin, Nomos'u Fosis'ten ayrı düşünememelerinin nedeni, kültürlerinin doğa ile olan uyumunun, bu ayrışmaya izin vermemesidir.

Nomos, insanın gelenekleri, görenekleri, yaşantısıyla oluşturduğu yasalardır. Bu bakımdan Greklerde Fosis'e ait yasalar gibi yani doğa yasaları gibi mutlak, değişmez, kalıcı olmasalar da Nomos'a ait yasalar kolaylıkla ve keyfi olarak değiştirilebilir yasalar değillerdir. Zaten amaç Nomos'a ait yasaları da Fosis'e ait yasalar gibi kalıcı kılmaktır.

Greklerde Nomos, insana ait bütün her şeyin yoğunlaştığı en üst düzeydeki ilkelerdir. Eğer bunu insan eylemlerinin kılavuzu olarak ya da maksimi olarak düşünecek olursak Nomos en üst düzeydeki ahlak ilkeleridir. Nomos'u bu bakımdan, Greklerin toplumsal olan her şeyi kapsayacak şekilde birikiminin yalın hali olarak ele alabiliriz. Nomos, bugünkü düşünce ile söylersek Grek kültürünün cevheridir.

Nietzsche, Apollon ve Dionysos için “bunlar, doğadan, sanatçının eli değmeden, yardımı dokunmadan kendiliğinden çıkar ortaya” der. (Nietzsche, 18: 1999). Tıpkı Fosis ve ondan kopuk olmayan ama bir karşıtlık olarak çıkan Nomos gibi. Bunlar arasında uyum kurucu olarak insan ise sanatçıdır. “Her sanatçı, doğanın özünde olan sanat nitelikleri

karşısında, bir öykünücüdür. O ya Apollonca bir düş (görsel) sanatçı ya Dionysosca bir coşkunluk sanatçısı ya da Grek tragedyasında olduğu gibi hem coşkunluk hem düş sanatçısıdır.” (Nietzsche, 1999: 18). Grekler için düşlemek, Apollonca bir ölçü ile görünüm vermedir. Bu kozmik dans, bazen Beethoven’da, bir tür esirme ve kendinden geçme hali olan Dionysosca etkinin, Apollo’nun ölçü ve biçim veren düş gücü ile müzikal bir resme dönüşmesinde karşımıza çıkarken, bazen Yunus’un sözlerinden dökülen resmin müzikal ahenginde görünür.

Düş ürünleri sağlamanın en iç açıcı gerekliliği, Greklerce, en uygun durumda Apollon’un kişiliğinde açıklanmıştır: bütün biçimlendirici (görsel) sanatların tanrısı olan Apollon bilgelikler öğreten bilici bir tanrıdır. Kökü bütün “görünen olaylara” değin inen Apollon bir ışık tanrısıdır, tasarımlar evreninin özünü aydınlatan güzel ışık da onun buyruğu altındadır. Günün kolay anlaşılabilir boş gerçekliğine karşın, bu niteliklerin olgunluğunu dile getiren, daha yüksek bir gerçeklikle yaşam değerli kılınmıştır çekilir olmuştur. (Nietzsche, 1999: 15).

Nietzsche’nin düşüncesinde Dionysos, insanın daha çok bios yönünü anlatmak için kullanılır. Bununla birlikte onda fizyoloji ve psikoloji birdir. İnsanın duygulanımlarını, coşkunluklarını bedeninden ayrı düşünemeyiz. Greklerden önce de insanlar Dionysosca esirmelerle ayinler yaparak bir cezbe halinde vecd içinde kendilerinden geçiyorlardı. Ama bu dolaylımsız yaşandığı için doğaya ait olsa da henüz Apollonca bir etki ile estetize edilip insani yani doğal kılınmamıştı. McGill (1998: 76), barbarların, Dionysosca itkilerine gem vurmamışları için barbar kaldığını, Greklerin ise Apollon’un etkisiyle bu itkileri yeniden yönlendirip dönüştürdükleri, onları salt bir doğa ifadesi değil, birer kültür bileşeni haline getirdikleri için Grek olduğunu belirtir.

Kant ve Nietzsche insanın birbiri ile mücadele halinde iki doğaya sahip bulunduğunu söyler. Kant için asıl olan ve sadece akıl sahibi varlıklar için geçerli olan numenal doğadır ki, bu bize katagorik emri veren ve akıldan doğan vicdanın kaynağıdır. Kant’ın ikinci doğa olarak kabul ettiği eğilimler alanı ise daha çok istek arzu ve tutkuların merkezi olup duyumsal ve içgüdüsel özelliktedir. Kant bunları “patolojik zorunluluk” olarak görür ve şöyle tanımlar: “Patolojik zorunluluk, itkilerin, hoşlanma ve hoşlanmama duygusunun kaynaklandığı yerde bulunur. Kişi herhangi bir şeyi hoşuna gittiği için yapıyorsa bu patolojik zorunluluktur. Yok iyi olduğu için yapıyorsa motiflere göre davranıyor demektir ve bu da pratik zorunluluktur” (Kant, 2003: 26).

İşte bu ikinci doğa, kişiyi, rahatlığa, tembelliğe çekerek, özerkliğini “koşullara” yıkmaya ve özgürlükten duyduğu korku yüzünden, kişinin ataleti seçmesine sebep olur.

Ancak vicdanı onu, içinde bulunduğu bu durumdan çıkması için dürtse de o git gide onun sesine sağırlaşarak patolojik dürtüselliliğin konforunu terk edemeyecektir. Fakat bunun bedelini, insan olmanın ödevlerini yerine getirememesi yüzünden ve potansiyelini kullanamadığı için yeteneklerinin körelmesi ile öder.

Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” adlı makalesinde, bu doğanın “her birey için neredeyse ikinci bir doğa” yerine geçtiğinden bahseder ve ergin olmayışın sebebi olarak gördüğü bu doğadan kurtulmanın çok güç olduğunu ileri sürer.

İnsan, kendi suçu ile düştüğü bu ergin olmayıştan, zorlanmadan çıkamaz. İnsan ahlaki olmaya ya içsel olarak kendini zorlar ya da başkalarınca zorlanır ki, bu da dışsal zorlamadır. Dolayısıyla baskı olmasaydı insanlar merada yayılan kuzular gibi olur, ahlaki olarak gelişmeleri mümkün olmazdı. “İnsan kendini ne kadar çok zorlarsa, o kadar özgür olur. Başkası tarafından ne kadar az zorlanırsa manevi yönden o kadar özgür olur” (Kant, 2003: 42).

Sadece Tanrı, zorunlu olarak değil, kendiliğinden iyi olanı eyler. O zorla değil mecburen iyidir. İyi şeyleri seve seve ister. “Zorlama iradenin tamamen iyi olmadığı yerde, özgürlük de arzu varsa mümkündür. İrade iktidarın dahilinde olan bir düşkünlüktür. Arzu iktidarın dahilinde olmayan bir düşkünlüktür” (Kant, 2003: 42).

O halde “yasa”, kendisine ya seve seve ya zor-layarak boyun eğdirir. Sadece kusursuz bir irade, “yükümlü” olamaz; böyle bir irade aslında iyi olan şeyi, bizatihi ister. O halde buradan hareketle, Kant bu biçimde söylemese de, kendi iktidarım altındaki irade ile yaptığım her şeyi birinci doğa, iktidarım dahilinde olmayan arzularımla yaptıklarımı ise ikinci doğa olarak formüle edebiliriz.

Kant’la benzer biçimde Nietzsche de insanın hep savaş ve çekişme içinde ama hiç yenilemeyen iki doğalı bir varlık olduğunu söyler. “Tarih Üzerine” adlı eserinde Nietzsche, bu iki doğadan zaman bakımından önce gelenin, gerek ferdin gerek toplumun varlığında, görece daha çok kökleşmiş bulunan nitelikler bütünü olarak, yer edindiğini söyler. Ona göre ikinci doğa birinci doğadan daha zayıftır. Çünkü; her türlü eğitim ve öğrenme sonucu oluşmuş ikinci doğa, birinci doğayı ne kadar tanıyıp bilse de onu değiştirmekte zorlanır. Nietzsche, tek çıkış yolunu, ikinci doğayı birinci doğa haline getirmekte bulur. Kendimize yeni içgüdüler, alışkanlar kazandırarak, birinci doğamızın hastalıklı bölümlerini kurutabilir, yeni bir doğa kazanabiliriz. Bu mücadele, insanın içinden çıktığı geçmişe karşı, çıkmasını isteyebileceği bir geçmiş, yeniden kurma çabasıdır. Biz geçmiş kuşakların tortusuyuz. Kendimizi onlardan kurtaramayız. Çünkü biz soysuzluğumuzu soyumuzdan almışız. Onların yanlış davranışlarının, tutkularının kalıntılarıyız. İnsanın, ödemekle yükümlü olduğu tek borcu,

soyundan aldığı günahlardır. Bu günahlar, onlardan bize kalan kanılar, eğitim şekilleri, alışkanlıklardır. Yanlış bilgi ile hatalı bir varoluşu düzeltmeye çalışıyoruz. Ancak insanın yaşamını sürdürebilmesi için kendisine kalan bu aktarımları kritik etmesi, hatta zaman zaman da kırması gerekir. Sadece birinci doğayı koruyan ve geçmişe bağımlı bir yaşam, yeni bir hayat yaratamaz.

Nietzsche'nin birinci doğa olarak gördüğü, insanın tarihidir. Tarih her seferinde kronolojik olarak yeniden başlatılsa da tarihsel etkileri devam eder. İşte bu devam eden etkiler, birinci doğadır. Fakat insan birinci doğasının içinden kabuğunun kırıp çıkmazsa, onun içinde katılaşır ve yeni bir yaşamın fışkırmasına, çoğalıp taşmasına, olanak vermez. Yeni olana sırt çeviren, eski ile olan göbek bağı kesemeyen insan bireyleşemez.

Eğer ölü bir tarihi, düşük yapmasına neden olacak derecede, içinden çıkarıp doğuracağı daha yüksek ve yeni bir yaşamdan çok severse, onu mumyalayacak ve geçmişin anılarını sürekli geniş getirecektir. O zaman doğmamış çocuk ölecek, onunla birlikte, belki de daha güçlü daha yetkin yaşam formları da hayat bulamadan gömülecektir.

Her şeyi yalnız tarih içinden geçip durarak duyumsamak isteyen bir insan, uyumamak için kendini tutmaya zorlayan kimseye, ya da yalnızca geniş getirmekle ve boyuna yeniden geniş getirmekle yaşamını sürdürmek zorunda olan bir hayvana benzeyecekti...İster bir insanda ya da toplumda ister kültürde olsun, uykusuzluğun, geniş getirmenin, tarih duygusunun sınırı vardır. Bu sınıra gelip dayandı mı, yaşayan bundan zarar görür ve sonunda yokolup gider. (Nietzsche, 1998: 64)

Nietzsche'nin, geçmişini unutmaktan kastı onu inkâr ya da bastırma değildir. Tarihi, birinci doğayı dönüştürerek, ölü tanrıları tekrar tekrar anlamlandırıp canlandırmaktır. O, Tanrıları yeniden muteber kılmak ister. Tanrılardan boşalmış bir hayat gür görüntülerin soluklaştığı ve onda ifade bulan anlamların zayıflayıp, hasta ve bitkin düştüğü, içinde yaşamın olmadığı bir hayattır. Filozofun tüm felsefesi boyunca özde yapmaya çalıştığı şey, “göksel anlamları” yer yüzüne indirip dünyayı kutsallaştırmaktır. Dolayısı ile yaşamı kutsamaktır. Bunu için o, plastik güç kavramını ortaya atar. Geçmişin acılarından, anılarından, yükünden oluşmuş birinci doğamız; insan bilinci tarafından alıkonulur ve bunların unutulmasına izin verilmez, izi silinmezse; insan kendisini anın eşiğine bırakamayacak; bir zafer tanrıçası gibi başı dönmeden ve korku duymadan şimdiyi seyretemeyecek; hiçbir zaman “bura”da mutluluğun ne olduğunu bilmeyecektir.

3.7. Ahlakın İmkânı ve Mümkünü

Ahlakın imkânı nasıl doğar? Ahlakı yaratan nedir? Ahlaklı olabilir miyiz? Neden ahlaklı olmalıyım? Nasıl ahlaki bir birey olabilirim? Bu soruları Kant ve Nietzsche felsefeleri ışığında yanıtlamaya çalışalım.

Ahlak; “yasa” ve Dionysos ile imkânını bulurken “eğilim” ve Apollon’da “mümkün olur. Kant’ın eserlerini incelediğimizde, kendisi doğrudan söylemese de biz ahlakın imkânını “Yasa”nın verdiğini açıkça görebiliriz. Ahlak yasası “yapmalısın çünkü yapabilirsin” derken bu imkânı tanır. Yani insanın böyle bir yolu var. Ancak o yolu yürümek kendi tercihinin bırakılıyor. Yol, insan olmaya giderken, bizi yürümeye sevk eden güç, biricik duygu olan, insan olmanın onuruna duyulan saygıdır. Her insan, akıl ve vicdan sahibidir. Dolayısıyla akıl ve vicdan sahibi olmayan varlıklar insanımsıdır.

Yasa, bizi ahlaki kılmanın imkânını verip aynı zamanda insan olmamızın önünü açarken, bunun tatbiki, “eğilimler” alanında mümkündür. “Arzulama yetisinin duyulara bağımlılığına eğilim denir ve her eğilim bir gereksinim içerir” (Kant, 2002: 30). Duyusal kökenli arzu, tutku ve istekler Yasa’ya malzeme sağlar. Ancak Yasa, bundan doğmaz. O (ahlak yasası), noumenal’dır. Kant noumenal olanın nedenini çözümlemek istemez. “Neden ahlaklı olmalıyım?” sorusunu yine de cevapsız bırakmaz: Ergin olmaya geçiş ve aydınlanma için. Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” (1784) makalesinde şöyle der:

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, 'insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır. (Bozkurt, 2005: 80)

“Aklını kullanma cesaretini göster”. Aynı zamanda “Nasıl ahlaki davranabilirim?” Sorusuna bir yanıt verir. “Sapere aude!”, Kant’ın Dionysos’u -coşkusudur. Pratik Akıl, kendi hatalarında kendini bulurken, inancın günahıtan doğması gibi, Yasa da arzu tutku ve eğilimler varsa mümkün olur; ancak yine de tecrübi olandan doğmaz. O hep vardı. Biz onun ya üstüne oturacaktık ya önümüzde bulacaktık.

O halde eğilimler iki yönden olumludur. İlkin bizi ayartırlar, ama tercih hakkını da doğurarak bizi özgür kılarlar. İkinci olarak eğilimler, özerk olabilmeyi mümkün kılar ve iyi isteme, sevinç duygusunun kaynağı olur. Özerklik ve özgürlük, Yasaya “imkân” tanır. Ahlak Yasası eğer biz özgür olmasaydık mümkün olmazdı. Özgürlük ise sorumluluktan doğar ve

sorumluluk bize göre artık nedensel olarak geri götürülemeyen ve ahlaki olan ne varsa üzerine inşa edilen bölünemez en temel yapı taşıdır.

Özgürlük failin, fiilinin “nedenselliğini”, hiçbir eğilime bağlamadan, Yasanın kendinde bulmasıdır. Yasa buyruklarda dile gelir ve fenomenal-dünyevi- içeriği bir kaideye bağlar bu en az doğa yasası kadar zorunludur. Nasıl ki, dünyayı anlamak ve ona iştirak etmek için doğanın yasalarına uygun davranmak zorundayım, aynı şekilde insani ilişkilerde ve pratik felsefede de yine evrensel ahlak yasalarına uymak zorundayım. Her ikisinde de bunun dışına çıkmak zarar verecektir.

Kant’ta “olması gerek”le ifade edilen ahlaki zorunluluk anlayışı, antik yunan kozmos düşüncesinde ifade edilen, kanun koyucunun da yasaya uyduğu, Ananke (zorunluluk) ilkesi ile hemen hemen aynıdır: kozmosta Tanrılar bile evrenin yasasına uyarken, güneş dahi ölçüyü aşamaz.

Doğa yasalarının nedenleri, akıl yasaları izin verdiğince incelenirken, Noumenal Yasa bir tür tabudur. Kant, yasanın nedenselliğini, yasanın kendisinin nedenselliğinde bulur. Yasa kendi nedenine maliktir. Nedeni çözümlemek, onu parçalarına ayırır ki bunun bilgisi Trajik kahraman Ödipus’un, öğrenmede ölçü tanımayıp bilgisini hep daha çok derinleştirmek istemesi sonucu eriştiği bilginin sonuçlarına dayanamayıp gözlerini kör etmesine benzer.

Ahlak, ne arzu, tutku ve duysal eğilimleri inkâr ederek ne de karşıt bir tepki ile melek ve ruh kavramlarına dönüştürüp, aziz ya da keşiş olarak yaşamakla mümkündür. Duyular, ahlakın imkânını veren ve çatısını oluşturan “noumen”in, uygulanabileceği zemini oluşturur. Ancak, belirleyici olan noumenal Yasa’dır. Arzu, istek ve eğilimlerinden oluşan fenomenal varlığı ve yasayı veren noumenal varlığıyla insan bir bütündür. Buna Nietzsche’nin kavramlarıyla Apollon Dionysos bütünlüğü de denilebilir. Bütünlüğü bir arada tutan ve koruyan her iki filozof için de çatıdır. Çatı, Kant için transendent (deneyüstü) olup ampirik içerik yoktur.

Noumeni doğrudan bilemiyoruz. Bunu etkilerinden dolayı bilebiliriz. Fakat bu öğretilemez. Budur ya da şudur diyemeyiz. Noumen doğrudan bilinemese de imkânını verir. Kant’ta yasa, Nietzsche’de Dionysos insan yaratımı olmayıp zaten mevcuttur. İnsan hem kendini bunların içinde bulur hem de bunlar insanda işleyen süreçlerdir.

Kant’ta insan, kendi istencini duysal eğilimlere bağlayarak ve aklını kullanma cesareti göstermeyerek düştüğü ergin olmama durumundan yine kendi azim ve kararı ile kurtulabilir. Ahlak yasası her şeyin üstündedir.

İnsan ne salt numenal bir varlık ne de salt duysal nedenlerin zorunlu olarak belirlediği bir varlıktır. O, yalnızca bunlardan birine ait olup diğerini taşımasaydı özgür

olmazdı. Çünkü ilkinde kendisini caydırabilecek tutku ve eğilimleri olmazdı dolayısıyla ahlakın mümkün olabileceği zemin olmazdı. İkincisinde Yasayı hiç bilemeyeceği için özgür olamaz ve bu kez de ahlakın imkânı olmazdı.

Yasa, insanı sorumluluğa davet eder. Sorumlu bir insan, evrensel yasayı kabul ederek ‘biz’ varlığı olmayı onaylar. Yasa akıl sahibi varlığın vicdanından başka hiçbir yerde yazmayan ve insan olmanın onuruna dayanan kişinin kendi istenciyle bağlandığı bir nevi sözleşmedir. Diğer bütün toplumsal sözleşmelerin aslında bu söz-leşmenin bir türevi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla yasa ve onunla gelen sorumluluk ahlakın imkanını verirken, tutku ve arzulardan oluşan eğilimlerin ayartısına kapılmayan istenç, koşulsuz olana bağlanarak ben sevgisine dayalı tüm beklentileri ters köşeye yatırır. “İşte bu ben sevgisi, kendini yasa koyucu durumuna getirirse kendini beğenmişlik adını alabilir”. (Kant, 2016a: 114). Diğer taraftan, eğilimler, kişinin seçim yapabilmesini sağlayabileceği seçenekleri yaratırken onun özgürlüğüne kapı aralar. Eğilimlerin olmadığı yerde ahlak mümkün değildir. Yasanın olmadığı yerde ahlakın imkânı yoktur.

Nietzsche’de ise ahlakı mümkün kılan, Apollon’dur. Nietzsche’nin çalışmalarından yola çıkan Burnham’a (2015:24) göre, “Apollon, güzellik ve saflık formlarının kültürel kaynağı olup Dionysian kültürle karşıt değil kardeş dürtü olarak tasavvur edilmiştir”. Ahlakın imkânı olarak Dionysos, ruh ve beden birliğinde düşünüldüğü bir tasavvurdur. Ruh ve beden bütünlüğünü ise Apollon sağlar. Ölçü veren, düzenleyen ve şekillendiren etki olarak Apollon, ahlaka Ruh Beden uyumunu sağlayıcı formları verir. Her ne kadar Nietzsche, doğrudan söylemese de “sorumluluk” failin fiillerini şekillendiren birincil Apollonian formdur. Apollon kültür, alışkanlıklar, görenekler, örfler, töreler olarak Ethos’tur.

3.8. Ethos ’tan Pathos’a Nomos’ tan Yasaya

Ethos ve Pathos birlikte düşünülmedir. Eğer Ethos’u dilimizde dile geldiği şekilde söylersek, “kadim”, başka bir deyişle yerleşik ve görece değişmez bir karakteri vardır. Grek halkının Ethos’u dendiğinde bizde bir dönemin yaşantısı akla gelir. Artık yaşanmıyor olabilir. Ancak tesirleri devam etmektedir.

Ethos’un gerek içsel gerek dışsal etkilerle zaman içinde değişmesi, törenin, daha kapsayıcı bir ifade ile Ethos’un, otantik (hakiki) yapısında dağılma, bozulma ve çürümeyle sonuçlanacak bir tahribat yapar. Nietzsche, Plastik Güç ifadesini kullanarak, toplumların gizli bir gücünden bahseder; öyle ki bu güç, kendisine “yabancı olanı”, kendine katma, kendine ait kılma yoluyla, fetheder.

Eğer geçmişî ölçü kabul ederek bugünün mezar kazıcısı olması istenmiyorsa, onun unutulması gereken sınırı belirlemek için, bir insanın bir ulusun, bir kültürün plastik gücünün ne denli büyük olduğunu iyice bilinmesi gerekir. Plastik güçle demek istediğim, kendi içinden kendine özgü bir güç, geçmiş ve yabancı olanın gücünü değiştiren, yitirileni yerine koyan, kırılan biçimlere kendi içinden yeni bir biçim veren güçtür. (Nietzsche, 1998: 65)

Nietzsche'nin sözünü ettiği “plastik güç” ün zayıf olduğu durumda, Ethos, içinde yuva kuran bireylerin Pathos 'unda, yarılma veya bölünme meydana gelir. Sonradan öğrenilen ve giren tesirler, kökendeki için zorlayıcı olursa, ikinci doğa olarak, asla erimeyen, yabancı bir plastik cisim gibi kalır ve toplumun ırasına yabancı olan unsur ne sindirilebilir ne atılabilir. Bu toplumsal ur, giderek hâkim ve yaygın olur. Köken ise tamamen unutulup insan artık ikinci doğasında yaşamaya başlar. Plastik gücü, birinci ve ikinci doğa ilişkisi bağlamında, “Tarih Üzerine” çalışmasında anlatır:

Bir ulusun, bir kültürün, bir toplumun plastik gücünün yüksek olması demek, geçmişe yeniden biçim verip, onu onarmak, hatta yeniden kurarak yaraları iyileştirmek; yitirilenin yerine başka bir anlamda ve yaşam için daha başarılı daha güçlü anlamlar koymaktır. Bazı insanlarda bu güç, öylesine zayıftır ki yaşamlarındaki en ufak bir kırılganlık ve kötü yaşantı en küçük bir acı, görülen en küçük bir haksızlık, tıpkı küçücük bir çizginin kapanmaz bir yara açması gibi onları sarar. Öyle kimseler de vardır ki, yaşamın en katı ve korkunç yıkımları, onların kendi kötülüklerinden doğmuş olsa bile o kadar az etkilenirler ki, hemen vicdan rahatlığına erişirler. Nietzsche'ye göre güçlü doğalar, geçmişî özümser; eğer geçmişe boyun eğemiyorsa, alt edemiyorsa, onu unutmamasını da bilir (Nietzsche, 1998: 65).

İkinci doğa, sonradan edinilen kazanımlar olarak tarihsel ve toplumsal varlık olan insanı zenginleştirebilir de. Ancak uyum sağlanamazsa, kişinin pathosunda bölünme ya da yarılmalarla sonuçlanabilir. Bir süre sonra ise köken, tamamen unutulur ve insan ikinci doğasında yaşamaya başlar. Ancak bastırılan, altta yaşamaya her yerde devam eder. İşte Grek Ethos'u bugünkü Avrupa kültüründe ve yeşerdiği coğrafyanın pathosunda konuşmaya devam eder. Ethos 'ta konuşan Apollon, kendini en çok mimaride, müzikte ve heykelde gösterir. Bu üç görünümün kendi kültür, dil ve coğrafyamızdaki anlamalarından bakarak, Ethos kavramı çerçevesinde izini sürmeyi deneyelim. Apollon kavramını bulduğumuz yerden anlamaya çalışmak, kavramları kendimize ait kılmak, kavramların esneme payını düşünerek onları kırmadan ve dikkatli bir taşıma ile aktarmayı gerektirir. Apollon, kimi zaman bir Yunan tapınağında belirir, bazen bir heykelin başından göz kırpar, bazen de bir caminin avlusundan seslenir. Sadece taşla duvar olmadığı gibi sadece duvarla da ne tapınak ne de cami olur. Tapınak sunaklarla ya da esrik ayinlerle can bulur. Camide, avluya bırakılmış ağlayan çocuk, yine ağıtlarla avludan kaldırılır. Töreler, alışkanlıklar ve yaşama biçimlerinden oluşan tüm

insani fenomenleri toplayan Ethos, Apollonian'dır ve İnsanlığın kadim kültürünü dalgalar halinde geçmişten günümüze sanatla taşır.

Baktığımız yerden ve zamanda içinde bulunduğumuz andan, kavramların kendisini ancak onları kendimize ait kılarak anlayabiliriz. Ancak böylelikle kavram kendine ait kılınabilir. Kendine ait kılma, kavramın bizim yaşadığımız habitat olan dil, kültür ve coğrafya içine taşınıp kendini onun içinde açmasıdır. Grek Apollon'u Bursa'da, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiirinde açar:

Bursa'da Zaman

Bursa'da bir eski cami avlusu,
 Küçük şadırvanda şakırdayan su;
 Orhan zamanından kalma duvar...
 Onunla bir yaşta ihtiyar çınar
 Eliyor dört yana sakın bir günü.
 Bir rüyadan arta kalmanın hüznü
 İçinde gülüyor bana derinden.
 Yüzlerce çeşmenin serinliğinden
 Ovanın yeşili göğün mavisi
 Ve mimarilerin en ilahisi.
 Bir zafer müjdesi burada her isim:
 Sanki tek bir anda gün saat, mevsim
 Yaşıyor sihrini geçmiş zamanın
 Hâlâ bu taşlarda gülen rüyanın.
 Güvercin bakışlı sessizlik bile
 Çınlıyor bir sonsuz devam vehmiyle.
 Gümüşlü bir fecrin zafer aynası,
 Muradiye sabrın acı meyvası,
 Ömrünün timsali beyaz Nilüfer,
 Türbeler, camiler, eski bahçeler,
 Şanlı hikâye binlerce erin
 Sesi nabzım olmuş hengâmelerin
 Nakleder yâdını gelen geçene.
 Bu hayalde uyur Bursa her gece,
 Her şafak onunla uyanır, güler

Gümüş aydınlıkta seviler, güller
 Serin hülyasıyla çeşmelerinin.
 Başındayım sanki bir mucizenin
 Su sesi ve kanat şakırtısından
 Billur bir avize Bursa'da zaman.
 Yeşil türbesini gezdik dün akşam,
 Duyduk bir musiki gibi zamandan
 Çinilere sinmiş Kur'an sesini.
 Fetih günlerinin saf neşesini
 Aydınlanmış buldum tebessümle.
 İsterdim bu eski yerde seninle
 Baş başa uyumak son uykumuzu,
 Bu hayal içinde...Ve ufkumuzu,
 Çepçevre kaplasın bu ziya, bu renk,
 Havayı dolduran uhrevi âhenk.
 Bir ilah tutkusu olur elbette
 Ölüm bu tılsımlı ebediyette,
 Belki de rüyası büyük cetlerin,
 Beyaz bahçesinde su seslerinin¹⁰

Ethos, kutsal bir mabet olarak camide, Apollonian bir mimari eser olur, onun dildeki görünümü ise Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiirinden ses verir. Törenin, alışkanlıkların evi Ethos, kutsal bir mekânın şiirsel söyleyişinde konuşur. Avludaki çeşmeden akan su bize ne söyler? Tüm alışkanlıklarıyla avluyu adımlayan adamların, ayak seslerini taşıyan şadırvandan akan su, evimizdeki musluktan klorlu su olarak çıkar. Çeşme, musluk olmuştur. Cami ise bugün, altına bir alışveriş merkezi eklemek için mi yoksa alışveriş merkezinin üstüne kkat çıkmak için mi yapıldığı belli olmayan, asla kendisinden ne bir şairin¹¹ ne bir şiirin çıkmayacağı bir yere dönmüştür.

Nietzsche için seçilmişlerin içinden çıktığı "halk kültürü" önemlidir. Filozof, kendi bulunduğu toplumun yaşanmışlıklarına, diline, tarihine, kültürüne yabancı olan bireylerin,

¹⁰ Bkz.Tanpınar, A.H. Bütün Şiirleri, Dergâh, 2012, İstanbul.

¹¹ Kant'a göre şairler dâhi olmak bakımında ilk sırada yer alır. "Newton'un ölümsüz yapıtında bildirdiği her şey , onları açığa çıkarmak için nasıl büyük bir kafa gerekmiş olursa olsun pekâlâ öğrenilebilir. Ama tinsellik yüklü şiir yazmak öğrenilemez, üstelik şiir sanatı için tüm yönergeler ne denli eksiksiz ve modelleri ne denli eşsiz olsa bile. Kant şiirin en saf en dürüst ve en içten olması bakımından dehanın duruluğuna ve naifliğine en yakın sanat olduğunu söyler.

kendi olmayı gerçekleştiremeyeceğini ileri sürerek, tüm bu saydığımız bileşenleri “halkın kültürle temas ettiği asıl derin alanlar, yani halkın dini içgüdülerini ortaya koyduğu, mistik imgelerini geliştirdiği, gelenek, hukuk, yurt toprağı ve bağlılığını koruduğu yer” olarak “Eğitim Kurumlarımızın Geleceğinde” açık bir şekilde gösterir. Aynı eserde “halk kültürü”nü “şifalı bilinçsizlik” ve “derin uyku”ya benzeten filozof; “uyanık ol, bilinçli ol!” diye haykırırların niyetinin aslında “zekâ imparatorluğunun doğal hiyerarşisine savaş” olduğunu söyler. (Nietzsche, 2003: 52)

Buradan yola çıkarak biz, ancak hayata düştüğü kültür içinde kendi olmayı başarabilenlerin, evrensel ve kalıcı değerler yaratabileceğini, bir toplumun kendi filozofunu psikogunu yaratabildiği oranda evrensel kültüre katkı yapabileceğini bir ‘ara söz’ olarak söyleyebiliriz. Kültürel arketiplerin parçalanması kolektif bilinçdışını bozarak o toplumun içgüdülerini bozar ve içgüdülerini hastalandırır ki bu bir tür “decadence”dır.

3.9. Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi Yoluyla En Yüksek İyi’nin Geliştirilmesi

Her ne kadar “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” fikri, Nietzsche’ye ait olsa da ondan önce, Kant bu kavramın kendisini kullanmadan, değerleri, özellikle ahlak bakımından ele alarak yeniden değerlendirmişti. Kant kendinden önceki ahlak sistemlerini ve teolojik meditasyonları eleştiriye tabi tutarak kendi fikir mimarisini kurdu.

Kant’a göre “en yüksek iyiyi geliştirmek bizim için ödevdir” (Kant, 2016a: 177). Dolayısıyla “en yüksek iyi” kavramı dinamik ve değişken olması bakımından Nietzsche’nin devingen dünya tasvirine yakındır. Nietzsche için olgusal gerçeklik olan yeryüzü, isteklerin güç istenci merkezinde toplanabileceği bir imkân tanır. İsteklerin tek bir merkezde toplanması gücün arttığı duygusu verirken onların dağılarak yayılması, parçalanmayı ve zayıflamayı doğurur. İnsanın meydana getirdiği kültürden oluşan doğal yapı olan Apollon evreni ise ruh ve beden birliğini mümkün kılar. Bu yapıda iyi ve kötü mutlaklaştırılırsa, çağlar değişip geliştikçe tarihsel varlık alanı içindeki insanın kendini yenilemeden yineleyerek gittikçe daralan bir kısır döngünün içine düşmesi kaçınılmaz olacaktır. Bundan dolayı “iyi” geliştirilebilir; çünkü önü açıktır. “İyi”, kavramsal bir varlık olarak hep kalacak, olgusal gerçeklikte yeniden ve yeniden biçimlendirilip eylemlerle ifade edilecektir. Kant bilgeliği kuram ve eylem bütünlüğü açısından ele alır. Onun bu düşüncesini şu sözleri destekler niteliktedir: “Bilgelik, kuramsal olarak bakılınca en yüksek iyinin bilgisi, pratik açıdan görüldüğünde de istencin en yüksek iyiye uygunluğu anlamına gelir” (Kant, 2016: 184). Soyut bir nesne olarak iyinin bilinebilmesi için onun boşluğa düşmesi, somuta atlaması başka bir deyişle atılım göstermesi gerekiyor. Bilme alanında insan düşünerek doğruyu bulabilir.

Ama sadece düşünerek ve kuramsal alanda kalarak, ahlaki bir varlık olabilmek pek mümkün gözükmemektedir.

Kant için usumuzca belirlenen istencimizin gerçekleştirdiği “en yüksek iyi” kavramında, erdem ve mutluluğun birlikte düşünülmesi zorunludur. Mutluluk onda kendi başına bir iyi değildir. Kant (2016:160) mutluluğun, her zaman koşul olarak ahlaka, yasaya uygun bir davranışa ihtiyaç duyduğunu ileri sürer.

Duyusal bir varlık olarak, mutluluğu fenomen alanda öznel maksimler altında arayan insan, noumenal varlık alanından koparak kendini ahlak yasasının dışına fırlatır. Kant’a göre “ahlak yasası mutluluk getirmez, çünkü genelde doğa düzeni kavramlarına göre mutluluk, ahlak yasasına uyma gereğiyle bağlantılı değildir” (Kant, 2016a: 181).

“En yüksek iyi” kavramının içinde toplanan “ahlakça yetkinlik” ve “mutluluk” sadece her şeye gücü yeten tanrıda birleşebilir. İnsan için ise “en yüksek iyi”, tanrısal bir istençle uyum sağladığında mümkündür. Kant “ahlak yasası”, “en yüksek iyi” ve tanrı arasındaki ilişkiyi Pratik Usun Eleştirisinde şöyle yansıtır:

Bu şekilde ahlak yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son ereği olarak en yüksek iyi kavramı aracılığı ile dine götürür; yani bütün ödevlerin tanrısal buyruklar olarak bilgisine, yaptırımlar olarak değil, yani yabancı bir istemenin keyfi ve kendileri için rastlantısal olan talimatları olarak değil; her bir özgür istemenin kendisi için olan, asli yasalar olarak bilgisine götürür (Kant, 1999: 140).

Kant’ın indinde, sadece nedenselliği kendinden başka hiçbir koşula bağlı olmayan ve kendisi dışında hiçbir nesneyi temele koymayan özerk bir istenç yasaya uygun olabilir. Bu nedenle teolojik meditasyonların, ahlaki yalnızca tanrı buyruğu olarak görmelerinden dolayı, yaderklikten (heteronomi) kurtulamadıklarını söylememiz yanlış olmaz. Çünkü, Kant’tan önceki teolojik meditasyonlar ve ahlak sistemleri, istencin nedenselliğini, içsel ya da dışsal kendi dışında bir nesneye bağlayarak istencin özerkliğini gözden kaçırdılar.

“Öyle eylemde bulun ki istemen, maksimleri aracılığıyla aynı zamanda genel bir yasa koyucu olsun” biçiminde ifade edilebilecek özerklik ilkesi Kant’a göre, bir eylemin ahlaki olabilmesinin son varyantıdır. Kant (2016:182) için “bu yasalar yine de yüce bir varlığın buyrukları olarak görülmelidir; ahlak yasalarının bilgisine, tanrı buyrukları olsalar dahi, her özgür istenç tarafından varılabilir”.

Kant, ahlak yasasının temeline “tanrı bilgisi”ni değil, tanrının istencine “uyulması” koşulunu koyar ve ahlaki salt düşünümsel olmaktan çıkartarak eylem ödevi yapar. Üstelik ödev uyma asıl güdüsünü, eylemin arzu edilen sonuçlarından değil tamamen yasanın belirlediği saf istencin kendisinden alır. Kant’ın bu yasaları yine de tanrı buyrukları olarak

kabul etmesinin nedeni, en yüksek İyi'nin ancak tanrının varlığında umulabileceğidir. Böylece insan, tanrının iradesi ile uyduğu oranda en yüksek İyi'ye ulaşmayı umut edebilir. Kant'a göre "ahlak aslında kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğinin öğretisidir" (Kant, 1999; 141).

Bir kimsenin bir nesneyi elinde bulundurması ya da öyle bir durumda olması, yalnızca en yüksek iyiyle uyduğunda, o kimse o nesneyi elinde bulundurmaya ya da bulunduracak durumda olmaya layık demektir. Şimdi her türlü layık olmanın, ahlaki davranışa bağlı olduğu kolayca anlaşılır. Çünkü ahlaki davranış en yüksek iyi kavramında, (duruma ilişkin olan) mutluluktan kendine düşeni almanın koşulunu oluşturur (Kant, 2016: 183).

Buna göre ahlaki eylemlerimiz zorunlu olarak mutluluğu getirmezler, ama mutlu olmak layık olmak için ahlaki eylem zorunludur. Mutluluk eylemin a priori nesnesi değil, ahlaki tecrübenin ardından gelebilecek bir ihtimaldir. Ancak, her ahlaki eylem mutluluk doğurmayabilir. Kişinin ödevini yerine getirirken çektiği acıyı, ancak ahlak yasasına duyduğu saygı kavi kılabilir.

Dolayısıyla en yüksek iyi için mühim olan ahlak olup mutluluk onun tamamlayıcısıdır. Ancak bu mutluluk tanrı istencinin kutsallığının sınırlayıcı koşulları bakımından düşünülmelidir. Kant'a göre yaratılmanın amacının tanrının yüceltilmesi olduğu görüşü, ancak bir farkla doğrudur. Kant (1999: 142), sözü edilen yüceltmenin, "bir bakıma tanrı buyruğu gibi kabul edilmesi gereken ahlak yasasına saygıdan başka bir şey olmadığını tanrı buyruğuna saygı göstermenin ve kutsal ödevi yerine getirmenin onu en iyi yüceltme biçimi olduğunu" söyler.

Kant'ın, "en yüksek iyi" idealinde birleşen mutluluk ve ahlak kavramlarının nasıl tekbir noktada toplanacağı problemini Coşar (2002: 60), "kendi mutluluğum, ancak başkalarının da mutluluğunu kapsayabiliyorsa nesnel ve pratik yasa olabilir" önermesi ile çözmeyi deneyecektir.

Kantçı etiği bugüne kadar aşılmaz kılan, onun yalnızca mutçu ve pragmatik ahlakların üzerine yükselmesi değil, aynı zamanda diğer etiklerin sadece yaşayan varlıkları, konu edinmelerine karşın, Kant'ın zaman ve mekân mefhumunu ayrıca alarak tüm var olmuş ve var olacakları da göz önünde bulundurmasıdır. O pratik eylemine tüm geçmişini ve geleceğini döker. Karatani, Kant'ı bu düşüncelerini şöyle yorumlar.

Keza, ahlaki yasanın evrensel olması için, yalnızca biçimsel olması yetmez, aynı zamanda gelecekteki başkasını da varsayması gerekir. Ve son tahlilde, gelecekteki başkası geçmişteki başkasını da -ölüleri

de- içerir; çünkü insan gelecekteki başkası için ölmüştür ve tarihteki mukadder konumunu unutmamalıdır (Karatani, 2008: 168).

Özgürlük eylemek olduğu kadar eylememek de olan, bir bağlanmadır. Yasaya bağlanma anlamında özgürlük kişiyi yapmaya olduğu kadar yapmamaya da davet eder. Bu nedenle özerkliğin olmadığı yerde özgürlük başıboş, sorumluluğun olmadığı yerde ise özgürlük kördür.

Kant, “hiçbir zaman, kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığa da, asla sırf bir araç olarak davranma, aynı zamanda hep bir amaç olarak görecektir şekilde eyle” derken, başkalarının özgür iradeleriyle oynamak yoluyla onları biçimlendirmenin tehlikesini görmüştür. Bu tehlike, bir tür çerçevelemedir. Çerçeveleme, insanın insanla karşılaşmasında birinin diğeri üzerinde belirleyici olmak suretiyle diğeri zorla tahakküm altına almasını ve biçimlendirmesini imler. İşte bu onu amaç olmaktan çıkararak araç olarak konumlandırır. Bu tutum kişiyi kendisinden çalmak olarak değerlendirilebilir. Kant’ın, başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı araç değil amaç olarak görme tavrı, onu olmaya bırakmak yoluyla kendi olmasına izin vermek ve onu kendisine iade etmektir.

Aslında bu bir nedensellik sorunudur. Çünkü nedensellik ya doğadadır. Burada her şey doğa yasalarınınca belirlenir. Ya da nedensellik bizatihi istencin kendisi tarafından belirlenir. Kant’ın araçlar ve amaçlarla ilgili yasasında devreye başka nedensellik daha girer ki bu da bir iradenin başka bir irade ile karşılaşmasından çıkar. İlkinde her şey doğadaki mekanik yasalarca düzenlenir ve burada insan özgür değildir. İkinci tür nedensellik, ilk nedenselliği yok saymadan kendi istencini doğa yapar ve onu ilk nedensellik olan bir doğa yasası gibi koyutlayarak tabiattaki zorunluluğu alıp, istencin kendini bizatihi belirlemek suretiyle doğal (insani) bir zorunluluk yapar.

Araçlar ve amaçlarla ilgili ahlak yasasına göre ise hiçbir insan başka bir insanın nedenselliğini oluşturmaz. Her akıl sahibi varlık kendi istencinin belirleyicisi ve sorumlusudur. Eylemlerimiz, tutku ve eğilimler tarafından değil saygı ve aklın yasaları tarafından belirlendiği sürece “özgür ve özerk” olarak varlığını devam ettirecektir. Bununla birlikte istencimiz, yabancı bir başka istenç tarafından belirleniyorsa -bu yabancı istenç yasaya uygun olanı verse bile- yasayı bizatihi olumlamadıkça kendi istencimize yabancı kalmaya devam ederiz. İnsan ancak böylelikle Nietzsche’nin, “her böyle olduyu böyle istedime dönüştürdüm” sözünü gerçekleştirebilir ve her “tesadüfü” kendi iradesinin potasında eriterek kendi istencine ait kılar.

Kaufmann (1997b: 104) “dilediğimi yaptığım sürece özgür değilimdir” der. Özgür olmak boyunduruk altına girmek demektir. Yasa’dan başka hiçbir şeye itaat etmemektir aynı zamanda. Yasaya boyun eğmemek herkesin ve her şeyin kölesi olmaktır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHLAK YASASI VE GÜÇ İSTENCI

4.1. Güç İstencinin Mutlaklaştırılması ve Ahlak Yasasının Dondurulması

Güç İstenci, Nietzsche'nin merkezi kavramıdır. Her şeyden önce güç istenci, olumsuz bir biçimde, hangi değer olursa olsun, tüm değerleri önüne katıp sürükleyen bir dürtü haline gelebilir ki, böylesi bir durum önce gücün mutlaklaşmasına, sonra da karşı çıktığı ve mücadele ettiği şeye dönüşmesine yol açabilir. Bu şey egemenlik, iktidar, yönetme, hakim olma, şeklinde görünüşe çıkar. Gücü isteme bu durumda, “kendinde şey” olarak fenomenlerin arkasında duran metafizik bir kavram haline gelir.

Sahip olmanın ötesinde, isteyen bir isteme olarak gücü isteme ise, malik olmayı ve malik olunanı saklamayı reddeder. Buna gücün kendisine malik olmayı istemek de dahildir. Sahip olmayı istemeyi reddeden güç istenci, güce malik olmayı da terk eder ve en yüksek noktasına ulaşır. Kendini terk edemeyen bir isteme olarak Güç İstenci, mutlaklaşır ve diğer bütün yaşam değerlendirmeleri yutup yok eden bir dominant metafor olur.

Bu yönden bakıldığında, “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” aslında en önemli değer olarak “güç istenci”ne bile galebe çalar. Nietzsche için “güç istenci”, merkezde durmakla birlikte daha önemli bir kavram, “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”dir. Yeniden değerlendirme “güç istencinin” solundadır. Dinamik, hareketli ve değişken bir yaşamda doğan ihtiyaçlar, sürekli kavramlarımızın ve anlam dünyamızın tazelenmesini, yenilenmesini gerektirir. Ancak bu alanda “yeniden değerlendirme” yapılırken üçüncü bir kavrama ihtiyacımız var ki, bu da “sorumluluk” olup güç istencinin sağında yer alır: Görece kalıcı ve sabittir. Sorumluluk, değerleri yeniden değerlendirirken insan olmanın onurunu hiçbir zaman unutmamayı gerektirir. İnsan olmanın hakkını verip veremeyeceği kendisine kalmıştır. İnsan sorumluluk alan bugün için bilinen (tek) hayvandır. Diğer bütün canlılar bunu içgüdüsel olarak yaparlar.

İçgüdü, dürtüye nispeten daha biyolojiktir, doğrudan doğruya toplumsal ve kültürel hayattan kaynaklanmayan güçler için kullanılır. Dürtü ise toplumsal ve kültürel ilişkilerde derinden yer etmiş başarıları sağlayan güçler için kullanılır. Dolayısıyla her içgüdü dürtüsel kılınabilir. Ama dürtü içgüdüye dönemez. Akıl sahibi varlık, içgüdüsünü yine kendi aklı ile toplumsal ve kültürel kılarak dürtüselleştirir ve bu onun istenci olur.

4.2. İyinin ve Kötünün Ötesinde ve Ahlak Yasası Altında Bir Eğitim

İnsan, kendisini yarattığı kadarıyla insandır. Hem Kant hem Nietzsche'ye göre insan, geniş olanaklar, yeti ve yeteneklerle donanmış; ancak bunları açığa çıkarması sadece toplum içerisinde mücadele edip, yaşama dönük bir istençle geliştirerek mümkündür. Kant'a göre (2007: 34), “insanın içinde gelişmemiş halde bulunan birçok nüve vardır. Doğal yetenekleri inkişaf ettirerek bu nüveleri geliştirmek ve kaderini gerçekleştirmesini sağlamak, bizim işimizdir”.

Gelişme, yaşamın serpilip çoğalması zenginleşmesi olarak durdurulamaz olup; birbirinden kopuk olarak görülen “ilerleme” ve “çöküş” olguları aslında birbirinden kesin çizgilerle ayrılmazlar ve bunların ikisi de “gelişime” dahildir. İlerleme olgusuyla birlikte sanki buna zıt olarak görülen ve decadence olarak da değerlendirilecek çürüme ve yozlaşma olgusu, gelişmenin özüne ait olup, gelişme gücünü bu gerilimden alır. Dolayısıyla decedant fenomenini “kötü” olarak damgalayıp; buna karşın “ilerleme” olarak nitelendirdiğimiz, insani varlığımızdaki dinamik güçler arasındaki ahengi, mutlak iyi olarak tanımlamak ve bunun, “kötü” olarak adlandırılan kaos gibi sürgit devam edeceğini beklemek bir yanılgıdır. İyinin ve kötünün ötesindeki bakış bize değişmeyen tek şeyin, değişim değil, değişimin “kendisi” olduğunu hatırlatarak, sabit değişkenlerin içinde yerleşen “oluşun masumiyetini” gösterir. Hatta bir adım daha giderek asıl olanın, denge değil dengesizlik olduğunu, kozmos değil kaos olduğunu; “insan olmanın”, uygun bir eğitimle, kaosu biçimlendirerek, yaşanabilir bir dünya kurmak ve hayatın kaotik yapısına yaşam katmakla eşdeğer bir anlam taşıdığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte insanın içinde gelişmemiş halde bulunan nüvelerin ancak kaos içerisinde, zorlanmak suretiyle ve devamlı bir tatbikatla açığa çıktığını da ifade edebiliriz. Böylesi bir açığa çıkma yalnızca toplum içerisinde ve zaman içinde mümkündür.

Eğitim ancak nesiller boyu tatbikatla kusursuz hale gelebilecek bir sanattır. Her bir nesil, bir önceki neslin bilgisiyle donanmış olarak, insanın doğal yeteneklerini uygun nispet (yahut ölçüleri) ve amaçlarıyla bağıntısı içerisinde geliştirecek bir eğitime gittikçe daha fazla yaklaşabilir ve böylelikle bütün insan soyunu kaderine (varacağı son menzile) doğru ilerletebilir (Kant, 2007: 34).

Eğitimle ilgili düşüncelerinde Nietzsche, “Eğitimci olarak Schopenhauer” kitabında “kendin ol!” düsturuna vurgu yapar: “Kitlelerin parçası olmak istemeyen insanoğlunun yapması gereken tek şey, içinde bulunduğu rahatlığa son vermektir; ona şöyle seslenen vicdanının sesine kulak versin: “kendin ol!” Şu anda yaptıklarının düşündüklerinin hiçbirisi sen değilsin” (Nietzsche, 2003: 10).

Kant, eğitimin hedefini iyi bir kişiliğin teşekkülü olarak görür. Ahlaklılık bir şahsiyet meselesidir. “İyi bir kişiliğin teşekkülüne dönük ilk adım ihtiraslarımızı tutkularımızı bir kenara bırakmaktır. Bize yasaklanan bizden esirgenen şeyler olmaksızın yaşamının yolunu öğrenerek arzularımızın ve eğilimlerimizin birer ihtirasa dönüşmesine dikkat etmeliyiz.” (Kant, 2007: 114)

Hem Kant hem Nietzsche için eğitimin düğümlendiği nokta, şahsiyet kazanarak kendi olmaktır. Dolayısıyla eğitmek kişiye kendisini hediye etmektir. Daha da öte, ona kendi olabilmelerini sağlayacak bir alan yaratarak onun kendi olabilmesine imkân tanımaktır. Güçlü bir eğitimin yolu onun alabileceği bir şeyi ona vermemekten geçer. Bunu kendisi yapmalıdır. Eğer bunu yapamıyorsa, bu bir beceri eksikliğidir ki, bu gerekli beceriklilik ve maharetin kazandırılmadığını gösterir.

Kant’a göre akıllık ve basiret ise beceriklilikten sonra ahlaklılığı tamamlayan ikinci meziyettir. “Bu becerimizi hesaba kitaba dönüştürme, yani hem cinslerimizi kendi amaçlarımız için kullanma sanatına dayanır” (Kant, 2007: 113). Gerek akıllılık gerek beceriklilik, ahlaklılıkla birleşip kendi olmanın ve kendini bulmanın yolunu açar ki, eğiticinin görevi kişiye kendini kaybettirmektir.

Nietzsche için soru açıktır. “Kendimizi tekrar nasıl bulabiliriz? İnsan kendini nasıl tanıyabilir?” (Nietzsche, 2003: 12). Aynı yerde şöyle yanıt verir filozof: “Hayat nehrinden geçerken sadece senin kullanman gereken köprüyü senden başka hiç kimse, ama hiç kimse kuramaz. Seni bu nehrin öte yakasına taşımak isteyen sayısız yol, köprü ve yarı-tanrı vardır; ama onlar bunu senin özün pahasına yaparlar. Kendini rehin vererek yitireceksin.”

Ne var ki, kendini kaybetmeyen bulamaz. Kendi dediğimiz şey, zaten hep var olmuş bir şeyi birdenbire keşfetmek değil, onu önce icat etmek, sonra sürekli bir tatbikatla edimselleştirmek sonra da ne yapmış olduğunu fark etmektir ki kişideki fark duygusunu yaratan da budur.

“Varlığımız için kendimize karşı sorumluyuz; sonuç olarak, biz aynı zamanda kendi varlığımızın gerçek kaptanı olmak ve onu akılsız bir tesadüfe benzemekten korumak istiyoruz. Varoluşa belli bir yüreklilik ve gönüllülükle risk alarak yaklaşmalıyız” (Nietzsche, 2003: 11).

Nietzsche perspektifinden baktığımızda kişinin kendi özünü açık eden onun yaşamda en çok neyi sevdiği ile ilgili olup, hayatını bu sevdiği şeye adama biçimi ile ilgilidir.

“Bırakın genç ruh geriye dönüp hayatına şu soruyla yaklaşsın: Şu ana kadar gerçek anlamda neyi sevdim, ruhumu ne cezbedi. Ne aynı anda beni mutlu edip bana hâkim oldu?

İşte onun saygı duyduğu tüm hususlar ve dizilimi, benzersiz özünün temel yasasını aklına getirecektir” (Nietzsche, 2003: 12).

İnsan sevdiği şeyle aynı an 'da ve zamanda bulunduğu o olur. Artık onunla kendi arasında bir fark kalmaz. Tanrısal Kayra'nın istediği de budur. O, insan tabiatında saklı halde bulunan iyiyi “kendisinin” ortaya çıkarmasını bekler. Değiş yerinde ise insana şöyle seslenmiştir:

“Çık, dünyayı dolaş! Seni iyiye götürecek her türlü eğilimle-yatkınlıkla donattım. Sana düşen bu eğilimleri geliştirmektir. Mutluluğun da mutsuzluğun da sadece ve sadece senin elindedir (Kant, 2007: 34).

Dolayısıyla eğitimin toplumsal boyutu değerlendirildiğinde de onun nihai amacı, bir halkın kendini yönetmesi değil her ferdin kendi kendini yönetmesi, bunu yaparken de herkesi bağlayan tek bir ahlak yasasına bağlanmış olmasıdır. İşte bu yüzden aklın yolu bir değildir; ama tek bir ahlak yasası vardır ve akli evrensel yasaya bağlayan pek çok yol vardır ki, ona da maksim denir. Yasa, sabit ve tekil, ancak maksimler çoğul ve değişkendir.

Görelî olanın (maksim), mutlak olana bağlanıp mutlak olanın (ahlak yasasının), görelî olanda kendini tekrar etmekten azat ederek, rutini aşıyor olması aynı zamanda Kant etiğini formalist olmaktan çıkaran Arşimet noktasıdır. Bunu aynı zamanda ahlak yasasının sonsuz dönüşü olarak da değerlendirebiliriz.

4.3. Tutkuların Utkuya Dönüştürülmesi

Hem ahlak hem de eğitim, ne arzu ve eğilimler alanını yok sayarak ne de onun dışında mümkündür. Bilakis arzu ve eğilimler alanı, ahlak eğitimine imkân sağlayıp hayat verirken, ahlak yasası hayatı yaşanabilir kılmanın ötesinde sevinçle (Kant) ile hayata sonsuz bir evet (Nietzsche) diyebilmenin yolunu hazırlar.

Nietzsche, Kant'ın eğilimler alanına dahil ettiği, ahlakçıların ise tüm şiddeti ile karşı çıkarak kötü ve ayıp olarak nitelendirdiği “ani heyecan, büyük arzu, güç, sevgi, intikam, sahip olma” tutkusunu; utanç duyulması ve kökünden kazınması gereken arzular olarak değil, sevk ve idaresi insanın tasarrufunda olduğu sürece, idraki keskinleştiren, organizmayı harekete geçiren, muharrik kuvvetler olarak görmektedir.

“Gözün seni gücendiriyorsa, gözünü sök at.” Tehlikeli olup, “taşradan gelen masum” olan, Hristiyanlığın kurucusu, bu uygulamayı müritlerine tavsiye ettiğinde, bunun sonucu, cinsel heyecan durumu, ya da yazık ki, sadece organların kaybı değil, insan karakterinin hadım edilmesidir. Ve aynı görüş tutkuların dizginlenmesi yerine, bunların kökünden kazınmasını isteyen ahlakçıların çılgınlığı için de geçerlidir. (Nietzsche, 2010: 257)

İçgüdülerini reddetmek yerine onlardan yararlanmayı deneyen Nietzsche için tutkular, eşsiz yaşamsal deneyimlerin kurutulamaz kaynaklarıdır: “Gücün büyük kaynaklarını, ruhun o çoğunlukla tehlikeli ve taşkın aceleci selini hizmete almak ve onları tasarruf etmek yerine, çoğunlukla dar görüşlü ve öldürücü düşünce tarzı onları kurutmak ister” (Nietzsche, 2010: 258).

Nietzsche (1993:79) için, “Sadece kendilerinden nefret edenlerin, kendilerini sevmeye hakkı olduğunu” anlamasıyla birlikte insan, sevgiyi, güçlü bir nefretin içinde bulacak ve kendisine duyduğu nefreti bağışlayabilecektir. Ve inancın, şüphenin içinde mayalandığını fark etmesiyle birlikte, hatasını “günah” olarak görmeyip, imanını, inanca dönüştürebilir.

Sadece “doğru” (kurgusal) ve “doğruluk” (praksis) tek bir insanda birleşebilirse mutluluk doğar. Nietzsche için (2003: 32) “hiçbir yerde tam dürüstlük olamamasının üzücü sebebi, çağımızın fikir yoksulluğunda yatıyor; burada hakikaten “yapıcı” insan eksikliği var: yani, iyi ve yeni fikirleri olan dahillikle, uygulamanın aynı bireyde karşılaşması eksikliği”. Pratik insanlar, yani iyi ve yeni fikirleri olan gerçek deha ile doğru eylemin, aynı kişide birleşmek zorunda olduğunu bilen yok. Soğukkanlı pratik insanların aklına fikir gelmediği için, doğru bir pratik yok. Bu yüzden ahlaki olan (etik), bilgi kuramına (epistemoloji) bağlanamıyor ve bu bütünleşmenin “estetik” olanı çıkarması sağlanamıyor. Dolayısıyla yalanlar güzel olamıyor. Güzel yalanlar söylenemiyor.

“Herkes için ahlak saçma” ve iddia ettiğimiz gibi ahlakı kurması gerekenler, kendisine verilenlerin yanlışlığını yaşayarak anlayanlar olmalı ise, yalan söyleme hakkına sahip olanlar da hakikatin efendileridir. Çünkü ancak “efendi ahlakı”nın taşıyıcısı olan üst insanlar, “güzel yalanlar” söyleyebilir. Üst insan, “hakiki” olabilmeyi başaran ve hakikatli insan olarak, samimi ve dürüst tavrını, elden geldiğince görünmeden, yani gösteri yapmadan ortaya koyduktan sonra ortadan kaybolabilen insandır. Başka bir ifade ile insan, iyi “olmalı”dır; ama bunu kanıtlamak için uğraşmayarak. Onun iyiliği, iyiliğini kanıtlamak için uğraşmamasındadır.

4.4. Ahlaki Bir Özne Olarak İnsan

Ahlaki Özne, eylemi yapan, gerçekleştiren, yaptığı işe kendini de katıp dönüştüren akıl sahibi varlık olarak insandır. O, belirli bir farkındalıkla yaptığı eylemin bilincinde olan varlıktır. Tüm akıl sahibi varlıklar düşünebilmekle birlikte düşündüğü üzerine düşünen varlığa ‘insan’ denir.

Kültür yaratabilen varlık ise öznedir. Nietzsche için kültür, “ancak zaruret, var olma mücadelesi; ihtiyaç dünyasının yukarılarında, hava tabakasında başlar.” (Nietzsche, 2003:62). Nietzsche kültürü, özneye aşkın bir alan olarak görür ve o halis kültürü, sürümdeki kültür tanımından ayırır: “iki şeyi birbirine karıştıramazsınız; insan yaşamak ve hayat mücadelesini sürdürmek için çok şey öğrenmek zorundadır; ama bu amaçla yaptığı her şeyin kültürle ilgisi olamaz” (Nietzsche, 2003:62). Ancak bir kültür içerisinde, daha doğrusu kadim bir kültür içinde yaşayan insan, “kendi” olabilir ve ancak kendi olmayı başarabilenler evrensel olabilmeye hak kazanır. Nietzsche’nin “göksel tanrıça” olarak adlandırdığı, bizim deyişimizle “kadim kültür”, tarihsel olanın kendisini, “kendi olanda” açmasıdır.

Öyleyse dostlarım, bu kültürü bu narin ayaklı, nazlı göksel tanrıçayı, ne olursunuz o işe yarar arada bir kendine kültür diyen ama zaruretin, ticaretin, yoksulluğun yalnızca entelektüel hizmetçisi olan kızla karıştırmayın. Ama sonunda bir iş ya da ekmek teknesi vaat eden her eğitim, bizim anladığımız mânada kültüre götüren eğitim değildir, yalnızca hayat mücadelesinde insan kendi benini kurtaracak ve koruyacak yola bir yönlendirmedir (Nietzsche, 2003:63).

Dolayısıyla kültür, tabiatla mücadele etmek ve hayatta kalmak için üretilen tüm araç gereç ve tekniğin ötesinde göksel anlamı olan, yani manevi değer ve deneyim örüntülerinin uzun süre sınanması ile oluşturulmuş, göreceli bir kalıcılığa ulaşmış, somut insani yaşantılardır. Biz yalnızca maddi varlıkların değil, eylemlerin değerlerin ve tüm anlamların, somut olduğunu, maddi varlıkların ise soyut olduğunu iddia ediyoruz. İlk saydıklarımız soyuttur; çünkü nicelik olarak ne kadar zengin, sayı olarak ne kadar çoğul olursa olsun anlam bakımından yok'luktur, geri dönüşümdür.

İnsan, yarattığı anlamın gücü kadar kendisi olabilir. “Kendi” kavramsal olarak başlangıçta boş bir kavramdır. Kişinin, kendini keşfetmesi onun görevidir; ancak keşfetmek için onu önce icat etmek gerekir. Başlangıçta soyut bir “şey” olan kendi kavramı, ahlaki bir özne olan insanın yapıp ettiği eylemlerle dolar. Buna en büyük pratik olan düşünme de dahildir. Düşünme, ihtiyaç duyulan bir eksiklik ya da ıstıraptan doğar; sonunda insan aradığı şeyde kendini bulur. O zamana kadar boş bir şey olan “kendi” kavramının içi, eylemler ve düşünceler ile doldurulur. İşte onu özne kılan, aradığı şey ile birlikte bu yolda araçsallaştırdığı tüm düşünce ve eylem formlarıdır. “Şeyi somutlaştıran işte tüm bu eylemli yaşantılardır. Bu yüzden başlangıçta soyut varlıklar olan bizler, ihtiyari eylemlerimizle önce kendimizi kurar, sonra keşfederek varlık alanına geliriz. O halde insan yokluktan gelip hiçliğe yürüyen bir varlıktır. Fakat hiçlik, burada mevcut olmama anlamında değil; en yüksek varlık noktasında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla insan hiç olduğunda somutlaşacak bir varlıktır. Hiç,

insanın icat ettiği en büyük mucizedir. Tek nesne, Hiçtir. Ancak burada nesne, eşya anlamında değildir. Anlamın gücü açısından baktığımızda nesne (hiç) somut; eşya (madde) ise soyuttur. Eşya, sahtedir. Çünkü dilimizdeki uygun düşün anlatımla “fani”dir, ölümlüdür. Anlam ise, ölümsüzdür ve sonsuza dek payidar kalandır. Kavramların anlamı onun önce acısını sonra hazzını yaşamadan güçlenemez ve özne, kendi anlamını yarattığı kadardır.

Şimdi sorulabilir; bir insan kendi öznesini, başka özneler arasında ne kadar olduğunu sanıyor; o bireysel mücadelesi için gücünün ne kadarını kullanıyor? Bazıları şimdi zamansız ve kişisel olmayan meselelerin güneş sisteminde sonsuz mutluluğa ulaşmak için ihtiyaçlarının stoacı, dar sınırları içinde, öznesini unutabildiği ve sıyrılabilirdiği o tabakaya hemen ve kolayca yükselecektir. Bir başkası, öznesinin etki ve ihtiyaçlarını her yana çekiyor ve kendi öznesinin anıt mezarını öylesine şaşılacak derecede inşa ediyor ki, sanki o dev muhalifi olan zamanı güreşte böyle alt etmeyi becerecektir. Böyle bir içgüdüde ölümsüzlük isteği kendini gösterir; sonsuzluk ve güç, akıllılık, uyanıklık, hitabet, yükselen bir itibar, önemli bir ad- bütün bunlar burada yalnızca bir araçtır; o doyumsuz kişisel hayat iradesini, yeni hayatı arayan, nihayet insancıl bir ölümsüzlüğe can atmasına yarayan araçlar. (Nietzsche, 2003:62)

Nietzsche için özne, iyinin ve kötünün ötesindedir, yani şu iyi bu kötü demeden ve onları mutlaklaştırmadan, insan varlığındaki tüm güçleri, (nefret, kıskançlık, sevinç, hüzn) uyumlaştıran, onları güce dönüştüren ve böylelikle kendini kuran bir faildir.

Ahlaki özne, kendi özünde hüküm süren hem parçalayıcı hem bütünleyici unsurları, mahareti ve tahayyül gücü nispetinde, müstesna bir ahlaki karakter otaya çıkarmanın gereci olarak kullanarak, kendisini harcıâlem olanın dışına fırlatır. Zorunlu olana (ahlak yasasına) koşulsuza bağlanmış olan bu istisna insan kendine müsebbip olan tek varlıktır. Kendini, kendi kendinden ve kendi kendine yapmaya özgür bırakılarak mahkûm edilmiş bu varlığı ahlaki kılmak Tanrının bile gücü içinde değildir.

“Tanrının bile gücü içinde değildir, ahlaksal olarak iyi bir insan yapmak (insanı ahlaksal olarak iyi kılmak) ; bunu, (insan) kendi yapmak zorundadır” (Kant, 2??? : 35).

O halde ahlaki bir öznenin yarattığı eylem; iyi niyetten doğmalı, sınırlarını aklın evrensel yasaları çizmeli, otonom bir irade ile hareket etmeli, sorumluluk taşınmalı ve tüm bunları sezgi ile temellendirmelidir. İyi niyetten doğmayan eylem, iyi olamaz. Eylemin iyi olması demek, eylemin, kendi için yapılması demektir: çıkarsız, hesapsız. Eylem evrensel yasa tarafından sınırlanmadıkça kendi eylemimizde özgürlük yoktur. “Kendi”, otonom bir özneyi tarif eder. Otonom özne ne içsel eğilimlerle davranır, ne de dışsal baskı ile hareket eder. O, “aklını kullanma cesareti gösteren”, eyleminin motifi olan ahlak duygusunu sadece saygının oluşturduğu, eyleminden ötürü doğan sorunların sorumluluğunu üstlenip başarılarıyla da böbürlenmeyen, iyi sayılan bir eylemi öne sürüp kendini geride tutarak,

öznesini gizli özne yapan, yalnızca istisnai eylemleriyle göründükten sonra bir lahza kaybolan, müstesna bir varlıktır.

Kant ahlaki vurguyu, ne yaparsa yapsın kişinin davranışını kendinden çıkarmasına -bu iradedir- ve burada da kalmayarak sorumluluğu üstlenmesine yönelik yapar. Ancak o zaman, kendisini, iradesi ile yasaya bağlayıp; ziyadesiyle özgürleşebilir.

Öyleyse ahlaki özne, kendi heykelini yapan değil, bizzat kendisi heykelleşip ama sürü insanın “taş kesildi” dediği kişidir. O halde, kim olduğumuz kendimizi nasıl yarattığımızda saklı olup bu bizim kimliğimizi verir. İnsan olmak, onun kim olduğu ve ne olduğuyla ilgili olup bunlar doğuştan kazanılan şeyler değildir. Kişi önce kim olduğunu bulur ve kendi olur. Sonra kendini yener ve o olur. O aynı zamanda hiçtir. Başka bir deyişle sıfırdır. Ancak her şey sıfırdan çıkar. O her şeyin başlangıcı olan hiç olma durumudur. Hiç olma ölmeden önce ölme olarak değerlendirilen nefsi öldürmektir ki, kişinin büyük düşmanı kendi kibridir. Kibir kabirdir, kibir insanın kendine tapmasıdır. İnsanın bir puta tapması bile kendine tapmasından iyidir. Hiç olmak, tüm ihtişamı ile kim olmada serencam eden insanın kendinden sıyrılmasıdır.

İnsan olmanın anlamı, gerek Kant gerek Nietzsche’de ahlaki bir varlık olmaktadır. İnsan olma, zorlu bir mücadele gerektiren acı ve ıstırap dolu çetin yolu yürümeden başarılamaz. Bu yola çıkan kapı felsefe olup doğa ve özgürlük bu kapının sonsuzluğa açılan iki menteşesidir.

4.5. İnsan Olmanın Anlamı

“Düşünüyorum o halde varım.” Ancak “var olmam” benim insan olmama yetmez. Var olmayı “insan olma” ya bağlayan “düşündüğüm üzerine düşünüyorum o halde insanım.” önermesidir. Düşündüğü üzerine düşünme insani bir unsurdur, var olma ise bir hata olup insan faktörüdür. İnsan, bu hatayı güzelleştirebilir. Var olmanın pek çok sakıncası vardır. Sayılacak kadar faydaları sayılamayacak kadar zararları vardır. Zararlarının ayrıntılı bir dökümü için Schopenhauer’a bakılabilir.

Madem geldik ve buradayız o halde ne yapılabilir? İşte Nietzsche’nin, ustasını geride bırakan yönü, bu soru ile olmuştur. Sorulması gereken, hayatı nasıl katlanılabilir değil, onu nasıl yaşanabilir kılabiliriz? olmalıdır. Elbette önce insan olarak. “İnsan olma” tanımlanabilir bir şey değildir. O daha çok anlamlandırma ile ilgilidir. Böylelikle soru “insan olmanın anlamı nedir? Formunu alır. “Düşünüyorum”, ile biz var olduğumuzu anlayabiliriz; ama varoluşumuzu anlamlandıramayız. “Düşünüyorum” sadece insan olmaya yardım eder, bize bunun için araç gereç sağlar. İnsan olmak akıl sahibi olmayı gerektirse de tam anlamını

vicdan sahibi olmakta bulur. Vicdan aklın en üstün formudur. Düşünen bir varlık, pusu kurmanın, tuzağa düşürmenin en gelişmiş aletlerini ve silahlarını icat edebilir. Ne var ki, bunlar, insan olabilenler için aptalcadır ve bunları üretilip kullananlar sadece zeki insanımsılardır. Zekâ insanımsı varlıklarda aranır; oysa vicdan, aklın en üstün formu olarak dehaya aittir. Bu bilimsel bir çıkarım değildir, ratioya dayanmaz. Pratik aklın tüm önermesi gibi sezgidir. Burada yapılan çıkarımlar bilimsel değildir. çünkü felsefe bilim değildir. Belki bilim felsefe olabilir.

Maddi varlıklar (eşya) hareket eder. Ve dışardan ona etkiyen bir kuvvet olmadıkça hareket etmeye devam eder. Maddi varlıklar ile insan arasında bulunan canlı formlar içsel hareket yeteneği ile donanmıştır. Doğarlar, büyürler, yaşarlar ve ölürler. Ancak bu kavramların kendileri üzerine düşünemezler. İnsanla, diğer canlı varlıklar arasında bulunan insanımsılar, düşünebilmekle birlikte düşündüğü üzerine düşünemez. Düşünce üzerine düşünmek ve düşünmeyle birlikte yol alan eylemin üzerine düşünmek, insan olmanın tek belirleyici kriteri olarak kuşkuyla yer bırakmaksızın söylenebilir. Filozof “üzerine düşünmek” ve refleksiyonun da ötesinde “kritik” eden varlıktır. O, düşüncesini ölçüp biçer, eylemini tartar ve üstüne konuşur. Ancak “konuşma” insanın başına başka dertler açar. Ahlak üzerine konuşulamaz. Yalnızca ve yalnızca etik üzerine konuşulur. Ahlak üzerine konuşma, sadece ahlaken vuku bulan şey üzerine olursa, bu ahlaki olmaz. Çünkü bu ben sevgisi olarak dilimizce konuşulduğu şekilde “kibir” olur. Bununla birlikte, kimse kimseyi ahlaksız olmakla yargılayamaz. Bu ahlaki olmaz. Ben ahlaki olmakla sorumluyum. Ama bir başkasını sorumluluk yükleyemem.

Öyleyse, insan olma sadece düşünebilmekle ilgili olmayıp aynı zamanda düşündüğü üzerine düşünebilmekle ilgilidir. Bilinçli olmaktır. Bilinçli olmak sorumluluk almayı gerektirir. Eğer farkında ama sorumluluk almıyorsa queer'dir. Eylemsiz, hareketsiz, edilgen. Biz burada queer olmayı sorgulamıyoruz. Ancak, queer'in “queer olarak”, kendinden başka kimseye faydası yoktur. Çaba gerektirmez.

4.6. Ahlakın ve Gücün Patolojisi:

Kant'a göre patoloji, akılda var olan ahlaklılık ilkesinden zorunlu olarak doğan “nesnel yasalarda” değil, yargılarımızdaki bir eksiklik ve teorik bir hata sonucu meydana gelmiş sapma ya da yargıyı eyleme sevk edici güçteki bir kusurdur. Akıl, ahlak ilkesini “yapmak zorundasın; çünkü yapabilirsin” biçiminde buyurur. Buyruklar ise iki farklı yoldan eylemlerimizi şekillendiren “pratik zorunluluğun” formülleridir. Söz konusu buyruklar zorunlu bir yapıya sahiptir. Bunlar:

Ya özgür iradenin yasalarına göre zorunlu olabilirler, ki o zaman pratik olarak zorunludurlar; ya da duyusal düşkünlüğün yasalarına göre zorunlu olabilirler, ki o zaman da patolojik olarak zorunludurlar. Buna göre eylemlerimiz ya pratik olarak, yani özgürlüğün yasalarına göre, ya da patolojik olarak, yani duyusallığın yasalarına göre zorunlu olur (Kant, 2003; 24).

O halde “patoloji”, akla ait genel kurallar yetisinde bir bozulmadır. Kant, genel kuralların akıl sahibi her varlığın aklında bulunduğunu, sıradan bir bilincin bile bunları bir yargı haline getirebilecek yetiye sahip olduğunu söyler. Öyleyse, Patoloji olarak görünen sorun, aklın buyurduğu zorunlu ahlak yargılarından değil, ahlak duygusundan doğar. Çünkü ahlak yargıları akla dayalı olup zorunlu ve buyurgandır. Tam olarak sorunun düğüm noktası biçimi (formu), şekle sokmak konusundaki sıkıntıdan kaynaklanmaktadır. Biçim, akıldan doğan yargının yapısıyla ilgili olup bir dayire gibi mükemmeldir.

Ahlak Yasası, yargı olarak, zihinde bulunan kusursuz bir geometrik yapıdır. Bu ideali bir şekle dökmek, biçimi şekillendirmek ahlak duygusu ile mümkündür. Ve tek ahlak duygusu Kant için saygı olup, bunun haricindeki tüm duygular ahlak duygusunu patolojik kılarak iradeyi sakatlar. Çünkü, o zaman eyleme sevk eden drive (dürtü), saf ahlak yargısını eylemle sonuçlandırırsa da bu kusursuz bir biçim olan Yasayı kusurlu bir şekilde ifade etmek olur.

Yine de Kant ahlakın kaidesini ziyadesiyle vermektedir: Yasa koşulsuzca buyuran, eylemi sırf kendi için isteyen, saf akılda bulunan bir zorunluluktur. Koşulsuzca buyurur; çünkü “bir şey için” değildir. Sırf kendi için ister; çünkü araç değil amaçtır. Saf akılla ilgilidir; çünkü ampirik öğeyi reddeder.

Kant, pratik aklın temel yasasını “öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” diyerek sadece kişiye ait olan tekil bir eylemin tümel bir yasaya uyması gerektiğini söyler ve bu kişisel eylem ya da maksime, duyusal bir içeriğin eşlik etmemesi şartını ilave eder. Duyusal davranma bir patolojidir. Kant’a göre günlük eylemlerimiz az ya da çok daima patolojiktir. Eylemlerimizi harekete geçiren bir şey bizi ileri iten bir güdü ya da arkadan itmeye hizmet eden dürtü olduğunda patolojik biçimde hareket ederiz.

Kant, ahlak yasasını, fazla kurcalamak istemez. Çünkü bu tavır ahlaki olmaz. Yasa hesapsız ve çıkarsızca, dolaysız olarak buyurur. Onu çözümlemek, sırrı ifşa etmek, aynanın sırrını almak demektir. O zaman da artık yasa görünmez olur. Kant için yasanın kendisi bir tür tabudur.

Aklın buyurduğu yasa ile biçimlenen genel kurallarda pazarlık olmaz. Evrensel ahlak yasasının mübadele edilebilecek hiçbir karşılığı olmadığı Dostoyevski'nin “bir çocuğun göz yaşlarına değecek hiçbir şey yoktur” sözünde yazınsal muadilini bulur.

Kant maksimleri, kişisel bir tercih ve eğilimlerle belirlenmesine karşın, bunu nesnel bir isteme olarak ve “sanki” evrensel bir yasaya dayanıyormuş gibi göstermeye çalışmanın “kendini beğenmişlikle” sonuçlanacağını belirtir.

Tutkularla belirlenen benimiz; maksimleri aracılığıyla genel yasa koymaya büsbütün elverişsiz de olsa, benimizin bütünü oluşturuyormuş gibi savlarını ilk ve temel olarak geçerli kılma çabasıdır. Bu kişisel yeğlemenin, öznel belirlenim nedenlerine göre kendini, istencin nesnel belirlenim yapma eğilimine ben sevgisi denebilir. İşte bu ben sevgisi, kendini kişisel yasa koyucu durumuna getirirse, kendini beğenmişlik adını alır (Kant, 2016a: 114).

Bazen birey, salt eğilimlere dayanan kişisel yeğlemesini, patolojik istemesini, evrensel yasa olmak için bütünüyle elverişsiz olsa da istencin nesnel belirlenimi yapmayı deneyebilir.

Bunun örneğini bir kez daha Dostoyevski, Suç ve Ceza¹²'de, Raskolnikov'un yaşadığı ahlaki çatışma sonucu düştüğü patolojik durumların tahlilinde verir.¹³

4.7. Eylem Ödevi Gücün Maksimi ve Bilginin Yanılsaması

Eylem için biraz yanılsama, güç için ise eylem zaruridir. Nehamas, (1999: 167) “hayatın gerçekliğine dair gereğinden fazla (Dionysosca) iç görü, çaresizlik ve eylemsizliğe yol açar”, sözleriyle Nietzsche'nin bu konudaki tavrını bize özetler.

Nietzsche, “ruhbilim konusunda bir şey öğrendiğim tek kişi” diyerek gösterdiği Dostoyevski, “Yeraltından Notlar” eserinde, “aşırı bilinçli olmak bir hastalıktır” der. Yazar'ın kahramanı bu kez “eylemsizlik içinde” yeraltından seslenir. Nietzsche “Tragedyanın

¹² Romanın konusu çağdaş Rusya dir. Kahraman çağdaştır, o yılların bütün acılarını, yaralarını içinde taşıyan genç bir öğrencidir Raskolnikov'un fakir ve iyi niyetli bir üniversite öğrencisidir. Maddi imkansızlıklar sonucu eğitimi bırakmak zorunda kalmış, kirasını bile doğru dürüst ödeyemediği pis ve köhne bir odada yaşamaya mecbur olmuştur. Maddi olarak çok sıkıştığı anlarda, para edebilecek eşyalarını rehin bıraktığı faizci bir yaşlı kadın vardır. Kadın kötüdür, kadın faizcidir, kadın, insanların zor durumda kalmalarından yararlanan bir insandır. Tabii bu fikirler Raskolnikov'un suça iten bahanelerdir... Raskolnikov'un kadını öldürecek, paralarını alacak, öğrenimini tamamlayıp topluma faydalı bir insan olacaktır. Günlerce kafasında ölçek biçer. Muhakkak ki topluma faydalı bir Raskolnikov, faizci bir kadından çok daha iyidir diye düşünür ve kadını öldürür. Kitap Raskolnikov'un vicdan muhasebesiyle devam eder. Raskolnikov'un kendi için yaşama tutkusu onu iç dünyasında yüceleştirir ve hak, hukuk kavramlarının tamamını alt üst ederek çözümlemelerde bulunur. Fakat tasarladıkları altında boğulur ve tüm psikolojisi çöker. Kitap boyunca olayları Raskolnikov'un gözüyle görüyor, İstirabı onunla yaşıyoruz. Suç Nedir? Ceza Nedir? Amaca ulaşmak için her yol mubah mıdır?

¹³ Filozoflar sistematik dilin, yavan, kuru, mekanik anlatımlarında ve sofistikt tartışmalar içinde kendilerini kaybetmemek için, Varoluşçu felsefe örneğinde olduğu gibi, edebiyat ve sanat yapıtlarından yararlanmışlar, felsefeyi bir tür oyun haline getirmişler ve eğer felsefi bir hakikat varsa onu oyunla keşfetmeyi denemişlerdir. Böylelikle gerçeği oyun içine yerleştirmişler metafor olarak hakikati, masalsı bir anlatımla vererek bireyi hakiki kılmayı denemişlerdir.

Doğuştan'da, "bilgi eylemi öldürür, eylemse yanılısma maskesi gerektirir" bahsinde, Hamlet'ten aldığı esini, "yeraltı adamı"¹⁴nın "eylemsizlik çağrısı" ile birleştirir. Yeraltı adamı trajik değildir. Nehamas (1999:167) "trajedinin eylemi "şeylerin sonsuz doğası" üzerinde etki sahibi olmak için çabalayan ve başarısız olan en güçlü bireyleri gösterir, der.

Ödevin kendisinden ziyade, eylemde bulunmak- şöyle ya da böyle eylemde bulunmak- bizatihi ödev, kendisi ödev'dir. Bu eylem ödevi olarak adlandırılabilir.

Dostoyevski'nin yeraltı adamı iki bakımdan trajik değildir. İlk o, eylemleri sonuçları bakımından, başarı ya da başarısızlığa göre değerlendirir. Bu tutum, eylemi Kant'ın ifadesiyle söylersek koşullu kılar. Diğer bakımdan değerlendirdiğimizde, Kant'ın katında yeraltı adamının sorumluluktan kaçtığını söylemiştik. Bunun tam karşısında Sisypheos¹⁵ durur.

4.8. Amor Fati ve Sisypheos

Amor Fati¹⁶, "kaderin sevgisi" anlamında, amor ve fatum'dan türemiştir. Nietzsche, amor fati'yi Sisypheos'dan alır. Buna göre, Sisypheos, kibri ve gururu yüzünden hem tanrıları hem de kendini aştığına inanmış ve bu nedenle tanrılar tarafından yer altı dünyasında ağır bir

¹⁴Roman "Ben hasta bir adamım" ifadesi ile başlar. Kendini dış dünyadan koparmış olan kahraman iç konuşmaları ile kendini maddi dünyadan soyutlamış olarak iç çatışmalarının, öfkelerini, kırılganlıklarını, isyanlarını vb dile getirmektedir. Kahramanımız kırklı yaşlarındadır ve gençlik günlerini de sorgulamaktadır. "Yeraltına" sığınmasının nedenleri ise her zaman geri planda kalmış olması, zeki biri olduğu halde toplum ve arkadaşları tarafından dışlanmış olmasıdır.

Yalnızlık ve itilmişlik duyguları içinde suçu diğer insanlara atmış onlardan hem korkmakta hem de tiksiniyor hem de insanları küçümsemektedir. Bu duygular içinde kendini bir böcekten de değersiz gören kahraman, insanların da kendinden öğrendiğini sanmaktadır. Nefreti yüzünden bakışlarını insanlardan kaçırarak kendini " hasta bir adamım ben " diye tarif eden biridir. Ancak içindeki çelişkilerle de uğraşmak durumundadır. Kendine hiç güveni hiç olmadığını tespit etmiş bunu itiraf ederken bile bunun sebebinin diğer insanlardan daha bilinçli olduğuna bağlamıştır. Herkesten daha zeki ve bilinçli olduğu için kendine güvenememektedir ama bu bile bir çelişkidir.

Ona göre insanlar ne kadar ahlaklı, erdemli, dürüst ve mantıklı gözükmüşse gözüksün sonuçta insanların hepsi nankördür. Tüm insanlar bu değerleri çıkarları için kullanmakta, erdemi ve ahlakı değil çıkarlarını ön planda tutmaktadırlar.

¹⁵Sisypheos (Yunanca Σίσυφος; İngilizce: Sisyphos), Yunan Mitolojisinde, Yeraltı Dünyasında sonsuza kadar büyük bir kayayı bir tepenin en yüksek noktasına dek yuvarlamaya mahkûm edilmiş bir kraldır. Sisypheos tanrı-ırmak Asopos'a, kızı Aigina'nın Zeus tarafından kaçırılmış olduğunu söyler. Zeus'un bu sırrını vermesine karşılık olarak kalesi içinde bir pınarın akıtılmasını sağlar. Bu sırrının verilmesine çok öfkelenen Zeus, ölüm meleği Thanatos'u göndererek Sisypheos'u cehennemde zincire vurmasını ister. Sisypheos, büyük bir kurnazlıkla kendisini zincirlemeye gelen Thanatos'u zincire vurur ve Hades'i tehdit eder. Bu durum hiçbir insanın ölememesine yol açar ve kargaşa yaratır. Bunun üzerine, rakipleri ölmediği için yaptığı savaşlardan keyif alamayan ve canı sıkılan Ares ve Zeus; Thanatos'u zincirlerinden kurtarmak için müdahale eder. Sisypheos Ölüler Ülkesine götürülür ama kaderine katlanmak istemez. Karısından ölmeden önce kendisine cenaze töreni yapmamasını istemiştir. Törensizleri hoş karşılamayan Hades, dinsiz karısını cezalandırması için Sisypheos'un yeryüzüne dönme önerisini kabul eder... Sisypheos, kralı olduğu Korint'e varır ama artık geri dönmeyi reddeder. Sonunda Hermes tarafından Yeraltı Dünyası'na geri götürülür.

¹⁶ Amor, Latince üçüncü isim çekimine giren bir sözcük olup, fiili amo, avi, atus ve are'dir ve seviyorum anlamına gelir (amare: sevmek). Amor sözcüğünün pek çok anlamı vardır; nitekim o güçlü bir dostluk, gardaş sevgisi, vatan sevgisi, etkileme, tesir etme -figüratif anlamda- kuvvetli hırs, öfke, tutku, ihtiras, hiddet, ıstırap (Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği esnada, duyduğu ıstırap, figüratif anlamda amor ile açıklanır), aşırı istek ve delilik anlamında kullanılır.

mermer kayayı bir tepeye çıkarma cezasına çarptırılmıştır. Bununla beraber, o bunu asla başaramayacaktır, çünkü Sisyphos'un kayayı tepeye her çıkarışında tanrılar onu aşağı yuvarlar. Sisyphos'u, Scarabaeus sacer'a (bok böceği) ¹⁷ benzetmek yanlış olmaz.

Nietzsche'nin usta Schopenhauer'ı aşarak ona olan borcunu ödediği yer burasıdır. Her şeye rağmen hayata evet demek, hayatı olumlamak, gerekliliği ve zorunluluğu görüp onu kabul etmek ve istemek. Yengiyi, yenilgiyi kabul etmekte görüp, onu utkuya dönüştürmek. Yuvarladığı kayadan beslenip, onda güçlenmek. Her ne kadar Sisyphos'un kayasını tepeden aşağıya “bir gücün” ittiği söylene de Nietzsche bunu kendi yapar. O taşı yuvarlarken, taş da onu Nietzsche yapar. Onun derdi zirve değildir. O sadece kayayı sürmekten zevk duyar. Bu dert bin dermana bedeldir. Nietzsche kâh çıkar göksel aleme (kendinden geçme olarak Dionysos), bulmaya anlamı; kâh iner yer yüzüne anlamlandırmaya masivayı (Apollonian ölçü verme).

4.9. Güç İstenci ve Ahlak Yasası İçinde Kadın

Freud, kadını bilinmez bir kıta olarak tanımlamıştı. O en karmaşık fizik felsefe ve matematik problemlerini çözen erkeğin gözünde bilmece olmayı sürdürmektedir. Ancak, erkek cinsiyeti ve kadın cinsi arasında bir rekabet olduğu söyleyebiliriz. Kadın erkeğin ruhunu iltifatlarla, güzel sözcüklerle almadan bedenini (kendisi için değerli olanı) vermez. Kadın cinsi, erkekten övgüler iltifatlar alarak, hatta önünde diz çöktürüp yalvartarak, çocukluk yıllarından beri kıskançlıkla baktığı güçlü ve görkemli erkek benliğini önünde eğer. Erkek, cinsel iktidar uğruna Ben'in iktidarından vazgeçer. Eğer erkek bir hile ile kadını kendi iktidar alanına, yani akademik bölgeye çekerse, orada da kadın topuklu ayakkabılarını çıkarır.

Kadının doğal çekiciliği karşısındaki zayıflıklarının ve tek bir muzip kadın bakışının, bilimin en zor sorunundan daha fazla kafalarını karıştırdığı gerçeğinin farkında olan erkekler, kadınlar bu alana girer girmez, kendilerini kesin üstünlük içinde görürler ve cömertçe bir hoşgörüyü kadınların zayıf düşen gururunun imdadına koşabilecekleri için, başka türlü geçemeyecekleri avantajlı bir duruma geçmiş olurlar (Kant,2010:35).

¹⁷Bok böcekleri (Skarabe) eski Mısır'daki en yaygın sembollerden biridir. Mısır geleneğinde farklı bağlamlarda, üç değişik anlamda kullanılmış olan sembolün simgelediği anlamlar şöyle açıklanır:

Ra'nın “khepre” şeklini temsil eden kullanımlarında kozmik evrenin meydana getirilişini simgeler. Bu böceğin üreme biçimi, kendi kendini doğuran, daha doğrusu kendi kendinin nedeni olan yaratıcı güç “Phtha”nın evrendeki kozmik nesneleri şekillendirerek oluşturmalarını temsil eder. Burada söz konusu olan güç, yoktan var eden değil, “var edilen”i biçimlendiren bir güçtür. Mısır'ın hiyeroglif yazısında “olmak”, daha doğrusu “verilen biçimi alarak varlık haline dönüşmek” anlamına gelen “hpr” ya da “kheper” fiili ayakları açık bir skarabe ile yazılır. İlah Khepra'nın adı da bu fiilden türemiştir.

Ölüm ve ölüm-ötesi konularıyla ilgili olarak kullanımında ise reenkarnasyonu simgelemek üzere kullanılırdı. Bununla birlikte skarabenin eski Mısır'da aynı zamanda bir tür muska olarak da kullanıldığı bilinmektedir.

Kadın ve erkek arasında iktidar mücadelesi olduğu gibi kadınla kadın arasında da buna rastlamak mümkündür. “Gösterişin bir kaç bileşeni bir kadını erkek cinsin gözünde çirkinleştirmese de ne kadar aleni olurlarsa, cinsilatifin (kadınların), kendi arasında bölünmesine o kadar çok hizmet ederler. Birbirlerini çok acımasızca yargırlar.” (Kant,2010:38)

Nietzsche, “İyinin ve Kötünün Ötesinde” yapıtında, kadın cinsi ve erkek cinsiyeti arasında, zihninden doğuran ve karnından doğuran arasında ayrım yapar. Bir kadın bilimsel eğilimlere sahip olduğu zaman, genellikle, onun cinsel tabiatında yanlış giden birşeyler var demektir. Çocuk doğurmuyor olmak belli bir erkeksi beğeniyle ortaya koyar kendini, öyle ki, aslında erkek için, doğurgan olmayan hayvan demek bile olasıdır (Nietzsche, 2016: 72).

Kant’a göre ise düşünme erildir. Tinselliğini bu faaliyet içinde bulmaya çalışan kadının, erkeğe benzeme çabası onun tenselliğini bozar. Kant bu durumu “sakallı kadınlar” metaforu ile anlatır.

Zahmetli öğrenme ya da ıstıraplı kafa yorma, bir kadın bu konuda büyük ölçüde başarılı olsa bile onun cinsine uygun meziyetleri yok eder ...aynı zamanda onların diğer cins üzerindeki büyük gücünü kullanmasını sağlayan çekiciliklerini de zayıflatır. Dacier gibi eski Yunancayla dolu bir kafaya sahip ya da Chatelet Markizi gibi mekanik bilimiyle ilgili temel anlaşmazlık konularında bağırıp çağıran bir kadının pekala bir sakalı da olabilir. (Kant, 2010: 34)

Erkek daha çok evrensel ilkelere göre hareket eder. Kategorik buyruğa göre hareket eden ödev ve görev adamıdır. Kadın ise bir şeyi genel bir yasaya uygun olduğu için değil o şey güzel olduğu için yapar. Merhamet ve şefkat hisleriyle doğal olarak davranır. Onun faaliyet alanı daha çok ailesiyle sınırlıdır. Ancak Kant'a göre bir erkek, servetinin bir kısmını dostu için riske atabilir ve bunu asla karısına söylememelidir

Kant, kadın cinsinin kendi değerini, onun kendisini ahlaki bir özne olarak gördüğü zaman, ortaya çıkaracağını iddia eder.

Bir sürü kuru talimat yerine kadının ahlaki duygusu öteki cinsin asaletine ve yüce niteliklerine ait olanı duyumsayacak şekilde zamanında geliştirilirse ve böylece yüzeysel hoppalıkları küçümsemeye ve meziyet olabilecekler dışında hiçbir niteliğe razı olmamaya hazır olsa , cinsel eğilimin özellikle erkek cins üzerinde onu soylulaştırmak için , ne kadar güçlü bir etkide bulunabileceği konusunda bir yargıda bulunabiliriz. (Kant,2010:46)

Yetkin bir toplum olma derecesinin ölçütlerinden belki de en önemlisi, insan olma değerlerini yani ahlaki değerleri kendi içinde ne kadar barındırdığı ile ilgilidir. Bu değerlerin taşıyıcısı olarak yetişkin kadın¹⁸ ve erkekler, değerleri gelecek kuşaklara iletirler. Burada kilit noktanın kadında olduğu düşünülmektedir. Kant'ın yukarda bahsettiğimiz düşünceleri bizi doğrulamaktadır.

O halde, seçen bir varlık olarak kadının erkekte yüce ve soylu duygular araması, erkeği de bu türden değerler taşımaya itecektir.



¹⁸ Freud'a göre ahlak duygusunun kaynağı süper egodur. Süper ego, erkek çocuğun anneye duyduğu sevgi yüzünden babaya karşı yaşadığı kastrasyon korkusu nedeniyle baba ile özdeşleşip onun ahlakı ile ahlaklanması sonucu oluşur. Bu daha sonra kişinin edineceği tüm toplumsal değer duygularının da çekirdeğini oluşturur. Ancak kadında kastrasyon korkusu olmadığından onun ahlakı dışsal bir babaya bağlı kalır.

SONUÇ

Amacımız Kant ve Nietzsche’yi karşı karşıya getiren bakış açısına itiraz ederek, her ikisinin de tek merkezin etrafında aynı eksende dönen iki filozof olduğunu göstermekti. Bu merkez Grek düşüncesi idi. Grek düşüncesinin karakteri özgürlük olup bu özgürlük, pastoral ve sınırı aşan bir özellikte değildi. Onlardaki “Ananke” yani zorunluluk fikri, başka bir ifade ile tanrıların bile sınırı aşınca cezalandırılacağı anlayışı özgürlüğün belirli bir yerde bittiğini değil bilakis başladığını gösterir. Bittiğini demiyoruz. Eğer bittiğini dersek bu tutum dayanak noktasını özgürlüğe terk eder. Ve böylesi bir durum, çarpık ve belirsiz bir “başkasının özgürlüğünün başladığı yerde benim özgürlüğüm biter” tavrını doğurur.

İşte bu yüzden Grek ahlaki bakış açısının özü özgürlükten doğan sorumluluk değil, sorumluluktan kaynaklanan özgürlüktür. İlkinde özgürlük yayılır ve sınırları çizilemez. İkincisinde ise özgürlük sorumluluğa bağlanır ve sınırları sorumluluk tarafından net bir biçimde çizilir. “Başkasının özgürlüğünün başladığı yerde benim özgürlüğüm biter” tavrı yerini “ikimizin de özgürlüğü aynı yerde başlar aynı yerde biter” tavrına bırakır. Bu yer sorumluluktur. Kant bunu alır ve “ahlak yasası” yapar. Böylece özgürlük yerini bulmuş olur.

Nietzsche ise Yunan kültürünün aktarımsal göstergeleri olarak Apollon ve Dionysos kültürünü almış, böylelikle felsefesinin geçmişten gelen geleneği ile bağını sıkı bir şekilde kurmuştur. Dionysos, dilimizdeki “can” kavramı ile ifade edebileceğimiz ruh beden birliğidir. Bu haliyle biosa daha yakın durur ve bios her canlı varlığın ortak ve temel özelliğidir. Fakat Apollon, Dionysos’un yaşanma ve estetize edilme biçimi ile bir kültürdür. Dionysos ilk kez Yunan elinde estetik bir form kazanarak kültür oluşturur. Bu kültür daha çok sanat yoluyla Dionysos’un ruh beden birliğine olanak sağlar. Yunan tragediyaları bunların en etkili örnekleridir. Buradaki önemli nokta bir kültürün (Apollon), Dionysos’un ruh beden birliğini parçalayamayacak şekilde oluşturulmasıdır. Nietzsche’ye göre “Apollon bir aktöre tanrısı olarak kendine bağlı kalandan ölçüyü ve onu iyi koruyabilmek için de kendini bilmeyi ister” (Nietzsche, 1999: 28). Apollonca bir ölçü, barbar topluluklarda kendini tahrif edercesine yaşanan Dionysos’a, sanatsal ve estetik bir form kazandıran Grek karakterinin özüdür.

Çalışmamızda Kant ve Nietzsche’nin, felsefi düşüncelerinin arka planına bakarak onların tarihsel olanla bağlantılarını nasıl kurduğunu ve böylesi bir zeminin üzerine oturtulan felsefi yapının ne kadar güçlü olabileceğini göstermeye çalıştık. Her ne kadar tarih kronolojik olarak toplumlarda sıfırlanıp yeniden başlatılsa da, tarihsel olan sürekli nefes almaya devam

eder. Tarihsel olana anlamını zaman verir. Grek felsefesinin kalbi bugün de Avrupa felsefi düşün hayatında atmaya devam etmektedir.

Kant ve Nietzsche; ahlak fikirlerini, batı düşün ve yaşam kültürünün kolektif arketiplerine dayandırmakta ya da altta duran bu arketiplerden özellikle ikisi, nomos¹⁹ ve aktarımsal göstergeler olarak anılan Apollon Dionysos kültü, kendilerini Kant ve Nietzsche'nin zihninde açmaktadır.

Foucault (2014: 29), Nomos (yasa) sözcüğü ile çoban sözcüğü arasındaki bağıntıyı gösterip, çobanın dağıtıcı ve yasayı paylaştıracı özelliğinden dolayı bazı yorumcular tarafından Zeus'a, koyunlarına yiyecek dağıtması nedeniyle, bölüştüren üleştiren anlamında Nomios ve Nemeios adı verildiğinin altını çizer.

Ancak Yunanlılarda koyun sürülerinin peşinden gittiği ilahi bir varlık olarak çoban fikrine rastlanmaz. Bu fikirlerle daha çok Mısır, Asur ve Filistin gibi Antik Doğu toplumlarında karşılaşılmaktadır. Burada daha çok pastoral bir iktidar söz konusu olup Yunan siyasi düşüncesi ile zıtlık oluşturur. Nitekim tanrı-çoban, sürüsüne toprak parçası vadeder; sürü de onun peşinden gider. Yunan sitesi içinde ise siyasi önder, dağınkı durumdaki bireyleri, düzenlediği kanunlarla bir araya toplar; önderin kendisi olmasa da bu kanunlar sayesinde topluluğun varlığı ve bütünlüğü devamlılık arz eder. İlahi bir varlık olan Tanrı-çobanın sürüsünü erekli bir biçimde kurtarmasını Musa Peygamber'de, halkını onlara bahşedilmiş topraklara götürmeyi vaat etmesi şeklinde görürüz. Foucault (2014: 26), burada çobanın sürüyü ya otlığa götürmekle ya da ağıla döndürmekle yükümlü olduğunu; ancak bir toprak parçasından sorumlu olmadığını, Yunanlılarda ise Tanrıların toprağın da sahibi olduğunu ve topluluk ile Tanrılar arasındaki ilişkiyi esasen bu temel mülkiyet ilişkisinin belirlediğini söyler. Bu öz açıklama, çalışmanın ikinci izleği olan ve sürekli etrafında döndüğümüz Nomos kavramına dayalı “ahlaki sorumluluk” bilincinin birincil işaretleridir.

Pastoral Tanrı-çoban sürüsünden sorumlu iken, siyasetçi sitesinden sorumludur. Site yurttaşlarını bu durumda yönlendiren ise, besleyen bir çoban değil müzik çalarak yönlendiren ve halı gibi dokuyan siyasetçidir. O, tüm canlıların esenliği için çalışarak onlar arasında bağ ve ilişkiyi dokur.

Biz çalışmamıza, özgürlükten kaynaklanan sorumluluğun Nomosla ilişkisini göstermekle başlayıp, Kant'ın Pratik Aklını bu kavramlar ışığında değerlendirdik ve

¹⁹ Nomos antik yunanda “bölüştürölüp paylaşılan şey” “yasa, buyruk”; “sürünün otladığı çayır”; “otlatmak”; “hükmetmek, tahakküm etmek, idare etmek, yönetmek, çekip çevirmek”; “çoban” anlamlarına geliyor.

Nietzsche'nin ise aktarımsal göstergelerle gelen Apollon Dionysos kültünü kendi ahlak anlayışına nasıl taşıdığını inceledik.

Kant ve Nietzsche'nin ahlak fikri, aynı esinle Grek'ten hareket eden ve aynı yere-insan olmaya- çıkan iki yoldur. Kant için bu yol, insan olmanın onuruna duyulan saygıdır ve bu kabul ettiği tek duygudur. Bu minvalde her insan akıl ve vicdan sahibidir; dolayısıyla akıl ve vicdan sahibi olmayan varlıklar insanımsıdır. Akıl, pratik (ahlak) anlamında, nedeni (nedensellik), kendi içinde (irade) taşıyan, hedefi kendi dışında toplumsal varlık olarak biz olan, amacı kendi içinde saklı (insan olmak) olan bir yoldur. İnsanın böyle bir yolu olmakla birlikte, bu yolu yürümek kendi tercihine bırakılıyor. İyi isteme olarak iradenin kendi kendini belirleyebilme özelliği olan ahlak yasası “yapmalısın, çünkü yapabilirsin” ise bize bu imkânı tanıyor.

Nietzsche ise Dionysos ve Apollon bütünlüğünde insan olmayı bize tarif eder bu uyumu değerlerin yeniden değerlendirilmesinde mihenk taşı olarak görür. Doğal olan (insani olan) ile doğa olan (tabiat) arasındaki rabıta bu uyumda bulur.

Sapere aude! Kant'ın Apollonian tininin, Dionysosca dışa vuran ruhudur. Şüphesiz bunda aklını kullananlar için elbette büyük ibretler vardır.

KAYNAKÇA

- Altuğ, T. (1989). *Kant Estetiği*. Payel, İstanbul.
- Aslan, H. (2018). “Bilgi Felsefesi”. Y. Torun (Ed.). *Felsefeye Giriş*. Orion, Ankara, 35-60.
- Burnham, D. (2015). *The Nietzsche Dictionary*. Bloomsbury, UK.
- Coşar, M. (2001). “Kant’ta İsteme ve Keyfi İsteme Kavramları” *Felsefe Logos*. Bulut, 51-61.
- Coşar, M. (2002). *Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol*. Metu Press, Ankara.
- Danto, A. (2002). *Nietzsche*. (çev. Cevizci). Paradigma, İstanbul.
- Deleuze, G. (2002). *Kant’ın Eleştirisi Felsefesi*. (çev.H. Portakal). Cem, İstanbul.
- Duralı, Ş.T. (2010). *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşhiri*. Dergâh, İstanbul.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (çev. I. Ergüden). Ayrıntı, İstanbul.
- Heidegger, M. (2013). “Kant ve Metafizik Problem”. (çev. Z. Taşkın). *Ethos*, 149-161.
- Heidegger, M. (2014). *Metafiziğe Giriş*. (çev. M. Keskin). Avesta, İstanbul.
- Heimsoeth, H. (1986). *Immanuel Kant’ın Felsefesi*. (çev. T. Mengüşoğlu). Remzi, İstanbul.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (çev. A. Yardımlı). İdea, İstanbul.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (çev. Türkiye Felsefe Kurumu). TFK, Ankara.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (çev. İ. Kuçuradi). TFK, Ankara.
- Kant, I. (2003). *Ethica: Etik Üzerine Dersler*. (çev. O. Özügül). Pencere, İstanbul.
- Kant, I. (2007). *Eğitim Üzerine*. (çev. A. Aydoğan). Say, İstanbul.
- Kant, I. (2010). “Aydınlanma Nedir?” N.Bozkurt.(Ed.). *Kant Fikir Mimarları erisi*. Say, İstanbul.
- Kant, I. (2010). *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*. (çev. A. Fethi). Hil, İstanbul.
- Kant, I. (2011). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (çev. A. Yardımlı). İdea, İstanbul.
- Kant, I. (2016). *Bir Bilicinin Düşleri*. (çev. A. Aydoğan). Say, İstanbul.
- Kant, I. (2016). *Pratik Usun Eleştirisi*. (çev. İ.Z. Eyüboğlu). Say, İstanbul.
- Kant, I. (2000). *Fragmanlar*. (çev. O. Aruoba). Altıkkırkbeş, İstanbul.
- Karatini, K. (2008). *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*. (çev. E. Ünal). Metis, İstanbul.
- Kuehn, M. (2011). *Immanuel Kant*. (çev. B. O. Doğan). Türkiye İş Bankası, İstanbul.
- Kaufmann, (1997). *İnsanı Anlamak: Goethe, Kant, Hegel*. (çev. A. Yardımlı). İdea, İstanbul.
- Kaufmann, W. (1997). *İnsanı Anlamak: Nietzsche, Heidegger, Buber*. (çev. A. Yardımlı). İdea.
- Megil, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. (çev. T. Birkan). Bilim Sanat, Ankara.
- Nehamas, A. (1999). *Edebiyat Olarak Hayat*. (çev. C. Soydemir). Ayrıntı, İstanbul.

- Nietzsche, F. (1990). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (çev. A. İnam). Ara, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1992). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. (çev. N. Hızır). Kabalcı, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1993). *Dionysos Dithyrambosları*. (çev. O. Aruoba). Kabalcı, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1994). *Zerdüşt Böyle Buyurdu*. (çev. O. Derinsu). Varlık, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1997). *Ecco Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*. (çev. C. Alkor). Say, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1998). *Tarih Üzerine*. (çev. N. Bozkurt). Say, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1999). *Tragedyanın Doğuşu*. (çev. İ. Z. Eyuboğlu). Say, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2001). *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*. (çev. O. Aruoba). Hil, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. (çev. S. Umran). Birey, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2003). *İnsanca Pek İnsanca I*. (çev. M. Tüzel). İthaki, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2003). *Eğitimci Olarak Schopenhauer*. (çev. C. Atila). Say, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2003). *Eğitim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*. (G. Aytaç). Say, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. (çev. N. Epçeli). Say, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Oda, İstanbul.
- Nutku, U. (2016). *Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi*. Doğu Batı, Ankara.
- Nutku, U. (1998). *İnsan Felsefesi Çalışmaları*. Bulut, İstanbul.
- Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve Tasarım olarak Dünya*. (çev. L. Özşar). Biblos, İstanbul.
- Schopenhauer, A. (2007). *Hayatın Anlamı*. (çev. A. Aydoğan). Say, İstanbul.
- Scruton, R. (2003). *Kant*. (çev. C. Atila). Altın, İstanbul.
- Tanpınar, A.H. (2012). *Bütün Şiirleri*. Dergâh, İstanbul.
- Thorpe, L. (2015). *The Kant Dictionary*. Bloomsbury, UK.
- Wood, A. W. (2009). *Kant*. (çev. A. Kovanlıkaya). Dost, Ankara.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Fatih YILDIZ
Doğum Yeri- Tarihi	Antalya- 22/02/1977
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Gazi Lisesi, Antalya
Lisans Diploması	Mersin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, 2002
Tezsiz Yüksek Lisans Diploması	İstanbul Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Proje Konusu	Felsefe Eğitimi Nasıl Verilmeli?
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013
Tez/ Dönem Projesi Konusu	Mevlâna Mesnevisinde Benliğin Keşfi
Doktora Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019
Tez/Dönem Projesi Konusu	Kant ve Nietzsche Ahlakının Ortak Kökenleri
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
Makaleler: Schopenhauer ve Spinoza’da İnsan Bedeni ve Duygulanımları Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Cilt V- Sayı 1. / 2015 Freud’da Ahlak Duygusunun Kaynağı ve Kant’ın Ahlak Düşüncesi (FLSF) Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi Sayı 19. / 2015 İnsan ve Varlık İlişkisinden İnsan ve İnsan İlişkisine Heidegger ’den Buber’e Giden Yol Felsefi Düşün Sayı 8./ 2017 Kitap: Mesnevi Üzerine Felsefi Bir İnceleme, Post Yayınevi, İstanbul, 2017.	
İŞ DENEYİMİ	
Stajlar	Felsefe Grubu Öğretmenliği
E-Posta	meftun2019@outlook.com

