



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Hüseyin İSTANBULLU

MAX SCHELER’NİN DÜŞÜNCESİNDE “ÖZGÜRLÜK ve İNSANLIK”

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Hüseyin İSTANBULLU

MAX SCHELER’NİN DÜŞÜNCESİNDE “ÖZGÜRLÜK ve İNSANLIK”

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Hüseyin İSTANBULLU'nun bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN (İmza)

Üye : Doç. Dr. Kevser ÇELİK (İmza)

Tez Başlığı: Max Scheler'nın Düşüncesinde “Özgürlük ve İnsanlık”

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

Tez Savunma Tarihi : 06/07/2021

Mezuniyet Tarihi : 05/08/2021

(İmza)
Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Max Scheler'nın Düşüncesinde ‘Özgürlük ve İnsanlık’” 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 şerefimle doğrularım.

İmza

Hüseyin İSTANBULLU





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



30 / 07 / 2021

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Hüseyin İSTANBULLU
Öğrenci Numarası	20195231005
Anabilim Dalı	Felsefe
Programı	Felsefe Tezli Yüksek Lisans
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Max Scheler'nın Düşüncesinde "Özgürlük ve İnsanlık"
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	1625769877
Rapor Tarihi	30.07.2021
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %7 Alıntılar dahil: %17
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,	
Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 88 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun 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 Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim. Danışman Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN İmza	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SCHELER ÖNCESİ ÖZGÜRLÜK DÜŞÜNCELERİ

1.1 Platon'da İnsan ve Toplum.....	10
1.2 Aristoteles'te İnsan ve Toplum	16
1.3 Thomas Aquinas'ta İnsan ve Toplum.....	20
1.4 David Hume'da Hürriyet ve Zorunluluk	22
1.5 Jean-Jacques Rousseau'da Politik Özgürlük	26
1.6 Immanuel Kant ve Epistemolojik Özgürlük.....	29
1.7 Marks ve Marksizme Genel bir Bakış	34

İKİNCİ BÖLÜM

SCHELER İLE ÇAĞDAŞ ANTROPOLOJİDE BELİREN

İNSAN, KÜLTÜR VE ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞLARI ÜZERİNE

2.1 Kültür Kelimesinin Etimolojisi ve Neliğine Kısa bir Bakış.....	38
2.2 Antropolojiye Fonksiyonalist Bakış: Bronislaw Malinowski	39
2.3 Antropolojiye Gestaltçı Bakış: Ruth Benedict	41
2.4 Antropolojiye Yapısalcı Bakış: Claude Lévi-Strauss.....	41
2.4.1 İnsanın Neliği	42
2.4.2 Mit ve Bilim	43
2.4.3 Yabancı Atfetme Paradoksuna Genel bir Bakış.....	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAX SCHELER'DA ÖZGÜRLÜK VE İNSANLIK

3.1 Scheler'nın Yaşamı ve Bazı Eserlerine Genel bir Bakış.....	46
3.2 Scheler'da İnsanın İkili Mahiyeti	50
3.2.1 Biyo-psişik Alanda İnsan	50
3.2.1.1 Duyusal İtilim Kabiliyeti	51
3.2.1.2 İçgüdü Kabiliyeti	52
3.2.1.3 Çağrışımsal Bellek Kabiliyeti.....	52
3.2.1.4 Pratik Zekâ.....	52
3.2.2 Geist Sahasında İnsan.....	53
3.3 Duygu Durumlarının İnsan ve Özgürlük Bağlamında Değerlendirilmesi.....	54
3.3.1 Pişmanlık ve Yeniden Doğuş	54
3.3.2 Ressentiment / Hınç.....	57
3.4 Scheler'da Aksiyoloji	61
3.4.1 Aksiyoloji Nedir?	61
3.4.2 Değer Anlayışına Genel bir Bakış	61
3.4.3 Öne Sürdüğü Değer Merhaleleri	64
3.4.3.1 Kutsal ve Kutsal Dışı Değerler Merhalesi.....	64
3.4.3.2 Manevi/Psişik Değerler Merhalesi	65
3.4.3.3 Yaşam Değerleri Merhalesi	65
3.4.3.4 Hoş ve Hoş Olmayan Değerler Merhalesi	65
SONUÇ	67
KAYNAKÇA.....	73
ÖZGEÇMİŞ	77

KISALTMALAR LİSTESİ

Alm.	Almanca
Fr.	Fransızca
Grk.	Grekçe
Lat.	Latince
vb.	Ve benzeri; ve başkaları; ve bunun gibi



ÖZET

İnsanlığın ve kişinin kozmostaki varlığı şimdiye dek, doğabilimsel, teolojik ve felsefî perspektif başta olmak üzere, “kendi üyelerince” birçok yönden tanımlamaya uğramıştır. Nitekim, birçok otorite tarafından Felsefî Antropoloji’nin kurucularından birisi olarak kabul edilen Max Ferdinand Scheler’nın da felsefî düşüncesinin temelini şu iki soru oluşturur: “İnsan nedir?”, “İnsanın varlıktaki yeri neresidir?”. Scheler’ya göre, insanlığın diğer canlılardan ayrılan nihaî neliği, onlardan farklı olarak, tamamıyla a priori bir varolageliş sürecine tabî tutulmuş olmamasıdır; bu durum insanı “mümkün mertebede otonom olan”, “özgür” bir varlık kılmaktadır. Bundandır ki Scheler, insanı, Psikovital & *Geist*-varlığı şeklinde iki temele ayırmıştır. Bu çalışmada, tüm bir insanlıkta ve kişide beliren “özgürlük” mefhumu ve olgusu Scheler’nın düşünceleri ekseninde irdelenmeğe çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Max Scheler, İnsan, Özgürlük, Kişi, Felsefî Antropoloji

SUMMARY

“The FREEDOM and The HUMANITY” in MAX SCHELER’S THOUGHT

The existence of humanity and the person in the cosmos has so far been scrutinized and defined in many ways "by their own members", especially from the scientific, theological, and philosophical perspectives. As a matter of fact, the basis of the philosophical thought of Max Ferdinand Scheler, who is accepted as the founder of Philosophical Anthropology by many authorities, is the following two questions: "What is human?", "Where is the place of humans in existence?". According to Scheler the ultimate feature of humanity is it has not been subjected to a completely aprioristic process and structure of existence, unlike other living things; this situation makes human beings "autonomous as much as possible" and "free". Thus, Scheler divides the human into two bases as Psychovital & *Geist*-being. In this study, the concept and phenomenon of "freedom" appearing in whole humanity and person have been tried to be examined in the axis of Scheler's thoughts.

Keywords: Max Scheler, Human, Freedom, Person, Philosophical Anthropology

ÖNSÖZ

Bizler bu tezi, danışmanım Sayın Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN'ın ilmi rehberliği dâhilinde, hukuk ve ahlak tezlerinin alt yapısına uygun bir biçimde ve değer yargılarını merkeze alan bir antropoloji imkânını sorgulamak üzere çalıştık. Çünkü özgürlük, hukuk ve ahlak prensiplerinin alt yapısında **insan edimlerinin tüm süreçlerinde** etkin bir kavramsaldır ki, başlı başına siyasal bir ülkü olarak bile tarif edilebilir.

Yazılış serüveni ilk cümlesinden, sonuncusuna kadar pandemi döneminde geçen bu çalışmamız, mevcut şartların getirilerinden olumsuz etkilenmekten kaçınamamıştır: Akıl hocam, danışmanımla aynı şehirde ikamet edemeyip yüz yüze görüşmeler yapamamamız, yapabileceğim yolculukların olabildiğince kısıtlı olması, kütüphanelerin salgında riskli alanlara dönüşmesi, gerekli kaynaklar için maddi yetersizlikler, internetin 'her an' erişilebilir olmaması gibi. Tüm bu olumsuzluklara rağmen, değerli danışmanım Sayın Mehmet Fatih DOĞRUCAN'ın bana her fırsatta internet yoluyla sunduğu felsefi ve interdisipliner öğretiler, Scheler'ı anlamamda ve zihnimde çalışmayla ilgili rotalar çizmemde; en nihayetinde de, çalışmanın bir varlığa gelebilmesinde yegâne bilgi ve ilham kaynağım olmuştur; tüm bunlar için müteşekkirimdir.

Bu çalışmaya başladığım ilk zamandan beridir benden maddi ve manevi desteklerini hiç esirgemeyen ve bugünkü günlere gelmemin en büyük destekçileri olan annem Fatma İSTANBULLU ve babam Hilmi İSTANBULLU'ya da teşekkürlerimi sunarım.

Hüseyin İSTANBULLU

Antalya, 2021

GİRİŞ

Birden çok anlamla anılmak, her mefhumun ereğidir; pek tabii bu, “insan” ve “özgürlük” kelimeleri için de geçerlidir. Nitekim insanlık (ve hatta canlılık) hayatta kalabilme, arzuladığı hayatı yaşayabilme gibi nedenlerle farklı iklimlere, dillere, törelere ve hatta anlaklara ayrılmıştır. Bundandır ki “insan” ve “özgürlük”ten anlaşılanlar da devletten devlete, iklimden iklime, kültürden kültüre farklılık göstermiştir. Örneğin felsefenin temel metinlerini oluşturan dillere göz atarsak: “Özgürlük” mefhumu Kadim Grekçede “ἐλευθερία” (hiçbir bir koşula, olay veya duruma bağlı olmama) kelimesiyle, Latince ise “**libertās**” (hür olmak, kendi iradesiyle davranabilme veya düşünebilme) ile karşılanır. Bu iki kelime, Proto-Hint-Avrupa dillerinde “erişmek, yükselmek” manasına gelen “**leudh**” kelimesinden türemiştir (Özkan, 2014: 226). Ayrıca Kadim Grekçede “özgürlük” yine “**αὐτάρκεια**” (kendine yeterlik), “**αὐτονομία**” (otonomi) ve “**αὐτοκρατία**” (otokrasi) kelimeleriyle de karşılanır ki, son ikisi günümüze dek gelmiş ve ayrıca nadide dilimize de geçmişlerdir. Fakat tezimin asıl işaret etmek istediği konu, bu mefhumların mı insanlığı doğurduğu, yoksa insanların mı mefhumları anlamlandırdığını “dil felsefesi” kapsamında ele almak değildir –ki yine de buna ileride ve yeri geldiğinde, çalışmanın bazı bölümlerinde değineceğiz. Şimdi, dönemlerinin lingua francaları olan bu iki dildeki **özgürlük ve insanlık ilişkisine** genel bir şekilde değinelim.

Antikçağda, Kadim Grekçe ile Latince konuşulan kültürlerdeki etiğe, genellikle iki temel düşünce hükmetmiştir: Zorunluluk Felsefesi ve Ahlâk Felsefesi. Temeline nedensellik öğretisini bulan Determinist felsefe, kişisel özgürlüğün var olmadığını savunur; bu düşünceye göre, aynı sebepler aynı sonuçları doğuracağından dolayı, insanlığın tüm bir fiiliyatı ve böylece ahlaki yapıp etmeleri önceden belirlenmiş, değiştirilemez olanlardır –tıpkı, doğa olaylarındaki gibi (Özkan, 2014: 228). Fakat yine de insan, bu zorunlulukların mahiyetini kabul edip onlara vakıf olarak, zorunlu seçenekler arasından şahsına uygun olanı seçme şansını yakalayabilir, böylece kendine, **yanılsamaya dayalı bir özgürlük alanı** sağlayabilir; bundandır ki determinist ahlâkta üzerine en çok dikkat çekilmiş kelime “bir başkasınca koyulmuş yasaya bağlı olma” manasına gelen “ἐτερονομία” olmuştur. Determinist ahlâkın “ἐτερονομία”nın yerini, Klâsik Eskiçağ Ahlâkı’nda, “özerklik” manasını karşılayan, “αὐτονομία” doldurur –ki bu kelimeyi yine, birkaç paragraf sonra inceleyeceğimiz Stoacılar da göreceğiz. Bu “αὐτονομία” kavramı ile birlikte insana, Klâsik Eskiçağ Ahlâkçıları tarafından, kendi aklına kural koyabilme ve eylemlerini, kendi koyduğu bu kuralların özerkliği ekseninde fiiliyata geçirebilme mahiyeti atfedilmiştir (Özkan, 2014: 228). Gerçekten de Homeros’un (İ. Ö. yak. 850-750) İlyada ve Odysseia’sında, ya da Hesiodos’un (İ. Ö. yak. 750-650) Theogonia’sında,

Batı uygarlıklarında Tanrı ve insan iradesi karşıtlığı hakkında söylenen ilk cümleleri; bunun sonucu olarak “özgür irade” probleminin ilk saptamalarını görebiliriz.

“Batı Antikitesi”nin düşünce tarihinde mutluluk arayışı, filozoflar veya düşünürler tarafından dışsallıkta aranmaya devam ederken Demokritos (İ. Ö. 470/60- 370) ile birlikte rotasını, insana içkin bir yöne çevirir. Böylesine bir dışsallıktan kopuş insan aklına verilen değeri, anlağa yüklenen muktedirliği, ruh üzerine verilen emeği ve Stoacılar da el üstünde tutulacak “kendilik” bilincini hiç şüphesiz artırmıştır; ayrıca “irade” (grk. ἡγεμονία - βούλησις; lat. voluntas - arbitrium), istenç (lat. inclinatio) ve “niyet” (lat. volentia) kavramlarının felsefe alanında daha çok bahsedilir olmasına belirgin katkılar sağlamıştır (Özkan, 2014: 229). Demokritos’a göre insan, yaşamında, içsel bir özgürlüğe ulaşabilir; fakat bunu, dışsallığın (grk. φαινόμενα) ve bunlardan yayılmakta olan duygulanımın (grk. πάθος) üstesinden gelebildiği kadar başarabilecektir ancak; bizlere doğru bir şekilde düşünmeyi ve tutarlı bir şekilde davranmayı sağlayacak yegâne şey ise “akıl” (grk. νόος; lat. ratio) olacaktır. İnsanlığın nihaî ereğini (τέλος’unu), kendiliğin uhrevî ve fiziksel tepkilerine mukayyet olabilme (grk. αὐτονομία), tanıma, bilme ve ruhunu “iyi olanla” donatma olarak açıklayan Demokritos, birinci bölüm ve birinci başlıkta irdeleyeceğimiz Platon ve hocası Sokrates’in ahlak görüşüne belirgin katkılarda bulunmuştur. Fakat “kişinin özgürlüğü” fikri antikitede ekseriyetle Demokritos’tan sonra, Ksenophanes’in düşüncesi ekseninde belirginleşmeye başlar. Daha sonra Sokrates (İ. Ö. 470-399) ve Platon’a (İ. Ö. 428-347) gelindiğinde de iyi “akılsallık”, kötü ise “bedenî” olan ile ulaşılabilen şeyler haline gelir; iyi, ancak akıl yoluyla, doğru bilgiyle elde edilebilecektir; kişi düşsel ve fiilî özgürlüğe ancak erdem (grk. ἀρετή) ve bilgi (grk. φρόνησις) aracılığıyla ulaşabilecektir (Özkan, 2014: 230). Platon’un öğrencisi Aristoteles’e (İ. Ö. 384-322) göre ise dışsal koşullar üzerinde her ne kadar hüküm kuramasa da, insanlık olarak, içsel vakıalarımızda ve **kendiliğimizde** özgürüz; hatta Aristoteles, “ahlak”ın bizatihi varlığının ortada olabilmesi için bir insanî özgürlüğün ön koşul olması gerektiğini savunan ilk düşünür olmuştur. Aristoteles de Sokrates ve Platon gibi ölçülü (grk. μετριοπάθεια) bir kendilik inşa etmenin ve buna göre yaşamının her şeyin başında geldiğini savunmuştur (Özkan, 2014: 231). Platon’un ve Aristoteles’in diğer görüşlerine tezin içerisinde, birinci bölümde, ayrıca daha detaylı bir şekilde ele alacağız.

Sokrates’ten sonra Batı Antik felsefesini etkisi altına alan birçok düşünür ve ekolleri ortaya çıkar; bunlardan bazı öne çıkanları: Kynizm, Kyrenecilik, Epiküosçuluk ve de Stoacılık’tır.

Antisthenes (İ. Ö. 444-368) tarafından kurulan Kynik okulu erdemliliği, kendine yeterlikte (grk. αὐτάρκεια) ve yönetmede (grk. αὐτονομία) görür. Bu erdemliliğe erişmenin en

temel noktasını ise: “İnsanın kendisini, gerekseye geldiği zevkler ve ihtiyaçlar tuzağından kurtarması” şeklinde belirtmişlerdir. Bu ekol, gerek doğaya ve doğal olana yönelmesi, gerekse de zevkler ve ihtiyaçları saf dışı bırakmasıyla, bir diğer Sokratesçi öğreti olan Stoacılığı büyük ölçüde öncelermiştir. (Özkan, 2014: 231). Kynik adını, çağdaşı olanlar gibi yaşayacaklarına bir köpeğe göre, sosyal ve beşerî örüntülerden uzak bir dünyada yaşamayı yeğlediklerinden, “köpeksi, köpeğe yaraşır” manasına gelen “κύνικός”tan almışlardır; Sinoplu Diogenes öne çıkan düşünürlerindendir. Kyniklerin Stoacılara miras bıraktığı bir diğer mühim öğreti de, günümüzde bireyin kendi yaşamına gönüllüce son vermesi anlamına gelen “ötenazi”de olduğu gibi, “bilge bir kişinin, gerektiğinde, kendi yaşamını sonlandırmayı bilmesi” görüşüdür; zira yaşam kadar, ölüm de kendinde bir değer (ἀδιάφορος) barındırmamaktadır bu iki öğretiye göre.

Aristippos’un (İ. Ö. 435-356) kurmuş olduğu ve bir diğer Sokratesçi ekol olan Kyrenecilik de, insanın asli görevinin kendine hâkim olmak (grk. αὐτονομία) olduğunu savunur. Aristippos’a ve öğretisine göre geçmiş ve gelecek için kaygılanmamak gerekir; aksine insan, dünyanın sunduğu tüm “an” güzelliklerinin keyfine varmalı, onlardan özgürce faydalanmalıdır. Kyniklerden bu yönleriyle ayrılırlar, zira Kynikler “fayda”nın ve “güzel”in hâlihazırda var olduğu iddia edilen vakıalarını reddedip, bunlara yüz çevirdiklerindendir ki, bir şeyin faydalı veya güzel sıfatlarıyla anılmasının imkânsız olduğunu düşünürler; nitekim bunlar en fazla, görüngülere atfedilmiş birer yanılsamalardır.

Demokritos’un atomcu öğretisi ile Pyrrhon’un septisizmini harmanlayan Epiküros’un (İ. Ö. 341-271) öğretisine göre kainat, bir olasılık çerçevesinde atomlarca varlığa getirilmiştir. Evrendeki her şey, bu atomların düşmeleriyle yaşanan sapmalar (lat. *clinamen*) sonucu olagelmektedir. Bu görüşe göre Tanrı veyahut da kaderin (lat. fortuna) insanın belirlenimi üzerinde hiçbir etkisi yoktur, insan, kendi yazgısını yazabilirdir; insanlık adına hiçbir nihaî zorunluluk söz konusu değildir. Epiküros da Sokrates gibi bilginin (φρόνησις) en ulvî iyi olduğunu savunur; ona göre insanlığı özgür kuracak yegâne şey bilginin kendisi olacaktır. Epiküros’a göre insan yaşadığı müddetçe kendiliğini zevkten mahrum bırakmamalıdır (Özkan, 2014: 233).

Kıbrıslı Zenon tarafından İ. Ö. 300 yılında temellendirilen; Cicero, Seneca, Marcus Aurelius, Epiktetos ve Boethius gibi düşünürlerce geliştirilen Stoa felsefesi ise, insanın, var olanlar ve görüngüler (grk. παρόνμενα) üzerine gelecek hükmünün ancak akıl (grk. λόγος) ile hemhâl olması durumunda sağlanabileceğini; insanın kendi ruhunda (μυνικόν’unda) da bir parçası bulunan ilahî ve evrensel akıldan, ancak bu şekilde bir iletişim içerisinde olabileceğini savunur (Özkan, 2014: 226). Nitekim Stoacılara göre özgür insan, kendine yasa koyabilen, aslında, her şeyden evvel bir **kendilik** inşa edebilen, görüngülerden sıyrılıp **evrensel aklın**

(evrensel yasanın veyahut da λόγος'un) hizmetine girebilendir; Stoacılarla benimsenen bu görüşün modern dönemde ortaya çıkacak birey ve kişi eksenli ideolojilere, felsefî tavırlara yaptığı katkı da apaçıktır.

Stoacılar şeyler ve olguların bizatihi hiçbir değer barındırmadığını; onlara bunları yükleyen insanlığın kendisi olduğunu düşünürler. Örneğin: Bir insanın ölümü bir kişi için çokça üzücü olabilirken, bir diğer kişi için son derece sevindirici olabilmektedir; işte, daha bunda bile, Stoacılar göre, mantıksal bir çelişki vardır; hâlbuki bir şey, hem üzücü hem de sevindirici olamaz; üçüncü halin imkânsızlığı diye bir şey vardır. Bundandır ki bir şeylere anlam veya değer yükleyenler bizlerizdir; tüm bu şeyler, bizlerin onlara yüklediği anlam ve değerlerden bihaberdirler; böylece insan tüm bunlardan dolayı, aslında, seçimlerinde, atıfları ve tahayyülünde özgürdür. Nitekim her ne kadar kişi, tıpkı Boethius gibi iftira üzerine zindana kapatılsa ve bunun için türlü türlü işkencelere uğratılsa da, veya Seneca gibi bir zamanlar naipliğini yaptığı kişi tarafından intihara sürüklense de, önünde sonunda, **“aklen özgürdür”**. **Aklı özgürlük** vurgusu bu düşünürler arasında da en çok Boethius'ta belirmiştir; nitekim o ki, işkencelere uğratılacağı zindandayken bile, sayfalarında ruhunu asla esir edemediklerini defalarca tekrarladığı *Felsefenin Tesellisi* adlı kitabı yazabilmiştir. İşte böylesi bir düşünce, gerçekten de fikirleri ekseninde çalışmamızı ilerleteceğimiz Max Ferdinand Scheler'nın aksiyolojik telakkisini oldukça etkilemiştir; nitekim Max Ferdinand Scheler'ya göre de şeyler ve olgular değerden yoksundurlar ve onları, değerlerle donatan bizlerizdir –tıpkı nesneleri renklerle boyar gibi. Ayrıca Stoacılar, böylesi bir özgürlüğün, insana istediği her şeyi yapabilme gücü vermediğini de belirtir; zira Stoacılığa göre insanlık için mühim ve gerçek bir diğer kavram da **“doğruluk”** ve **“tutarlılık”**tır; insan **evrensel aklın, yasanın** (λόγος'un), doğanın kanunlarına tabii olmalı, bu özgürlüğü ancak ve ancak onun rehberliğinde kullanmalı, **doğa gibi dosdoğru** olmalı ve yine onun gibi üzerine vazife olan ne varsa, sorgulamadan yapmalıdır. Bir örnekle açıklamak gerekirse: Doğa ağaçlar ve böylece meyvelerle bizi beslemeği kendine vazife bilmiştir; işte bir anne veya baba olarak da insan, bundandır ki doğa gibi vazifesini yerine getirmeli, varlığa getirdiği canı elinden geldiğince yaşatmaya çalışmalıdır; fakat olur da bebeğin kaybı gerçekleşirse, anne veya baba **duygularının esiri haline gelmemeli**, diğer çocuklarını ve vazifelerini düşünerek olabildiğince hızlı bir şekilde tekrar kendine gelmeli ve hayatına devam etmelidir. Zira Stoacı bir anlayışla tekrar örneklendirirsek: Hiçbir ağaç, bir tane meyvesi çürüdüğü için diğerlerini ihmal eder hale gelmez, ya da fotosentez yapmayı durdurup, diğer canlılar için oksijen salgılamayı bırakmaz; işte **insan da evrensel ve ilâhî akla en az bu ağaç kadar tabii kılmalıdır kendini**. Gerçekten de Stoacılar ölümlü hiçbir şeyin “acı bir kayıp” olamayacağını savunurlar; zira ölümün, doğanın en gözde **yasalarından birisi** olduğunu

vurgularlar. Stoacılarıdaki doğa yasaları ile bir tutularak bina edilmiş böylesi bir ahlak yasası büyük ölçüde, çalışmamızın birinci bölümü, altıncı başlığında düşüncelerini sunacağımız filozof Immanuel Kant'ın fizik yasaları ile ahlak yasalarını uzlaştırma fikrini ve bunun neticesi olarak ödev ahlakını belirgin bir şekilde incelemiştir. En nihayetinde Stoacılar için: “Hem özgür iradeyi kabul etmişler, hem de **evrensel aklın, yasanın** determinizmini tanımış; bunu bir düşünce konsepti haline getirmişlerdir.” diyebiliriz.

Stoacıların doğa temelli kurdukları böylesi bir ahlak yasası, düşünce tarihinde o kadar etkili olmuştur ki, İbranî dinlerin kutsal kitaplarında dahi Stoik temsilleri seçebilmemize yol açmıştır. Örneğin İncil'in Matta, 6. bölüm, 26. ve 28. paragrafında geçen şu cümleler, bize göre, Stoik ahlak ve doğa tasarısını oldukça yansıtmaktadır: “**(26)** Gökte uçan kuşlara bakın! Ne eker, ne biçer, ne de ambarlarda yiyecek biriktirirler. Göksel Babanız yine de onları doyurur. Siz onlardan çok daha değerli değil misiniz?”¹ “**(28)** Giyecek konusunda neden kaygılanıyorsunuz? Kır zambaklarının nasıl büyüdüğüne bakın! Ne çalışırlar, ne de iplik eğirirler.”²

Anlatageldiğimiz tüm bu Antik Yunan-Roma felsefesinden ve Erken İslâm felsefesinden faydalanıp, Ortaçağ Avrupa'sını etkisi altına alan Hristiyanlık doktrini, Avrupa'da Rönesans ve Aydınlanma ile gelen *Hümanizma* konseptini büyük ölçüde incelemiştir, diye düşünürüz. Nitekim insanın “varlık alanının merkezî fenomeni olması” telakkisi, aslında René Descartes (1596-1650), Immanuel Kant (1724–1804) ve çalışmamızın odak düşünürü Max Ferdinand Scheler'dan (1874-1928) çok daha evvel belirmiş Hristiyanlık düşüncesinde de, yer yer belirmektedir. Elbette ki Hz. İsa'nın İncil'deki doktrini, insana, aşkınlığı tam manasıyla bu dünyada değil ebediyette sunar; fakat yine de bu doktrine göre, insan, yapacağı seçimle, yine bu dünyada, Tanrı'nın Krallığının **parçası olabilecek** konuma yüceltilmiştir. Örneğin İslamiyet'te ahiret inancı ve Tanrı'nın kişi için vereceği hüküm hep bir müphemlik taşıırken, Hristiyanlık'ta teslisin kabulü, özellikle Katolik mezhebinde, cennete girmenin anahtarını sunar kişiye. Ayrıca Hz. İsa'nın doktrini ile semavi dinlerdeki “hakikat”, “söz”den “göz”e sevk edilir ki, o, şunu söylemiştir: “Eğer benim sözüme bağlı kalırsanız, gerçekten öğrencilerim olursunuz. Hakikati bileceksiniz ve hakikat sizi özgür kılacak.”³

¹ “**(26)** respicite volatilia caeli quoniam non serunt neque metunt neque congregant in horrea et Pater vester caelestis pascit illa nonne vos magis pluris estis illis.”

² “**(28)** et de vestimento quid solliciti estis considerate lilia agri quomodo crescunt non laborant nec nent.”

³ “si vos manseritis in sermone meo vere discipuli mei eritis et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos.” (Yuhanna 8: 31-32).

Gerçekten de Hz. İsa'nın Hristiyanlarca kabul edilen öğretisi (yani Tanrı'nın bir "insan" bedenine bürünmesi), daha önceki İbranlar tarafından ancak "aklî, ulaşılamaz ve tek" bir şekilde hemhâl olunabildiği savunulan *logosu*, insanın görüngü alanına (φαινόμενα'ya) indirgemıştır; insanın tanrı bedenini seçmesi, insanın her şeye muktedir olabileceği düşüncesini doğurmuştur tüm bir Batı felsefesi ve kültüründe. İnsan için hakikate böylesine el uzatabileceği bir konum oluşturan Hristiyan inancı ve kültürü, Avrupa'da tüm bir Rönesans'tan yirminci yüzyıla ve günümüze kadar hümanist fikirlerin ortaya çıkmasında bariz katkılar sağlamıştır.

Genellikle birey, "kişisel hak" ve "kişisel özgürlük" gibi hümanistik olguların belirginleşmesinin on beşinci yüzyıl, Rönesans ve ardından gelen Aydınlanma dönemi ile birlikte başladığı savunulur. Nitekim bu dönem evvelinde yaşamış birçok büyük düşünürce yapılmış insan ve insanlık hakkındaki irdelemeler, insanın ya "fizikî" ya da metafizikî bir mahiyette yer bulmaları ile sonlanır ki, bu düşüncelerin ve düşünürlerin bazılarını da aktarmaya çalıştık. İnsanlık, Modernizm öncesi dönemlerde varlık alanının "merkezî varlığı" olarak addedilmek yerine, bu alanda "bir ilinek" olarak kendisine statü buluyor ya da bulduruluyor idi; nitekim aktardığımız üzere kendiliğin en çok el üstünde tutulduğu Stoacılıkta dahi, bu kendilik durumu ancak evrensel aklın dahilliğinde bir anlam kazanabiliyordu. Fakat Rönesans ve bu dönemde var edilen *Hümanizma* ile insan, artık kendini varlık alanının hiçbir yerinde konumlandırmamaya başlar. Zira düşünürler artık insanlığın, bir ilinek olarak varolageldiği varlık alanını reddedip, her şeyin insan ile başlayıp, insan ile bittiği bir varlık örüntüsü inşa ederler.

Descartes'tan evvel zamanda yaşamış on beşinci yüzyıl Rönesans düşünürü Giovanni Pico della Mirandola özgürlüğü, Tanrı'nın insanlığa armağan etmiş olduğu bir "kurtarıcı" olarak betim eder (Mirandola, 2006: 23); yine Mirandola Rönesans'ta, "seçme özgürlüğü" konusunu tartışan ilk düşünürlerdendir (Mirandola, 2006: 5). On yedinci yüzyıl düşünürü René Descartes ile birlikte ise insan, felsefî düsturda, hem zihne hem de olgulara hükmetmeğe başlar; *Kartezyen* felsefenin imkânı dâhilinde, hem *görünen* hem de *düşünülen hakikatin* kendisi haline getirilir. René Descartes'a göre *arzu* insanın beden tarafına, *irade* ise akıl ya da ruh ilineğine işaret eder. Hümanizmanın tüm bu süreçlerinden sonra, tıpkı Fransız Descartes gibi, felsefî antropolojinin kurucuları addedilen Alman Immanuel Kant ve tezimizin odak düşünürü Max Ferdinand Scheler da insanı, "**imkânlar alanının pekiştiği**, tüm bir varlığın gerçekleşme fırsatı bulduğu yegâne konum" olarak tanımlar. Danışmanım Sayın Mehmet Fatih DOĞRUCAN da, Uzmanlık Alan Dersi'nde, Descartes'tan Kant'a geçişi şu şekilde betimlemiştir: "*İnsan beden midir, ruh mudur? Yoksa ikisi midir? İşte bu meselenin enikonu felsefe sorunsalına dönüşmesi, Descartes'tan sonra, Kant sistematiği ile öne çıkmaya başlamıştır; böylece bugün insanın tüm*

yapıp etmeleri, eylem öncesi söylemleri, söylem öncesi de düşlemleri, felsefi antropolojinin konusu haline gelmiştir.”⁴

Düşüncesi ekseninde araştırmamızın nesnesini, yani “insan ve özgürlük mefhumlarının ilişkisini” irdelleyeceğimiz filozof Max Ferdinand Scheler, “Felsefî Antropoloji” olarak adlandıran felsefî düsturun 20. yüz yılda öne çıkan bir temsilcisi, hatta Takiyeddin Mengüşoğlu’na göre kurucusudur (Mengüşoğlu, 1949: 95). Onun Felsefî Antropolojisi insanı açıklamada, sosyal bilimlerin doğa bilimlerine öykünen saltık belirlenimlerine karşı çıkar; insanı, felsefe ve metafizik dâhilinde irdelleyebileceği bir alan tahsis eder. Böylece beşerî bilimler, örneğin sosyal antropoloji, birer “bilim” olarak “ilkelere” tabiyken, felsefi antropoloji temel noktasını insanî temsillerde bulur; var olması gerekenle değil, hâlihazırda varlığa gelmiş insan ile ilgilenir; insanlığın arkhesini açıklamak için dinlere, mitlere veyahut da bilime başvurmayı elzem görmez. Çünkü felsefî antropolojinin yegâne hareket noktası, yine sosyal antropolojiden ve diğer sosyal bilimlerden farklı olarak, insanlıkla birlikte meydana gelmiş ya da insanca varlığa getirilmiş “değerler”i tartışmaktır.

Gerçekten de Scheler’nın Felsefî Antropolojisi insanın kozmostaki konumunun, laboratuvarlarda karbon on dört atomlarını gözlemlemekle veya istatistiksel sosyolojik çalışmalar yapmakla bulunamayacağına işaret eder; zira insanı, varlık alanının yalnızca bir raddesine ait olarak görmeyi reddetmekte; metafiziği de tanımaktadır. Nihayetinde Max Ferdinand Scheler ile birlikte felsefe insana, onun varlık yapısında ortaya çıkan problemlere, kozmostaki yerine yönelir. Bundandır ki çağımızda insan ilk kez kendisine, kendi problemi ve fenomenlerine dönmüş, kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma alanına taşımıştır (Mengüşoğlu, 2017: 19).

Batı’da Max Scheler denince akla gelen isimlerden ilki Manfred S. Frings olur. O ki Scheler’nın makalelerinin ve kitaplarının yanında, Heidegger’in de bazı eserlerinin (örneğin *Heidegger: Gesamtausgabe*) editörlüğünü, ayrıca İngilizce çevirilerini yapmıştır. Manfred S. Frings daha çok Scheler’daki zaman felsefesi üzerine çalışmış ve “*Life Time: Max Scheler's Philosophy of Time: A First Inquiry and Presentation*” (*Ömür: Max Scheler’nın Zaman Felsefesi Üzerine İlk İrdeleme ve Sunum*) adlı bir eser vermiştir ki, bizler de **3.3.2** numaralı **Ressentiment / Hınç** başlığı altında Scheler’nın zaman anlayışını kısa bir irdemeğe alacağız. Yine Manfred S Frings, Max Scheler’nın genel düşünüyü ele aldığı “*Max Scheler: A Concise Introduction Into the World of a Great Thinker*” (*Max Scheler: Büyük bir Düşünürün Dünyası Üzerine Kısa bir Bakış*) adlı bir eser daha vermiştir. Amerikalı Katolik düşünce aktivisti

⁴ Mehmet Fatih Doğrucan, *Uzmanlık Alan Dersi Ders Notları*, 18.05.2021, 15:00.

Stephen Frederick Schneck ise Scheler’da beliren bireyciliği ve politik düşüncüyü ele alan “*Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory*” (Birey ve Devlet: Max Scheler’da Politik bir Teori Olarak Bireycilik) adlı bir eser vermiştir. Wolfhart Henckmann ise yazdığı eserle [Max Scheler (Denker)] bizlere yine katkıda bulunan isimlerdendir.

Ülkemizde ise Max Ferdinand Scheler’nın “insan” düşüncesini bir zamanlar,- fenomenoloji ve felsefi antropoloji alanında yaptığı çalışmalarla öne çıkan düşünürümüz-Takiyettin Mengüşoğlu (d. 1905, ö. 1984) irdelemiştir ve hatta “*Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*” adlı bir kitap yazıya dökmüştür. Scheler’nın insan düşüncesi ve felsefi antropolojisi üzerine, yine günümüzde ve ülkemizde Dr. Gökhan Gürdal’ın “*Felsefi Antropoloji’nin Gerekliliği ve Max Scheler’in Felsefi Antropoloji’sinin Değerlendirilmesi*” adlı çalışmasında da değinilmiştir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki, okumakta olduğunuz çalışmanın hazırlanış nedeni, değerli danışmanım Sayın Mehmet Fatih DOĞRUCAN ile tasarısını oluşturmaya başladığım ilk zamanlardan beridir, üzerinde defalarca irdeleme verilmiş “Özgür bir insan nasıl olur/olmalıdır?” konusuna açıklık getirmek de değildir. Bizler bu çalışmada insanı, felsefenin bir “nesnesi” olarak kabul ettik (tıpkı Max Ferdinand Scheler’in de tüm bir felsefesinde yaptığı gibi) ve özgürlüğü de, yine bu perspektifle, felsefi bir nesne olarak ele almaya çalıştık; ikisi arasındaki koşullu ve inişli-çıkışlı ilişkinin ne gibi durumlarda belirebildiğini, Max Ferdinand Scheler’nın felsefesi ekseninde gözler önüne sermeye çalıştık: Örneğin, biyopsişik ve geistlik sahada; duygu durumlarında; sosyal yapılanmadaki “insan ve özgürlüğün belirmi, hâlleri” gibi. Bizler çalışmamızda ekseriyetle özgürlüğü, siyasî bir hürriyet durumu ile sınırlandırmamaya; insanın varoluş nüshalarındaki belirimine işaret ettik.

Bizim bu çalışmayla varmak istediğimiz **esas** hedeflerden birisi, günümüzde ismi pek anılmayan ve fakat ölümünden sonra Ortega y Gasset’in “*Avrupa’nın tarih boyunca gördüğü en büyük zihinlerden birisi*” şeklinde betimlediği düşünürün, yani Max Scheler’nın “özgürlük” ve “insanlık” mefhumlarına, tüm bir fenomenolojik, sosyolojik ve psikolojik birikimiyle nasıl yaklaşıp geldiğini gözler önüne serilebilir. Fakat bunu yaparken de felsefenin veya insan anlayışının kümülatif bir doğaya tabi olduğunu da göz ardı edemezdik. Bundandır ki çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde, Max Scheler’nın bu iki mefhum hakkında ürettiği fikirleri öncelemiş olabileceğine kanaat getirdiğimiz bazı düşünürlerle değinmeye çalışacağız –ki böylece onun zihnî şeceresine ulaşabilmeyi hedefleyeceğiz.

Bizlerin “*Max Scheler’nın Düşüncesinde “Özgürlük ve İnsanlık*” adlı bu çalışmasının bir diğer **esas** gayesi ise, Scheler’nın insan ve felsefi antropoloji hakkındaki düşüncelerini ele almakla birlikte, onun eserlerinde beliren “insandaki özgürlüğün neliği” düşüncesine işaret

edebilmektir –ki böylesi bir yüksek lisans tezi dilimizde, edindiği konunun ilki olacaktır. Çalışmamızla amaçladığımız şey: İnsanlığı ve özgürlüğü ayrı birer mefhum olarak açıklayıp, aceleci bir sonuca varmak değil; Scheler’ya göre, **insanın** her varlık katmanında, duygu durumunda veya diğer insanî konseptlerde **özgürlükle nasıl hemhâl olabildiğini** veya **olamadığını** gözler önüne serebilmektir.

Tezimin birinci ve ikinci bölümünde: Antikçağda, Ortaçağda, Aydınlanma Döneminde ve Scheler ile Çağdaş Dönemde öne çıkan bazı Batılı filozofların ve bilim insanlarının “insanın doğası ve özgürlük ilintisi” hakkında söyledikleri ele alınmaya, çağlar arası düşünceler sunulmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise düşünürümüz Max Ferdinand Scheler’nın “insan ve özgürlük” kavramlarını, felsefî antropolojisinin perspektifiyle ve birikimli düş dünyası ile nasıl ele aldığı irdelenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SCHELER ÖNCESİ ÖZGÜRLÜK DÜŞÜNCELERİ

Çalışmamızın birinci bölümünde bazı isimlere değineceğiz; nitekim Scheler'nin felsefî düsturu, bu isimlerin – ve daha nicelerinin – düşünce dünyasından hâliyle etkilenmiştir – ki bu isimler Scheler'ı olduğu kadar, kronolojik olarak birbirlerine de kaçınılmazca katkılarda bulunmuşlardır. Bundandır ki Platon ve Aristoteles'e değinmemiz gerekiyordu, çünkü Katolik eksen, Aquinas'ı ve tüm bir Avrupa'yı bu isimler olmaksızın açıklamamız pek mümkün değildir, diye düşündük. Bu bölümde yine Hume, Rousseau ve Marks'ın düşüncelerine yer verdik, zira bu isimler olmadan, Katolik bir filozof olarak Scheler'nin nasıl da “insan merkezli” bir felsefî antropoloji yapmağa karar verdiğini anlatmakta eksik kalacaktık.

Bu bölümde neden sadece Batılı düşünürlerle yer verdiğimiz de sorulabilir. Bunun nedeni yine Max Ferdinand Scheler'nin düşüncesine dayanmaktadır: Nitekim Scheler felsefeyi de var edebilecek olan *Geist*'in ancak Batı toplumlarında ve selefleri olan Eski Yunanlarda doğru anlaşıldığını savunur. Örneğin ona göre Doğu'da (ve bilhassa Hint kültüründe) *Geist*'in değil, *Psukhe'nin* (grk. ψυχή) bahsi geçer (Scheler, 2015: 89). En nihayetinde bizler de bu bölümde, irdelediğimiz düşünürün felsefî perspektifini *apaçık* bir şekilde yansıtabilmek adına, Scheler'nin felsefî düşünde katkısı olduğunu düşündüğümüz bazı Batılı filozofların fikirlerine değineceğiz.

1.1 Platon'da İnsan ve Toplum

Platon, “Sokrates sonrası felsefenin en mühim düşünürü” şeklinde betimlenir belirli otoriteler ve kişilerce. Örneğin Alfred North Whitehead, onun hakkında şunu söylemiştir: “Avrupa felsefe geleneğinin en sağlam genel ırası, Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan oluşmasıdır” (Aktaran: Güzel, 2003: 106). Birçok konu hakkında kitap yazarken, mikro evren olan insanı da es geçmemiştir. Platon'un idealizminde insan akı pasif bir rolü üstlenmemektedir; olguları çözümleyerek ideaların farkına varabilen ve gerçekliğe bir kademe erişebilen rolü üstlenmiştir. Nitekim Platon, ideaların “biricik” mahiyetine erişilemeyeceğini savunsada, insanın akıl mefhumu ile hayatın akan manasına anlam getirebileceğini öne sürer (Cevizci, 2015: 70).

Platon ideaları olmasa da “hakikat”i (grk. ἀλήθεια) insana içkin belirtir, fakat ona erişebilmesi için belirli sorumluluk veya tutumları benimsemesi gerektiğini vurgularlar; kişi bunu ancak bir demirci tezgahındaki ünlem işaretlerini, kızgın bir ateşe sokup, soru işaretlerine çevirebildiği kadar başarabilir. Bu iki düşünüre göre bilgi, insanı hakikate sevk eden bir köprü

görevi görmektedir; erdem, bu köprüyü arşınlanması sonucunda hakikatle kurulan sıkı bir dostluk sürecini temsil eder; bunun nihai sonucu olarak da insan mutlu bir yaşama, hakikatle hemhal olabildiğince erişebilecektir.

İnsandaki aklı evrensel bir şekilde ele alan Platon’un eserlerinde kurduğu “diyalog” sistemi, Doğruca’n’a göre bilginin doğrulanması için biçilmiş bir kaftandır:

“Platon her ne kadar bilginin kaynağını tekil manada akıl sayesinde kavranması mümkün olan idealara gönderme yapsa da, bilginin elde edilme sürecinde, sofistlerin tekil bir akıl yürütme faaliyeti olan monolog yöntemlerinin karşısında, hocası Sokrates’in yöntemi olan diyalog yöntemini benimsemişti. Aslında bir bakıma bu durum, bilginin denetlenmesi faaliyetini de içermektedir. Şu yolla ki, bu faaliyette olanlardan birisi bilgi iddia etme noktasındadır, ötekisi ise bu bilgiyi sorduğu sorular ve yaptığı itirazlar ile denetleyen durumundadır.” (Doğruca, 2018: 42).

Ayrıca Platon yine birçok eserinde tezini savunurken, bu diyalog yöntemi aracılığıyla, kültürel yaratım ve birikimin bir ürünü olan mitolojiyi anlatımına bir köprü olarak kullanır. Örneğin *Şölen* diyalogunda “kadın ile erkeğin birlikteliği üzerinden doğan sevgi” anlayışından bahsederken eski bir Yunan mitini örnek göstermiştir ve bunun üzerine kendi düşüncesini inşa etmiştir (Platon, 2018: 27). Platon’un mitleri kendine sav olarak kullanması, savunduğu tezi karşısındakine kültürel olarak yakınlaştırma ve kendi aklî yaratımlarının tahayyül edilebilme kolaylığını sağlama isteğinden kaynaklanmaktadır.

Platon’un ideal devletine **genel bir bakışla değinmeden önce**, onun kendi döneminde varolan devlet çeşitlerine getirdiği eleştirileri; **halihazırda bu ideal devleti ona tasarlatan** yönetim biçimleri hakkında getirdiği telakkileri sunmamız gerekir.

Platon’a göre, topluma bozuk bir yönetim sunan devlet tipleri şunlardır: **Timokrasi, Oligarşi, Demokrasi ve Tiranlık**. Bu devlet çeşitleridir ki, birbirlerini sırayla izlerler ve ona göre, toplumu sağlıklı bir biçimde yönetemezler. Özellikle Platon’un, hocası Sokrates’in ölümüne dolaylı yoldan katkı sağlamış Atina’daki demokrasiyi desteklemediği, günümüzde herkes tarafından bilinir hale gelmiştir.

Şimdi, bu devlet tiplerine karşı Platon’un, nasıl bir tavır benimsediğini tartışmaya çalışalım.

- a) Timokrasi:** Bu yönetim tipi, aristokrasi ve oligarşinin arasındadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, aristokrasi, Platon’un kendi ideal devletinin de temel dinamiklerini oluşturmaktadır. Timokrasi her ne kadar Aristokrasi ile benzerlikler gösteriyor olsa da, ondan ayrıldığı temel farklılıklar da vardır, örneğin: Yönetenin

bilginliğin göz ardı edilmesi, şatafata karşı önlemler alınmaması, paraya ve şana düşkünlük, gibi.

b) Oligarşi: Bir önceki maddede incelediğimiz Timokrazi’de beliren bir özellik vardır ki, bu, Oligarşiye neden olur: Paraya ve şatafata düşkünlük. Timokrazi’de zenginliğe verilen kıymet arttıkça toplumun mümkün mertebede, halihazırda sallanan düzeni bozulur, siyasal iktidarda kalmanın tek ölçütü artık sadece zenginlik olarak belirlenir. Zengin daha zengin, fakir daha fakir bir hâl alır, ve toplumda buna dayanan ağır yaralar belirmeye başlar; cimrilik ve açgözlülük baş tacı edilmeğe başlar. *“Böylece, bedenlerini ve kafalarını çalıştırmayan eğlenceye dalmış bir avuç oligarka karşı, büyük ve kararlı bir muhalefet doğup gelişir.”* (Aktaran: Yıldız – Yurt, 2018: 129).

c) Demokrasi: Oligarşi ile birlikte aşırı bir şekilde belirmeye başlayan toplumdaki yoksullaşma ve adaletsizlik, fakir kalmış halkta güce ulaşma, yönetimi ele geçirme ve zenginlikten hırs/pay çıkarma gayesi yaratacaktır. Böylelikle, farz-ı misal bu fakir kalmış toplum hedeflerini gerçekleştirir, yönetimi ele almayı başarabilirse ortaya demokrasi çıkacaktır. Fakat Platon’a göre bu yönetim şekli, her ne kadar herkese söz hakkı sunması ve topluma önem vermesiyle cezbedici gelse de, tehlikelidir. Zira burada yaşamayı ve yargıyı, yöneticileri **erdemliliğin süzgecinden** geçirecek herhangi bir **üstünlük kıstası** bulunmamaktadır. Bundandır ki, yöneten ve yönetilenlerde düzen ve otorite karmaşıklığı doğacaktır. Ayrıca yine bu yönetim şekli, erdemli kişiliklerin göz önünde tutulması bir yana, cahilleri bile özgürlükle, yaptırım gücüyle donatacak (ki Sokrates’i idam ile karşı karşıya getirebilecek kadar); onları, yeri geldiğinde erdemlilerden daha üstün kademelere tayin edebilecektir.

M. Ali Ağaoğulları şöyle diyor:

“Cahil halkın kendi seçtiği yeteneksiz politikacılarla yönetildiği çok kötü bir rejim olan demokraside, hiçbir erdeme, hiçbir doğruluğa yer yoktur. Her şeyden önce adaletten söz etmek olanaksızdır. Bu yönetim, soy, sop, servet, eğitim vb. farklılıklarına bakmaksızın bütün yurttaşlara eşit haklar sağlar.” (Aktaran: Yıldız – Yurt, 2018: 129).

Ortaçağ İslam Felsefesi'nin önde gelen isimlerinden Fârâbî ise, Platon'un aksine, demokrasinin mümkün mertebede insanlığa “fayda getiren” bir özgürlük sunduğuna mutabıktır. Fakat yine o, gününe dek sistemleştirilmiş her yönetim biçiminin kusursuz bir özgürlük sunmadığını da belirtir. Fârâbî *Medinetü'l Fazıla* adlı kitabında, tıpkı Platon gibi, yönetim biçimlerini soruşturur ve özgürlükle en çok hemhâl olunan devlet çeşidinin “el-Medînetu'l-Cemâiyye ve hurr” (Özgür Kent) olduğunu söyler (Farabi, 1990: 92). “*Bütün eksikliklerine rağmen mevcut devlet şekilleri içerisinde halkı en mutlu olanı budur. el-Medînetu'l-Cemâiyye, erdemlilerin, filozofların, hatiplerin ve şairlerin kendilerini rahatlıkla gösterebildikleri bir ortamı kendilerine sunar. İyilik ve kötülüğe en hazırlıklı olanı budur. Fârâbî'nin, el-Medînetu'l-Cemâiyye'si aslında demokratik ve özgür devletin ideal bir modelini ortaya koymaktadır.*” (Şahin, 2009: 127-128).

- d) Tiranlık:** Platon'a göre demokrasi ile birlikte vaziyetler tekrarlanmağa başlar. Oligarşideki ezilen fakir toplumun yerini, demokraside zengin, soylu tebaa alır; yani, artık güç ve otorite istenci ile hareket edenler, haklarını bulamadıklarını düşünenler ve böylece yönetimi de elde etme peşinden koşanlar fakir halk değil, zengin tebaadır. Böylelikle zenginler kendi aralarında fikir alış verişi yapıp, bu düzeni değiştirebilecek bir kişiyi görevlendirirler; daha doğrusu parayla satın alırlar. Satın alınan bu yönetici gücü elde etmek için her türlü maddi imkana sahip olur. Fakat yine, seçim yapılırken zenginler tarafından erdemlilik kıstas alınmadığından bu kişi de **logosun** değil, erosun elçisi olma yoluna girer ve tüm bir yönetimi, fakir ya da zengin olsun tüm bir tebaayı göz ardı ederek, kendine alır; böylelikle zorbalık/tiranlık yönetimi başlar. Tiranlık/zorbalıkta artık toplumun herhangi bir kısmı değil; külliye hepsi köleleşmiş, fakirleşmiş olur; ses çıkaramaz bir hale bürünür. Tiran, “*Yurttaşlar işten başını kaldırmassın, kendine karşı ayaklanmassınlar diye, onları ağır vergilerle ezip yoksullaştırır. Tam anlamıyla şiddet üzerine kurulmuş olan bu iktidar, Polis'in hep korku içinde yaşamassına neden olur.*” (Aktaran: Yıldız – Yurt, 2018: 129).

Platon, işte bu dört yönetim şeklini asla tasvip etmez. Fakat kendi döneminde de desteklediği, ütöpik olmayan, yönetim şekilleri de yok değildir; örneğin monarşi ve aristokrasi gibi. Nitekim kendi ideal devletinin yönetim şekli de, az ya da çok, bu iki yönetim şeklinin harmanlanmış ve bir filozof-kral atanmış halidir, desek yanlış olmayacaktır. Şimdi sıra,

Platon'un kendi ideal devletini ne gibi kaidelerle oluşturduğunu genel bir bakışla incelemeye gelmiştir.

Öncelikle Platon, insanın kendiliğinin, içinde yaşadığı toplum ve yönetim şekilleri ile birlikte belirlendiğini savunur (Aster, 2015: 158). Buna, yukarıda yorumlamalarını sunduğumuz yönetim şekillerinde anlatırken de belirtmiştik. Platon'a göre, *Devlet* kitabında da değindiği üzere insan, her zaman bir başkasını gerekser, *toplum* da halihazırda bu gereksemelere çare olarak inşa edilmiş bir yapıdır. Böylece o, sofistlerin aksine, toplumu yapay değil doğal bir erek olarak ele alır.

Platon'a göre filozoflar, "ideal devlet"i **yönetmesi gereken** seçkin kişilerdir; şöyle demiştir:

"Sonunda, şimdiki tüm devletlerin hepsinin kötü yönetildiklerini açıkça anladım. Çünkü yasaları şansın da desteklediği olağanüstü bir reform yoluyla olmaksızın neredeyse iyileştirilemeyecek bir duruma gelmişti. Ve böylece gerçek felsefeyi övmek ve ancak onun yoluyla hem Devlet için hem de birey için gerçek türenin bulunabileceğini ve yaşama geçirilebileceğini ileri sürmek zorunda kaldım. Bu yüzden, ya gerçek felsefeciler Devletlerde politik denetimi kazanıncaya dek, ya da Devletleri yönetenler kayranın bir yargısı yoluyla gerçek felsefeciler oluncaya dek, insanlık için kötülüklerin sonu gelmeyecektir dedim." (Aktaran: Yıldız – Yurt, 2018: 125-126).

Platon ideal devletinde, insanca varlığa getirilen kanunların düzenlenmesinde ilkin şunlara dikkat edilmesini öğütler:

(...) kanunların kaygısı bir takım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak, ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir." Platon, 2017: 237).

Beşeriyetin farklı coğrafyalarda farklı karakteristik tutumlar sergilediğini ve insanca anlam yüklenen olgularda da bu karakterlerin izlerinin görüldüğünü öne süren Platon'a göre devletler, bulunduğu kültür karakteristiğinin özelliğini simgeler. *Devlet* eserinde İskitlere, Trakyalılara ve Kuzey Ülkelerine barındırdıkları insanlar ve yaratımları nedeniyle sert ve taşkın karakterini yakıştırırken; Yunanlıları, yine aynı nedenle, bilim aşığı; Mısırlıları ve Fenikelileri ise para tutkunu olarak tanıtır (Platon, 2017: 135).

İdeal devlette siyaset ve toplum üç sınıfın elindedir: Yönetici-filozoflar, koruyucular ve üreticiler. Ayrıca bu üç sınıfın her birine de ayrı ayrı erdemler düşmektedir; örneğin yöneticiler için Akıl, koruyucular için cesaret ve üreticiler için de Arzulama. Böylece Platon, bu üç erdemin hem insan, hem toplum ve hem de devlette belirebileceğini savunur; erdemler ona göre yalnızca

kişilerin ekseninde olan mahiyetler değil, ayrıca devletlerde de belirmesi gerekenlerdir. **Nitekim doğru devlet doğru topluma, doğru toplum ise doğru insana sirayet edecektir** (Yıldız – Yurt, 2018: 127). Platon'un filozoflara yönelttiği böylesi bir ideal devlet, daha çok monarşi ve aristokrasi ile bağdaştırılabilir.

Platon, bir devlette **toplum ve yöneticinin mahiyetinin** şunlar olması gerektiğini öne sürer:

“(…) Devlet, koruyucular, çiftçiler ve zanaatkarlar vb. ile yöneticiler olmak üzere üç sınıfa ayrılır. Ve bu sınıfta bulunacak insanlar kendi mayalarına göre seçilecek ki o devlet yıkılmadan ayakta uzun yıllar kalabilsin ve insanlar da mutluluğu tadabilsinler. Ve bu yönetim Platon’a göre, iyiler yönetimidir, çünkü yöneticiler iyidir.” (Senemoğlu, 2016: 50).

Ayrıca Platon, kendi ideal toplumu ve devletinde evliliklerin siyasi yönetim kontrolünde yapılması gerektiğini betimler:

“Üzerinde anlaştığımız ilkelere göre, her iki cinsin de en iyilerinin en fazla, en kötülerinin de en az çiftleşmeleri gerekir. Ayrıca en kötülerin değil, en iyilerin çocuklarını büyötmeliyiz ki sürünün cinsi bozulmasın. Bunun için başvurulacak çareleri yalnız devlet adamları bilmeli, yoksa bekçiler arasında çatışmalar olabilir.” (Platon, 2017: 163).

Platon'un ideal toplumunda insanın beden eğitiminden önce ruh eğitimini tamamlaması gerekir ve bunun da yine, insanca vuku bulan müzik ve söz sanatlarınca ortaya çıkan eserler tarafından gerçekleştirebileceğini belirtir; böylelikle o, kültürel birikimin, devlet oluşturmadaki önemini vurgular (Platon, 2017: 65).

İdeal devlette “Güzel eserler” olarak belirttiği, ancak onun sanat anlayışı ile paralel olan eserlerin kullanılmasını savunur; zira ona göre kendinde bir gerçekliği barındırmayan kurgu bir eser, halihazırda ideaların yansıması olan olay ve olguları anlattığı halde tekrar bir birey aklı tarafından kurgulandığında insanı yalana olduğundan daha çok yanaştırır (Platon, 2017: 66).

Aslında bu, o dönemin **mitosu** ve **logosu** arasındaki bir çatışma olarak görülebilir. Nitekim o dönemlerin Antik Yunanistan'ında hakikat, felsefeciler ve ozanlar tarafından aktarılmaktadır topluma. Platon da kendi ideal devletinde topluma, hakikatin anlatıcıları olarak Homeros ve Hesiodos gibi “**mitos**”un elçilerini değil, kendisi gibi “**logos**”un ve “**sofia**”nın “**dostları**” olan **filozofları** göstermek istemişti.

1.2 Aristoteles'te İnsan ve Toplum

Nikomakhos Aristo'nun oğlu Aristoteles (d. M.Ö. 384, ö. M.Ö. 322) Platon'un öğrencisi, Büyük İskender'in ise öğreticisidir.

Aristoteles'e göre insan: Beden ve ruhtan meydana gelmiş **yek** bir yapıdır; beden insana maddiyat, ruh ise form sağlamaktadır (Cevizci, 2015: 82). İnsanın **nihai** neliği, işte bu "ruh" ilineğiyle belirlenir.

"O, ruhu birbirleriyle ilişkili birtakım kapasitelere veya biri rasyonel diğeri akıldığı parça olmak üzere iki parçaya böler. İnsanın ruğunun rasyonel parçası akıldan, insana özgü düşünme kapasitesinden meydana gelir. Ruhun akıldışı parçası da kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi beslenme, büyüme ve yeniden üremeye ilgili parça, diğeri de istek ve arzularla algı ve hareketle ilgili parçadır. (...) insanın hem söz konusu daha aşağı kapasitelere hem de bir akla sahip olan yegâne canlı türü olduğu söylenebilir." (Cevizci, 2015: 82-83).

Bir akıl varlığı olarak insan, ancak bu ilineğini kullanabileceği ölçüde insan olabilecektir. Aristoteles insana en üstün erek olarak "mutluluğu" görür; öyle ki mutluluk da, insanın aklıyla doğruluk ve iyilik yolunda yürümesiyle sağlanır (Cevizci, 2015: 83).

"İnsanın özünü akılda, onu mutluluğa götüren salt kendinde özgü işlevi ruhun akıllı parçasında bulan Aristoteles, eudaimonia ya da mutluluğa da ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyeti olarak tanımladıktan sonra, erdemi de bir varlığın işlevini en iyi bir şekilde yerine getirme durumu olarak ifade eder." (Cevizci, 2015: 83).

Aristoteles'in 1.3 başlık numarası altında irdedeceğimiz Thomas Aquinas'ı ve tüm bir Hristiyan ve İslam filozoflarını etkileyecek "insan" görüşü, *Politika* adlı eserinde şu cümlelerle belirir:

"Eğer doğadaki her şeyin bir görevi olduğu düşüncemiz doğruysa, aynı zamanda **doğadaki her şeyin insan için varolduğuna da** inanmamız gerekir. Bu amaçla elde etmenin avcılık sanatının bir parçası ve savaş sanatıyla mülkiyet edinme yollarından birisi olması doğanın ortaya çıkardığı bir gerçektir." (Aristoteles, 2017: 36).

Öyle ki, insan için yaratılmış bir dünya veyahut böylesine doğa tasarımı, tüm bir İslam ve Hristiyan felsefesini etkisi altına almıştır; zira bu görüş Kur'an-ı Kerim ve İncil'in insan ve doğa tasarısına da pek uygundur. Nitekim her iki dinde de tüm bir kâinatın insan için varlığa getirildiğine dair ayetler ve öğretiler bulunur.

Aristoteles’e göre insan, aynı zamanda da “**politik bir hayvandır**” (Aristoteles, 2017: 26) ve bir toplumda yöneten kesim ile yönetilen kesim arasındaki mahiyet farkı şöyledir: “*Gerekli şeyleri önceden zekâsı sayesinde fark edebilen bir insan doğal olarak efendidir, tüm bunları beden gücüyle becerebilen insan ise doğal bakımdan köledir, yani yönetilendir.*” (Aristoteles, 2017: 24). İnsanı diğer canlılardan ayıran en nadide yetisi: Doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt edebilmesidir; bir toplumun istikbali ise söz konusu bu seçkilerde ne kadar uzlaşabildiklerine bağlıdır.

Aristoteles *Politika* adlı eserinde, tıpkı hocası Platon’un *Devlet* eserinde yaptığı gibi, ideal bir devletin yönetim mekanizmasının nasıl işlemesi gerektiği; adil bir düzenin devlette nasıl sağlanabileceği üzerine düşünceler sunmuştur.

Nihayetinde Aristoteles’e göre, ideal bir devlete uygulanabilecek “**en makul**” yönetim şekli “*anayasal yönetim*”, yani “*Politeia*”dır. Bu yönetim şekli zengin azınlığı ve fakir çoğunluğu elde ederek yönetimi ele almayı değil, tastamam bir “orta tabaka” oluşturmayı kendine erek edinecektir; bundandır ki oligarşi ve demokrasiyi kendi bünyesinde harmanlayacaktır (Acar, 2018: 2219).

Nihayetinde Aristoteles, devleti, her türlü sosyal yapılanmadan ya da kişiden daha önde gördüğünü şu sözleriyle açıklar:

“Kent ya da devlet, aile ya da başka bir toplumsal birliktelikten önce gelir. Çünkü bütün, parçadan önce gelmelidir. El ya da ayak tüm bedenden ayrıldığında artık el ya da ayak değildir. Sadece taştan yapılmış bir el ya da ayakta bahsediyorsak bu ismi hak edebilir. Bedenden ayrıldığı zaman ona bu ismin verilmesine neden olan güç ve yetileri kaybettiği için kendisi de yok olacaktır.” (Aristoteles, 2017: 27).

Aristoteles doğru anayasaları şöyle sınıflandırır: Tek bir kişinin hükmü, **Monarşi**; belirli kişilerin hükmü, **Aristokrasi**; çoğunluğun hükmü, **Politeia**. Bunların arasından Monarşinin, birden çok çeşidi vardır. Örneğin: Monarkın yetkilerinin sınırlandırıldığı anayasal monarşi; kalıtsal geçişlerin egemen olduğu monarşi; “*aisymneteia*” şeklinde adlandırılan seçilmiş monarklık; ve son olarak da, hem kalıtsal, hem yasal ve hem de halk tarafından desteklenenlerin hükmettiği heroik monarşi. Bu doğru üç anayasanın çarpıtılmasıyla ortaya çıkan yönetim şekilleri ise, sırasıyla şunlardır: *Tiranlık, Oligarşi, Demokrasi* (Acar, 2018: 2225).

“Kötü yönetilen bir toplum” ya da “kötü yöneten bir devlet adamı” hakkındaki görüşlerini Aristoteles şöyle bir örneklemeyle gözler önüne serer:

“Eğer efendilik kötü bir şekilde sürdürülüyorsa, bu efendinin de kölenin de işine yaramaz. Çünkü parça ve bütünün, beden ve aklın ortak çıkarları vardır. Köle efendisinin parçasıdır, canlı vücudunun bir parçası

ama ondan henüz ayrılmış bir parçadır. Efendi ve köle arasında kendiliğinden oluşmuş bir ilişki varsa aralarında bir sevgi olmasında da yarar vardır. Ancak bu kölelik zorla elde edildiyse ve esirlikten kaynaklanan bir kölelik varsa doğal sevgi ortamının bulunması olanaksızdır.” (Aristoteles, 2017: 33-34).

Aristoteles devlet yönetim şekilleri ile bir ailenin idare edilme biçimini şöyle karşılaştırır:

“Söylediğimiz şekilde ev yönetiminin üç türü vardır. Bunlar ve üç devlet yönetim şekli birbirine paraleldir. Birinci yönetim daha önceden konuştuğumuz efendi-köle ilişkisine uygun yöntem, ikincisi babanın ve üçüncüsü de kocanın yönetim şekilleridir. Kadın ve çocuklar özgür insanlar olsalar da sonuçta onlara uygulanan yönetim şekilleri birbirinden farklıdır. Örneğin bir adamın karısını yönetme şekli bir siyasal yönetime benzerken, çocuğunu yönetme şekli kralın yönetimine benzer.” (Aristoteles, 2017: 44-45).

Böylece ilk başlıkta ele aldığımız Platon’un ideal toplum ve devlet anlayışına karşı çıkan Aristoteles, devlette *birliğin* aksine **çokluğun** sağlanması gerektiğini savunur; zira böylesi bir yekparelik, insanı ve toplumu doğa yoluyla ele alan Aristoteles’e göre asla gerçekleşemeyecektir, çokluk birliğe gittikçe devlet zayıflayacaktır (Aristoteles, 2017: 50).

“Aristoteles’in, hocası Platon’dan farklı bir yöntem izlediğini söylemek de olasıdır. Özellikle hocasının idealar kuramını eleştiren Aristoteles, her şeyden önce bir duyumcu filozoftur. Aristotelesçi duyumculuğa göre, siyah denilen bir kavramın olması öncelikle siyah denilen bir şeylerin varlığını zorunlu kılar. Oysa Platoncu bakış açısına göre, siyahın kendisi siyah şeylerden önce gelir yani siyah öncelikle siyah ideasından pay alır.” (Senemoğlu, 2016: 52).

O bu konu özelinde, bir nevi, antik dönemin “ilk dönem Wittgenstein’i” gibidir: ‘Doğanın sınırları, toplumun ve böylece insanın sınırlarını belirler.’ Aristoteles’in bu denli doğa gözlemine dayanan çıkarımları daha sonralarda Stoacı filozofları da etkilemiştir. Stoacılarda bulunan insanı “doğal mekanizma” olarak ele alma düsturu, Aristoteles’in özellikle *Politika* kitabında beliren düşünceleriyle epey bir yakındır.

Ayrıca Aristoteles, tıpkı ileride **1.6** numaralı başlıkta irdedeceğimiz Immanuel Kant gibi, tikel varlıkları kategorilerle ele almıştır. O, varlık kategorisindeki maddelerin sayısını *Organon*’un *Kategoriler* (Κατηγορίαι) adlı bölümünde **on**; *Posterior Analitik* (Αναλυτικά Ὑστερα) adlı bölümünde ise **sekiz** olarak belirtmiştir (Copleston, 1993: 278).

Aristoteles’e göre, *Organon*’un *Kategoriler* (Κατηγορίαι) bölümünde değindiği üzere, tikel şeyler şu **on kategori** aracılığıyla var olagelmektedirler; bunlardan ilki Töz, geriye kalan diğer dokuzu ilinektir:

1. **Töz** (grk. οὐσία): Kendisinden başkasını gereksemeyen, devinen fakat devindirilmeyen; zıddı bulunmayandır.
2. **Nicelik** (grk. ποσόν): Sürekli ya da Süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır.
 - a. Sürekli Nicelik: Zaman (fizik) ve geometrinin alanıdır.
 - b. Süreksiz Nicelik: Aritmetiğe tabiidir.
3. **Nitelik** (grk. ποιόν): “Nasıl?”a cevaptırlar ve dörde ayrılırlar:
 - a. Hâl bildiren: “Fazilet”, “Erdem” gibi.
 - b. Meyil bildiren: “Soğuk” ya da “sıcak” gibi.
 - c. Duyu bildiren: “Tatlı”, “acı” gibi.
 - d. Şekil bildiren: Şeklen “Eğrilik”, “doğruluk” gibi.
4. **İlişki** (grk. πρὸς τι): Görecelik, *Relation*. Bir varlığın, bir başka şeyin varlığıyla gerçekleşmesi. Örneğin “büyük” bir şey, ancak ona görece “küçükün” varlığıyla var olagelir.
5. **Yer** (grk. ποῦ): Mekânı bildirir.
6. **Zaman** (grk. πότε): “Ne zaman?”ı cevaplar.
7. **İyelik** (grk. ἔχειν): Sahipliği, aidiyeti belirtir. Örneğin: “Silahlı”.
8. **Konum** (grk. κεῖσθαι): Uzam vaziyeti. “Oturmuş” gibi.
9. **Etkin olma** (grk. ποιεῖν): “Tesir edeni” betim edendir.
10. **Edilgin olma** (grk. πάσχειν): “Tesir altında olanı” belirtir.

Copleston’ın aktardığına göre *Organon*’un daha sonraki bölümü *Posterior Analitik*’te (*Ἀναλυτικὰ Ὑστερα*) ise *Kategoriler* bölümünde bulunan, bizlerin de yukarıda sunmuş olduğu, **Konum** (grk. κεῖσθαι) ve **İyelik** (grk. ἔχειν) maddelerini çıkarmış; bunları, diğer kategori maddelerinin birer alt başlığı haline getirmiştir (Copleston, 1993: 278). Doç. Dr. Mehmet Fatih Doğrucan’ın da değindiği gibi: “*Durum ve sahip olma konusu eserlerinde pek bulunmaz, hatta muhtemelen son derece sınırlı durumdadır. O sebeple kimi araştırmacıya göre Aristoteles için sekiz kategorik durum varken, bahsetmiş olmasıyla mesela Ross, bunu on kategorik durum olarak ele almıştır.*” (Doğrucan, 2018: 51).

Aristoteles’in böylesine yaptığı bir kategori inşası, gerçekten de onu Platon’dan ayıran en mühim fark olmuştur. Nitekim o, kategorisinin birinci basamağında ele aldığı “tözü”, **varlık alanına içkin** bir şekilde betim etmiştir –hocası Platon’dan farklı olarak; zira Platon’un öne sürdüğü ideal tözler (grk. ἰδέα), Platon’a göre, asla dünyadaki varlığa zuhur etmemiştir. Öyle ki Aristoteles ve Platon’un birbirine zıt düşen bu içkinlik ve aşkınlık felsefesi, ilerideki tüm bir

felsefeyi etkileyecektir; örneğin bir sonraki başlıkta ele alacağımız Ortaçağ düşünürü Thomas Aquinas, daha çok Aristotelesçi bir felsefî düstur benimseyecektir.

1.3 Thomas Aquinas'ta İnsan ve Toplum

Thomas Aquinas, ortaçağ Hristiyan felsefesinin “Skolastik Felsefe” olarak anılan devresinin en kayda değer temsilcilerinden olup, Augustinus, Boethius, Ockham’lı William, Anselmus, Abelardus gibi önemli Hristiyan filozoflarla birlikte Eski ve Yeni Ahit’ten sonra Hristiyan kültür ve inancına büyük fikrî katkılar sağlayan mühim düşünürlerdendir.

Aquinas, tıpkı diğer ortaçağ düşünürlerinin yaptığı gibi Aristoteles ve Platon’un antik dönem düşünceleri ile ortaçağ Hristiyan düş dünyasının bir sentezini yapmaya çalışmıştır; böylelikle insan üzerine olan fikirleri de büyük oranla bu iki düşünürün sentezlerini içermektedir.

Aristoteles’in *De Anima (Ruh Üzerine)* adlı eserinde söz ettiği “insanın doğal bir varlık olduğu ve bu yüzden de doğal amaçlarla donatıldığı” fikrine sadık kalan Aquinas, buna ek olarak inandığı dinin bir getirisi olan “Tanrı’nın evladı insan” inancına dayanmış ve böylece insanlığın aynı zamanda “doğüstü” bir tarafı olduğunu belirtmiştir (Cevizci, 2001: 282).

Thomas Aquinas’a göre insan ruh ve bedenden gelen bileşik bir varlıktı; buna göre insanın beden tarafı onu Tanrı’dan ayırmış, onu tabiat ile baş başa bırakmıştı; ruhani tarafı ise mutlak hakikate erişebilmeyi ve Tanrı’nın bir ilineği olabilmeyi bahşeden yegâne etmendi. İnsan, Tanrı tarafından yaratılmanın bilinciyle yaşamalı ve erdemli davranışlar sergilemelidir.

İnsanda bulunan ikili beden ve ruh oluşumundan dolayı, insanlığın diğer canlılar ile bazı ortak ve ayrı özelliklere sahip olduğunu tespit etmiştir. İnsanda üreme ve beslenme olarak ortaya çıkan hayvanî ihtiyaçları ve akıl barındırma, bu nedenle de akıl yürütme gibi ayrışık ihtiyaçları vurgulayarak, ileride ele alınacak olan 18. Yüzyıl filozofu Immanuel Kant’ın insan hakkındaki görüşlerini 13. yüzyılda yaptığı bu çıkarımlar neticesinde büyük ölçüde öncelemiştir (Cevizci, 2001: 283).

Aquinas’a göre akıl insanı insan yapan şeydir; tıpkı Kant’ın ve Scheler’nin düşündüğü gibi -fakat Scheler bunu aklı da içine alan *geist* kavramının menzili içinde açıklamayı yeğler. Aquinas insanlığın kendini gerçekleştirebilmesini akıl ilkelerinin gelişimine ve sürekliliğine bağlar; insanlığı temel gayesine taşıyabilecek, eylemlerini ahlaki ve nesnel bir şekilde değerlendirmesini sağlayabilecek, tabiatdaki yerini değerli tayin edebilecek yegâne şey “akıl” mefhumudur.

İnsan pek tabii olarak eksik bir varlıktır Aquinas’a göre. Örneğin iyilik ve güzellik derece farklılıkları barındırır bünyelerinde; fakat paragrafın ilk cümlesinde de belirttiğimiz gibi,

insan en yüksek merteye iyiliğe, doğruluğa ve güzelliğe ulaşamaz. Hâlbuki derece farklılıkları bizlere bir şeyi zorunlu kılar: En üst mertebeyi. İşte bundandır ki bizler, en iyi, doğru ve güzelli ancak Tanrı’da bulabiliriz; “düşüklük” onda aranamaz, zira bu onun hem mahiyetine hem de mefhumuna zıt gelir.

Bütün insanların ortağı olduğu tek bir yasa vardır: Kendi “iyilik”leri için eylemde bulunmak. Akılsak varlıklar tarafından ezeli ve ebedi olan akıldan pay alınıp da sahip olunan bu yasa insana “doğal” bir şekilde eklenmiştir. Fakat insanoğlu ise, gerek tutkuları ve gerekse de gelenek-görenekleri ile bu doğal yasaya itaatsizlikte bulunmuştur; işte, insanı doğal yasaya yeniden, tekrar sevk edecek yegâne rehber İncil’dir (Aspell, 1999: 199). Zira Tanrı esas doğasını kaybetmiş insanoğluna, tekrar yolundan şaşmasın diye, ders vermek için Hz. İsa’nın bedeni vasıtasıyla öğütler vermiş ve onlar için kitabına nakşetmiştir olması gerekenleri.

Thomas Aquinas’ın toplum anlayışına baktığımızda ise, Aristoteles’in de öne sürdüğü, “insan sosyal bir hayvandır” anlayışını desteklediğini görürüz. Tıpkı Aristoteles gibi Aquinas da insanlığın beşer doğasını sürdürebilmek için gereksemelere muhtaç olduğunu ve ancak bunun birlikte yaşayan ve hiyerarşiye dayalı bir toplum ile sağlıklı bir şekilde sağlanabileceğini savunur.

Aquinas’ın Platon’dan ve Aristoteles’ten ayrıldığı bir nokta vardır; Platon ve Aristoteles’e göre yönetici erdemli bir kişilik ile yeterliliğini tamamlarken, Thomas Aquinas insan toplumunu güden kişinin “aynı zamanda Tanrı tarafından güdülen” erdemli bir birey olması şartını koştur.

Thomas Aquinas nasıl insanlığın Tanrı’dan bir parça olarak akıllı, ruhu taşıdığını ve bu nedenle bu ilinekleri Tanrı yolunda kullanmayı savunuyorsa, insanlarca oluşturulan bir topluma ya da devlete üst akıllık edebilecek kişinin ancak bir Tanrı sözcüsü olması gerektiğini de savunur.

Platon ve Aristoteles’te görülen erdemlilik ve iyilik anlayışı, onun anlayışına sınırlı gelmektedir; çünkü bu iki isim de erdemlilik ve iyiliği geçici dünya için betimlemiştir, lakin Aquinas’a göre erdemli ve iyi olan kişi bu özelliklerini geçici-maddi dünyada kanıtladığı kadar, bâki ve nihai âlemde de garantisini verebilecek olmalıdır. Bu kişiler ise Tanrı’nın en gözde temsilcisi “Hristiyan din adamlarıdır”, sadece dünya üzerinde erdemi temsil etmekle yetinenler değil (Cevizci, 2001: 290).

Thomas Aquinas, ayrıca estetik anlayışı ile ön plana çıkmış bir Ortaçağ düşünürüdür. Ona göre *güzelliği* (lat. *pulchritudo*) var eden üç sebep vardır; bu sebeplerin birlikteliği öyle mühimdir ki, birinin müphemliği dahi, bir şeyi “çirkin” kılabilir; Latince isimleriyle:

1. “*Integritas* (tamlık/bütünlük),
2. *Proportio* (orantılılık),
3. *Claritas* (berraklık/belginlik).” (Ölmez, 2016: 9).

“Öte yandan “Güzellik”in, “İyi” yani *bonum* ile kurduğu ilişkiye bakıldığında bu iki kavramın Thomas Aquinas için özdeş olduğu anlaşılır. “Güzel”, “İyi” ve “Doğru” arasında tesis edilen bu birliğin temelinde her şeyin ondan türediği Tanrı vardır. Bununla birlikte Thomas Aquinas’daki, formun her zaman madde ile bağlantı içinde bulunması düşüncesi Aristotelesçi anlayışın devamıdır. Çünkü hem Aristoteles hem de Aquinas için form maddenin yardımı olmaksızın çeşitli bireyleri açıklayamaz. (...) Bir sanatçının zihninde, üreteceği nesnenin ideası imge olarak bulunur ve o sanatçı bu imgeyi tözüne uygun bir biçimde ilineksel olarak düzenlediğinde madde ile formun sentezini ortaya koyar.” (Ölmez, 2016: 9).

Ayrıca Thomas Aquinas sanatta “güzel ve iyi” bağlamını ele alırken, Platon ve Aristoteles’in görüşlerinin bir sentezini yapar. Öyle ki Platoncu açıdan o: Sanatçının aklında (lat. *in mentis artificis*), sanatkârın eserini önceleyegelen bir “idea”nın var olduğunu savunur; Aristotelesçi bir düsturla da, bu güzel ideasının forma aktarılacakla kaybolmayacağını, maddede hâlâ içkin bir şekilde yer almaya devam edeceğini savunur. Şöyle söyler: “*O halde, doğrusu, idea ne sadece maddeye ne de sadece forma karşılık gelir; ancak hem forma hem de maddeye göre üreten tek bir ideaya karşılık gelen tam bir bileşiktir.*” (Aktaran: Ölmez, 2016: 13).

Ölmez, Thomas Aquinas’taki iyi ve güzel konsepti için şöyle söylüyor:

“Sanatçı tarafından üretilen bir şey amacına uygunsa “İyi” ve “Güzel”dir, o halde üretilen şeyin niteliğine göre değişen bir erek söz konusudur. Bir evin ereği; içinde yaşanılması, barınılması olduğu gibi bir heykelin ereği de insana tanrısal olanı hatırlatmak ve onu iyilik ile güzelliğin kaynağına yönlendirmek olmalıdır. İkinci durumda, algılanan şeye ilişkin çıkar gözetmez bir zevk veren zihinsel bir bilgi vardır. Salt estetik haz, nesnenin oran, bütünlük, açıklık özelliklerine yönelir. Tam da bu nedenle Aquinas’a göre güzelliğin algılanışı tat ve koku duyularıyla değil, görme ve işitme gibi duyularla ilişkilidir. “Güzellik”, görmekle veya bilmekle arzunun yatışmasının nedenidir. “Güzel” olan ise aynı zamanda “İyi” olandır, bu nedenle de üretilen nesne ister bir ev olsun ister bir heykel olsun ereğine uygun olmak zorundadır.” (Ölmez, 2016: 13).

1.4 David Hume’da Hürriyet ve Zorunluluk

Yetkin otoriteler tarafından İngiliz dilinde yazmış en mühim düşünürlerden birisi olarak görülen ve İskoç Aydınlanmasının öne çıkan isimlerinden olan David Hume 1711 yılında Edinburgh’ta, maddi geliri pekiyi olmayan fakat sosyal bağları kuvvetli bir aileye doğar. Genellikle felsefe yazılarıyla tanınsa da, yaşadığı süre müddetinde tarih ve deneme yazıları da

kaleme alır; tüm bu eserlerden bazı öne çıkanları şunlardır⁵: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (1739–1740), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (1748) *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* (1751), *Doğal Din Üzerine Söyleşiler* (1779).

Hume insan felsefesini “*moral felsefe*” şeklinde tanımlar; böylece o da felsefî antropolojinin ilk temsilcilerindedir. Fakat buradaki “*moral*” kelimesinin kullanımı, İngilizcedeki ahlak manasına gelen ile karıştırılmamalıdır; buradaki daha çok “insana ait”, “insanca varedilegelmiş” manasını veren bir kullanımdır.

Hume bizlere insan doğasının biliminin, filozoflarca iki şekilde ele alındığını tasvir eder; bunlardan birincisi: İnsanı eylemlerin birer toplamı, varlık odağı şeklinde açıklayanlardır; ikincisi ise: İnsanı eyleyen olarak değil de, daha çok düşünen ve aklıyla varlığa gelen olarak tasvir edenlerdir (Hume, 2018: 3-4). Scheler, İngiliz empristlerinin insanı biçimci-mekanist bir şekilde ele almasına karşı çıkar; ona göre aralarında Hume’un da bulunduğu bu düşünürler, insanı yalnızca fiziksel ve kimyasal yasalar ekseninde açıklamakla hataya düşerler.

Max Ferdinand Scheler Hume’un *İnsan Doğası Üzerine Deneme* adlı eserinde vardığı kanıları, yanlış bir ekseninde devine duran düşünceler olarak belirtir (Scheler, 2015: 108). Nitekim *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde de Hume, “hürriyet ve zorunluluğu” ilkin şu sözlerle açıklayarak doğa yasalarına göndermede bulunur:

“Her hareketin derece ve doğrultusu doğa kanunları tarafından öylesine dakik olarak belirlenmiştir ki, iki cismin çarpışması sonucu, bir canlı yaratığın ortaya çıkması ne kadar mümkünse, o çarpışmanın gerçekte doğurduğu hareketten farklı derece ve doğrultuda bir hareketin ortaya çıkması da o kadar mümkündür. Öyleyse, **zorunluluğun** doğru ve kesin bir ideasını oluşturmak istiyorsak; cisimlerin işlemlerine uygulandığında, bu ideanın nereden çıktığını görmemiz gerekir.” (Hume, 1976: 67).

Scheler’ya göre ise, ileride de irdeleyeceğimiz üzere, insana içkin bir de *geist* sahası vardır; bu, her türlü duyum ve varlık alanından muaftır. Yani yukarıdaki gibi doğa yasalarıyla açıklanabilecek bir özgürlük konsepti Scheler’ya göre son derece yetersiz gelir. Fakat yine de Scheler, duysal verileri tümüyle reddeden aşırı rasyonalist bir düşünür de değildir. O tüm bir düşüncesinde, tıpkı Kant gibi, insan yaşamına yalnızca tek konumlu bir mahiyet atfetmekten kaçınmak istemiştir.

Hume pek tabii ki bir emprist olarak *geistik* sahayı, veyahut metafiziği bir bilim alanı olarak; veyahut, insanı açıklamaya yetkin olabilecek şekilde görmez. Zira bunun hakkında şöyle söyler:

⁵ <https://plato.stanford.edu/entries/hume> (Erişim Tarihi: 13.01. 2021).

“Metafizik gerçek anlamıyla bir bilim değildir ve anlama yetisi için tamamen erişilmez olan konulara giren insan kibrinin beyhude çabalarından ya da kendini açık alanda savunamadıkları için zayıflıklarını örtüp korumak adına bu sık çalılıklarına sığınmış halk hurafelerinden doğar.” (Hume, 2018: 9).

Hume’un felsefesini üzerine bina etmiş olduğu bu “duyu” kavramını, insandaki “hayal gücü” durumunu açıklarken bile ısrarla nasıl vurguladığını şu alıntıyla da değinmiş olalım:

“İnsanın hayal gücünden daha özgür bir şey yoktur; iç *ve dış duyuların sağladığı başlangıçtaki idea malzemesini aşamasa da*, hayal gücü, bu ideaları, her türlü yapıntı ve görüntü çeşidi içinde, karıştırmada, birleştirmede, ayırma ve bölmede sonsuz güce sahiptir.” (Hume, 1976: 40).

Hume’a göre **görece hür** olan zihnimiz tasarımlarını, duyuların yansıması aracılığıyla ortaya çıkarmaktadır:

“... düşüncemiz bu sınırsız hürriyete sahip görünüyor olsa da, daha yakından incelersek, aslında onun çok dar sınırlar içinde kaldığını ve zihnin bu yaratıcılık yeteneğinin, *duyuların ve tecrübenin verdiği malzemeleri birleştirmek, yerlerini değiştirmek, büyütme ya da küçültme yetisinden başka bir şey olmadığını görürüz*. Altın bir dağ düşündüğümüzde, daha önceden tanıdığımız iki tutarlı ideayı, altın ve dağı birleştiririz sadece. (...) Kısacası, düşünmenin bütün malzemesi dış ya da iç duygumuzdan gelmez: bunların sadece karışımı ya da bileşimi zihin ve istemeye aittir. (...) bütün *idealarımız* ya da zayıf algılarımız, *izlenimlerimizin ya da canlı algılarımızın kopyalarıdır*.” (Hume, 1976: 14).

David Hume’a göre dünyanın başlangıcından bu yana insanlık, hep bir “tekbiçimliliğin” ürünü olmuştur. O; hırs, tamahkârlık, cömertlik, kibirlilik gibi duygu durumlarının, her toplumda, aynı nedenlerle kendilerini gösterdiklerini savunur. Örneğin bu düşüncesiyle David Hume, 1.1 numaralı başlık altında irdelediğimiz Platon’dan farklılık gösterir; zira Platon, her topluluğa ve böylece insanlığa ayrı ayrı karakteristik mefhumlar yüklerken; Hume bu duruma, bu “tekbiçimcilik” ekseninde karşı çıkar.

Tekbiçimcilik, Hume’un düşüncesine öyle sirayet etmiştir ki, Eski Yunanları veya Romalıları anlamak ya da tanıyabilmek için, direkt kendi çağdışındaki İngilizler veya Fransızlara bakılmasının yeterli olacağını söylemiştir; zira insan, zamana veya mekâna bakılmaksızın, bir tekdüzeliğin eseridir (Hume, 2018: 82). Pek tabii denilebilir ki Hume, bu düşünceleriyle, Ferdinand de Saussure tarafından öne çıkarılmış 20. Yüzyılın Yapısalcı ekolünü büyük ölçüde önceler. Şöyle der: “İnsanlık bütün çağlarda ve ülkelerde o kadar aynıdır ki, tarih bize bu açıdan yeni ya da tuhaf hiçbir bilgi vermez.” (Hume, 2018: 82).

David Hume *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde insanlığı hep, **doğa ile analojik** bir şekilde ele alır. Örneğin şöyle der: “*Aristoteles’in ve Hippokrates’in incelediği toprak, su ve diğer elementlerin de bugün gözlemlediklerimize benzerliği, Plybios ve Tacitus’un tasvir ettiği insanların bugün dünyayı yönetenlere benzerliğinden daha az değildir.*” (Hume, 2018: 83).

Nitekim ona göre insanın doğasında bu tekbiçimlilik barındırılmasaydı, herhangi bir deneyden veya düzenden, genel gözlemlerden bahsedilemezdi; tüm bir *geçmişimiz* anormal, ani, rastlantısal görüngülerin birlikteliğinden ibaret kalırdı. “Düzen”, gerçekten de filozofların birçoğu için çıkış noktası olmuştur. Örneğin ikinci bölümde ve 3 numaralı başlık altında inceleyeceğimiz Claude Levi-Strauss da, tüm bir yapısalcı felsefi düsturunu, **insanlık için bir düzen arayışı** olarak nitelendirmiştir.

David Hume’un felsefesinde ele aldığı en mühim konulardan birisi de “nedensellik”tir. En nihayetinde bir emprisist olarak Hume’a göre (Platon gibi rasyonalist düşünürlerden farklı olarak) deneyimler izlenimleri, izlenimler de idealara işaret eder. Pek tabii Hume’a bu düşünce birikimi, kendisini öncelemiş İngiliz düşünür John Locke tarafından sirayet etmiştir. John Locke, insanın halihazırda bir zihin ile dünyaya gelmediğini; insanlığın doğuştan bir “tabula rasa”ya tabii olduğunu söyler. Locke ve Hume’a göre “*understanding*”, yani “*anlak*”, deneyimler tarafından izlenimlerle donatılmaya mecburdur. **Fakat Hume’u Locke’tan ve diğer emprisistlerden ayıran bir düşüncesi vardır; bu: Deneyimi mümkün kılabilmek için nedensellik sayıltısını, deneyimin önkoşulu olarak kabul etmektir** (Üner, 2014: 101). Gerçekten de Hume’un tüm bir nedensellik üzerine tartışmaları, aslında, kendine dönük yaptığı bir eleştiri gibidir. O böylece bilginin yegane kaynağı olarak ele aldığı deneyimi bir “varsayım” üzerine temellendirdiğini açıkça kabul eden ilk önemli emprist düşünür olmuştur; hatta bu fikriyle Immanuel Kant’ı, dogmatik uykularından da uyandıracaktır.

Neden ile etki arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi inceleme altına alan Hume, öncelikle, bu ilişkinin “akıl” işleyişi vasıtasıyla gerekçelendirilemeyeceğini savunur; zira bu bağ, yalnızca akıl yasalarına tabii olsaydı sonuçlara, halihazırda deneyimin kendisine ve gözleme gerek duymadan erişebilirdik. Ayrıca daha önce tecrübe ettiğimiz şeyler, doğanın işleyiş süresince değişimlere uğrayabilmekte, bizlerin anlağında kalan izleklerin geçerliği de böylece sonlanabilmektedir. (Üner, 2014: 102). Hem akıl, bizlere, izlenimi gerçek dünyada asla bulunamayacak düşüncüler de sunabilen uçsuz-bucaksız bir araçtır; örneğin bizler, altın ve dağ izlenimlerinin kendilerini akıl ile kombine ederek, gerçekte asla eşi benzeri görülemeyecek “Sıralı Altın Dağ Manzarası” dahi düşünebiliriz.

David Hume daha sonra, neden ile etki arasındaki ilişkiyi “deneyim” temellendirmesi ile ele almaya çalışır. Fakat deneyimin kendisinin de (her ne kadar tüm bildiklerimiz deneyimin bizlere izlek sunmasıyla başlasa da) bu bağıntıya temel oluşturacak mahiyette değildir. Nitekim bu, gelecekte yaşayacaklarımızın, geçmişte yaşamış ve şuan yaşıyor olduklarımızı zorunlu olarak yansıtacağını kabul etmektir. *“İşte Hume’un nedensellik eleştirisinin can alıcı noktası tam da burasıdır. Çünkü o, deneyimin temelinde nedensellik sayılıştısının bulunduğu ve nedenselliği deneyim kaynaklı bir izlenimle temellendirmenin mümkün olamayacağını görmüştür.”* (Üner, 2014: 102).

En nihayetinde Hume, neden-etki ilişkisinin gözlemleyebileceğimiz bir şey olmadığı kanaatine varır; *“Yani, şeylerin doğasında bir olayın arkasından neden başka bir olayın geldiğini açıklayabilecek bir sebep bulunmamaktadır.”* (Cevizci, 2015: 348). Bundandır ki her halükarda bir şeylerin, birbiri artlarından gelmesi, o şeylerin birbiri arasında neden-etki ilişkisi olduğu manasına gelmemektedir son tahlilde; örneğin: Kış her halükarda son baharın ardından, son bahar da her imkanda yazın ardından geliyor da olsa, bu, onların arasında bir “neden-etki” ilişkisi yaşandığını kanıtlayamaz. Böylece Hume: *“Dış dünyadan veya nesneden türetilmeyen nedensellik idesinin, (...) nesnel bir olgu değil, insan doğasıyla ilgili psikolojik bir olgu olduğunu öne sürer.”* (Cevizci, 2015: 348). İşte bu insandaki nedensellik takıntısının psikolojik durumu ise, bizlerin alışkanlıkları (customs) ve huyları (habits) tarafından oluşturulmuştur.

“Ve böylece Hume’a göre, a olayının b olayına neden olması, a ile b olayı arasında zorunlu bir bağ bulunduğuna inanmak, sadece, zihinlerimizin, deneyim esnasında a ve b’nin sabit bir biçimde birbirine bağlandığını gördükten sonra, a ile karşılaşınca onun b tarafından izleneceği beklentisine veya b ile karşılaşınca a’nın ondan önce gelmiş olduğunu varsayacak şekilde kurulmuş olduğu anlamına gelmektedir.” (Üner, 2014: 104).

1.5 Jean-Jacques Rousseau’da Politik Özgürlük

Rousseau 1712 yılında, Cenevre’de dünyaya geldi. Yazdığı eserlerde yer alan siyasi telakkiler, Fransız halkının dikkatini çekmiş ve devrim zamanında çoğu düşünür tarafından tartışılacaktı. Jean-Jacques Rousseau’nun düşüncesinde beliren insan ve özgürlük konseptini irdelerken, David Hume, Immanuel Kant ve Max Scheler’yi incelerken vardığımız sonuçlardan farklı olarak, daha çok Sosyo-politik bir hürriyet anlayışını ele alacağız.

Jean-Jacques Rousseau düşünceleriyle insanın, bir diğer sözleşmecî filozof Thomas Hobbes gibi, kozmik bir varlık alanında saltık mahiyetlerini aramaktan daha çok, tarihsel/sosyal/politik dünyadaki yerini tartışır. Nitekim *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde de yaptığı felsefenin belirişi şöyledir:

“Üyelerinden her birinin canını, malını, bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan, hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte, toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.” (Rousseau, 2013: 14).

Rousseau’ya göre insan zihnine, aşağıdaki alıntıda da değindiği gibi, diğer hayvanlarinkinden farklı olarak seçme özgürlüğü doğuştan eklenmiştir ve bu yaşamını kolaylaştırmıştır:

“Hayvan, kendisine hükmeden kuraldan uzaklaşması kendisi için daha yararlı olduğu zaman bile, çoğu kez uzaklaşmayabilir. Böylece bir güvercin, en iyi etlerle dolu bir leğenin başında, bir kedi de meyve ya da tahıl tanesi yığınının başında açlıktan ölür; oysa her biri küçümsediği yiyeceklerden beslenmeyi deneselerdi çok iyi beslenmiş olurlardı.” (Rousseau, 2002: 95)

Nitekim o, yine *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin henüz giriş cümlelerinden birisinde de, ancak insanda beliren **doğal özgürlük** için şöyle söyler: *İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur* (Rousseau, 2013: 4).

Dahası, Rousseau insan ve hayvan arasındaki yetkinlik mertebesi konusuna daha da ayrıntılı eğilmiştir:

“Fakat bütün bu sorunları çevreleyen zorluklar insanla hayvan arasındaki bu ayrılık üzerinde tartışmaya yer bıraksa bile onları birbirinden ayırt eden, tartışma kabul etmeyen çok özgül başka bir nitelik vardır. Bu da yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisidir. Bu yeti şartların da yardımıyla bütün öteki yetileri art arda geliştirir ve bizde gerek tür olarak gerek kişi olarak bulunur, oysa bir hayvanın bütün hayatı boyunca sürecek kesin şekli birkaç ay içinde alır ve bu hayvanın türünün bin yıl sonunda bin yılın bu birinci yılının sonunda olduğu gibi kalır.” (Rousseau, 2002: 96)

İnsanın yaşantısındaki politik özgürlüğü Jean-Jacques Rousseau aracılığı ile ele alacağımızı dile getirmiştik. Politika dedikten sonra ise, araştırma menzilimiz içine kanunları almamak olmazdı. Kanunlar hakkında Rousseau’nun ne dediğine kulak verelim:

“Şu halde Devlet içinde hiç kimsenin kendisinin Kanun’un üstünde olduğunu söyleyememesini ve dışardan hiç kimsenin Devlet’e kanun dışında bir şeyi zorla kabul ettirmemesini isterdim. Çünkü bir hükümetin kuruluşu ve yapısı ne olursa olsun orada Kanuna boyun eğmeyen tek bir kişi varsa, bütün ötekiler, zorunlu olarak, onun keyfine ve insafına bağlı hale gelirler; bir ulusal şef ile bir de yabancı şef varsa bunların arasında yetkiler nasıl paylaşılmış olursa olsun, bunlardan birine itaat edilmesi ve Devlet’in en iyi yönetilmesi olanaksız olur.” (Rousseau, 2002: 65).

Jean-Jacques Rousseau'nun felsefesinde en çok öne çıkmış düşüncelerden birisi de mülkiyet üzerine sunduğu görüşleridir. Öncelikle, 1.4 başlık numarasında David Hume'u incelerken de değindiğimiz İngiliz düşünür John Locke ile Jean-Jacques Rousseau arasında “insanlık ve mülkiyet” konusu hakkında fikir ayrılıkları vardır. Nitekim John Locke'a göre tarih boyunca insanlığı kaosa sürükleyen ve onun “iyi” doğasından ayrılmasını sağlayan temel etmenlerden birisi, mülkiyetin diğerlerinin gaspına açık bir şekilde kalmış olmasıdır. Ancak Rousseau bu görüşün tam da karşısında bir yer alır; zira ona göre, insanı “iyi” doğasından kaosa sürükleyen yegane şey, halihazırda mülkiyetin kendisi olmuştur (Evren, 2015: 31). Her ne kadar iki filozof ortak bir şekilde insanlığın “doğal olarak iyi”den paylandığını söylemiş olsa da, görüldüğü üzere, bu iyi doğanın nasıl bozulduğuna dair düşüncelerinde fikir ayrılığı yaşamışlardır.

Locke ve Rousseau, yalnızca bu mülkiyet üzerindeki fikirlerinde de ayrı düşmemişlerdir. Nitekim yine Locke'tan farklı olarak Rousseau'ya göre, aydınlanma ve uygarlık, birer getirileri olan bilim ve sanat vesilesiyle tüm bir insanlığın özgürlüğünü kısıtlamıştır. Rousseau insanın henüz tamamen bir doğal varlık iken, uygarlık çatısı altında olduğundan daha çok özgür ve “iyi” olduğunu savunur; bundandır ki Tanrı, aslında insanlığın özünü ancak “iyilik” ile donatmıştır, fakat insan, toplumsallaşma ile birlikte, asıl doğasında varlığı bulunmayan kötülüğü, bizzat kendisi var etmiştir. (Evren, 2015: 35).

Evren şöyle diyor:

“Bu yüzden Rousseau doğa durumunda yani toplumsal sözleşme yapılmadan önce sanatın davranış ve eylemlerimizi henüz kalıplara sokmadığını ve duygularımızın samimi olduğu zamanlar, geleneklerimizin kaba ama doğal olduğunu söylemektedir. Rousseau'ya göre samimi davranış biçimleri sayesinde ilk bakışta insanların karakterleri arasındaki ayrım gözükürdü. Ancak Rousseau uygarlık insanının kölelik içinde doğduğunu, yaşadığını ve öldüğünü söyler.” (Evren, 2015: 35).

Ayrıca Jean-Jacques Rousseau bu görüşüyle, bir başka toplumsal sözleşmecî filozof olan Thomas Hobbes'un düşüncelerine de karşı çıkmış olur. Nitekim Hobbes'a göre sözleşmeye tabi tutulmamış ve toplumsallaşamamış “doğal” veya “ilksel” insanlık, etik değerlerden en uzak olanlardır; fakat Rousseau insanlığın, daha önce de belirttiğimiz gibi, aslında toplumsallaştıkça kötülükle tanıştığını ve etik dışılığa çıktığını savunur. Fakat yine de o, Thomas Hobbes ve John Locke'un düşüncelerini kendi felsefesinde harmanlamamış da değildir. Nitekim Rousseau, *“toplum öncesi doğa durumunda insanın iyiye meyilli olduğu fikriyle Locke'u onaylarken, insanların bir araya gelerek oluşturdukları toplum durumunda ise*

Hobbes'un insanın insana kurt olduğu düşüncesini de onaylamış olmaktadır." (Evren, 2015: 36).

Rousseau'ya karşıt olarak homosantrik bir felsefî düstur benimseyen Johann Gottfried Herder'e göre ise, insanlığa içkin kalan en ulvî erek "humanite"yi inşa etmektir:

"Bizler, mıknaş çubuğunun hep kuzeye yönelmesinde olduğu gibi, bizim dışımızda bulunan ve sınırsız ve boşuna bir çaba ile erişmeye gayret etsek de asla ulaşamayacağımız bir tam-belirlenmişlik noktasına doğru yönlendirilmiş olarak yaratılmış olsaydık; kendimizi sadece kör makineler olarak görmekle kalmaz; hattâ daha çok, bu durumu soyumuza kötülük etmekten hoşlanan tanrılık-dışı bir varlığa bağlayarak, bizi Tantaloş'un kaderine benzer böyle bir kadere mahkûm eden bu varlığa esef edebilirdik. (..) insanda, hümanitenin üstüne konulabilecek daha yüksek hiçbir amaç yoktur; çünkü biz melekleri ya da tanrıları düşündüğümüz sırada bile, onları ancak idealize edilmiş yüksek insanlar olarak tasarlarız." (Haz: Özlem, Ateşoğlu, 2012: 24-25).

Jean-Jacques Rousseau *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı eserinde sırasıyla mülkiyet fikrinin uygarlığı nasıl ortaya çıkardığını anlatır; bu uygarlıkların da birer ürünü olarak sanat ve bilimin, doğal insanlığın özgürlüklerini nasıl elinden aldığına, onu kötülüğe nasıl sevk ettirdiğine şu sözlerle değinir:

"Astronomi, boş inançlardan doğmuştur; güzel söz söylemek hıstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikten; fizik boş bir meraktan ve hepsi birden, hatta ahlâk bile, insanın kendisini beğenmesinden doğmuştur. Demek ki bilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü yanlarımızdır; iyi yanlarımızdan doğsalardı meziyetlerinden daha az şüphe ederdik." (Aktaran: Evren, 2015: 38).

1.6 Immanuel Kant ve Epistemolojik Özgürlük

Immanuel Kant eleştirel felsefe ile anılan ilk isimlerdendir. Doğu Prusya'daki Königsberg yerleşkesinde doğar ve tüm ömrü burada geçer. İlk annesi aracılığıyla, teolog Franz Albert Schultz'un da bulunduğu okula kaydı yaptırılır; 1732 yılında eğitimine Frederik Koleji'nde devam eder ve burada Latince, filoloji, matematik, mantık ve teoloji tahsili alır. Yükseköğrenimine 1740 yılında Königsberg Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde başlar; bu süreçte üniversite öğrencilerine özel ders verir. 1755 tarihinde doçent derecesi alır.

Başlangıçta verdiği eserler fizik ve astronomi üzerine olur. 1755 yılında "Evrensel Doğal Tarih ve Cennetlerin Teorisi" adlı eseri yazar. Daha sonra David Hume ve Jean-Jacques Rousseau'nun etkisiyle de eleştirel bir felsefe geliştirir.

Antropoloji disiplinin temelinin atılmasında gözde katkılar sağlayan isimlerin başında gelmektedir, ki Takiyeddin Mengüşoğlu'nun da dediğine göre:

“Kant gerçekten antropolojiye esaslı görüşler getirmiştir. Bu görüşler, problemlerin bugünkü durumuna bile yön verebilecek bir niteliktedir. Kant’ın antropolojiye getirdiği, kattığı fikirleri hiç kimse görmezlikten gelemmez. Çünkü felsefi bir bilgi olan antropolojinin çabası, insanı tanımaktır; insanı varlık-yapısı bakımından öteki canlı varlıklardan ayırt eden yanını görmektir. Baştan beri Kant’ın felsefi düşüncesini ilgilendiren bu olmuştur.” (Mengüşoğlu, 2017: 63).

Özgürlük kavramını “insanı, insan yapan nitelik” olarak açıklayan Kant’a göre: Kendi yapıp-etmelerini tasarlayabilmesi nedeniyle insan, diğer canlılar göz önüne alındığında, pratik yargıları sayesinde otonomiye belirli bir kademe yaklaşır (Mengüşoğlu, 2014: 57). Kant’ın bu görüşü (*dünyaya yön verebilen canlı: insan*) felsefede, “fenomenlerin kendiliklerine ancak insanın rölativist anlama yetisiyle ulaşılır [ulaşılamaz]” düsturunu oluşturmuştur; bu nedendendir ki Hegel onu “özel idealist” şeklinde tanıtır.

Kant’a göre insanın neliği veya mahiyeti sahip olduğu akıldır; ussal olmak ise hakiki karakteridir ve gayesi ise kendisine verilmiş olan aklı, usu tarihsel bir şekilde geliştirmek ve her daim ileriye taşımaktır.

İnsanı hayvandan varoluş olarak ayıran şey, hayvanın insandan farklı olarak dünyaya otomatik veya yapıp-etmesi hazır bir şekilde gelmesidir. İnsan bu nedenle hayvandan farklı olarak yaşamsal koşulların yeterli mertebeye getirebilmek için her zaman bir arayış içinde olmuştur (Mengüşoğlu, 2014: 26).

İnsanlık sahip olduğu aklı ancak içine doğduğu kültürün ve diğer kültürlerin birikimi sayesinde geliştirebilir; deneyim ilk insandan beridir devam eden bir şeydir ve son gelenler ilk gelenlerin deneme-yanılmasından faydalanarak ussal karaktere daha çok yaklaşmaktadır (Collingwood, 2017: 133).

Kant’a göre insan her ne kadar “us” ile donatılmış kayda değer bir varlık olsa da yapısında usa aykırılık ve ahlâk dışı hırs, gurur ve açgözlülük öğelerini de barındırmaktadır. Bu öğeler yaradılışından beri getirdiği birer tutumdur. İnsanlık doğadan ilk zamanlarından beridir uyumu arzulamıştır lakin doğa ona uyum yerine uyumsuzluğu sağlamıştır ki bu insanı zekâsını keşfedip, kullanmasını ve bunun sonucu olarak da geliştirmeye çalışmasını sağlamıştır (Collingwood, 2017: 136). Fakat diğer canlılardan farklı olarak beşeriyetin bir zekaya sahip olması, ona bazı değerler katsa da diğerlerinin üstüne çıkarmamaktadır; o, diğer canlılarla “yaşayan değer” açısından aynı konumu paylaşmaktadır.

“Hayvan kökenli” bir canlı olarak insan, bu kökene yönelik eğilimine sadık kalarak zamanla şu üç başarıma ulaşabilmiştir:

- a. Kendini koruyabilme,
- b. Soy devamlılığını sağlayabilme,
- c. Hayvanî zevklere erişebilme.

İnsanın diğer canlılardan ayrılan tarafında ise şu üç temel yeti bulunmaktadır:

- a. Düşünsel kabiliyetler,
- b. Ruhsal kabiliyetler,
- c. Bedenî kabiliyetler.

Lakin bunların arasında düşünsel kabiliyete erişmek için doğal yanı tek başına yeterli olmayacak, *ratio*yu işleyebiliyor olması gerekecektir (Mengüşoğlu, 2014: 36).

Kant'ın insan anlayışının erişebileceği bilgi eksenini numenal ve fenomenal alana ayıran yöntemi sadece epistemolojik olarak kalmamış, insanı da görünüş/doğal varlık (Lat. *homo phaenomenon*) ve akıl varlığı/kendi başına varlık (Lat. *homo noumenon*) olarak ayırmasını sağlamıştır; buna göre doğal varlık olarak insan yasalara bağlı, determine edilmiş bir varlıktır; akıl varlığı olarak duyumsal-empirik yasalar tarafından belirlenmiştir (Mengüşoğlu, 2014: 34).

“Kant, düşüncenin içeriğinden bağımsız temel düşünce yapılarının varlığını öne sürmüş ve simgesel biçimler ve düşünceyle ilişkileri üzerine, psikoloji ve toplum bilimlerinde etkili olan bir kuramı biçimlendirmiştir. Kant insanların gerçek dünyaya ilişkin doğrudan bir iç görüş sahibi olabileceklerini reddetmekte, olasılık, varoluş, zorunluluk, itiz, neden zaman, mekân vb. saltık zihinsel kategorilerin, insanların dış dünyaya ilişkin bilgi edinmelerini sağlayan betimleyici araçlar olduğunu söylemekteydi. Ona göre bilmede akıl şeylere değil, şeyler akla uyum sağlıyordu” (Özbudun, Şafak, Altuntek, 2007: 277).

Scheler ise, 1913'te yazdığı *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* adlı eserinde “*Bilmenin her bir çeşidi deneyde temellenmiştir*” (Scheler, 1973: 163)⁶ der. Scheler böylece (Kant'tan farklı, Hume'la aynı şekilde) özgürlüğü ve insana tabi diğer moral mefhumları, hümanizma denetimindeki bir alanda görür; fakat Hume gibi de bilgiyi işlemeyi yalnızca görüngülerin birer izlekleri olarak yorumlamaz.

Immanuel Kant felsefi düşünde akıl (*Vernunft*) ile zihin (*Verstand*) arasında ayrıma gider. “(...) bunlardan akıl (*Vernunft*), insanın en yüksek tinsel gücü” olarak görülürken, zihin (*Verstand*) ise, onun mantıksal düşünmesini ya da objeleri tam/bilinçli olarak idrak etmeğe

⁶ Aktaran ile belirtilen alıntılar dışında İngilizce dilinden yapılan çeviriler bana aittir.

yarayan bağlantıları-ilişkileri (*apperzeptive Verbindungen*) kuran bir meleke/yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır.” (Taşçı, 2006: 197-198) İşte bundandır ki Kant’a göre fenomenler tarafından **özneye yönelen mahiyetler/nelikler**, kişide şu üç kademededen geçerler: **1. Duyusal yetiler** (*Sinnlichkeit*), **2. Zihin** (*Verstand*), **3. Akıl** (*Vernunft*).

Ayrıca, her ne kadar çoğu Batılı ekol ve düşünür felsefe tarihinde böylesi bir ayrımın ilk defa Immanuel Kant’ın düşüncesinde belire geldiğini savunmuş olsa da, bunun, halihazırda Immanuel Kant’tan yüzyıllar önce İslam Kelamcılarının teolojik çalışmalarında da ele alınmış olduğunu savunanlar da vardır (Taşçı, 2006: 195); bu konuyla ilgili ayrıntılı bir okuma için Özcan Taşçı’nın *Kant’ın Vernunft (Akıl) ve Verstand (Zihin) Arasında Yaptığı Ayrımın Kelam’daki İzlerine Dair Bir Araştırma* adlı makalesine göz atılabilir.

Immanuel Kant dilimize “*Eğitim Üzerine Ruhun Eğitimi – Ahlaki Eğitim – Pratik Eğitim*” şeklinde çevrilmiş “*Über Pädagogik*” adlı eserine şu sözleriyle başlar: “*İnsan eğitime ihtiyaç duyan tek varlıktır.*” (Kant, 2017: 31). Nitekim insanlardan farklı bir şekilde hayvanların, eğitimi eksik bir şekilde doğmamasının, soylarını devam ettirmede büyük bir rol oynadığını savunur. Bu konuyla alakalı olarak şu örneği verir: “*Sözgelimi bir hayvan tıpkı çocuklar gibi, dünyaya gelir gelmez feryat figan etseydi, sesin etrafa toplayacağı kurtların ve diğer vahşi hayvanların avı olurdu.*” (Kant, 2017: 31).

Immanuel Kant ve Max Ferdinand Scheler arasındaki fikir ayrılığı en çok, yine Kant’ın “*Eğitim Üzerine, Ruhun Eğitimi – Ahlaki Eğitim – Pratik Eğitim*” adlı eserinde belirir. Nitekim Kant, Scheler’dan farklı olarak, bu eserin 3. Paragrafında insana doğa ya da Tanrı tarafından herhangi bir **içgüdü verilmediğini** savunur; bundandır ki tarih boyunca tüm bir insanlık, bir davranış planı geliştirmek sayesinde bu günlerine gelebilmiştir ancak. Kant şöyle der: “*Hayvanlar yapıp yapabilecekleri her şeyi içgüdüleriyle yaparlar; bunun dışında bir miktar akıl onlara her şeyi daha başından sunmuştur. Fakat insan, kendine ait bir akla ihtiyaç duyar.*” (Kant, 2017: 31). Yine burada Immanuel Kant’ın Jean-Jacques Rousseau ile de fikir ayrılığına düştüğünü görmekteyiz. Nitekim Rousseau’da insan, Kant’tan bariz bir şekilde farklı olarak, eğitimle donatıldıkça özgürlüğü ve kendiliğinden men edilir bir hale gelmiştir.

Immanuel Kant, yine bu eserinde, henüz eğitime veya terbiyeye tabi tutulmamış insanı “doğal serkeş” şeklinde tanımlar: “*Dolayısıyla terbiyenin sadece menfi veçhesi vardır, yaptığı iş insanın doğal serkeşliğini dizginlemek ve dengelemektir.*” (Kant, 2017: 32). İnsan ancak talim ve terbiye ile insanlığın hududuna girebilecektir; doğal serkeşlik, insana, **hakiki bir özgürlük** tanımayacak, insan ancak eğitimin vasıtasıyla aklın özgürlüğüne kavuşabilecektir. En nihayetinde Kant’a göre **en nadide özgürlük, aklın buyruklarını tanımak, doğru bir şekilde uygulayabilmek ve onun farkında bir hayat sürmektir.**

Gerçekten de Kant eğitim, uygarlık, özgürlük ve ilksel toplumlar hakkında, **1.5** numaralı başlık altında irdelediğimiz **Jean-Jacques Rousseau’dan farklı düşünmüştür**; o, “*İnsan, ancak eğitimle insan olabilir.*” (Kant, 2017: 35) gibi Rousseau’ya karşı ciddi bir muhalefet oluşturacak cümleler sarf etmiştir.

“*Über Pädagogik*”te bizatihi şöyle der:

“Özgürlük sevgisi doğal olarak insanda o kadar güçlüdür ki, bir kere özgürlüğe alıştığında artık her şeyi onun uğruna feda edecektir. (...) Disiplinden yoksun [yani kendi kendini sınırlama becerisi gelişmemiş] insanlar gelip geçici her arzuyu, her hevesi takip etmeye yatkındırlar. Bunu vahşi kavimler arasında da görürüz, onlar her ne kadar bir müddet Avrupalılar gibi iş ya da vazifelerini yerine getirseler de, hiçbir zaman Avrupalılara, Avrupalıların tarz ve tavırlarına alışamazlar. Onlardaki, **Rousseau** ve diğerlerinin tasavvur ettikleri gibi, soylu özgürlük duygusu değil, fakat bir tür barbarlık, deyiş yerinde ise hayvanlık, henüz gelişmemiş insani tabiattır. Dolayısıyla insanlar kendilerini erken yaşlarda aklın buyruklarına boyun eğmeye alıştırmalıdırlar.” (Kant, 2017: 32).

Alıntıda da belirttiği üzere, Immanuel Kant bu fikriyle yalnızca Jean-Jacques Rousseau’dan ayrılmakla kalmaz, İkinci Bölüm ve üçüncü başlıkta irdeleneceğimiz Claude Levi-Strauss’tan da farklı düşünmüş olur. Nitekim yapısalcı bir tavırla felsefi antropoloji yapmış Claude Levi-Strauss’a göre insanlığın hiçbir kesimi, aklın buyruğundan ya da varlığından çıkmış, ondan bihaber değildir; daha fazlasını sırası geldiğinde, başlıklar altında tartışmaya çalışacağız.

Akıl, buyrukları ve Alman düşünür Immanuel Kant’a değindikten sonra, onun yapmış olduğu kategorilendirmeye değinmeden geçmek eksik kalır. O halde şimdi, Kant’ın aklın yasaları üzerine düşünmüş olduğu kategorileri bir başlık altında, genel bir bakışla ele almak elzemdir. Felsefede “kategori” kavramı kullanıldığında akla gelen isimlerden ilki Aristoteles, ki bu düşünürü de **1.2** numaralı başlık altında inceledik, ve daha sonrasında da Immanuel Kant olur; fakat kategorilendirme elbette Stoacılarca, İslam filozoflarınca ve daha birçok düşünürce de kullanılmıştır. Fakat şimdilik biz, araştırmamız doğrultusunda, Kant’ın “kategori” anlayışına göz atmakla mükellefiz.

Kant’ın kategorileri, Aristoteles’inkinden farklı olarak, “önerme biçimlerden” meydana gelir. Ayrıca, daha önce de değindiğimiz gibi, Aristoteles kategorileri *Organon*’unun *Kategoriler* (Κατηγορίαι) kısmında **on**, *Posterior Analitik* (Ἀναλυτικὰ Ὑστερα) adlı kısmında ise **sekiz** olarak belirtmişti; Alman düşünür Immanuel Kant’ın oluşturduğu kategoriler ise on iki maddeden oluşur. Elbette ki Immanuel Kant’ın, Aristoteles’ten sonra, böylesi bir on iki maddelik kategori inşasında bulunması, önce Scheler, daha sonra bizlere kadar tüm bir felsefeciler için Felsefi Antropoloji üzerine çalışmalar yapabilmeyi mümkün kılmıştır. Nitekim

Kant bununla birlikte, insan anlayışının niteliklerini daha bir ön plana çıkarmış, Aydınlanma ile birlikte oluşmaya başlayan *hümanizma odaklı* bir evrenin imkâna bürünebilmesinde büyük katkılar sağlamıştır

Immanuel Kant'ın on iki maddelik kategorisi şöyledir:

- 1- **Evrensellik** : “Bütün insanlar ölümlüdür.” gibi.
- 2- **Tikellik**: “Bazı insanlar kumraldır.” gibi
- 3- **Tekillik**: “Mehmet kumraldır. ” gibi.
- 4- **Olumluluk** : “Kişi ölümlüdür.” gibi
- 5- **Olumsuzluk**: “Kişi ölümlü değildir.” gibi.
- 6- **Sınırlılık**: “Tin ölümsüzdür.”, “Kişi ölümlüdür.” gibi.
- 7- **Kategorik Önergeler**: Deneyimlenmeyen fakat doğruluğu çoğunlukça kabul edilmiş önermelerdir. “Tanrı yüce olandır.” gibi.
- 8- **Koşulluluk**: “Bir kişi iyi olduğunu savunuyorsa, kötülükten kaçınır.” gibi.
- 9- **Seçmelilik** (“veya”lı, “ya da”lı önerme biçimi): “Hegel veya Scheler, ne fark eder?” gibi.
- 10- **Sorunsallık**: “Henüz keşfedilmemiş yerli kabileler, belki, vardır.” gibi.
- 11- **Savlayıcı Önerme**: “Yerçekimi vardır.” gibi.
- 12- **Zorunluluk**: “Kişi ölümlüdür.” gibi.

Kant, bu 12 kategoriyi **dört** ana başlıkta bir araya getirir:

- a) Zamanda ve mekânda bize verilen her şey, bir nicelik yani yer kaplama ve belli bir süredir.
- b) Her fenomen belli bir içerikle vardır.
- c) Bütün fenomenler nedensellikte birbirine bağlıdırlar.
- d) Mekânın ve zamanın yasalarına uygun her fenomen mümkün, yokluğu bu yasaları alaşağı eden her fenomen ise zorunludur.

1.7 Marks ve Marksizme Genel bir Bakış

1818 yılının Trier/Almanya’ında dünyaya gelen Karl Heinrich Marks, dönemin liberal kişilerine özgü bir eğitimden geçmiştir. Hukuk eğitimi almasına karşın, gençliğinde en çok ilgilendiği, üstüne düşündüğü alan felsefe olmuştur.

1837 yılında Trier'dan Berlin'e gelip, burada dönemin düşünceleri revaçta olan filozofu olan Hegel'in felsefesine ilgi duyar; bu süreçte Marks'ın Hegel'den aldığı fikrî katkı, şeylerin mahiyetine dair düşüncelerden ziyade, dünya tarihindeki süreçlerin işleyişi hakkındaki söylemleri olmuştur (Bernal, 2007: 15). Pek tabii Hegel ile kendini sınırlamayıp, Feuerbach'ın geleneğe korkusuzca eleştiriler getiren üslubunu ve onun Hegel okumalarını da ilgiyle takip eder.

Althusser *Marx İçin* adlı kitabında, Marks'ın Gençlik Dönemi'ni üç ana başlık altında inceler: "Politik", "Teorik" ve "Tarihsel" (Althusser, 2002: 67). O, Marks'ın gençlik dönemi yazılarına, olgunluk dönemi çalışmalarındaki fikirlerine olan etkilerindendir ki, çokça önem verir. Bunların (olgunluk dönemi çalışmalarının), gençlik dönem yazılarının birer yansıması olduklarını belirtir (Althusser, 2002: 68); zira ona göre, "*Marx'tan çıkmış her şey gibi, Marx'ın da içinden çıktığı şeyin anlaşılması, Marksist araştırma ilkelerinin uygulanmasına tâbidir.*" (Althusser, 2002: 82.)

Marks'ın tüm bir felsefî telakkisine vakıf olabilmek için, bir Feuerbach okuması yapmak elzemdir. Zira Marks'ın da dâhil olduğu bir düşünce grubu olan Yeni-Hegelcilik, felsefî terminolojisini tamamen Feuerbach'tan almıştır; örneğin: "Yabancılaşma, türsel varlık, bütünlüklü insan, yüklemle öznenin ters çevrilmesi" gibi (Althusser, 2002: 58-59).

Marks'ı oldukça etkileyen Feuerbach, Hegel'i ve tüm bir spekülâtif felsefeyi kökünden kazıyıp atmış, felsefenin "kafasının üzerinde" yürüttüğü dünyayı yeniden "ayakları üzerine" oturtmuştur. Feuerbach, yabancılaşmalara ve yanılsamalara nedenleriyle birlikte işaret etmiş, düşünce ve var olanı "tek bir çatı altında" hemfikir kılmış, ve nihayetinde, "çelişki" mefhumunun gerekliliğini anlaşılır kılan bir "yeni felsefe" inşa etmiştir (Althusser, 2002: 58-59).

Althusser, Feuerbach'ın Marks'ın teorileri üzerindeki etkilerinin Marks'ın şu formüllerinde açıkça görüldüğünü iddia eder: "Felsefenin dünyasallaşması", "insanın kökü insandır", "politik devlet insanın türsel yaşamıdır", "felsefenin ortadan kaldırılması ve gerçekleştirilmesi", "felsefe insan kurtuluşunun kafası, proletarya ise kalbidir". Ona göre Genç Marks, Feuerbach'ı alıntılarmaktan başka bir şey yapmamıştır (Althusser, 2002: 60). Fakat "*Marksizm, Hegelci ve Feuerbach'çı anlamda bir şeyin hakikati değil de bilimsel bir araştırma disiplindir.*" (Althusser, 2002: 64). Marks'a göre Feuerbach'ın kendisi bir Hegel eleştirmeni olmasına rağmen, onun vizyon menziline dışına çıkamamıştır; çünkü Marks eleştirenin, eleştirilen ile aynı öğeleri kullanamayacağını savunur (Althusser, 2002: 64).

Marks ilke olarak kendine, ideolojik bir miti ve mefhumları bulunan felsefî bir tutumu değil, "somut" nesnenin varlığına ve verisine hükmeden örüntülerin yapısını "bilme şartını"

benimser. “*Şu halde, Marksist felsefeye ya da diyalektik materyalizme dair şu bilimsel tanımı öneriyorum: bu, her bilim gibi, kendine has bir nesnesi olan felsefi veya Teorik bir bilimdir*”. (Althusser, 2002: 111).

Artık saltık felsefenin ezeli bir “öz”ünden bahsedilemez; ancak her zaman geçmişe uzanabilen nesnenin “bilimsel” bilgisi vardır: Althusser bunu “her-zaman-önceden-verili olan” olarak adlandırır. Bu düşünceye göre, en başından beri felsefenin temel “sorunu”, fakat dinlerin tek “savunusu” olan “hakikat”, basit bir birlik ile keşfedilebilir olan değil, fakat yapılanıma uğramış karmaşıklık-konullar barındıran birliğin “her-zaman-önceden-verili” olan bilgisinde aranmalı ve bulunmalıdır (Althusser, 2002: 242).

Marks’ın benimsediğı birliğin yapısı ise: Karmaşıklığın, konulların eklemlenmiş yapıdaki bizatihi “birlikteliğı”dir; Althusser, nitekim, Marksizm’i yanlış olacak Hegelci bir bilinç idealizmine, yani “tek töz/öz birliğı” modeline hapsetmemek için bu ilkenin iyice kavranmasının gerekliliğine işaret eder (Althusser, 2002: 246-247).

Ayrıca:

“Marx, Hegel’i eleştirerek hiç kimsenin devraldığı, miras edindiğı *Wesen* (öz)’in herhangi bir metafiziksel ya da doğal karakter içermediğini, bunun yerine insanların tarihsel anlamda olumsal ve değişken olan sosyal bağlardan oluşan varlıklar olduğunu söyler.” (Gürdal, 2020: 139).

Marks’da dünyadaki olay ve olgular, karmaşık-konullu yapıların onları “imkân” ile buluşturup, var ola getirebilmesiyle açıklanır. “Konullar”, karmaşık bütünü “yenilenen” varlığına ve çelişkilerine neden olur; gerçeğin mevcut bütünlüğünden bahsedebilmek, onun varlık konullarından söz etmektir.

Her çelişki kendisinde diğeri bir çelişkiyi yansıtır; örneğin: Devrimin İngiltere - Fransa - Almanya gibi güçlü halklardan değil, Rusya’dan çıkmış ve orada başarılı olması, konulların, çelişkiler doğrultusunda tarihî kopuş noktalarını “imkâna” bürüyebilmesine dayandırılabilir (Althusser, 2002: 252).

“Marx açısından, şeylerin özünü bilmek, insanın tarihsel dünyasının, iktisadi, politik, estetik ve dini üretimlerinin özünü kavramak; "somut" varoluşunun şeffaflığı içindeki "soyut" özün varlığını tam anlamıyla okumaktır (lesen, herauslesen).” (Althusser, Balibar, Ranciere, Establet, Macherey, 2007: 26.)

Althusser gibi, Mehmet Fatih Doğrucan da Marks’ın öne sürdüğü ideoloji ve bunun kişilerce savunumu hakkında şöyle der:

“Marks’ın keskin ve kesin görüşleri, belirleyici derecede öngörüseldir. Böylece, günümüzde, ardıllarının iddia ettiği üzere, o, ihtimalden bahsetmeyip, kendince, açık ve kesin bir kanaatte bulunmuştur. Bu tez, mekanik ve diyalektik materyalistlerin, zorunluluk ve belirlenimcilik ilkeleri hasebi ile ihtimalciliği ya açıkça reddettiğine, veya onu önemsemeyecek tarzda ele aldığına, zorunluluğu yeterince açıklayarak, işaret etmektedir.” (Doğrucan, 2019: 50).

“Koşullar”a Hegel ve Marks özelinde bakar isek: Hegel’de koşullar varlığın yanılsaması iken, Marks’ta varlık alanının teminatıdır (Althusser, 2002: 252). Örneğin, Marksizm’de doğa koşulları ile ilişki organik varlığın olmazsa olmazı iken Hegel’de maddî doğa, “asıl hakikat koşulu olan tin” tarafından aşılması gereken şey olarak atfedilir (Althusser, 2002: 253). Böylece denilebilir ki, Hegel’de koşullara rol atfetme söz konusu değildir; bunlar, toplumun tinsel birlikteliğini sağlayabilecek hakikî şeyler değildir.

Marks’ın ve nice diğer ideologların karşılaştığı sorunlardan birisi, bu ideolojilerinin neliğini, onları savunanlar tarafından kavramlaştırılması ve nihayetinde tanımlanmasıdır. Bu savunan tutumu, ideolojilerin ve hâlihazırda Marksizm’in de fikrî çıkış ve yapılanma süreçlerine vurulacak bir darbe olacaktır.

Althusser yukarıda değinilen sorun çözüldüğünde, Marksizm’in kendisinin de nihayet kendi sorunlarına vakit ayırabileceğini, “tarihsel sorunsallarına” daha doğru bir bilinçle yaklaşabileceğini savunur (Althusser, 2002: 89). Ancak bu sayede Marksizm’in sorunu gibi görünen, fakat aslında Marksistlere ait olan hayalî sorunlar çözülebilecektir. Marks’ın kendisi, bir ideolojinin kendisine dair olan “bilincin”, aslında onun “özü” olmadığını söyler (Althusser, 2002: 88).

İKİNCİ BÖLÜM

SCHELER İLE ÇAĞDAŞ ANTROPOLOJİDE BELİREN BAZI İNSAN, KÜLTÜR ve ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞLARI ÜZERİNE

Çalışmamızın ikinci bölümünde Malinowski, Ruth Benedict ve Claude Levi-Strauss'un düşüncelerine yer vereceğiz; nitekim insan, “sosyal bir rahme” doğmakta ve kültürün mahiyetince de belirlenimlere uğratılmaktadır –ki Scheler'nın kendisi de biyo-psişik insanın etrafının, kültürel öğretilerle donatılmış olduğunu savunmaktadır. İrdelemesini sunacağımız bu kişiler “kültür araştırmaları ve Scheler'ya çağdaş olan” denince akla gelen önemli isimlerdendir.

Ayrıca yine bu başlığı açarak Scheler'nın interdisipliner düsturunun nasıl bir ortamda varolageldiğini ve o dönemlerdeki sosyal bilimlerin (daha çok antropolojinin ve sosyolojinin), insanı, felsefi ve bilimsel bir biçimde nasıl ele aldığını genel olarak göstermek istedik.

2.1 Kültür Kelimesinin Etimolojisi ve Neliğine Kısa bir Bakış

Kültür sözcüğü pek çok Batı diline ve dilimize, Latince “tarım yapmak, ekip biçmek, özenerek bakmak” anlamlarına gelen ve *col-ere* kökünden türeyen *cultura* kelimesinden geçmiştir. Fakat *cultura* sözcüğünü insanla ilişkili bir hale getiren Cicero, onu “*cultura animi*”, “ruhun terbiye edilmesi” anlamına karşılık gelen bir kullanıma bürümüştür. Kültürü bir felsefi terim olarak kullanan ilk kişi ise Herder'dir.

Kültür, insanlığın anne karnındaki doğasından koparak toplum içine doğması, o andan itibaren ölünceye dek diğerleriyle iletişim muhtaçlığına girmesi ile ortaya çıkan bir insan ifadesidir. Kültürün var olabilmesi bu nedenden dolayı bir insan topluluğunu gerektirmektedir ve Strauss kültür var eden bir toplumu, çalışabilmek için tüm uzantılarıyla uyum içinde işleyen bir saatin prensiplerine benzetmektedir (Strauss, 2016: 106).

İnsanlığın doğallıktan yapay bir oluşum olan kültüre geçişine işaret eden en önemli gösterge, belirli kurallara göre oluşturulmuş bir dilin varlığıdır; aynı zamanda dilin varlığı bir toplumun oluşturduğu kültürün devamlılığını sağlayan en temel etmendir (Strauss, 2016: 170). Çünkü nasıl herhangi bir topluma sahip olmayan bir dil tahayyül edemiyorsak, bir dili olmayan toplum hayal etmemiz de o kadar güçtür.

İlerleyen zamanlarda dilin sözden, yazılı hâle sıçraması ise toplum birikiminin gelecek nesillere aktarımı ve dönemindeki icraatının genişlemesini sağlayan yegane etmen niteliğindedir; aynı zamanda yazının icadı, insanlığa herhangi bir göstergeyi betim etmesini

sağlamasının yanı sıra, onun göstergesi analitik bir irdelemeye almasını ve göstergelere hükmedebilmesinin de yolunu açmıştır (Strauss, 2016: 122).

Strauss’a göre bir kültürü yok olma tehlikesine götüren şey ise, yaratım özgünlüğünü kaybetmesini sağlayan “aşırı” iletişimidir. Buna göre sürekli kültürel ve teknolojik öge ithal eden bir toplum gitgide kendi karakteristik ifadesini kaybeder ve sonunda yok olma tehlikesi ile karşı karşıya gelir (Strauss, 2018(a): 40).

Güney Amerika’ya saha çalışmaları için birçok yolculuk yapan Strauss, orada ilkel yaşam sürdüren toplulukların arasında yıllarca gözlemlerde bulunmuştur. Yaptığı araştırmalardan birisi ilkel toplumların eski kültürlerine neden modern zamana dek bağlı kaldıklarını açıklamaktadır; buna göre ilkel toplumların kültürlerini istikrarlı bir şekilde devam ettirmelerinin yegâne nedeni: atalarından bu yana, onca yıla rağmen hâlâ başarılı bir şekilde işleyebiliyor olması (Strauss, 2016: 114).

Yaptığı bir diğer araştırma yoluyla vardığı bir diğer sonuç ise: İlkel toplumların toplum düzeni oluşturmalarında, uygar toplumlara göre daha başarılı olduklarıdır; böylece bireyler arası eşitlik ve fikir birliği modern dünyada bulunan birçok toplumdan daha çok görülmektedir (Strauss, 2016: 110).

Her ne kadar modern insan eski kültürü kendi kültüründen daha kullanışsız olarak görse de onlar için ideal düzen bu olagelmıştır. Dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki: Yüzeysel olarak kendileri de bu kültüre bağlı olmalarının nihai sebebini sadece “atalarından gelmesi” olarak nitelendirse de bunun asıl nedeni derinde yatan kültürün “işlerliği” ve yaşama “uygun verileridir”. Bu yol ile şu sonuca varmaktayız: Bazı uygar adı verilerek en ideal olarak savunulan kültürlerin aksine, kültür her coğrafyada kendi işlerliğini farklı biçimlerde kanıtladıkça sürmeye devam eder. Kültürün her şeye rağmen herhangi bir şekilde kendini var edebilmesi, fenomenleri işleyebilme potansiyelinin bir kanıtıdır.

2.2 Antropolojiye Fonksiyonalist Bakış: Bronislaw Malinowski

Bronislaw K. Malinowski (1884-1942), Polonya’nın Krakow kentinde dünyaya geldi. Babası Slav filolojisi profesörü olan Malinowski, 1908 yılında Krakow’daki Jagiellonian Üniversitesinde matematik, fizik ve felsefe eğitimi gördü, onur derecesiyle mezun oldu; doktorasını ise fizik ve matematik bölümünde yaptı. Sir James Frazer’ın *Altın Dal* eserinden etkilenip, 1910 yılında Westermarck ve Seligman’ın eğitim kadrosunda olduğu London School of Economics’e antropoloji eğitimi almak için başvuruda bulundu (Özbudun, Şafak, Altuntek, 2007: 105).

Malinowski insanlık ve bir insan ifadesi olarak kültür arasında işlevsel ve doğal bir köprü kurmaktadır; şöyle ki insanın biyolojik yönünün, yapıp yapacağı her şeyi etkilediğini savunmaktadır. Ona göre insanlığın oluşturmuş olduğu kültür olgusu da tamamen biyolojik temellere dayanmaktadır.

İleriki bir başlıkta incelenecek olan C. Levi-Strauss'tan farklı olarak Malinowski'ye göre insanlığın tüm bir fiiliyatı kökenini temel hayvanî mahiyetlerde bulur. Bu Malinowski'nin insanı *fonksiyonal*, işlevsel amaçların birer ettirgeni olarak betimlediğini göstermektedir.

Malinowski'ye göre kültürün ana unsuru, insanların kalıcı gruplar halinde bir araya gelmesidir (Malinowski, 2016: 47). Zira insan şunun farkına varmıştır ki: Görüşler, ahlaki tutumlar veya endüstriyel bir fikir, ancak tek bir kişinin zihninde oluşmakla geçerliliğini sürdüremeyecektir; böylelikle insanlık grup olarak bir arada yaşama fikrini ilk zamanlarından, modern zamana dek kendine bir yasa olarak görmüştür. Bilimsel çalışmaların da başlangıcı insan örgütlenmesine dayanmaktadır ve bununla birlikte gelişim göstermektedir (Malinowski, 2016: 49).

Malinowski kültürü tetikleyip, ortaya çıkmasını sağlayan en önemli unsurun insanın bedenî ihtiyaçları olduğunu düşünmektedir. Ona göre kültür: İnsanlığın üreme, beslenme ve sağlık sorunlarına birer çözüm getirmesi için doğaya karşıt koyduğu birer yapay formüller bütünüdür ve dünyadaki tüm kültürlerin ortak noktası bu bütünden kendine pay almıştır. Bu formüllerin bütünlüğünü koruyup, nesillere aktarımı ise yine belirli insani *yaptırımları* getirecektir (Malinowski, 2016: 42).

Ona göre insanın doğuştan getirdiği *her bir doğal dürtü*, içerisinde yaşadığı kültür ve gelenek içerisinde *tekrar şekillenebilir*dir (Malinowski, 2016, 82). Örneğin, yaptığı bir çalışma sırasında edindiği bulguya göre bir kabilede kısa aralıklarla nefes almak tehlikeli ve kaba bir davranış olarak, derin nefes alıp vermek ise bir saygı ve tevazu örneği olarak görülmektedir. Yine cinsel dürtülerin, ona göre, dini ve kültürel kurallarla hizaya sokulmaya çalışılması en büyük örneklerdendir (Malinowski, 2016: 86). Bunlardan yola çıkılarak “insan yapay öğelerle kendi içkin doğasını bile değiştirebilir” demek yerinde olacaktır.

Malinowski temel ihtiyaçların, hangi kültürel tepkileri ortaya çıkardığını şöyle sıralar: Metabolizma, beslenme çeşitleri; üreme, akrabalık ilişkileri; bedenî rahatlıklar, barınma çeşitleri; güvenlik, korunma çeşitleri; hareket, faaliyetler; büyüme, eğitim kültürü; sağlık, temizlik geleneği (Malinowski, 2016: 27). Böylece ekonomi, hukuk, eğitim, bilim, büyü, din ve sanat gibi kültürel tepkilerin nihai nedeni, insanın biyolojik ihtiyaçlar sisteminde gizlenmektedir.

2.3 Antropolojiye Gestaltçı Bakış: Ruth Benedict

Amerika Birleşik Devletleri'nde kültürel antropolojiyi kuran isimler arasında yer alan Ruth Benedict, Columbia Üniversitesi'nde Antropolojinin kurucu isimlerinden olan Franz Boas'ın öğrencisiydi. Yıllar boyu Amerikan Antropoloji Cemiyeti'ne başkanlık yaptı, Amerikan Folklor Derneği'nin en kıymetli üyelerinden birisi oldu.

Ruth Benedict'in bir sosyal antropolog olarak üzerinde en çok durduğu konu, kültürel fenomenlerin *kişinin* yapıp-etmeleri üzerindeki *belirleyici gücünün* bir betimini gözler önüne sermektir. Ruth Benedict, Edward Sapir, A. Kardiner, Margaret Mead gibi isimlerin Gestaltçı psikologlardan etkilenecek ortaya çıkardıkları bu kuram Amerika Birleşik Devletleri antropolojisinde Kültür ve Kişilik ekolü içerisinde ele alınmaktadır (Özbudun, Şafak, Altuntek, 2007: 91).

Ruth Benedict'e göre bir insan topluluğunu kümülatif hale getiren, pekiştiren en güçlü etmen kültürdür (Benedict, 2015: 46). Malinowski ile aynı, Lévi-Strauss'tan farklı olarak Benedict kültür kurumlarının beşerin biyolojik ve çevresel ihtiyaçlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunmaktadır (Benedict, 2015: 65).

Toplum ve bireyin uyumlu ve ahenkli bir ilişki içerisinde olduğunu öne süren Benedict'e göre birey toplum olmaksızın, toplum ise birey olmaksızın dünyanın herhangi bir yerinde varlık gösteremez. Ona göre bireye atfedilen doğal ilineklerin hepsi, aynı şekilde toplumun kendiliğinde de içerilmektedir (Benedict, 2015: 267).

Bireyin neliğinin hammaddesi olarak toplum, bulunduğu coğrafi-iktisadi-kültürel konuma göre bireyi zengin veya yetersiz malzemeler, ilinekler, nitelikler ile inşa eder. Toplumun geleneği ile donatılmış bir halde yaşam sürdüren birey, toplumun göreneklerine hizmet etmek ile *yükümlüdür*; bu hizmetler sonucu toplumuna ve paylaşılan, biriken ortak dünya kültürüne bir başarı ekleyebilir ve dünyanın gelişimine katkı sağlayabilir. İlk bakışta bu başarılar bireyin tamamen *kendi* düş kapasitesinin, yapıp-etmesinin bir ürünü olarak görülebilir lakin bu başarının derininde onu tetikleyen, yönelimini sağlayan kültürel çevresi asla göz ardı edilemez (Benedict, 2015: 268).

2.4 Antropolojiye Yapısalcı Bakış: Claude Lévi-Strauss

Lévi-Strauss'un ifadeler ve fenomenler hakkındaki fikirleri yirminci yüzyılda ortaya çıkıp şekillenmiş olan Yapısalcı görüş ile örtüşmektedir. Yapısalcılık ise temelini Ferdinand de Saussure'ün 1916'da yazmış olduğu Genel Dilbilim Dersleri kitabında bulmuştur; daha sonra 1950'li yıllarda Roman Jakobson ve Emile Benveniste'in bu kitap üzerinde çalışmaları sayesinde daha da tanınır hale gelmiştir (Deckens, 2017: 13).

Lévi-Strauss ise dilbilim kökenli yapısalcı sistemi antropoloji ve sosyal olgulara indirgemesiyle ön plana çıkmaktadır. Strauss’a göre Yapısalcı kuram: “*değişmez olanı veya yüzeydeki farklılıkların altındaki değişmez unsuru araştıran bir yöntemdir*” (Strauss, 2018(a): 28).

“Lévi Strauss’a göre insanlık, kültür farklılıklarına rağmen doğasından gelen ortak “akli yapıya” her zaman sahip olmuştur. Ona göre bu yapıyı ortaya çıkarmanın yöntemi, modern dünyanın sahip olduğu araçlarda mevcut olan düşünce tarzıyla mitosta var olan ilkel insanın düşünme tarzı arasındaki temel benzerlikleri bulmaktır. (Uğurlu, 2014: 116).

2.4.1 İnsanın Neliği

Strauss’a göre insan organik ve inorganik bir varlıktır; atalarından aktarılan biyolojik ve psikolojik kalıtım ile bir hayvan olan insan, içine doğduğu toplumun yapay verileriyle iletişime girdiğinde, yani inorganik koşullarla, kültürel bir yapıdır (Strauss, 2016: 169).

Böylelikle, birinci bölüm ikinci başlıkta işlenen Orta çağ düşünürü Thomas Aquinas’ın aksine, insan “âdemden olan” temelinde değildir; tıpkı diğer canlılar gibi yaşama erişmek için gerekli evrelerden geçmiş bir “primattır”. İnsan bu temele göre canlılık hiyerarşisinde kendine biyolojik bir yer edinmiş ve bu yerin getirileri sayesinde diğer canlılardan farklı olarak akıl, toplum, kültür gibi mefhumlarla donanmış ve benzer olarak beslenme, çoğalma gibi biyolojik yapısını muhafaza etmişti (Strauss, 2016: 89).

Strauss insanlığın tıpkı diğer canlılar gibi, “canlılık ağacında” doğan, yaşayan ve ölen bir çiçek olduğu görüşünü savunur. Canlılık ağacının bir uzantısı olarak *homo sapiens*, diğer canlılar gibi sadece bu üç evreye tabi bir ürün idi. Lakin toplumsal yaşam “*homo sapiens*”, canlılık ağacının sade bir ürünü olmaktan çıkarp “kendinde birey” olmaya zorlamıştır ve karakterize etmiştir. Hâlihazırda canlılık ağacında bir “çeşit” olarak var olan insan, toplumsal yaşama geçtikten sonra “alt-çeşit” kademesine indirgenmiştir (Strauss, 2018(b): 208).

Strauss’a göre insanın varlığı, etrafında meydana gelen şeylere bir “kavşak” görevi görür; böylelikle insan öznesinin kendisi hayatın akışında pasif bir rolü üstlenmektedir. Kişinin hayat tecrübesi, bilinçli bir şekilde yönlendirmiş olduğu tercihlerinin mekanik-formül sonuçları olmaktan çok, temsil ettiği “pasif kavşaklıktan” dolayı bir olasılık veya şans zincirlerinin eserdir (Strauss, 2013: 24).

İnsanlığın zihni yapısının farklılıklarını incelemeye alan Strauss, yaptığı gözlemlerden beşeriyetin zihni kapasite veya şeyleri kavrama açısından eşit, lakin kültürel farklılıkların getirileri sayesinde zihni gelişimlerinin birbirinden daha “hızlı” ya da “yavaş” gerçekleştiği sonucunu çıkarmıştır (Strauss, 2018(a): 39).

Daha hızlı zihni atılımlar gösteren bir topluluk “yavaş akan” bir yolda ilerleyenden görüngüsel, pratik bir “an temsili” çıkarımı ile “daha gelişmiş” olarak adlandırılabilir fakat bunu olgusal ve yapısal olarak söylemek imkânsızdır; zira birçok görüngü insanlığı yanılgılara götürmektedir, görüngüleri yapısal çözümlemelere uğratmak ise bize görünenin nihai ereğini ve ilineklerini sunmaktadır.

2.4.2 Mit ve Bilim

Mitler ilksel insanlarca birçok konu hakkında oluşturulmuş kültürel bir beşer ifadesidir. Önde gelen bazı antropologlar, Malinowski ve Marcel Mauss gibi, bu ifadelerinin oluşumunu fonksiyonalist bir şekilde ilksel insanların ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan bir olgu olarak tanımlasalar da Strauss bu görüşün karşısında bulunmaktadır (Strauss, 2018(a): 36).

Strauss’a göre bilimsel düşünme ile günümüz insanı doğa üzerinde egemenlik kurmuş, etrafındaki olguları ve şeyleri bilme arzusunu mümkün mertebede doyurmayı başarmıştır. Diğer yandan ilksel insanlara baktığımızda da amaç olarak aynı yönelimi görmekteyiz: Bilme ve anlama isteği. Mitoloji günümüz biliminden farklı olarak matematiksel ve fizikî formüle edilebilmeden uzak simülasyon sonuçlar sunsa da, çıkış noktası bakımından modern bilim ile aynı temeli paylaşmaktadır: Bilme ve hükmetme arzusu (Strauss, 2018(a): 37).

Strauss, hayatındaki nizamı mitik ögelere göre kuran ilksel toplumlar ile modern bilim doğrultusunda ilerleyen toplumları karşılaştırırken, zihin kapasitesi bakımından modern toplum insanının zihnî olarak birçok şey kazanırken aynı zamanda kaybettiğini öne sürmüştür.

Mitologikler (Fr. *Mythologiques*) kitabının ilk versiyonunu yazarken ilksel toplumların Venüs gezegenini günışığında görebildikleri bilgisi ile karşılaşmıştır; edindiği bilgiyi profesyonel astronomlara danıştığında bu yetiye sahip olabilmenin modern insanlarca neredeyse imkânsız olduğunu öğrenir. Strauss böyle birçok gözlem ve araştırmasının sonucunda, koşulların gerektirdiği eğitim modellerinin ve insanın her bir dönem merak yöneliminin beşeriyete bir şeyler katarken, aynı zamanda ondan bir şeyleri aldığını da savunur (Strauss, 2018(a): 38).

Mit ve bilimi çözümlerken Strauss’un şüphesiz en çok dikkat çeken kıyası tarih bilimi ve mitoloji arasındaki bağıntı ile ilgili düşündükleridir. Öncelikle mit ve tarih arasında bir ayrıma giden Strauss, mitlerin statik ve aynı unsurların bir çember oluşturarak vuku bulduğu, kapalı olaylar örgüsü olduğunu savunur; tarihi ise bundan farklı olarak açık bir sisteme sahip olan bir disiplin olarak tanımlar (Strauss, 2018(a): 59).

Mit ve tarih arasındaki sistematik ayrımından sonra, tarih disiplinin nasıl ortaya çıktığı, mitolojinin nerede bittiği veya tarihin ne zaman mitolojinin yerini aldığı gibi sorular sorar ve

cevaplarının tahayyül edilemez olduğuna kanaat getirir; böylece “*Tarih disiplinin temelinde büyük bir boşluk bulundurduğu*” savını savunur (Strauss, 2018(a): 56).

Mitlerin kabileden kabileye değişerek, nesnel bir veri vermediğini, diğer tarafta da çağının tarih bilimcilerinin de aynı durumu izlediklerini ve okunan tarihin yazan tarihçiye göre şekillendiğini öne sürerken, aradaki çıkmaza işaret eder (Strauss, 2013: 61). Farklı entelektüel gelenekler farklı politik eğilimler barındırmaktadır. Buradan da “Bir disiplin eğer nesnel veri veremiyorsa bilim değil midir?” sorusu çıkar.

Literal araştırmaları ve saha çalışmaları sonucunda Strauss’un şahit olduğu kabileler kendi mitolojilerini gerçekleştirmiş bir tarihi olay gibi anlatmaktadırlar. Günümüzün çoğu yanıltarihçileri gibi onlar da kendi birikimlerinin bekası için olaylar kurguluyor ve bunu bir kronik değerinde halka sunuyorlardı; tek farkla: Sözlü bir şekilde. Böylelikle Strauss, günümüzdeki modern halkların “tarih” disiplinin, ilksel toplumlardaki mitoloji ile aynı hizmeti sunmakta olduğunu öne sürer (Strauss, 2018(a): 61).

2.4.3 Yabanıl Atfetme Paradoksuna Genel bir Bakış

Her kültür, kendi kültürel birikimini diğerlerinden daha değerli veya hakiki olarak atfetmeye meyillidir. Örneğin birçok Avrupalı, Asyalı ve Amerikalı insan, Afrika’da ve Güney Amerika’da hâlâ kabile hayatı süren birçok insanı “yabanî” olarak tanımlayabilir. Lakin Strauss’a göre kendi gelişmişliklerini ön koşul olarak kabul edip, kendinde diğerlerini yabanî olarak atfetme yetkisini gören kişinin unuttuğu bir şey vardır: Atfettiği kültürdeki kişi tarafından yabanî olarak tanımlanmak. Strauss’un yaptığı seyahatler sayesinde edindiği bilgiye göre “ilkel olarak adlandırılan” kabileler kendilerine “doğrular”, “iyiler”, “mükemmeller” isimlerini verirken diğer kabilelere “yer maymunları” ve “bit yumurtaları” gibi değer düşürücü isimler verdiklerini söylemiştir; tıpkı modern insanların kendilerine yaptıkları gibi (Strauss, 2016: 69).

Kendisini bilinç, akıl veya birçok nitelikte ileride sayan aktif dünyanın insanının, tam aksi olarak tanımladığı toplum ile aynı “ihtirası” gütmesi ortaya bir paradoks çıkarmaktadır: biz bunu, bu çalışma vesilesiyle “Yabanıl Atfetme Paradoksu” şeklinde adlandırıyoruz.

Ayrıca aktif dünyanın insanları sadece kabile hayatı süren topluluklara değil, kendi aralarında da birçok yakınlık ve akrabalık bulunmasına rağmen “sadece benim olan doğrudur ve hakikidir” politikasına uymuş ve birçok savaşa neden olmuştur. Buna en uygun örnek olarak aynı kıtada yaşamalarına, neredeyse aynı dili konuşmalarına ve aynı dine mensup olmalarına rağmen, Birinci ve İkinci Cihan Harbi’ni gerçekleştirmeleri ve bunun için can veren insanlar verilebilir.

Strauss'un verdiği bir diğer örneğe göre de: Brezilya'da bir kabile arasında uzun süredir bulunan Alman etnolog Curt Unkel, "uygar" bir merkezde uzun bir süreliğine kalmak için kabile yerleşkesinden ayrılır. Fakat Unkel tekrar kabilenin arasına katılır ve kabile yeleri onun için birden ağıt dökmeye başlar; zira onlara göre Unkel, kabile yerleşkesinin "dışında" "kendilerine göre yabani" olan "uygar insanlar" tarafından birçok acıya uğratılmış ve orada türlü zorluklarla karşılaşmıştır. (Strauss, 2016: 69).

İnsanlığın ęrenmeyi kolaylaştırıp, işlek hale getirmek için sınıflandırma yöntemini kullanmasına hem ilksel topluluklarda hem de modern toplumlarda rastlanır. Strauss sınıflandırmaya biçimsel açıdan bakıldığında, modern toplulukta yeni bulunmuş bir bitkiye "Elephantophus spicatus" ismini veren bir bitkibilimci ile ilksel yaşamda topluluğun yeni doğan bireyine "Yaşlı Bizonun Aşınmış Toynağı" adını veren bir rahip arasında köklü bir "sistemik farklılığın" bulunmadığını savunur (Strauss, 2018(b): 282).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAX SCHELER'DA ÖZGÜRLÜK VE İNSANLIK

3.1 Scheler'nın Yaşamı ve Bazı Eserlerine Genel bir Bakış

Max Ferdinand Scheler 1874 yılında Münih'te hayat sürmekte olan saygın bir aileye doğmuştur. Babası Gottlieb Scheler (1831-1900) Alman İmparatorluğu'nda tımar sahibiydi. Claire Goll'a (Scheler'nın yeğeni) göre annesi Sophie Fürther (1844-1915), son derece katı kuralları bulunan dindar bir Yahudi idi. Fakat Scheler bunun tam tersine annesinin mezhebiyle olan bağının gevşek olduğunu ve kendi görüşleri üzerinde hiçbir baskı göstermediğini savunur. Babası Gottlieb de bir zamanlar, annesi Sophie ile evlenebilmek adına, Protestan Hristiyanlıktan Yahudi inancına geçmiştir (Henckmann, 1998: 16).⁷

Çocukken pek çalışkan bir öğrenci olamamıştır; bunundandır ki akrabaları tarafından “çalışkan bir Yahudi” olamadığı için dışlanmış. Fakat evlerinde sürekli misafir edilen dayısı Ernst Fürther tarafından felsefe okumalarına teşvik edilmiştir. Böylece felsefeye henüz erken dönemlerindeyken ilgi duymaya başlamış ve özellikle Nietzsche'nin çalışmalarından etkilenmiştir.⁸ Nitekim verdiği eserlerde de Nietzsche'nin, telakkisine katılsın ya da katılmasın, izleri görülür.

Scheler çocukluğundan itibaren zıt kutuplara sahip bir kişilik olmuştur. Nitekim o, Ahmet İnam'ın da aktardığına göre hem Hristiyanlıkla hem de Erosçu bir tutumla harmanlamıştır kendini.⁹ Scheler ortaokul yıllarında Katolik mezhebinin benimser; Henckmann'ın aktardığına göre şöyle demiştir: “*Yetişkin bir insan olduğumda Yahudi cemiyetinden çıkma kararı aldım; zira ne ben kendimi bir Yahudi olarak görebiliyordum, ne de diğer Yahudi tanıdıklarım.*” (akt. Henckmann, 1998: 16).

Gençlik yıllarında Marksizm'e gönül verir; fakat erişkinlik yıllarında Marksizme karşı bir tutum sergilemiştir. 1894 yılında Münih'te ilk üniversite eğitimine başlar, fakat 1895 yılında Berlin'e taşınır. Berlin'deki üniversiteye tıp okumak için başvuru yapmış olsa da, daha çok Wilhelm Dilthey ve Georg Simmel'in sosyoloji ve felsefe derslerine katılmıştır. Zamanının meşhur filozofu Rudolf Eucken'ın eğitiminden faydalanmak adına 1896 yılında Berlin'den Jena'ya taşınır; böylece felsefedeki profesyonel kariyeri başlamış olur. Yine bu dönemde Heidelberg'e giderek Max Weber'le; bir partide ise Edmund Husserl ile tanışır. Fransız

⁷ Aktaran ile belirtilen alıntılar dışında Almanca dilinden yapılan çeviriler bana aittir.

⁸ <https://plato.stanford.edu/entries/scheler> (Erişim Tarihi: 16.01.2021).

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=CVDX9x7CJDs&t=328s&ab> (Erişim Tarihi: 25.01.2021).

düşünürler üzerine okumalar yapar ve Henri Bergson üzerine çalışır; ayrıca Bergson'un Germen literatüründe tanınır olmasında büyük rol oynar.¹⁰

1906 yılında Münih'e, ailesinin yanına döner ve burada özel dersler verir; fakat daha sonra ilk eşinden ayrılması ve öğrenciler ile arasında yaşananlar nedeniyle öğretmenlik yapma hakkına son verilir.

1910-1919 yılları arasında serbest yazarlık yapmağa başlar; yaşadığı tüm finansal ve hayat zorluğuna rağmen, otoritelerce en gözde eserlerinden sayılan ikisini bu yıllar arasında verir¹¹:

1. *Wesen und Formen der Sympathie (Sempatinin Doğası ve Biçimleri)*
2. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Etikte Biçimcilik ve Maddî Değerler Etiği)*

Uzun ve zorlu bir süreçten geçtikten sonra Scheler, 1918 yılında Konrad Adenaur tarafından Köln'de kurulmuş yeni bir araştırma enstitüsüne davet edilir; kabul eder ve tekrardan bir Alman üniversitesinde ders verme fırsatı bulur. Burada Katolik düşünceye odaklı çalışmalar yapması istenir. Böylece dinî telakkiler sunduğu *Vom Ewigen Im Menschen* (1921) adlı eseri yazar.¹²

Daha sonraki dönemlerinde yapacağı çalışmaları dinî bir düsturdan daha çok, felsefî yöntem gözeterek yazmağı ister. 1927 yılında Frankfurt'tan aldığı profesörlük teklifini memnuniyetle kabul eder; zira burada, eleştirel felsefenin önde gelen isimlerinden olan Max Horkeimer ve Theodor Adorno ile çalışma fırsatı bulacaktır.

Frankfurt döneminde, aşırı sigara kullanımı ve diğer rahatsızlıklarından dolayı, sağlığı gitgide kötüleşir; 19 Mayıs 1928'de şiddetli kalp krizi komplikasyonları nedeniyle Frankfurt'taki bir hastaneye kaldırılır ve burada yaşama gözlerini yumar.

Tanıtacak olacağımızdan çok daha fazla çalışmaya imza atan düşünürümüz Max Ferdinand Scheler, çağının düş konseptlerini (fenomenoloji, antropoloji vd. gibi) zihninde bir araya getirerek yeni bir arayışa çıkmış ve bunları da kağıda dökmekten mümkün mertebede çekinmemiştir. Öyle ki şimdi, araştırmamız doğrultusunda, bizlere yol gösterebilecek “bazı” eserlerine değineceğiz ve “insanın” ve “özgürlüğünün” felsefî soruşturmasını devam ettirmeye

¹⁰ <https://plato.stanford.edu/entries/scheler> (Erişim Tarihi: 25.01.2021).

¹¹ <https://plato.stanford.edu/entries/scheler> (Erişim Tarihi: 25.01.2021).

¹² <https://plato.stanford.edu/entries/scheler> (Erişim Tarihi: 30.01.2021).

çalışacağız; eserlerinden birçoğuna da, şahsımın Almancası yetersiz kalacağından, yer veremeyeceğiz.

1912 - Ressentiment / Hınç: Scheler bu kitapta, Nietzsche'nin Hristiyanlığı *ressentiment* kavramı ile özdeşleştirmesini eleştirir; fakat eser yalnızca bundan ibaret değildir. Kişide beliren bu hınç duygusunun sosyolojik, antropolojik, psikolojik arka planını ve belirimini ele aldığı başlıklar da açar. Dilimize ilk defa 2000 yılında Kanat Kitap Yayınları'ndan Abdullah Yılmaz'ın kalemıyla çevrilmiştir. Daha sonra 2015 yılında yine Abdullah Yılmaz'ın kalemıyla çevrilen kitap, Alfa Yayınları tarafından basılmıştır.

1913 - Wesen und Formen der Sympathie / Sempatinin Doğası ve Biçimleri: İngilizceye Peter Heath tarafından *The Nature of Sympathy* adıyla çevrilmiştir. Dilimize henüz kazandırılmamıştır. Scheler bu eserinde kardeşlikleri, aidiyetleri, aşk mefhumunu ve diğer sosyal değerleri ve ilişkileri ele alır. Bu ilişkilerin tarihsel çözümlemelerine, zuhur değişimlerine dikkat çeker. Ayrıca Adam Smith'ten Freud'a kadar, birçok düşünürün görüşlerini tartışır.

1913 - Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik / Etikte Biçimcilik ve Maddî Değerler Etiği: Bu eserinde Scheler ödemonizm, utilitarizm, faydacılık ve pozitivizm bağlamında Kant'ın apriorik düsturunu eleştirir.

1921 - Vom Ewigen im Menschen / İnsandaki Sonsuzluk Üzerine: Scheler bu eseriyle birlikte insandaki uhrevî yaşam veyahut deneyimin, bizzat insanın kendisince mi icat edildiğini yoksa özünde hâlihazırda mı bulunduğunu araştırır, kökenlerine inmeğe çalışır. Bir şeyin ne gibi bir durumda dinî veya uhrevî olup olamayacağını tartışır. Nihayetinde Aristotelesçi bir tavır takınarak, “içkinlik”le baş başa bırakır insanı; zira insan, bu öz ile insan olabiliyordur. Ancak bu içkin öz, insanca değildir elbet, her ne kadar onu meydana getirse de.

1924 - Probleme einer Soziologie des Wissens / Bilgi Sosyolojisinin Sorunları: 1926 yılında *Die Wissensformen und die Gesellschaft* adlı kitap başlığı altında tekrar basılmıştır. İngilizceye 1980 yılında, ünlü Scheler düşüncesi uzmanı Manfred S. Frings tarafından *Problems of a Sociology of Knowledge* adıyla çevrilmiştir. Dilimizde henüz yer edinememiştir. Scheler bu kitapta insanlığın yirminci yüzyıldaki savaşıardan bıkmış pesimist varlığını geniş

bir biçimde ele almış, fakat bunu akranları gibi karamsarlıkla yapmamıştır; insanlığa, her zamanki gibi, içerisinde mukaddes bir öz taşıdığını hatırlatmaya çalışmıştır.

Bu eserin de katkılarıyla “Bilgi Sosyolojisi” disiplininin kurucusu olan Scheler, “bilgi”ye, olgusal ve özsel olmak üzere iki mahiyet atfeder; olgusal bilgi *realitenin* ilineği iken, özsel bilgi *ideal değerler* alanının mefhumudur. Bir ana disiplin olarak Sosyolojinin temel gayesi:

“Hem zihin alanınca belirlenen insanî eylemleri (ideal olanı) ve hem de güdülerin belirlediği insanî eylemleri ('reel' olanı) incelemektir. İki tür sosyoloji vardır: Üstyapının (kültürün) sosyolojisi ve altyapının (reel oluşumların) sosyolojisi. Bilgi sosyolojisi bu iki tür sosyolojiden, kültür sosyolojisinin kapsamı içinde yer alır ve onun bir parçasıdır. Bilginin içeriği ebedi ve değişmez özler alanına (Scheler bu nok-tada Platonisttir), entelektüel hayat tarzları, varlık alanına aittir. Toplumun belirlediği şey entelektüel hayat tarzlarıdır, ebedi özler alanı, yani bilginin içeriği değil.” (Arslan, 1992: 18-19).

1926 - Erkenntnis und Arbeit / Biliş ve İşleyiş: Ölümünden iki yıl önce yayınlanmıştır. İngilizceye *Cognition and Work* adıyla Zachary Davis tarafından çevrilmiştir; dilimize henüz kazandırılmamıştır. Çoğu düşünür tarafından Amerikan pragmatizmini eleştirel bir biçimde ele alan ilk kitaplardan birisi unvanına layık görülmüştür. Ayrıca Batı Avrupa ve Germen pragmatizminin de izahına rastlamak mümkündür. Scheler’nın algının fenomenolojisi üzerine deyişlerinin, Husserl ve Merleau-Ponty’ninki kadar önemli olduğunu gösteren eserlerinden birisidir.

1928 - Die Stellung des Menschen im Kosmos / İnsanın Kozmostaki Yeri: Scheler’nın dilimize kazandırılmış en mühim kitaplarından. İlk 1973 yılında *İnsanın Kozmostaki Yeri* adıyla ünlü düşünür, fenomenolog ve *Kant* ve *Scheler* kitabının yazarı Takiyeddin Mengüşoğlu’nun eşi de olan Tomris Mengüşoğlu’nun kalemiyle çevrilmiş, Yaprak Kitap Yayın Pazarlama tarafından basılmıştır. Daha sonra aynı isimle 2012 yılında, Harun Tepe tarafından dilimize aktarılan kitap BilgeSu yayınları tarafından basılır.

Scheler’nın, hacmi her ne kadar küçük olsa da, en derin düşüncelerini içeren, az sözle çok şey anlattığı kitabıdır. Kitap, felsefî antropolojinin temellerini Kant’tan sonra atabilecek kişi unvanını kazandırır Scheler’ya. O, insanda beliren her bir mahiyeti bir kitaba sığdırmaya çalışır, insanı tıpkı Kant gibi iki alanda irdelemeğe alır: 1. Biyo-psişik & 2. *Geist*-varlığı. Bu iki varlık alanında insanın nelerde muktedir olabileceğine değinir. İnsanı ayırdığı gibi kitabı da iki bölüme ayırır ve birinci bölümde biyo-psişik alandaki insanı açıkladıktan sonra, ikinci

bölümde insanda insanca olmayan fakat onu bizatihi kendisi eyleyen *Geist*'i irdelemeğe başlar ve bu alana “Yeni İlke” adını verir.

1929 - *Philosophische Weltanschauung* / *Felsefî Perspektifler*: Scheler bu kitapta Teistik felsefeyi konu edinir kendine. Okuyucuya İnsanın Kozmostaki Yeri adlı eserindekinin aksine, sade bir dille hitap eder ve kapsamlı bir metafizikî irdelemeye girişir.

3.2 Scheler’da İnsanın İkili Mahiyeti

Scheler “özgür insan”ı tanımlayabilmek için Kant gibi insanlığın dilemma içeren yapısına işaret eder. Nitekim Scheler, *İnsanın Kozmostaki Yeri* adlı eserinin giriş bölümünde şu cümleye yer vermiştir: “Daha “insan” sözcüğü ve kavramının kendisinde bile kötü bir iki anlamlılık vardır; bu görülmeden, insanın kendine özgü yerine ilişkin soru ele alınmaya başlanamaz” (Scheler, 2015: 36). Fakat Scheler insana böylesi bir ikili varlık mahiyeti biçmiş olsa da, bunun, Descartes’ın “*Res Extensa*” ve “*Res Cogita*”sından tamamen farklı olduğunu; bunların, asla birbirleri üzerinde tahakküm kuramayan mahiyetler olduğunu savunur. Max Ferdinand Scheler’den farklı olarak, Descartes ve ayrıca Türk düşünür Nurettin Topçu’ya göre ise: *Res Extensa*’nın insanlığı tahakküm altına almasıyla ortaya “kötülükler”; “*Res Cogita*”nın hükmüyle ise insanlık namına “iyilikler” çıkacaktır ancak (Topçu, 2008: 288).

Ayrıca Max Ferdinand Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materielle Wertethik (Etikte Biçimcilik ve Maddî Değerler Etiği)* adlı eserinde, insanın, “biyo-psişik” ve geistik varlık tabakasındaki yerine dair kısaca şunu söylemiştir:

“İnsan biyolojik bir varlık olarak hayvandan ayırt edilemez; çünkü insan için, biyolojinin temele inen bir varlık kavramı yoktur; canlı varlıklar arasında bulunabilecek biricik varlık sınırı, biricik değer sınırı, birer canlı varlık olan ve genetik, sistematik bakımdan kesintisiz olarak birinden ötekine geçilen insanla hayvan arasında değil, ancak kişi ile organizma arasında, geist varlığı ile canlı varlık arasındadır.” (Aktaran: Mengüşoğlu, 2015: 29-30).

Böylelikle bu başlığın altında ilkin, “özgürlük ve insanlık”ın ilişkisine işaret edebilmek adına, insanın varlıktaki yerine değinilecektir.

3.2.1 Biyo-psişik Alanda İnsan

Scheler insanlığın tinsel yapıdan paylanarak özgürlükle temasa geçmesini, daha önce şu **dört** kabiliyet tarafından tamamlanmış doğasıyla alakalandırır:

1. Duyusal İtilim,
2. İçgüdü
3. Çağrışımsal Bellek
4. Pratik Zekâ

Max Ferdinand Scheler'ya göre tüm bir canlılık ve insanda beliren bu dört özellik, biyopsişik dünyada zuhur ederler ve böylece bunlar, biyopsişik dünyanın birer mahiyetini oluştururlar; ayrıca her ne kadar görüngü dünyasına ait birer ilinek olarak tanımlansalar da, insanın, *Geist* varlığına sevk olabilmemesinin yegâne yollarıdır. İstenç, bilinç, arzu, biliş gibi insanî mahiyetler, yine bu alanda, bu kabiliyetler yardımıyla imkâna bürünürler.

Scheler bu dört mahiyetin, insan için ne denli önem teşkil ettiğini şu sözleriyle açıklar: *“İnsanın özel yeri, ancak biyopsişik dünyanın genel yapısını göz önüne alırsak açığa çıkarılabilir. Bunu yaparken de, bilimin adım adım yol alarak ortaya çıkardığı gibi, fiziksel güçlerin ve yetilerin basamaklılığından yola çıkacağım.”* (Scheler, 2015: 39)

3.2.1.1 Duyusal İtilim Kabiliyeti

Scheler insanın Tin'den pay alarak ruhsal varlığa ve (dolaylıca) özgürlüğe erişebilmesini sağlayan biyo-psişik alanın ilk basamağına “Duyusal İtilim”i atfeder. Duyum, genel bir tabirle, “gelişmiş hayvanların uyaran toplayıcı salgılarının, beyinde bir akt meydana getirmesi” şeklinde tabir edilebilir. Bu basamakta duyulama ve itki insanda hemhâl bir şekilde bulunur; öyle ki, burası, anorganik bir yapıdan canlı varlığa geçişin en ilkel temelinin bina edildiği aşamadır. Fakat bu ilkel basamak bile, insanın Tin'den faydalanabilmesinde önemli bir rol oynar; zira, daha önce de değinildiği gibi, Scheler insanı ancak (Descartes gibi) çağrışımsal bellek ile varolagelen bir alan olarak görmez (Scheler, 2015: 15).

Bu itilim, bitkilerde kendini gösteremez, zira:

“Bitkilerin de ışık, yer çekimi gibi etkenlere göre hareket ettiğini biliyoruz. Buna karşın duyumsama olabilmesi için belirli türden karar alma merkezinin –insanlarda ve hayvanların birçoğunda bu işlevi beyin görür- olması ve dışarıdan alınan uyarımların bu merkeze iletilerek bir tepki belirlenmesi gerekir. Bitkilerde böyle bir merkezin olmayışı onların duyumsama yeteneğinden yoksun olduklarının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.” (Gürdal, 2020: 140).

3.2.1.2 İçgüdü Kabiliyeti

Scheler'ya göre canlının fizyolojik yapısındaki içgüdüden kaynaklanan davranışlar, tür devamlılığı için tekrarlana gelmiş bir tepkiler bütünüdür. Öğrenme ve anlama kabiliyetinden ayrılırlar; zira bu ikisi tikellere göre dizayn edilerek hizmet vermekteyken, içgüdüsel davranışlar bütün bir tür üyelerinde benzerce temellenmiş bir 'yapı'dır. (Scheler, 2015: 47). Böylece, yine diğer ikisinden farklı olarak, deneyim ve ölçümlerden muaftır; belirimi türdeşlere kalıtım yoluyla, kararınca dağılmıştır. Türün başarılı deneyimlerinin içgüdüdeki en görünür etkisi, örneğin bir bestedeki notaların isimlerini değiştirmekten ziyade, vurgularıyla oynamak olur.

3.2.1.3 Çağrışımsal Bellek Kabiliyeti

Scheler'ya göre çağrışımsal bellek koşullu reflekslerce oluşur. Bu, diğerlerinden farklı olarak bitkide bulunmadığı gibi, her canlıda gözlemlenen bir yapı değildir. Bu yetiye sahip canlılar yaşamlarını daha kolayca idame ettirebilmek için önceki deneyim verilerinden anlam seçkileri çıkarır ve böylece davranışlarını, tekrarı faydalı olacak reformlara uğratırlar (Scheler, 2015: 52).

Scheler buna örnek olarak, Pavlov'un koşullu refleksi açıklamak için köpekler üzerinde yaptığı deneyleri gösterir (Scheler, 2015: 53). Çağrışımsal bellek en çok memeli ve sosyal hayvanlarda belirmektedir; örneğin sosyal hayvanlarda izlenmesi pek mümkün olan "gelene" konsepti çağrışımsal belleğin ürünlerinden birisidir. Fakat yine sosyal ve memeli bir hayvan olarak insanı diğerlerinden ayıran nokta: Daha ileri düzeydeki zihin aşamaları yardımıyla oluşturduğu "ratio" sayesinde, geleneğe bir grup veya bir kişi ekseninde karşı gelebilmesidir (Scheler, 2015: 56-57).

3.2.1.4 Pratik Zekâ

Pratik zekâ, insanlığın tinsel bir varoluşa bürünmeden önceki son biyolojik yetisidir. Nihayetinde bu basamakla birlikte insan ırkı, çağrışım ilkesinin yukarıda anlattığımız etkinliğinin *ilinekliği*yle de türün içgüdüsel getirilerinden sıyrılır ve ortaya *özgün bireyler* çıkarmaya başlar. Fakat çağrışım ilkesi bu basamakta önceden olduğu tek yetkin güç değildir, zira zekâ denilen yetiye eşlik eder.

Zekâ: çağrıştırılan fenomenleri, değişken durumlara uygun olarak kişiye yeniden tasarlatan bir beceridir (Scheler, 2015: 60). Böylece insanlık özgürleşme muktedirliğini, belirli bir mertebede de olsa varlık haznesine katmış olur (Scheler, 2015: 57). Örneğin artık üremedeki eşine de, kendi zekâsıyla dizayn ettiği "seçme yetisi" ile karar verecektir; içgüdünün

yaptırımlarından oluşan kör bir tür devamlılığı dürtüsüyle değil. İnsan, doğanın sunularını bundan sonra kendi hazzı ölçüsünde değerlendirebilecektir (Scheler, 2015: 58-59); nitekim onu bir hayvandan kesin bir şekilde ayıran mahiyeti de budur: Hoş olanı, değer olarak faydalı olana karşın tercih edebilme şansı (Scheler, 2015: 63).

3.2.2 *Geist* Sahasında İnsan

Bu bölüme kadar bahsetmiş olduğumuz tüm yetenekler insanda olduğu kadar, belirli bir mertebede de olsa, bitki ve hayvanda da bulunmaktadır. Fakat bu başlık altında işleyeceğimiz tin, yani *geist*, insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan en mühim mühürdür. Bu *geist* sahası, doğal ya da yapay olan yeni bir varlık alanı da değildir. Scheler *Geist*tan şöyle bahseder:

“Daha Eski Yunanlılar böyle bir ilkenin varolduğunu iddia etmişler, onu akıl diye adlandırmışlardır. Biz bu şey için daha kapsamlı bir sözcük, akıl kavramını da kapsayan ama bunun yanında ideleri düşünmeyi, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden görüyü, bunun ötesinde iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgür karar verme gibi belirli bir türden istemli ve duyusal edileri de içine alan bir sözcüğü, tin *geist* sözcüğünü kullanmak istiyoruz.” (Scheler, 2015: 66).

Scheler’ya göre: “*Tin, kendisi nesne edilemeyen biricik varlıktır – tin saf, salt edimselliktir, yalnızca kendi edimlerinin ‘özgür’ bir biçimde gerçekleştirilmesiyle varlık kazanır*” (Scheler, 2015: 76). Bu açıklamada da görüldüğü üzere, insan, ancak tinle hemhâl olduğu ölçüde dünyadaki konumunu ayırt edebilecektir. Tinin ve onun birer ilineği olarak akıl ve özgürlüğün “*edim merkezi*” ise *kişidir* (Scheler, 2015: 66).

Scheler, geliştirdiği orijinal bakış açısıyla ve birçok argümanı, özgürlüğün varlığını doğrular; fakat kaderin, özgür iradenin limiti olduğunu savunur. Bu, aslında bu iki kavramın çarpıcı bir şekilde karşıt olmadıkları, fakat kendilerince birçok farklı ölçüme ve içsel karmaşaya sahip oldukları anlamına gelen bir ayırımdır. (Alonso-Bastarache, 2017: 319).¹³

O, daha önceki başlıklarda değindiğimiz biyo-psişik bir varlık olarak insanın belirli yasalara tabi olduğunu savunmuş olsa da, *Geist*’tan pay alabilen insanın bir “töz”e sahip olduğunu savunur. Fakat bu özgürlük, sosyo-politik bir hürriyet mahiyetinde anlaşılmamalıdır.

¹³ Aktaran ile belirtilen alıntılar dışında İspanyolca dilinden yapılan çeviriler bana aittir.

Tin tüm bir insanlıkta içerilir, fakat bununla *hemhâl* olunacak alanı, yukarıda da belirttiğimiz üzere, ancak “*kişi*”lik inşası sağlayabilecektir.

Scheler tinin tam olarak ne anlama geldiğini daha açık bir biçimde anlatabilmek için onun yaşam ile bağını ortaya koymaya çalışır. Tin yaşamdan bağımsızlaşmıştır ve onun organik olan ile bağımlılığından kurtulmuştur. Bu sebeple tinsel varlık artık ne bir çevreye ne de bir itilime ihtiyaç duyar.” (Gürdal, 2020: 142).

3.3 Duygu Durumlarının İnsan ve Özgürlük Bağlamında Değerlendirilmesi

Daha önce de değindiğimiz gibi Scheler, insanı “tek bir katmanlılıkta” irdelemeyi reddeder. O, örneğin, duygu durumlarının da insanın, ve dolayısıyla özgürlüğünün, beliriminde fazlasıyla katkıda bulunduğunu düşünmüş; bundandır ki ilkin işleyeceğimiz pişmanlık, daha sonrasında bakınacağımız hınç-ressentiment veya sempati gibi halet-i ruhiyeleri felsefî ve teolojik bir perspektifle ele almaya çalışmıştır. Nitekim *Pişmanlık ve Yeniden Doğuş* adlı kitabında o şöyle der: “*Basit bir titreme bile yalnızca bir üşüme değil, aynı zamanda bir ısınma aracıdır.*” (Scheler, 2020: 7).

3.3.1 Pişmanlık ve Yeniden Doğuş

Pişmanlık yalnızca bireysel bir olgu değil, toplumsal ve tarihseldir de (Scheler, 2020: 37). Scheler pişmanlığın bu boyutuna şu sözleriyle de değinir: “*Hazza düşkün, güce ve gösterişe tamah eden antik dünya, erken Hristiyanlığın pişmanlık gözyaşları sayesinde yenilenmiş ve âdeta yeniden doğmuştur.*” (Scheler, 2020: 39).

Aziz Leo’dan da alıntı yaparak, düşmüş ve pişman olmuş insanın ne denli kıymetli olduğuna işaret eder:

“*Eğer insan ilk halinden düşmeseydi mutlu olarak kalırdı, fakat düştü, tazelendi ve daha bir mutlu oldu. İsa’nın suretine bürünmek ne yücedir, fakat İsa’nın bedenine bürünmek daha da ulvîdir.*” (akt. Scheler, 2020:46).

Scheler’ya göre pişmanlık: “*Ruhun bir tür kendini onarma biçimi, kaybettiği güçlerini yeniden kazanmasının tek yoludur. (...) Tanrının insan ruhuna bahşettiği doğal bir mekanizmadır.*” (Scheler, 2020: 11).

Pek tabii ki pişmanlık, intikam ya da suçu kendinde bulma ile karıştırılmamalıdır. Scheler pişmanlığın genel özelliklerinin, bu iki durumdan ayrı olarak, insanda dört şekilde belirdiğini söyler:

- a. “Manevilik ve içe dönüklük, ki bunlar pişmanlığın içine gömüldüğü “kendine mukayyet olma”, sakinlik, durgunluk ve ağırlıkla birlikte düşünülmelidir;
- b. Pişmanlıkla ulaşılan daha yüksek bir yaşam düzlemine çıkış ve onunla birlikte gelen ideal değere erişme, hatta bir zamanlar “ebedi iyiliğin sevgisi” içinde – kavuştuğumuz yeni imge sayesinde bizzat kişiliğimizin kurtuluşa ermesi;
- c. Olgunlaşma ve ahlaki benliğimizin iyi davranış ve genel toparlanma için özgürleşmesi
- d. Kötülük ve ahlaki suça olan referansın kısıtlanması, ki bu sadece pişmanlığa özgüdür; zira intikam, her türlü şüpheli kişisel kusura ya da hatalı davranışın nedenine yönelebilir.” (Scheler, 2020: 30-31).

Scheler yerinde bir pişmanlık hissetmemenin, geçmişte işlenen suçu her an devam ettirme isteğiyle doğru orantıda görür. Suçlar, pişman olunmadıkça insanın istikbaline ve niyetine set çeker; geleceklerini çizer ve belirler. Bundandır ki pişmanlık kişinin ruhunu arındırarak, zihnindeki duygulanım haritalarını yeniden inşa etmesini sağlar.

Yalnız Scheler pişmanlıkla gelecek özgürlüğü, suçluluk hissetmekle oluşan anî bir tepkime ile elde edilemeyeceğini söyler. O, esas pişmanlığın bu şekilde işlediğini savunur:

“Pişmanlık ne kadar yalnızca eylemsel pişmanlık olmayı bırakıp aynı zamanda varoluşsal pişmanlık olmaya da başlarsa hissedilen suçun kökenini o kadar derinden kavrar, suçu insandan söker atar ve *özgürlüğü* yeniden tesis eder.” (Scheler, 2020: 24).

Pişmanlığın kendisi ise kişide bir tevazu durumunu gerekser. Nitekim her kim ki benliğinde tevazu devindirmezse, kendi benliğinin kölesi olur ve böylece iyi ideasının verebileceği özgürlükten mahrum bırakılır (Scheler, 2020: 18).

Scheler insanın özgürlük durumuna “pişmanlık” irdelemesi başlığı altında oldukça değinir. O, bizlerin fiilî özgürlüğünü “an”lar ile açıklamaya çalışır. Ona göre insan üç “an”a tabidir:

- a) Deneyimlenmiş Geçmiş
- b) Deneyimlenegelen Mevcudiyet
- c) Deneyimlenecek Gelecek

Bu üç “an”ın insandaki üç belirim karşılığı ise şunlardır:

- a) Farkındalık
- b) Dolaylımsız Hafıza
- c) Dolaylımsız Beklenti

İnsanlığın tüm bir hayatı bu üç “an”a ve bu üç “an”ın kendilerinde karşılık bulduğu bu üç belirlimlere bağlıdır. Bu döngü, insanlık varolageldikçe devam edecektir ve kişi, bu belirimleri hakimiyeti alabildiği mertebede özgür kılacaktır kendini (Scheler, 2020: 12).

Ayrıca Scheler, pişmanlık konusunda Spinoza ile görüş ayrılığına düştüğünü belirtir. Zira Spinoza göre özgür insan aklı ile hareket eder. Aklı ile hareket eden hür insan, geçmişten pay alacağı bir pişmanlığı kendine yakışı göremez; o her daim ileriye bakmalı ve aklı ile “anlık” erdemliliğini devam ettirmelidir. İnsanı akıl ile determine eden Parmenidesçi Spinoza için Mehmet Fatih Doğrucan’ın bir çıkarımına değinmeli:

“Spinoza ile beraber, düşünümün ve yayılımın nakış gibi ince bir zarıflıkla işlenmesi ve ikisinin bir arada ele alınma çabası, varlığa ilişkin bu iki düşüncenin ya uzlaştırılma çabasına veya bunlardan bir tanesine ağırlık verilerek varlığın açıklanma çabasına veyahut da bir tanesi açısından ötekinin reddine giderek, açıklanma çabasına dönüşmüştür. Ortaçağın tümeller sorunu rafa kalkmış yerine, modernite ile beraber, bu problemin nasıl giderilmesi gerektiği sorusu gelmişti.” (Doğrucan, 2019: 173).

Max Ferdinand Scheler’nın “hatırlama ve pişmanlık”a getirdiği düşünceler Spinoza’nın düşünümü ile ters düştüğü kadar, Hilmi Ziya Ülken’in fikirleriyle de uyuzmaz. Nitekim Hilmi Ziya Ülken de Spinoza gibi, geçmiş ile hemhâl olmanın insan için ancak özgürlüğü kısıtlayacağını düşünür: *“Bir an için eşyanın hükmünden kurtulunuz. Ruhunuzda nedamet, vicdan azabı, hatıra, keder ve kırıklık şeklinde devam eden eşyanın izlerinden bir an için sıyrılarak, bütün bu dalgaların altındaki ummana bakınız, diyorum. Yıllarca hâdiseler içinde yolunu kaybettikten sonra bir dem murakabe ile kendini bulan insan bütün hayatını kazanmıştır.”* (Ülken, 2010: 86).

Scheler, bu bölümün başından beri belirttiğimiz gibi, insanı yalnızca bir akıl varlığı olarak nitelendirmez; monizme olabildiğince karşı çıkar. Ona göre insan, Spinoza ve Ülken’in savunduğunun aksine, daha önce de belirttiğimiz gibi, geriye dönük yaşantısını asla söndürmemelidir, ki istese de yapamaz. Nitekim insan “an”ların birliğidir Scheler’da ve geri momentlere dönük hissedilen pişmanlık duygusu işleve girdiğinde, ileride bekleye ve suçla devineduran korku momentlerini bertaraf edecektir. Böylece kişi ruhunu temizlemiş olacak, geleceğini yeni benliğinin özgürlüğe bina edebilecek ve tam manasıyla “yeniden doğacaktır”.

Pişmanlıkla yeniden varolagelen insan, artık tazelenmiş bir ruha sahiptir:

“Başladığı andan itibaren yeni bir kalbin haritasını içinde barındırmayan bir pişmanlık yoktur. Pişmanlık yalnızca yaratmak için öldürür. İnşa etmek için yıkar. Yıkıyor gibi görüldüğü yerde aslında gizlice inşa

etmektedir. Pişmanlık Kitab-ı Mukaddes'in "yaşlı Adem'den" yeni bir insanın "yeni bir kalp" kazanarak "yeniden doğuşu" olarak adlandırdığı mucizevi sürecin yön verici gücünü oluşturur." (Scheler, 2020: 36).

3.3.2 *Ressentiment* / Hınç

Hınç kavramını felsefî perspektifin menzilinde ilk irdeleyen isimlerden birisi Nietzsche'dir. Halihazırda Scheler'da *Hınç* adlı kitabını bir bakıma Nietzsche'ye övgü, ancak başkaca açılardan da yergi şeklinde yazar; kavramı felsefî alana *terminus technicus* olarak Nietzsche'nin aktardığını kabullenir. (Scheler, 2015: 20) Nitekim ileride de alacağımız gibi, Nietzsche "hınç"ı Hristiyanlığın ve Hz. İsa'nın içine düştüğü bir çukur olarak görürken, Scheler bu yorumun odağının tam da karşısında bulunmaktadır.

Scheler *hıncı* ilkin şöyle tanımlar: "*Nefret ya da başka düşmanca duygulanımların tekrar tekrar yaşanması yoluyla şekillenir. O kendi başına düşmanca bir niyet taşımaz ama çok sayıda böylesi niyeti besler.*" (Scheler, 2015: 20).

Hıncın, bir kişide ortaya çıkışı hakkında ise şunları söyler:

"*Ressentiment* zihnin kendini zehirlemesidir; bunun gayet belirgin nedenleri ve sonuçları vardır. *Ressentiment* genelde insan doğasının normal bir bileşeni olan belli duygu durumları ve etkilenimlerin sistematik olarak bastırılması sonucu ortaya çıkan, süregelen bir zihinsel durumdur." (Scheler, 2015: 24).

Ancak hınç, intikam ile de karıştırılmamalıdır. İntikam, hınçtan ayrı olarak kişide iki şekilde belirir:

- a. Öfke ve kızgınlık duygularıyla birlikte paralel gelen anî ve bilinçsiz intikam
- b. Yaşanan olaydan sonra kişide beliren "kısasa kısas"ın bilinçli intikamı (Scheler; 2015: 25).

Ayrıca intikamı, yine hınçtan farklı olarak, bedel ödetildiğinde kişinin zihninden silinip gider. Yani şöyle ki: İntikamın nesnesi cezalandırıldığında, süjesi tatminkâr bir hayata "Merhaba!" demeye hazır hisseder kendini. Fakat hınçta durum ne nesne için ne de süje için böyledir (Scheler; 2015: 27). Zira hıncın belirli bir nesnesi yoktur; o sadece süjesini nesne aramaya yönlendirmekte bulur tüm menfaatini. "*Kendisini tatmin edebilecek nesneleri, insanların ve şeylerin özelliklerini arar.*" (Scheler, 2015: 27).

“Hınç”ı ortaya **çıkaramayacak** şartları Scheler şöyle özetler: “*Eğer intikam ateşiyle yanan biri gerçekten eyleme geçer ve intikamını alırsa eğer nefret dolu biri düşmanına zarar verirse, “aklına başına getirirse” **Ressentiment** söz konusu olmayacaktır.*” (Scheler, 2015: 28-29).

“Hınç”ın ortaya çıkabileceği durum ise şudur:

“*Ressentiment* ancak bu duygular özellikle güçlüyse ama yine de baş edilemeyeceği duygusuyla –ya fiziksel yada zihinsel zayıflık ya da korku yüzünden- bastırılmak zorundaysa ortaya çıkabilir. Kökeni nedeniyle *ressentiment* ağırlıklı olarak o an hizmet edenleri ve tahakküm altında olanları, otoritenin verdiği sıkıntılara karşı **nafile** bir hınç duyanları kapsar.” (Scheler, 2015: 29).

Nietzsche ve Scheler’nın hınç irdelemesinde vardıkları ortak bir kanı da vardır: Nietzsche’nin *Yahudi Ressentiment’ı* adını verdiği toplulukta beslenen hınç. Scheler ve Nietzsche’ye göre bu toplum gerek “seçilmiş halk” olmanın verdiği gururları gerekse de buna rağmen aşağılama ve ayrıma uğramalarıyla hınçla bağdaşmış ve ortaya güçlü bir “yaralı” özgüven çıkarmıştır (Scheler, 2015: 33).

Hınca yol açan bir diğer durum ise hasettir: “*İmrenilen değerler bu haliyle elde edilemez olduğu ve üstelik kendimizi başkalarıyla kıyaslayamayacağımız bir alanda yer aldığı zaman, haset ressentimenta yol açar*” (Scheler, 2015: 36).

Scheler’ya göre hınç süregendir ve belirmi tarihsel konumuna göre farklılıklar gösterir. Örneğin on üçüncü yüzyılda yaşamış bir ortaçağ köylüsü hıncının nesnesini, yine kendinden daha zengin bir başka zengin veya saygın köylüyle kıyaslayabilirdi. Fakat on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın bir getirisi olarak “serbest rekabet sistemi” insandaki hıncın nesne hududunu veya kategorilerini artırır.

Scheler “serbest rekabet sisteminin” bir getirisi olarak “evrensellikte” kişiler kendilerini, ait hissedebilecekleri sabit bir konuma yerleştiremezler; bundandır ki tüm bir hayatları gelip geçici bir konumda kalabilme arzusu ve böylece hıncıyla harcanır. Sınırsız ve içkin metaların özlemlerini güderler ve böylece hıncın **kölesi** olurlar (Scheler, 2015: 41-42). Buradaki meta vurgusuyla böylece Scheler’nın, çalışmamızın birinci bölümü altıncı kısmında irdelediğimiz Karl Marks’tan ne denlice etkilendiğini görmüş olduk; ki zaten yaşamını incelerken yine, gençlik yıllarında onun etkisi altında olduğunu da belirtmiştik.

Scheler hıncın tarihsel serüvenini göstermek adına yaşlılıkta beliren hınca işaret eder ve yaşlılığın bir zamanlar nasıl iken, yeni dünyada ne gibi bir hale büründüğünü betimler:

(...) *Ressentiment* kaynağı da önemli bir tarihsel değişim geçirmiştir. Medeniyetin ilk aşamalarında, başlı başına yaşlılık o kadar onurlu ve saygın bir şeydir ki, *Ressentiment*ın gelişme şansı yoktur. Ancak eğitim, basılı ve diğer kitle iletişim araçları yoluyla geliyor ve giderek tecrübenin avantajı kalmıyor. Gençler yaşlıların yerlerini ve mesleklerini ellerinden alıyor ve onları savunmaya itiyorlar.” (Scheler, 2015: 52-53).

Ayrıca Scheler, Leopold von Ranke’den alıntı yaparak ilerlemeci tarih anlayışının eleştirisine de değinir; öyle ki Leopold von Ranke’ye göre her bir çağ, bir değer vadettiği için değil, bizzat kendisi olduğu için değerlidir ve incelenmelidir (Scheler, 2015: 43-44).

Scheler hıncın insandaki beliriminde cinsiyetin de etkin olduğunu belirtir; nitekim o, “dişil *ressentiment*” kavramını kullanarak kadınların hınca daha yatkın olduğunu belirtir. Fakat kadınların halihazırdaki bir hınç ile hemhal olduklarını savunmaktan ziyade, bunun toplumsal yapılanımın dayattığı rollerle ortaya çıktığını söyler:

“(...) kadın genel olarak böyle bir durumdadır. Kadın daha zayıftır ve bu yüzden daha kindar olan cinsiyettir. Ayrıca kadın her zaman erkeğin gözüne girmek için rekabet etmeye zorlanmıştır ve bu rekabet özellikle onun kişisel ve değişmez özellikleri üzerine odaklanır.” (Scheler, 2015: 49).

Cinsel hayat da hınca yol açacak yegâne nedenlerden birisidir; zira bu alanda insanları denetim altında tutup, haklıya hakkını verecek bir kurum bina edilememiştir daha ve bu da kişide bastırılmış kine ve nihayetinde hınca yol açar. Scheler şöyle der:

“Erotik alanda reddedilmiş olmaktan doğan intikam hisleri her zaman özellikle bastırılmıştır; zira gurur, çekingenlik ve mazbutluk iletişimi ve şikâyeti engeller. Ayrıca ortada bir yurttaşlık hakkı ihlali yoksa bu gibi hasarları telafi edecek bir merci de yoktur.” (Scheler, 2015: 50).

Tatmin, yukarıdaki alıntıda da belirtildiği üzere, hıncı devindiren yegâne elemanıdır. Açıkladığımız üzere “hınç” intikamdan, hasetten ayrılır ve nesnesine yeri geldiğinde “iyilik” de bahşeder. Kişide beliren hınç öyle güçlüdür ki, bazı zamanlar nesnesini kötü bir durumda görmekten ziyade, iyi bir duruma yükseltmeyi, ona acımayı, tembihlemeyi ve şefkat göstermeyi yeğler; zaten Nietzsche’nin de, Hz. İsa’yı hınçlı bir kişi olarak belirtmesinin en büyük nedenidir bu. Nitekim Nietzsche’ye göre Hz. İsa, öyle tutucu ve zulmedici bir topluma doğar ki, onda belirebilecek bir iyilik, kurtuluş, şefkat ancak bir hıncın yani *ressentiment*ın göstergesi olabilecektir. Buna, önceki bir paragrafta, Scheler ve Nietzsche’deki “*Yahudi Ressentiment*”ını irdeleyerek de değinmiştik.

Scheler hınca sosyolojik ve aile bağlamında da göz atar ve evlilikle ortaya çıkan “kaynanalık” statüsüyle de ilişkilendirir; “kaynanalığın” hınç için çok da müsait bir rol teşkil

ettiğini savunur; ayrıca o, bunun hemen hemen her kültürde bulunduğunu söyler. Nitekim bir anne evladını karnında dokuz ay taşır, her türlü zorlukları aşarak evlenecek yaşa getirir; daha sonraları bu evladı ona, artık kendisini hiç de tanımadığı bir kişiyle paylaşması gerektiğini söyler. Böylece anne kendisini artık gerçekleştiremeyeceğinden korkmaya başlar, ki tüm bunların üstüne bu durumdan mutluymuş gibi de görünmek zorundadır. İşte bu, Scheler’ya göre, hınç için reddedilemez bir konum teklifidir. Artık anne, hiç onu doğurup da büyütmemişçesine davranmak zorunda kalacaktır. Çaresizlik, bastırılmış duygular, benliğin giderek sönükleşmesi ve ardından gelen “-mış gibi davranmak” fiiliyatı, hıncı besleyen yegâne etmenlerdir (Scheler, 2015: 54-55).

Scheler hınç dolu insanın iki türlü olduğunu söyler:

a.) Mürtet tipli

b.) Romantik tipli

Bir mürtedin hıncını devindiren şey: Eski inancına karşı duyduğu nefret ve tüm bir hayatını bu inancın inkârına adamaktır. Onun asıl maksadı yeni inancının esaslarını ve ideallerini yerine getirmek, yeni inancı sayesinde eskisinden daha muzaffer olmak değildir. O sadece, eski inancını nesne edinmiş bir hıncın “**kölesidir**”. Bu tipe örnek olarak Tertullianus’u verir ve böylece Nietzsche ile yine hıncı açıklamada ortak bir noktaya varır. Tertullianus ki: “(...) antik dönem değerlerinden sürekli intikam alma şeklindeki Hristiyanlığı savunma yöntemini çok özetler.” (Scheler, 2015: 58-59).

Romantik bir hıncın devindirici ise “(...) belirli bir geçmiş çağa (Eski Yunan, ortaçağlar vs) duyulan bu romantik özlemin temelinde asli olarak o dönemin değerleri değil, şimdiden kaçma arzusu durumunda (...)”dır. (Scheler, 2015: 60) Öyle ki bu insan, geçmişe karşı tüm övgülerini içtenlikle değil, ancak şimdinin realitesinden duyduğu tiksintiden mütevellit gerçekleştirir. Buna örnek bir kişilik olarak ise Frederich Schlegel’ı verir, onun ortaçağa duyduğu özlemi hınç ile özdeşleştirir (Scheler, 2015: 61).

Hür iradesini bina edemeyen, kendisiyle hemhâl olamayan insan da hıncın havuzunda bulur kendini: “Fikirler dünyayla ve nesnelerin kendileriyle doğrudan temas yoluyla değil de, başkalarının görüşlerinin bir eleştirisi yoluyla oluşturduğunda düşünce süreçleri ressentimenta gebedir.” (Scheler, 2015: 60).

Kişinin kendi fikriyatını **hür** bir şekilde bina etmesi, kendisiyle hemhal olması ve başkalarının nitelleriyle yanılıklı ilişkisini kesmesi, nitekim Stoacı Epiktetos'tan beridir felsefi alanda öğütlenmiştir.

3.4 Scheler'da Aksiyoloji

Scheler hemen her kitabında ve yazısında “insan ve değer” konseptine, bir şekilde değinmeye çalışır. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Etikte Biçimcilik ve Maddî Değerler Etiği)* adlı eserinde ise, bu konu hakkında geniş çaplı bir irdeleme sunar okuyucularına. Nitekim bizler de bu kitap sayesinde onun “insan ve değer” bağlamındaki aksiyolojik telakkilerinin genel bir sunumunu yapmaya ve yine “insan” ırkını anlamaya ya da anlamlandırmaya çalışacağız.

3.4.1 Aksiyoloji Nedir?

“Aksiyoloji” kelimesi eski Grekçede “değer” manasındaki “ἄξιος” (*aksios*) ve birden çok anlama gelebilen, fakat burada ise “bilim” anlamında kullanılan “λόγος” (*logos*) kelimelerinin bir araya getirilmesinden oluşturulmuştur. Kelimenin bir başlıktaki ilk görünümü ise Eduard von Hartmann'ın 1909 yılında yazdığı *Grundriss der Axiologie – Aksiyolojinin Ana Hatları* adlı kitaptır.¹⁴

Genel bir ifadeyle aksiyoloji: Kişilerce veya toplumlarca, fenomenlere veya numenlere yöneltilen bir değer “neden”, “nasıl”, “ne zamanını” kendine konu edinir. Bundandır ki “değer teorisi” olarak da adlandırılmıştır. Tanıtladığımız üzere aksiyoloji, her biri değer verim ya da yöneltimi olduğundan “iyiliği”, “kötülüğü”, “ekonomiyi”, “estetiği” ve hatta da “mantığı” sorgu menziline çeker; nesnelerini ve süjelerini araştırma sahası olarak görür.

Aksiyolojik çalışmalarda bulunmuş düşünörlere çalışmamızda daha önce de değindiğimiz düşünörlere, Frederich Nietzsche, Yeni Kantçılar Rudolf Hermann Lotze, Albrecht Ritschl ve alt başlıkta ele alacağımız Max Scheler, ayrıca daha nice başka isim verilebilir –ki felsefe tarihindeki her bir düşünörl, döneminin ve eski ya da geleceğinin değerleri üzerine düşünmeye çaba sarf etmiştir.

3.4.2 Değer Anlayışına Genel bir Bakış

Scheler'ya göre “değerler”, “şeyler”den bağımsızlardır –Immanuel Kant'ın a priorik değer anlayışının aksine; bundandır ki değerler, renkler gibi nesnelerden bağımsız bir şekilde

¹⁴ <https://www.britannica.com/topic/axiology> (Erişim Tarihi: 11.03.2021).

ele alınmalıdır. Nitekim değerler, kendi başlıklarıyla varolagelirler, kendi kendilerini temsil ederler (Scheler, 1973: 81). Böylece etik değerlerin doğası, “değer biçim”den farklılık gösterir.

Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* adlı eserinin henüz ilk sayfalarında, formel bir etiği savunanların ortak varsayımlarını şöyle sıralar:

- “1. İçerikli değerler etiğinin her biri, değerli şeyler ve ereklere tabiidir.
2. İçerikli değerler etiğinin her biri, zorunlu olarak deneyimsel, tümevarıma dayanan, a posteriorik bir mahiyete sahiptir.
3. İçerikli değerler etiğinin her biri, başarıma dayanan bir etikdir; ancak formel bir etik, temel ahlaki maksadı (Alm. *Gesinnung*), iyi ve abes değerleri teşhis edebilecektir.
4. İçerikli değerler etiğinin her biri, kaçınılmaksızın hedonizme tabiidir. Ancak formel bir etik hedonistik şeyleri kendi temelinde barındırmayacaktır.
5. İçerikli değerler etiğinin her biri, yaderktir. Kişinin bağımsızlığını ancak formel bir etik sağlayabilecektir.
6. İçerikli değerler etiğinin her biri, ahlakiliği ancak insanın fiiliyatına bağlar. Fakat niyetlerin ahlaklılığını formel bir etik sağlayabilecektir.
7. İçerikli değerler etiği bireyi salt duygulara veya değerli addedilen diğer şeylere esir eder. Bireye, ancak formel bir etik haysiyet sunar.
8. İçerikli değerler etikleri, değerleri içgüdüler vasıtasıyla belirler. Fakat *rasyonel varlıklara* yaraşır ahlak yasalarını ancak formel bir etik sunabilecektir.” (Scheler, 1973: 6-7).

Gerçekten de Max Ferdinand Scheler etik ya da estetik olsun, tüm değerlerin basit bir şekilde iki yönelim benimsediğini öne sürer:

- a) Negatif Değerler
- b) Pozitif Değerler

Bunlar, “iyi veya kötü, güzel veya çirkin” gibi karşıtlıklarda meydana gelirler. Bunların kişiden kişiye atıf değişikliğine uğrayabileceklerine değinir; fakat Franz Brentano’nun ortaya koyduğu “*axiom*” teorisinin, bu negatif ve pozitiflik durumuna bir a priorik perspektif eklediğini de söyler (Scheler, 1973: 82) .

Nitekim Brentano'ya göre:

“Pozitif değerin varlığı, tüm haliyle, kendinde pozitifliktir.

Negatif değerin varlığı, tüm haliyle, kendinde negatifliktir.

Pozitif değerin yokluğu, tüm haliyle, kendinde negatifliktir.

Negatif değerin yokluğu, tüm haliyle, kendinde pozitifliktir.” (Scheler, 1973: 82)

Fakat Scheler bu a priorik düşünceye, Immanuel Kant'ın görüşüne de olduğu gibi, katılmaz; zira değerler -eğer nesnelere a priorik yüklenmiş olsaydılar- ancak “algılanabilirlerdi” ve bizler onları tarihsel süreçlerde bir değişime tabi tutamazdık. Fakat apaçık bir şekilde bilindiği üzere değerler, tarihsel süreçte çoğu değişime uğramışlardır.

Bundandır ki Scheler “değer”in, insanın anlayışıyla alakalı değil, istenci veya duygulanımıyla alakalı olduğunu öne sürmektedir. Yani, yukarıda da değinildiği üzere, negatif değerin yokluğunun kendinde pozitiflik olup olmadığını anlamlandırmamız imkansızdır; zira istencimizin ve duygulanım alanımızın sahası dışındadır.

Max Ferdinand Scheler'nın felsefesinde insanın, Vital ve Psişik olmak üzere ikili bir yapı dahilinde bir imkâna büründüğünü göstermiştik. Max Ferdinand Scheler, işte bu iki varlık tabakasından Vital kısmın edimlerinin, bedenle ilgili “*amiyane*” değerlerce belirlendiğini savunmaktadır. İnsanda varolan Psişik kısmın edimleri ise “*kişi*” ile ilgili olan değerlerle, yani estetik ve kültürel değerlerin birlikteliği ve öğretileri ile belirlenmektedir. Burada Max Ferdinand Scheler'nın, Platon'daki *eros* düşüncesinden etkilendiği apaçık ortadır. Nitekim birinci bölüm, birinci başlıkta irdelediğimiz Antik Yunan düşünürü Platon da *Amiyane* (Vulgar) Eros'u, Tanrısal Eros'tan ayırmaktadır; zira Platon'a göre uhrevî/*Tanrısal Eros*, insanı, vücutsal zevklerin (Vulgar Eros'un) ötesinde yer edinmiş Yüce Güzellik'le hemhâl kılmaya, ayrıca görüngülerin ötesindekiler üzerine düşünmeye, örneğin felsefe yapmaya yönlendirmektedir.

Max Ferdinand Scheler'ya göre estetik yargıların herhangi bir tanımı bulunmaz ve etik değerler gibi, onlar da atfedildikleri nesnelere bağımsızdırlar (Scheler, 1973: 8); yani hepsi birer “kendinde şey”dirler. İşte estetik değerler, insanın ikircikli yapısından Psişik/manevî varlık tabakasında meydana gelmektedirler; estetik değerlerin yargıları, vital alandan muaftırlar; yaşam değerlerinin sahasından ayrı bir mevkide, manevî alanda gerçekleşirler.

3.4.3 Öne Sürdüğü Değer Merhaleleri

Max Ferdinand Scheler'ya göre değerler genel olarak “Mutlak Değerler” ve “Görelî Değerler” olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikisinden “Mutlak Değerler”i, şu ikisi oluşturur (Frings, 1997: 29-30):

- a) Kutsal ve Kutsal Dışı Değerler
- b) Manevi/Psişik Değerler –bunlar da üçe ayrılırlar: 1) Adalet değerleri; 2) Estetik değerler; 3) Saf Bilgi değerleri-

“Görelî Değerler” ise üçe ayrılır (Frings, 1997: 29-30):

- c) Yaşam Değerleri (Soyluluk, gibi)
- d) Yararlılık Değerleri (Yararlı ve yararsız olmak, gibi)
- e) Hoş ve Hoş Olmayan Değerler (ya da Duyusal Değerler)

Max Ferdinand Scheler'ya göre bu değer katmanları kendileri arasında nitelik farklılıkları barındırıp, hiyerarşik bir düzen de oluştururlar, örneğin: “Yaşam Değerleri”nin mahiyeti, “Hoşluk veya Abeslik Değerleri”den ve “Yararlılık Değerleri”nden daha ulvidir; hakeza, “Manevi Değerler”in mahiyeti, “Yaşam Değerleri”ninkinden; “Kutsal Değerler”in mahiyeti ise “Manevi/Psişik Değerler”den daha yüce bir konumdadır (Scheler, 1973: 109). Şimdi ise bu katmanlardan bazılarını, genel bir bakışla, ele almaya çalışalım.

3.4.3.1 Kutsal ve Kutsal Dışı Değerler Merhalesi

Max Ferdinand Scheler'ya göre kutsal değerler, diğer değer belirimlerinden çok daha mühim bir yer tutar. Nitekim diğer değer çeşitleri doğada bulunan herhangi bir şeyle ya da insanın herhangi bir fiiliyatı ile kendini gösterebiliyorken, kutsal değerlerin herhangi bir maddî taşıyıcısı bulunmamaktadır; onlar ancak, sezgisel ve saltık yönelimlere işaret ederler.

Bundandır ki o kutsal değerlerin, diğer değerlerden farklı olarak, insana tamamen **dolaysız** bir biçimde nakledildiğini söyler ve bu değer çeşidini değer katmanının en üst mertebesine yerleştirir. Ona göre “kutsal” olan, tüm bir insanlığı özünde toplayabilecek kapasitesi olandır; “kutsal olana tapınma veyahut da kutsama”, insanlığın tarih boyunca değişmemiş ve değişmeyecek olan yegâne fiiliyatıdır (Scheler, 1973: 94).

3.4.3.2 Manevi/Psişik Değerler Merhalesi

Max Ferdinand Scheler'ya göre psişik ya da manevi katmanda beliren değerler, daha önce de belirttiğimiz gibi temel olarak üçe ayrılır (Scheler, 1973: 108):

- a) “Güzel ve Çirkin”e ilişik Estetik Değerler
- b) “Doğru ve Yanlış”a ilişik Adalet Değerleri
- c) Saf Bilgi Değerleri

Bu değerler herhangi bir dışsallıktan, yani çevreden ya da bedenden ayrı birer konumda bulunmaktadırlar. İnsanda imkâna bürünebildikleri, atfedildikleri duygular: Tercih etmek, sevmek, nefret etmek gibi fiiliyatlardır.

3.4.3.3 Yaşam Değerleri Merhalesi

Yaşam değerleri katmanın nesneleri, hayatın içindeki refah alanında belire gelmektedirler. Yaşlılık, ölüm, sağlık, hastalık ve diğer değerler bu katman ekseninde ele alınır. Ayrıca herhangi bir şeye “asillik ya da bayağılık atfetmek”, yine bu katman çerçevesinde ortaya çıkmış fiiliyatlardır (Scheler, 1973: 86).

Yaşam değerleri katmanına günlük hayattan bir örnek vermek gerekirse: Bir misafir topluluğunu ağırladığımızı ve onlara çay ikram ettiğimizi düşünelim; farz-ı misal bu misafir topluluğunun arasında, bazı diyabet hastası kişilerin de olduğunu varsayalım. İşte, tüm misafirlere çayın yanında şeker ikram ederken diyabet hastalarını es geçecek olmamız, onlara şeker ikramında bulunmamamız, Yaşam Değerleri Katmanı'nda hareket etmemizden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar misafirimize karşı bu tavrımızı, onun iyiliği ve sağlığını düşündüğümüz için sergilemiş olduğumuzu düşünsek de, mantıksal irdelemenin genel geçer yasaları devreye girecek ve bu hareketi, geçerli olsa da tutarsız kılacaktır.

3.4.3.4 Hoş ve Hoş Olmayan Değerler Merhalesi

Bu katman insanlığın duyusal alanını tamamıyla teşkil etmektedir. Değer atıfları sonucunda oluşagelen sevinç, keder, hüznün gibi duyusal fiiliyat bu katman dâhilindedir. Örneğin açılışını yapmakta olduğu bahçeleri canlı çiçekler yerine yapma çiçekler ile donatan ve bu yüzden halkı tarafından protesto edilen bir belediye varsayalım; nitekim insan, her ne kadar sanayi ya da teknoloji devrimleriyle “doğayı fethettiğini” iddia etse de, “hoşluk” ölçütlerinin çoğunu ondan almıştır. İşte bu durumdan hoşnut kalmayan kişiler için “ters giden” ve “hoş olmayan” **yegâne** şeyler yalnızca: Çiçeklerin güzel kokmayacak veya solunan havayı temizleyemeyecek olmaları değildir (ki sadece bunlar için olsaydı, bu, “**Yararlılık**

Değerleri”nin örneği olurdu); bu durumdaki hoşnutsuzların asıl yakındığı “doğal ahengin oluşturduğu estetiğin görmezden gelinmesi”dir de ayrıca.

Hoş ve Hoş Olmayan Değerler Katmanı’nda atonal müzik de ele alınabilir; nitekim tarih boyunca insan tarafından **işitilmesi** “hoş” addedilmiş **belirli** gam dizelerini seyretmeği reddeden atonal müzik, kendisine gaye olarak “hoş olmayanın hoşluğunu ortaya çıkarmayı” seçmiştir. İşte bu atonal müziği, ısrarla ve zorla dinlemesine rağmen hoşluk hissedemeyen kişiler ile bir önceki örnekteki hoşnutsuzlar arasında temel bir ortaklık vardır: Ahenk ve erek beklentisi, istenci veyahut da alışkanlığı.



SONUÇ

Max Ferdinand Scheler, Anglofon ülkeler ekseninde ve ülkemizde üzerinde pek durulan ve dersliklerde sürekli okutulan “popüler” bir felsefeci olmamıştır şimdiye dek. Elbette ki buna rağmen, düşünceleri bizden önce pek çok çalışma tarafından ele alınmış bir düşünürdür de (özellikle Frankofon ve Almanca konuşan ülkelerde).

Bizler bu tez aracılığıyla Alman düşünür Max Ferdinand Scheler’nın felsefesini “Hegel’in etkisi altında kalmış Kant felsefesi” veyahut da “Hristiyanlığa hayran kalmış Nietzsche’nin düşü” şeklinde betim etmeye çalıştık. Nitekim o çalışmamızda da irdelediğimiz üzere “insan”ı, dolayısıyla da “özgürlükle ilişki içinde olan insanı” tanımlayabilmek adına Kant gibi insanlığın dilemma mahiyetli yapısına işaret etmiştir; Hegel gibi de, insana *geistik* bir “var-ola-gelme” alanı sunmuştur.

Ayrıca özgürlük ve insanlık arasındaki ilişkiye halet-i ruhiyeler çerçevesinden de bakarak, Nietzsche gibi *ressentiment* / hınç duygu durumuna değinmiştir; fakat yine Nietzsche’nin aksine, “ Hz. İsa’nın Hristiyanlığında” *ressentiment*’ın yer edinmeyeceğini savunmuştur. Zira daha önce de bahsettiğimiz gibi Scheler, eros ve **“Hristiyanlık logosu”**nun belirgin bir temsilini sürdürmüştür kişiliğinde; tıpkı Kinik Diogenes gibi, felsefesi telakkileri ile sürmüş olduğu hayatı hep birlikte götürmeye çalışmış, inançları ve tutunduğu tavırları düş dünyasında belirginleştirmekten çekinmemiştir. Tüm bunlara değinerek Scheler’nın felsefesinin genel bir haritasını açıkça ortaya çıkarabildiğimizi düşünüyoruz.

Scheler bir biyo-psişik varlık olarak insanın belirli yasalara tabî olduğunu belirtmiş olsa da, *Geist*’tan paylanabilen insanın, bu hâliyle özgür bir “töz”e sahip olduğunu savunur; fakat bu özgürlük son raddede sosyo-politik bir hürriyetten ziyade “zihni” bir “öz”-hür-lük-tür. Bundandır ki ona göre *Geistik* özgürlük her insanda bulunur; fakat kişi buna, tözünde kök buluyor olmasından dolayı, ancak “kendi kendisiyle hemhâl olarak” erişebilecektir; bu *özgürlük erişiminin*, ilk bölümün ilk başlığında düşüncelerine göz attığımız Platon’daki *hakikat erişimiyle* örtüştüğü apaçıktır.

Scheler’nın özgürlüğü, sadece felsefî bir perspektif dâhilinde irdelemekle kalmadığını; özgürlüğün kişilerarası iletişimdeki belirimini, sosyo-psikolojik bir vizyonla incelediğini, ve böylelikle onun ayrıca iyi bir de sosyal bilimler bilimcisi olduğunu da gözler önüne sermeye çalıştık. Öyle ki o, kişilerde gözlemlenen “çekingencilik” haleti üzerinde dahi durmuş ve bu durumu kişinin özgürlüğe olan düşkünlüğü ile ilişkilendirmiştir. Özellikle cinsel ilişki durumunda ortaya çıkan bu tavrın, kişinin ruhî-manevî (*Geist*’tan pay alan yanının) özgürlüklerinin bir tehlike ile karşılaştığını hissetmesi dâhilinde takınıldığını belirtmiştir.

Yine psikolojik bir dışavurum olarak pişmanlığın, insanın yalnızca değiştirilemez olana kafa yorması veya boşa kürek çekmesi olarak görülmemesi gerektiğini söyler. Aksine onun, insanı özgürleştirme gücünün olduğuna inanır. Pişmanlık sayesinde geçmişte “özgürmüşçesine” yaptığımız hatalardan kurtuluruz ve aslen özgürce davranmadığımızı kavrayabiliriz ona göre. Pişmanlık, insanları geçmişin köhnemiş anılarından arındırır; işlenen zamandan beri sürekli insanı dibe çekmekte olan suçluluk zincirlerini kırar ve fırlatır. Öyle ki böylesi düşünceleriyle zaman zaman Hristiyan bir din adamıymışçasına fikirler sunduğu da olur; özellikle *Pişmanlık ve Yeniden Doğuş* adlı kitabında o, günah çıkarmak için hazırda bekleyen bir din adamı gibi seslenir okuyucusuna, tavsiyelerde bulunur ve günahlarından arınması için yol göstericilik yapmaya çalışır. Max Ferdinand Scheler gerçekten de sadece bir felsefeci olarak anılmaktan daha fazlasıdır; bizler de, açtığımız başlıklar ve altlarında sunduklarımızla buna işaret edebildiğimizi düşünmekteyiz.

Max Ferdinand Scheler’ya göre insanlığı, özgürlükle ilintiye götüren yegane yollardan birisi de “hatırlama” edimidir. Nitekim Scheler “hatırlama”yı açıklamak için düşmekte olan bir taşı örnek verir; bu taşın tabii olduğu yer çekimi kanununu hatırlayamadığını ve bundandır ki sürekli aynı hataya “düştüğünü” belirtir ve şöyle der: *“Hatırlama sayesinde özgürlük başlar ve hatırlanan şey veya olayın örtük güçlerinden kurtuluruz.”*¹⁵ Bundandır ki hatırlama, insanı da içine alan tüm bir varlık alemine hürriyet bahşedebilecek bir mahiyettedir; böylece geçmişin akışını sekteye uğratar ve geçmişin geleceğimiz üzerindeki hükümlerine son vermiş oluruz.

Hatırlama gibi böylesine ele alındığında, tarihin kendisi de bizi kendi içinde varolageldiğimiz tarihteki yanlışlardan çeker ve çıkarır, siyasi veya politik belirlenimlerden kurtarır. Zira ders çıkarmadıkça, geçmiş, asla geçmişte kalmayacak ve yakamızı bırakmayacaktır.

Alman düşünür Max Ferdinand Scheler, tamamıyla kültür örüntüleri ile oluşturulmuş sosyal alanın herhangi bir noktasındaki biyo-psişiklikten ibaret bir insanın, asla özgürlükle ilişki içerisine giremeyeceğini savunur; zira ona göre burada kişi ancak öğretilerle, değer ve görüngülerin buhranıyla donatılmıştır.

Max Ferdinand Scheler, Descartes’ın ruh ve beden ayrımlı Kartezyen düsturuna da karşı çıkar; insanı, bu ikili yapının özdeş bir biçimde var ettiğini savunur. Aslında böylelikle, yalnızca Descartes’a karşı çıkmakla kalmaz; insanı, **birbirinden ilişkisi kopuk** herhangi bir “mahiyet ayrımına” götürecek her türlü teoriyi reddeder.

¹⁵ (Scheler, 2020: 14)

Ona göre insanlığın ve hatta canlılığın ilk mahiyet basamağı olan “duyusal itilim” ile “*Geist*’tan paylanan varlık arasında “yücelik atfedilecek” bir fark yoktur. Öyle ki Max Ferdinand Scheler’i ele alırken bahsedegeldiğimiz bu varlık yapısı, bir “basamak atlama” fiiliyatı barındıramaz kendisinde; zira bir basamak atlama fiiliyatı, gerekli olarak yücelmeye işaret eder.

En çok da biz, bu tez ile birlikte, ülkemizdeki felsefi literatüre Max Ferdinand Scheler’nın insanı **tümel bir tikelliği** baz alarak inceleyen; biyo-psişik ya da *Geistik* alan olsun, insanı **tüm imkanların birlikteliği** olarak göstermeyi kendine hedef bellemiş olan telakkisini tanıtmak istedik. Nitekim bunu yapmamış olsaydık, özgürlükle bir ilişki, ilineklik durumu içerisinde olan insanlığın varlık yapısındaki yerini göstermede eksik kalmış; ona bir “yapı” inşası gerçekleştirilmemiş olacaktık. Ayrıca Max Ferdinand Scheler’nın oluşturmuş olduğu bu varlık tabakası Nicolai Hartmann gibi düşünürlerin telakkilerine de son derece katkıda bulunmuştur.

Çalışmamızda bir nihayete erişmek üzereyken şunu da belirtmek gerekir ki: Bizlerin bu tez çalışmasında Max Ferdinand Scheler’nın telakki dünyasından **değınmekte eksik kalmış olduğumuz** fikirleri de vardır. Nitekim Alman düşünür Max Ferdinand Scheler, tıpkı düşüncesini öncelenlerden olan Platon ve Kant gibi, ardında birçok eser bırakmıştır; onun ki psikolojiden sosyolojiye, hâlihazırda, felsefeden antropolojiye, ilahiyattan mit çözümlemelerine kadar uzanan geniş bir düş perspektifi vardır.

Bu eksikliğimizin de birçok nedeni vardır ve bu nedenlerden bazıları ise şunlardır:

- a) Max Ferdinand Scheler’nın bazı eserinin, şahsımca ileri düzeyde bilinen ve yaşadığımız şu günlerin *lingua francası* olan İngilizceye, ve ayrıca anadilimiz olan Türkçeye hâlâ çevrilmemiş olmaması;
- b) basılmış İngilizce çevirilerin yurt sınırlarımız içerisinde temin edilmesinin pek mümkün olmaması;
- c) çalışmamızda “**İnsan ve Özgürlük**” arasındaki **ilintiye** dikkat çekmeyi gaye seçmemiz ve böylece Max Ferdinand Scheler’nın temin edebildiğimiz eserlerini de ancak bu düsturu güderek okuyup irdelememiz;
- d) şahsımın düş kapasitesinin, henüz, onun yüksek ve birikimli telakki kapasitesine erişememiş olması; vd. gibi.

En nihayetinde bizler **tezimizde**, Alman düşünür Max Ferdinand Scheler’nın belirgince savunduğu: “Kişinin ancak *insanda bulunan* fakat *insanca olmayan*, yine de *insanı insan*

eyleyen Yeni İlke'yle, (Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in felsefesinden ödünç alarak kullandığı kavram) *Geist* (Tin) aracılığıyla hakikî öz-hür-lüğün menziline girebileceği" **düşüncesini iddia etmiş olduk**. Fakat yine ona göre unutulmamalıdır ki, bu menzil içinde olma durumu bile tüm bir insanlığa, a priorik bir özgürlük mahiyeti sunmayacaktır. İnsan, öncelikle "kişi" yapısını kendi bünyesinde inşa etmeği öğrenmelidir. **Kişi** var-ola-gelmeden **insanlık**, **kendisinde imkâna bürünen neliklerin ayrımına varamayacak**, böylelikle özgürlüğe olabildiğince uzak kalacaktır. Böylece özgürlük, kişinin, imkânı var edenin farkına varmasıyla ve "imkân"ın sınırlarına vakıf olmasıyla; imkânda, ancak bu vakıflık dâhilinde gezinebilmesiyle mümkündür.

Max Ferdinand Scheler, gerçekten de *Geist'in* (Tin'in) ancak özgür bir varlık olan insan (ve fakat: Kişi) tarafından fark edilebileceğini savunur; her ne kadar insan dışındaki var olmakta olan canlılık Biyo-Psişik dünyanın menzili dâhilinde her an yaşama ve ölüme erişebiliyor olsa da, özgürlükle mümkün mertebede bağ kuramayacakları bir mahiyette bulunmalarından, *Geist* alanı içerisinde yer edinemeyeceklerdir. Dahası onu, yani *Geist'i*, negatif /pasif bir hâlden fiili/aktif bir hâle sevk edemeyeceklerdir "bünyeleri"nde. Nitekim diğer canlılar için "hiçlik" yoktur; insan ise, "hiçlik"in farkına varabilen tek canlıdır; "hiç"in farkına varmak ise insanı en çok da, "kendinde/kendiliğinde var olmayan"ı aramaya itmiştir. Max Ferdinand Scheler'ya göre "hiçlik" üzerine düşünebilmek insana, "hiç" olanı yansıtmıştır; yani kültür, bireysellik, özgürlük ve hatta din gibi konseptler, hep bu çıkar gereksemeyen düşünümlemler vasıtasıyla pekiştirilmiştir. Böylece insanlık için tüm bir tarih boyunca, Latince bir deyişte de değinildiği gibi: *Ex nihilo nihil fit*, yani, *hiçlikten hiçbirlik doğmuştur*. İşte *Geist'in*, yani Tin'in insana kendini göstermesi, inşa edilmesi, ancak "hiç"in ve böylece de "anlamsız"ın, insana sağlamış olduğu **özgürlük** ile başlar. Gerçekten de Max Ferdinand Scheler'ya göre insanın sahip olduğu **özgürlük**, ancak **"hiç"in** ortaya çıkardığı **"anlamsızlık"** vasıtasıyla mümkün bir hâle gelebilmektedir.

Max Ferdinand Scheler, Descartes'tan süre gelen *res extensa* ve *res cogitans* ayrımına karşı çıkmış; insan vücudunda ruhun yeri olarak addedilebilecek herhangi bir bölgenin (örneğin Rene Descartes'ı savunanların çoğu bu yerin, büyük beyin zarında ve böylelikle "bilinçte" varlığa geldiğini savunur) olmadığı kanısına varmıştır. O, böylesi insan merkezli bir felsefeyi reddetmiştir. Max Ferdinand Scheler, Rene Descartes'tan böylesi bir fikir ayrılığına düştüğü kadar, insanın ikili mahiyeti konusunda da Immanuel Kant ile mutabık kalmıştır: Yani, insanın fizyolojik ve ruhsal yaşam süreçlerinin, ontolojik bakımdan özdeş süreçlere tabî olduğu düşüncesine. Böylece tekrar vurgulamak elzemdir ki, gerçekten de Max Ferdinand Scheler, tüm bir Immanuel Kant ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel felsefesini, kendi düş dünyası çerçevesi

içerisinde pekiştirmiş; çoğu eserlerinde ortaya, bu iki düşünürün çelişe gelmeyecek fikirlerinin bir araya geldiği, prensipli bir felsefî tutum çıkarmıştır. Şunu da açıkça belirtmek gerekir ki: Yazmış olduğum bu tez çalışmasında, Max Ferdinand Scheler ile Descartes arasında yapılabilecek birçok fikrî kıyası aktarabilmekte, Immanuel Kant’a nazaran, eksik kaldım; çalışmada eksik olduğu düşünülecek her bir konu için geçerli olacağı gibi, bu eksikliğin de tüm bir sorumlusu, yalnızca şahsımdır.

Max Ferdinand Scheler’nın yazmış olduğu doktora tezi değerler üzerinedir. O, değerlerin akılla varılamayacağını ve bundandır ki, daha önce de belirttiğimiz gibi, formel bir etiğin tüm bir insanlık için imkânsız ya da manasız olacağını savunur. Pek tabii bu görüşü Edmund Husserl’in fenomenolojik düsturundan fazlasıyla etkilenmiştir ki değerlerin, dizayn edilebilecek atıflardan ziyade, "görülebilecek" ya da “algılanabilecek” şeyler olduğunu savunur. Ayrıca Max Ferdinand Scheler’nın pozitivist bilimlere karşı bir tutumda olması yine Edmund Husserl ile etkileşiminin sonuçları arasında gösterilebilir. Max Ferdinand Scheler, Jena Üniversitesi’ndeki yüksek lisans danışmanı Ernst Heinrich Philipp August Haeckel’in materyalist düşüncesi ile doktoradaki danışmanı Rudolf Christoph Eucken’ın idealist düsturunu tüm bir kendi felsefesinde sentezlemiştir. Biz, değerleri böylesine fenomenal bir alana çekebilmesinin nedenini, bu zıtlık içeren eğitiminden kaynaklandığını düşünüyoruz. Max Ferdinand Scheler gerçekten de “değerlere değmek”i, yani, insanın değerlere “değmesi” gerektiğini ve de hâlihazırda “değebileceğini” savunmuştur; bunu insan için mümkün kılacak şeyler ise ancak “duygular” olacaktır. Bundandır ki Max Ferdinand Scheler, sıradan bir Katolik kişiliğin aksine, cinselliğe fazlasıyla önem veren bir düşünür olmuştur; zira ona göre, cinsellik insana, en yoğun duyguları yaşatabilen yegâne şeylerden birisidir; yine ona göre bu etkiyi yaratacak bir diğer şey, ayrıca bunun zıttı olarak, dindar bir yaşam, sualsiz bir imandır. Scheler gerçekten de tüm bir hayatı boyunca bu iki kişilik arasında, yani erotik ve dindar bir yaşam tarzı arasında kalmış bir düşünürdür; zira o ayrıca, “kendinde birer şey olan” değerlerin, en çok da bu iki duygu durumu ile fark edilebileceğini savunur. Max Ferdinand Scheler’ya göre bu değerlerin insanlık tarihinde kendilerine en saltık manada yer bulduğu dönem ise Orta Çağ’dır. Nitekim ona göre Modern Dönem’de tüm bu değerlerin içleri boşaltılmaya çalışılmaktadır.

Modern Dönem’de ortaya çıkan doğadan uzaklaşma isteği; atomik ve mekanik insan veya evren tasarımları; burjuvazinin hüküm sürdüğü piyasa ve bireycilik; Marksizm ile ortaya çıkan milliyetleri reddetme ve soyut dünya vatandaşlığı veya tümel insanlık fikri, evrensel milliyetçilik: Bunların hepsi, Max Ferdinand Scheler’ya göre, on dokuzuncu yüzyılda tüm bir insanlığı gitgide çürümeye götüren etmenlerdir. Tüm bunlar modern bir dönemde Almanların elinden hem Almanlığı hem de Hristiyanlığı almaktadırlar; yine onları, bu “düşmüşlük”

durumundan kurtaracak yegâne şey ise Hristiyanlık öğretileri olacaktır. Max Ferdinand Scheler tüm bu düşüncelerinden dolayıdır ki, Almanya'nın Birinci Cihan Harbi'ne katılmasını desteklemiştir; zira onun için bu, topla tüfekle yapılacak basit bir maddî cenkten daha fazlasıdır; öyle ki bu savaş, ona göre, Almanların belki de yitirmekte oldukları Tin'i yeniden diriltmelerini mümkün kılabilecektir. Böylece hâlihazırda pasif ve güçsüz bir halde tasvir ettiği *Geist* (Tin), *Macht* (Güç) ile buluşabilecek, Almanlar arasında yeniden varlığa gelebilecektir. Max Ferdinand Scheler yine bu savaşın ne denli mühim olduğunu, *Der Genius des Kriegs und der Deutsche Krieg* (Savaşın Ruhu ve Alman Cengi) adlı makaleyi yazarak da belirtmiştir. Scheler gerçekten de tüm bir düş dünyasını politik ve sosyal hayatında apaçık göstermekten, analogik tasvirlerde bulunmaktan hiçbir zaman çekinmemiştir. Ayrıca on dokuzuncu yüzyıldaki insanlığın, böylesi bir “düşmüşlük” durumunda olduğunu tasvir etmesi, daha sonra ünlü Alman düşünür Martin Heidegger tarafından da, yine modern insanı açıklamak maksadıyla kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

- Althusser, L. (2002). *Marx İçin*, (Çev. Işık Ergüden), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Althusser, L. - Balibar, E. – Establet, R. – Macherey, P. - Ranciere, J. (2007). “*Kapital’i Okumak*”, (Çev. A. Işık Ergüden), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles, (2017). *Politika*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Arslan, H. (1992). *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Aspell, P. J. (1999). *Medieval Western Philosophy: The European Emergence (Cultural Heritage and Contemporary Change. Series I, Culture and Values, Vol. 9)*, Research in Values and Philosophy Publishing, Washington.
- Aster, E. v. (2015). *Ernst von Aster’in Ders Notları, Felsefe Tarihi İlkçağ ve Ortaçağ*, Der. Vural Okur, Sentez Yayınları, İstanbul.
- Benedict, R. (2015). *Kültür Örüntüleri*, (Çev. Mustafa Topal), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bernal, J. D. (2007). “*Marksizm ve Bilim*”, (Çev. Tonguç Ok), Evrensel Basım Yayın, İstanbul
- Cevizci A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa.
- Cevizci, A. (2015). *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Collingwood, R. G. (2017). *Tarih Tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Copleston, F. C. (1993). *A History of Philosophy – Volume: 1 Greece and Rome, From the Pre-Socratics to Plotinus*, Image Books, New York.
- Deckens, O. (2017). *Yapısalcılık*, (Çev. Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım, İstanbul.
- Doğrucan, M. F. (2019). *Tanrı ile Kavga - 18. yy Fransız Aydınlanmasında D’Hollbach Sistemi*, Altınordu Yayınları, Ankara.
- Doğrucan, M. F. (2018). *Tarihsel Uğrak Noktalarıyla Felsefeden Bilime*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Farabi (1990). *El Medinetü’l Fazıla*, (Çev. Nazif Danışman), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- (Haz.) Özlem, D. – Ateşoğlu, G. (2012). *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

- Henckmann, W. (1998). *Max Scheler (Denker)*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Münih.
- Hume, D. (1977). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Hume, D. (2018). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev. Ferit Burak Aydar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kant, I. (2017). *Eğitim Üzerine, Ruhun Eğitimi – Ahlaki Eğitim – Pratik Eğitim*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul.
- Lévi-Strauss, C. (2016). *İrk, Tarih ve Kültür*, (Çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu, Işık Ergüden), Metis Yayınları, İstanbul.
- Lévi-Strauss, C. (2018a). *Mit ve Anlam*, (Çev. Gökhan Yavuz Demir), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Lévi-Strauss, C. (2018b). *Yaban Düşünce*, (Çev. Tahsin Yücel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Malinowski, B. (2016). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, (Çev. Deniz Uludağ), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Mengüşoğlu, T. (1949). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi: Felsefi antropoloji için tenkidi bir hazırlık*, Pulhan Matbaası, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (2014). *Kant ve Scheler, Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Mengüşoğlu, T. (2015). *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Mengüşoğlu, T. (2017). *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Mirandola, G.P.D. (2006). *İnsanın Değeri Üzerine Söylev Ya da Rönesansın Manifestosu*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Yayınları, İstanbul.
- Özbudun, S. – Şafak, B. – Altuntek, N. S. (2007). *Antropoloji, Kuramlar/Kuramcılar*, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Platon, (2017). *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2018). *Şölen*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J. J. (2013) *Tophum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J.-J. (2013) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (Çev. R. Nuri İleri), Say Yayınları, İstanbul.
- Scheler, M. F. (1973). *İnsanın Kosmos'taki Yeri*, Yaprak Kitap Yayın Pazarlama, Tomris Mengüşoğlu, İstanbul.

- Scheler, M. F. (1973). *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, (Çev. Manfred S. Frings, Roger L. Funk), Northwestern University Press, Evanston.
- Scheler, M. F. (1987). *Person and Self-Value: Three Essays*, (Çev. M.S. Frings), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.
- Scheler, M. F. (2015a). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (Çev. Harun Tepe), BilgeSu Yayınları, Ankara.
- Scheler, M. F. (2015b). *Hınç*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Scheler, M. F. (2020). *Pişmanlık ve Yeniden Doğuş*, (Çev. Sinan Oruç), Pinhan Yayınları, İstanbul.
- Topçu, N. (2008). *Bütün Eserleri 3: Ahlak Nizâmı*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H. Z. (2010). *Aşk Ahlâkı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Makaleler

- Acar, H. (2018). *Aristoteles'te Uygulanabilir En İyi Regim Olarak Anayasal Yönetim (Politeia) Kavramı*, OPUS – Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, Aralık, Sayı: 16, s. 2217-2220, Bursa.
- Alonso-Bastarache, G. (2017). *Libertad y destino según Max Scheler*, Tópicos, Revista de Filosofía, Ciudad de México.
- Evren, M. (2015). *Locke ve Rousseau'nun Doğa Durumu ve Mülkiyet Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ekim, Sayı: 6, s. 31-44, Iğdır.
- Gürdal, G. (2020). *Felsefî Antropolojinin Gerekliği ve Max Scheler'in Felsefî Antropolojisinin Değerlendirilmesi*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Bahar, Sayı: 29, s. 135-144, İstanbul.
- Güzel, C. (2003). *Platon'un Bilgi Görüşü*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı: 2, s. 105-115, Ankara.
- Uğurlu, A. (2014). *Claude Lévi-Strauss'ta Mitos, İnsan ve Toplum Dergisi (The Journal of Humanity and Society)*, 15 Haziran, s. 113-133, Bolu.
- Üner, A. (2014). *Nedensellik İlkesi: Hume'a Karşı Kant*, Mavi Atlas Dergisi, Mart, s. 100-108, İstanbul.
- Ölmez, H. (2016). *Thomas Aquinas'ta Sanat: Güzel ve İyi*, MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Güz, Sayı: 16, s. 9-24.

- Özkan, E. B. (2014). *Stoa Ahlâkında ve Seneca'da Özgürlük Anlayışı*, Eskiçağ Yazıları 6 - Akron 8, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, s. 225-270, İstanbul.
- Senemoğlu, O. (2016). *Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles*, İnsan ve İnsan Dergisi, Güz, Sayı: 10, s. 42-63.
- Şahin, E. (2009). *İslâm Felsefesi Geleneğinde Özgürlük Düşüncesi Üzerine*, Kelâm Araştırmaları, Ocak, 7:1, s. 121-130.
- Taşçı, Ö. (2006). *Kant'ın Vernunft (Akıl) ve Verstand (Zihin) Arasında Yaptığı Ayırımın Kelam'daki İzlerine Dair Bir Araştırma*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt: VI, sayı: 4, s. 195-216.
- Yıldız, E - Yurt, E. (2018). *Platon'un Devlet-Toplum-İnsan Anlayışı*, Tabula Rasa Dergisi, Aralık, Sayı: 29, s. 125-139.

İnternet Kaynakları

- <https://plato.stanford.edu/entries/hume> (Erişim Tarihi: 13.01. 2021).
- <https://plato.stanford.edu/entries/scheler> (Erişim Tarihi: 16.01.2021).
- <https://www.youtube.com/watch?v=CVDX9x7CJDs&t=328s&ab> (Erişim Tarihi: 25.01.2021).
- <https://www.britannica.com/topic/axiology> (Erişim Tarihi: 11.03.2021).

ÖZGEÇMİŞ

Adı / SOYADI	Hüseyin İSTANBULLU
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antakya Atatürk Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi / Felsefe Anabilim Dalı
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Adem Tolunay Anadolu Lisesi / Stajyer Öğretmen