

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

KİŞİ KAVRAMI ve İNSAN OLMA SORUNU

Prof. Dr. Bedia AKARSU



Prof. Dr. Bedia AKARSU

***MAX SCHELER FELSEFESİ'NDE
KİŞİ KAVRAMI
ve
İNSAN - OLMA SORUNU***



© 1998, *İnkılâp Kitabevi Yayın*
Sanayi ve Tic. A.Ş.

Birinci Basım: Max Scheler'de Kişilik Problemi, Ed. Fak. Yay. 1962
İkinci Basım: Max Scheler'de Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu, İnkılâp Kit. 1998

Bu kitabın her türlü yayın hakları Fikir ve Sanat
Eserleri Yasası gereğince *İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve*
Ticaret A.Ş.'ye aittir.

Dizgi:
Girişim
Düzeltili:
Faruk Kırkan

Kapak:
Ömer Küçük

Baskı:
Teknografik
Matbaacılar Sit. No.: 38
Bağcılar - İstanbul

ISBN 975-10-1375-5
98-34-Y-0051-0234

98 99 00 01 02 03 9 8 7 6 5 4 3 2 1

 **İNKILÂP**

Ankara Cad. No.: 95
Sirkeci 34410 İSTANBUL
Tel.: (0 212) 514 06 10 (Pbx)
Fax: (0 212) 514 06 12

Web sayfası : <http://www.inkilap.com>
e-posta: posta@inkilap.com

İÇİNDEKİLER

Birkaç Söz	9
GİRİŞ	11
I. KİŞİ KAVRAMININ VE KİŞİ İLE İLGİLİ YAKIN KAVRAMLARIN AÇIKLANMASI.....	27
1. Kişi - edim - tin	27
2. Tanrı ide'si	54
a. Mikrokozmos-Makrokozmos düşüncesi.....	54
b. Tanrı İde'si	56
II. KİŞİ - SEVGİ BAĞLANTISI	65
1. Sevgi kavramının açıklanması	65
a. Birlikte-duyma	65
b. Birlikte-duyma — sevgi ayrılığı	73
c. Sevgi.....	77
2. Sevgi çeşitleri	82
3. İnsanlık sevgisinin karşısında kişi sevgisinin değer üstünlüğü	86
III. AHLAK BAĞLANTILARI İÇİNDE KİŞİ	93
1. Ahlaksal kişinin özellikleri	93
a. Kişi ile karakter arasındaki ayrım	93
b. Ahlaksal kişi olabilmenin gerektirdiği koşullar	97
c. Kişinin autonomisi	105
2. Ahlaksal değerlerin taşıyıcısı olarak kişinin bireyselliği	109
a. Değerlerin sıralanma düzeni	109

b. Ahlaksal değerlerin taşıyıcısı olarak kişi.....	114
c. Kişinin bireyselliği.....	118
3. Ahlak idealinde en yüksek değer olarak gözönüne alınan örnek kişiler.....	122
a. Ahlaksal varlığın ve davranışın en yüksek norm'u yerine konan örnek kişi.....	122
b. Örnek kişilerin çeşitli tipleri.....	129
IV. SOSYAL BAĞLANTILARI İÇİNDE KİŞİ.....	139
1. Bireyin toplumla bağlantısı.....	139
a. Başkasının varlığı.....	139
b. Birey - toplum.....	142
c. İntim kişi - sosyal kişi.....	148
2. Sosyal birlik çeşitleri.....	152
a. Tek-kişi - tüm-kişi.....	152
b. Çeşitli sosyal birlikler.....	155
V. İNSAN OLMADA KİŞİ OLMANIN YERİ VE ÖNEMİ.....	163
1. Tarihte insan anlayışları.....	163
2. İnsanın oluşumu - insan olma yolunda tam-insan ideali.....	171
3. Denkleşme Çağı ve insanın kendisinin denkleşmesi.....	178
KAYNAKÇA.....	187

Anneme

Birkaç Söz

40 yıl öncesinin bir çalışması olan bu kitabın yeniden basılmasını sağlayan başta Sayın Nazar Fikri olmak üzere bütün İnkılap Kitabevi ilgililerine teşekkür ederken bir iki nokta üzerinde durmayı gerekli gördüm: Kitabın adı ve içindeki bazı terimlerin değiştirilmesi, daha doğrusu Türkçeleştirilmesi. Bu 40 yıl içinde benim dil anlayışım değişmiş değil; o zaman Türkçeyi sonuna kadar savunanlardandım, şimdi de. Geist sözcüğünü kullanırken şöyle savunmuştum kendimi: “Geist kelimesinin dilimizde bir karşılığını bulamadığımızdan, herhangi bir zorlama da yapmaktan çekindiğimizden bu kelimeyi olduğu gibi almayı doğru bulduk... Bu kelimeyi Almanca aslı ile dilimize geçişimizi yine Scheler’in bir sözü ile savunalım. Scheler aslı Fransızca olan “ressentiment” sözcüğünü öylece alışııı şöyle açıklar: “Ressentiment kelimesini kullanışımız Fransız diline karşı özel olarak duyduğumuz bir sevgiden değil, Al-mancaya çevirmeyi başaramadığımızdandır.”

Türkçemiz artık çok yol almıştır; tuttuğumuz yolda gelişmesini sürdürüyor, sürdürecektir de, her gelişmiş kültür dili gibi. Dille birlikte düşünceler de, düşünüşler de gelişiyor. Felsefe kavramlarında da, bütün engellemelere, liselerde felsefe derslerinin kaldırılmasına ya da en kötü biçimde okutulmasına karşı, felsefe kavrayışlarında da büyük bir ilerleme oldu. Kitabın konusunun kişi kavramı ve insan-olma olduğu ve kitapta bu kavramlar işlendiği halde neden o zaman kapağında adını kişilik kavramı olarak gösterdim. Doğru değildi aslında bu, kişilik psikolojik bir kavramı çağrıştıra-

bilirdi. Ama, o zaman için, kişi sözcüğünü kullanmak yadırgatıcı olabilir diye düşünmüştüm. Bugün artık bu kavramlar anlamlarıyla birlikte kullanıma açıldılar. Geist gibi, akt gibi sözcüklerin de artık rahatlıkla Türkçeleri söylenebilecek duruma geldi. Pek o kadar kolay da olmadı bu gelişme; hem zaman hem de çaba istiyor. Daha pek çok terimin karşılığı henüz bulunmuş değil. Ama sorunlar üzerinde düşünüp yazdıkça bu kendiliğinden olacaktır; bu yol açılmıştır bir kez. Bu kitaptan bir örnek vermek gerekirse: “intim” sözcüğünün, bu ikinci baskı için dizgiye verinceye kadar, karşılığını bulmuş değildim. Geçenlerde bir makale yazarken kendiliğinden “içsel” sözcüğünü kullandım ve birden bunun “intim” sözcüğünün karşılığı olduğunun ayırdına vardım ve ancak kitap dizildikten sonra düzelti sırasında eklemek zorunda kaldım.

Türkçeyi yetersiz bulanlar, Türkçeyle bilim yapılamaz sananlar - Tanzimat kafasını sürdürenler - aslında kafalarını yormadıklarını, düşünmek için çaba harcamadıklarını ortaya koyuyorlar. Türkçe artık yerine oturmuştur, gelişmesini de sürdürecektir. Yeter ki okur yazarlarımız konularını işlerken hazıra konmak yerine biraz emek vererek kavramların anlamlarını düşünüp taşıyarak yazsınlar; Türkçesini bulacaklardır sonunda.

Mayıs 1998

G İ R İ Ő

Her filozofun düşünce dünyası, kendinden önceki ya da kendi çağındaki başka filozofların düşünce dünyası ile örölüdür. Max Scheler'in de kendine özgü bütünü kavrayan görüşü ile dünya karşısında, toplum olayları karşısında, ahlâk karşısında aldığı tavır ne kadar kendine özgü olursa olsun, bu tavırda yine de başkaları da vardır -ister başkalarının düşüncelerini benimseyerek, ister onlarla çatışarak olsun. M. Scheler'in düşünce dünyasının iyice içine girebilmek için M. Scheler üzerinde büyük etkisi olan görüşleri de bir görmek gerekecek.

Bu açıdan göröldükte M. Scheler biraz Thomas, biraz Pascal, biraz Bergson, Nietzsche, biraz Brentano, Husserl'dir, en çok çatıştığı filozof olmasına karşın biraz da Kant'tır. Ama bununla M. Scheler'in eklektik bir filozof, başkalarının düşüncelerini alıp onları birleştirmiş bir düşünür olduğunu söylemek istemiyorum. Bu filozoflar ve özellikle Hristiyan kültürü Scheler'in felsefesine şekil vermişlerdir yalnızca. M. Scheler'in felsefesini, özellikle insan olmayla eşdeğerli olan kişi kavramını anlamak için Hristiyanlığın başlıca düşüncelerini görmek, Hristiyanlığın temel ilkelerini gözönünde bulundurmak gerekir. Hristiyanlığın kişi-Tanrı, Sevgi-yakın sevgisi gibi ana ilkelerini gözönünde tutmadan M. Scheler'in kişi-insan kavramını anlamak hemen hemen olanaksızdır.

Hristiyanlığın ana ilkeleri: 1. İnsanın günahkâr olduğu, doğuştan suçlu olduğu, 2. İnsanın kendisini İsa ile aynılaştırması ve bu sayede günahattan kurtulması, 3. Üçleme (Trinite) dogmalarıdır.

İnsanın doğuştan suçlu olduğu dogmasındaki ana düşünce şudur: Bütün insanlar Âdem soyundan gelmişlerdir, oysa Âdem günah işleyip Tanrının gözünden düşmüş olan bir kimsedir. Bu günah, Hristiyanlığa göre, yalnızca herhangi bir dinsel buyruğun bozulması değildir, bu “düşme” çok esaslı bir şeyi, insanın Tanrıya karşı isyanını, Tanrıdan yüz çevirmesini dile getirir. Şeytan ilk insanın kulağına “sen Tanrı gibi olacaksın” sözünü fısıldamış ve Âdem de bunun üzerine kendini Tanrı yerine koymaya kalkmıştır. İşte bununla dünyaya günah girmiş oldu. İlk insanın işlediği bu günaha onun çocukları olan bütün insanlar ortaklırlar. Bundan dolayı her insan dünyaya Tanrıya isyan eğilimi ile birlikte doğar, her insan günahı yüreğinde dünyaya birlikte getirir. Hristiyanlığın “kalıtsal günah” dogmasının temelini, “bu günah yüzünden düşmek” düşüncesi oluşturur. Adem soyundan gelen insanın günahkârdan başka bir şey olamayacağına inanan Paulus, “biz iyiliği biliriz, ama onu yapamayız” der, çünkü insanın özü temelinden bozulmuştur, istenci temelinden çürümüştür, bundan dolayı iyiliğe erişemez, ölümü de bu yüzden yenemez. Ölüm insanın günahkârlığının doğal bir sonucudur. Bundan dolayı insan kendini kendi gücü ile kurtaramaz, Tanrının onu kayırması gerekir, ancak Tanrı insanı kurtarabilir. Tanrı insanları sevdiği için onları suçlarından kurtarmak istemiş ve onlara bir kurtarıcı göndermiştir. İsa insanın bu suçunu üzerine almış ve sonra ölümü ile bu suçun kefarecini ödemiştir. İşte İsa’ya inanma insanı kurtaracaktır, İsa’ya inanma bir yeniden kurtuluş olacaktır, böylece insan ölümden de kurtulacaktır. Bu düşünce, Tanrının insan şeklinde görünüşü ve İsa’ya inanma, “üçleme” dogması ile ilgilidir. Bu üçleme dogması, Tanrının varlığının *bir* olduğunu ve bu *bir* olan Tanrının üç şekilde görünüşünü dile getirir, yani bu âlemin bir yaratıcısı olarak, insan biçimine girmiş bir halde bir kurtarıcı olarak, Hristiyan topluluğunun ruhu (Geist-tin) olarak, tek bir Tanrının üç türlü görünüşüdür.

Hristiyan dogmasında Tanrı salt tin (Geist) olan kişidir. İşte İsa’nın kişi oluşu ve Hristiyan öğretisi yalnızca insanlığın gelişmesinde bir dönüm noktası olmamıştır, felsefi bilginin gelişmesi-

ne de bir yön vermiştir. Kuşkusuz felsefenin konusu olan, bu dinsel öğreti değil. onun bıraktığı etkidir.

Dünyanın tek olan en yüksek kişisel bir ilk nedenine ve bir ahlâksal düzene inanma anlamında ahlâksal monotheism (tek tanrıcılık) ilk olarak Eski-Ahid'de saptanmış ve bu dinin Antik dinler karşısındaki üstünlüğü gösterilmiştir. Eski-Ahid'de Tanrının ulusların yazgısına ve dünyaya egemen olan en yüksek öz olarak ortaya çıkmasına ve Yahudiliğin buyruklara bağlı sıkı yasalı ahlâkına karşılık, İsa öğretisinde *yeni olan*, kendi yaratıkları için kaygılanan, özellikle insanları sevgi ve merhametle kucaklayan sevgi dolu baba olarak Tanrı tasarımıdır. Böylece kişi-Tanrı kavramı tam bir ahlâksal içerik kazanıyor: Kişinin (insan-olmanın) asıl özü *sevgidir*.

Tanrı ve dünya üzerinde antik spekulasyon'larla çatışan böyle bir din öğretisi yeni bir felsefe ve yeni bir dünya görüşü olarak ortaya çıkıyor: Ethik görüşler de bununla ilgili olarak temelden değişiyor. Her şeyden önce de insanın Tanrıya olan bağlantısı temelden biçim değiştiriyor. Her insan, iyi, sevgi dolu, merhametli bir babanın bir çocuğudur. İsa nasıl Tanrının oğlu ise, bütün insanların da kendilerini Tanrının çocukları olarak duymaları gerekir. Tanrısal Baba'ya güven ile seven Tanrıya sevgi dinin çekirdeğidir, bütün ahlâksal yaşam da buradan biçimlenir. Tanrıyı seveceksin ve yakınına seveceksin. Burada "yakın", tıpkı İsa gibi, acı çeken kendimiz gibi bir kimsedir. Tanrıyı da, yakınına da kendin gibi seveceksin. Burada asıl olan budur, bütün önceki şeylerin ancak ikinci derecede önemi vardır. Böylece dünya nimetlerine ve din dışı değer ve etkinliklere karşı yeni bir davranış ortaya çıkıyor. İsa dünyanın karşısına düşman olarak çıkmaz, dünya işlerini kötü ve Tanrıya karşı bir şeymiş gibi görmez, dünya işlerinden yüz çevirmeyi yalnızca insanın Tanrıya varmaya çabalamasında özgür olabilmesi için ister. Aşağı ereklelerin en yüksek ereğe bağlı olması, tanrısal olmayan karşısında içten bağımsız ve özgür olmak onun idealidir. Burada bedenle ilgili şeylere karşı düşmanlıktan kaçınılmış, yalnızca ruhun (geist) üstünlüğü tam olarak dile

getirilmiştir. Tanrıya kendini veriş, Tanrının mahkemesine düşmüş olan kendi ruhumuzun kurtuluşu için bir uğraşmadan başka bir şey değildir. Her tek insan sevgi ile Tanrı tarafından kuşatılır, ama ruh bu sevgiden yoksun kalmıştır, bundan dolayı ruhun kurtuluşu için bedeninin iyiliği ve her dünya nimeti feda edilmelidir. Bedene ve dünyaya karşılık ruhun değeri ve önemi hiç bir zaman böyle bir güçle dile getirilmemiştir. Böylece de yeni bir dünya ve yaşam görüşü kazanılmış, kişi kavramının ortaya çıkması ile de birçok yeni görüşlerin doğmasına yol açılmıştır. Tanrı Babanın iyiliği ve tek ruhun sonsuz değerleri üzerindeki öğretiler “düşmana karşı sevgi”yi de içine alan *genel insan sevgisinin* ahlâksal buyruğuna da temel olurlar. Tanrıda sevgi nasıl esas olan bir öz-nitelikse, insan için de sevgi en esaslı ahlâksal ödevdir. Bundan, düşünce ve eylemlerden öçalmayı çıkarma, dargın olanla barışma ve sabretme, dayanma ödevi ve haksızlıkları bağışlama sonucu çıkar. Bununla birlikte bu, inançlarda yüreksizliği, birlikte yaşadığı insanlara karşı insanın karşı durma gücünün eksikliğini de dile getirmez. Bu, daha çok, kendi kendine egemen olmanın, kendi kendini belirlemenin en yüksek bir şekilde dile gelişidir; çünkü insan Tanrı-ülkesinin (Gottesreich) ilgileri içinde akrabalık ve dostluğun en dar bağlarını bile koparabilmeli, krallar karşısına titremeden çıkabilmeli ve kendi yaşamını İncil (Evangelium) için bırakabilmelidir. Böylece, sevgi buyruğu ile, bu öğretinin kişisel bireyci niteliğine toplumsal öğeler yararına bir sınır konmuştu. Tanrı-ülkesi kavramı ile de bu daha derinleştirilmiş oluyor. İsa’ya ve onun İncillerine (müjdelerine) inananlar bir topluluk halinde birleşirler, kapalı bir topluluk (Cemaat=Gemeinschaft) kurarlar, bu topluluk içinde öğretilerinin idealini gerçekleştirirler. Bu topluluğa katılmaya Tanrı bütün insanları çağırır, özellikle yoksulları, yardıma muhtaçları, üzgünleri, ızdırap çekenleri günahkârları. Bu ülkenin, üyelerinden istemleri serttir, bütün güçlerin toplanmasını ve kendini verişini ister, ama bu istemler hafiftir de, çünkü herşey sevgiden geçer. Böylece “boyunduruk tatlı, yük hafif gelir.”

Hristiyan dininin ortaya çıkışı felsefe tarihi için de bir dönüm noktası olmuştur. Dinde yeni olan, felsefede de yeni bir başlangıcı dile getirmiştir. Ortaçağda Hristiyan kültürü doruğuna erişmiş, felsefi ifadesini de en kesin olarak Akvino'lu Thomas'da bulmuştur. Hristiyanlığın yanı sıra Scheler üzerinde büyük etkisi olan Thomas'ın da bu bakımdan düşüncelerini görmek faydalı olacaktır.

Thomas'a göre her bilgi varolanın bilgisidir. Her varlık bireysel olan bir şeyle genel olan bir şeyden kuruludur. Her tek bitki bir bitki türüne bağlıdır, bunun gibi her tek insan da bireysel karakteri yanında, genel ve tümel olan insanlıktan bir şeyi de kendinde taşır. Bireyselleştirici ilke de Thomas'da maddedir. Tanrı her cisimsel yaratığa bir madde ve form (biçim) vermiştir. Madde, her bireyde, onu aynı tipin başka bireylerinden ayıran ilkedir; örneğin bir ormandaki ağaçları birbirinden ayıran maddeleridir. Form bireyleri belli bir tipe bağlayan substantiel (tözsel) ilkedir; örneğin kediye köpekten ayıran substantiel form'dur. Her formda kendisini karakterize eden bir özellikler bütünü vardır. Bu özellikler aynı tipin bütün bireylerinde birbirine benzer; bunlar essentia'yı -özü- oluştururlar. Her türün kendine özgü bir doğası vardır. Her türün kendi içinde belli edimler için bir güç vardır. Örneğin ateşin substantiel form'u, her yerde göğe doğru yükselen alev eğilimi ile kendini belirtir. Bitkiye form kazandıran güç, tohumun içinde saklıdır. Thomas bu ilkeleri Aristoteles'den almıştır.

Thomas formları bir çok sınıflara ayırır. Maddesi olmayan formlar (formae separatae): Tanrı, melekler ve insan ruhlarıdır; maddeye ayrılmaz bir şekilde bağlı olan formlar: duyularla algılanan nesnelerin formları, öge formları, karışık formlar, bitki ve hayvan formlarıdır. Tanrı doğrudan doğruya salt formdur, salt edimdir. Tanrının, ilk nedenin dışında her şey bileşiktir; bir cismi olan şeylerin maddesi ve formu vardır, salt intellekt (anlık) olan meleklerin ve insan ruhlarının essentia'sı (özü) ve existentia'sı (varoluşu) vardır. Yalnız Tanrı'da bu ayrılığı yapamayız. Tanrının varlığı Tanrının özünün içindedir. Tanrı vardır bile diyemeyiz,

Tanrı varlığın kendisidir. Varoluş Tanrıda esastır, özdür, özü sayesinde varoluşu vardır. Yaradılmışların alanını Thomas üçe ayırıyor: 1. Maddesi olmayan salt ruh (spiritus) olan yaratıklar-melekler; 2. Maddesi olan ve yok olabilen yaratıklar-organik nesneler, bitkiler ve hayvanlar; 3. Bedenleri ile bir maddesi olan, ruhları ile maddesel olmayan yaratıklar-insanlar. Meleklerin cismi yoktur, maddesiz olan salt formlardır. böylece de yok olmazlar. İnsan, maddesi olmayan meleklerle maddesi olan, böylece ortadan kalabilen bitkilerle hayvanlar arasında bulunur. İnsanın belli başlı çizgisi, tümüyle maddesiz olan meleklerin doğası ile tümüyle maddesel ve hayvansal (animal) olan cisimsel doğanın arasında bulunan yaratık oluşudur. Böylece insan yaratıklar arasında ayrıcalıklı bir varlık olmuştur. İnsanın bedeni ile birlikte bir de ruhu vardır. Ama insandaki bu ruh meleklerinkinden ayrı bir şeydir. Thomas'a göre meleklerin anlığı doğrudan doğruya olan intuitiv (sezginel) bir bilgiye elverişlidir. İnsanın anlığı ise ancak deney verilerine katılarak ve onlar üzerinde düşünerek bilgiye yükselebilir. İnsan anlığı herşeyden önce bir "intellectus possibile"dir, ancak deney ile uyanan bir güçler grubudur. İnsan yüksek bilgilere de elverişlidir; pratik ve teorik doğruları kavrayıp bunlar üzerinde düşünebilir; soyutlamalar (abstraktion) yapabilir. İnsan anlığı edilgin durumdan etkin duruma aşamasıydı bunları yapamazdı. Etkin anlık da akıldan başka bir şey değildir. İnsan ruhu böylece meleklerinkinden ayrıldığı gibi hayvanlarinkinden de ayrılır. Bunlar aşağı doğaları olan ruhlardır, ölümlüdürler, bozulabilirler, bağlı oldukları bedenle birlikte yok olurlar. İnsan ruhu böyle değildir. Bu ruhun bir cismi yoktur. Bu ruh "bedenin edimidir, yani bedenin eylem ve davranışlarının bağlı olduğu ilkedir. Bu ilke cisimsizdir ve tözeldir (substantiel). Öyleyse insan ruhu bozulmaz ve ölümsüzdür. Beden bozulabilir ve yok olabilir, ama ruh cisimsiz olmakla bir "salt form"dur. Öyleyse herhangi bir bozulmaya uğramaz. Bu maddesiz ruh insan vücudunda, her canlıda maddede bulunan substantiel form'un oynadığı rolü oynar. Ruh vücuda doğrudan doğruya, formun maddeye bağlılığı gibi bağlıdır.

Tinsel yaratıklar arasında insan, Thomas'a göre en aşağı olandır, insan ruhu salt spiritus olan meleklerden daha aşağıdır, insan salt spirituslarla maddesel varlıklar arasında bulunan bir yaratıktır ve insanın aşağılığını gösteren de bedenidir. Bu spiritus'un bir bedene bağlı olması onu aşağılatan bir şeydir. Ancak insan ruhunun, spirituel yaratıkların en aşağısı ve kendi kendine hiçbir şey anlamaya elverişli olmayan bir tabula rasa olması ile, bir bedene gereksinmesi vardır. Bir bedene gereksinmesi olması bakımından salt spiritus'lardan daha aşağıdır. Ancak, bu beden sayesinde insan yaratıcı olabilmıştır, ilerleyebilmiştir, salt spiritus'lar ise yaratamazlar ve ilerleyemezler. İnsan ruhu bir bedene bağlı olması ile yetkinliğe erişir, çünkü bu onun doğasıdır. İnsanın yaratıcılığı ruh ve bedenin birliğinden gelir. Spirituel bir güç olan ruh, bedenin canlandıran ilkesidir ve böyle olmakla ruhla beden ayrılmaz bir birlik kurarlar. İnsanın bütün eserleri bu birliğin ürünleridir. İnsanın eriştiği bu yetkinlik doğasının aşağılığını bir meyvesi olmuştur. Beden, insanın büyüklüğünün bir aleti, bedensiz spiritus'lar üzerindeki üstünlüğünün bir aleti olmuştur, çünkü bu beden insanı ürün vermeğe yetenekli kılmıştır, bu ürünlerle de insan, spiritus'unun büyüklüğünü dile getirmiştir, buna salt spiritus'ların yeteneği yoktur. Thomas, insan ruhunun bir bedene bağlı olmakla yetkinliğe erişebileceği düşüncesinde Augustinus'a dayanır. Ama Thomas'a göre insan ruhu bir bedene gereksinme göstermesi bakımından yine de salt spiritus'ların aşağısındadır.

İnsanı öteki yaratıklardan ayıran bir niteliği de kendi kendini bilen bir ruh oluşudur. Yalnız insan, kendi kendisi ve evrendeki yeri üzerine düşünebilir. Bundan dolayı insan bir hayvan gibi sadece türün bir bireyi değildir, bir kişidir, bir bireydir (individuum). Her insanda kapalı, birlik halinde, şekil verici bir güç saklıdır, bu güç her insanı ötekinden ayırır.

Bireysel ölümsüzlüğü ortadan kaldıracak olan, bütün insanlarda anlığın bir olduğu, bütün insanlarda ölümsüz bir anlık birliği bulunduğu düşüncesi, Thomas'a göre, yanlıştır. Thomas'a göre etkin anlık ruha (anima) bağlıdır, etkin anlık akıldan başka bir şey

olmadığından, anlığı ruhtan ayrı kabul etmek insanı bir akıl varlığı olarak tanımamak ve insanı hayvandan ayıran özel ayrılığın akıllılık olduğunu yadsımak olur; akılla birlikte aynı zamanda insanın akılla belirlenen istenci ve böylece de ahlaksal niteliği ortadan kaldırılmış olur. Bundan başka ruhtan ayrı bir anlıkta düşüncenin duyulur tasarımlarla olan zorunlu bağlantısı da kurulamaz. Bütün insanlarda etkin anlığın birliğini kabul etmek Thomas'a saçma görünür, çünkü bundan çeşitli kişilerin bireysel bir birliği olduğu ve düşüncelerinin tümüyle eşit olduğu sonucu çıkar ki, bunu deneyler yalanlar, böyle bir düşünce gerçeğe çelişir. Anlığın birliği düşüncesi ancak şu şekilde kabul edilebilir: Bireylerden ayrı bir anlık, akla sahip bireylerin bir çokluğu içindeki tümel ruh olarak değil de bu bireylerin dışında, kendi başına bir anlık olarak düşünülürse. Öyleyse bütün insanlarda aklın bir olduğu düşüncesi Thomas'a göre gerçeklere uymayan bir düşüncedir.

Görülüyor ki daha Anaxagoras ve Aristoteles'le başlayan insanın akıl varlığı olduğu düşüncesi Thomas'da da en yüksek şekilde ortaya çıkıyor. Bu düşünce hemen hemen bütün felsefe tarihi boyunca sürecektir. Akıl gittikçe tümüyle bağımsız bir nitelik kazanacak, her türlü otoriteden sıyrılacaktır. Kesin bir doğru olarak kabul edilen dinsel inançları aklın ışığı ile aydınlatmak ve savunmak yolunda olan Ortaçağ felsefesine karşılık Yeniçağ felsefesi, her türlü tarih ve otoritelerden bağımsız olarak ve yalnızca deney ve aklın kesinliğine dayanarak yeni bir dünya görüşü kurmaya çalışmış, ve insanın kendisi üzerindeki bilincinin bir uyanışı olmuştur. Renaissance'la birlikte doğaya yönelinmiş, Yeniçağın ilk iki yüzyılının ana ilgisi doğa olmuştur, ama doğa bilgisi insan aklının en güvenilir bilgisi olan matematikle bağlanmıştır. Bu matematik düşünce ile insan doğaya yönelmiş, doğaya egemen olmaya çalışmıştır. Renaissance'dan beri aklın doğa üzerinde gittikçe çoğalan egemenliği 18. yüzyıl aydınlanması ile daha da artmış. Aydınlanma kendinden önceki yüzyılların kurmaya çalıştığı "akılcı sistem"i her yana doğru genişletmiş, kültür alanına da uygulamış, doğa olaylarını olduğu gibi kültür fenomenlerini de aklın

ışığı ile aydınlatmaya girişmiştir. Aydınlanmayı hem doruğuna erişirmiş hem de onu aşmış bir filozof olan I. Kant'ı da Sche-ler'in felsefesindeki yeri bakımından görmek faydalı olacaktır.

Kant'a göre her akıl bilgisi ya materialdır, yani bir nesneyi inceler, ya da formaldir, yalnızca aklın formlarını ve düşüncenin genel kurallarını inceler. Formal (biçimsel) felsefe mantıktır; belli objeler ve kurallarla ilgili olan material felsefe iki türdür, çünkü bu kurallar ya doğanın kurallarıdır ya da özgürlüğün kuralları. Doğanın kurallarını inceleyen bilim fiziktir, özgürlüğün kurallarını inceleyen de etik (ahlak felsefesi). Mantığın deneyden çıkan empirik ilkeleri olamaz, çünkü düşüncenin temel ve zorunlu olan kurallarına dayanır. Buna karşılık doğal ve ahlaksal olayların empirik yönleri de vardır. Her felsefe de deneye dayanıyorsa empiriktir, ancak a priori ilkeleri kendisine temel yapan felsefe salt felsefedir. Salt felsefe de formal olunca mantıktır, aklın belli objeleri ile sınırlı ise metafiziktir. Bu şekilde Kant'ta iki türlü metafizik ide'si çıkıyor: Doğa metafiziği ve ahlak metafiziği. Böylece Kant'ın ahlakı da akla dayanan bir ahlak oluyor. Ahlakı akla dayandırmakla Kant Aydınlanmayı son doruğuna eriştirir. Kant'a göre insan bir akıl varlığıdır, aydınlanma da insanın aklını kendisinin kullanması demektir.

Kant'a göre bilmede özgür değiliz. Neyi bilebiliriz sorusunda özgür olamayız; ama ne yapmalıyız sorusu özgürlüğü kabul eden sorudur. Bilimsel bilginin özgürlüğü yadsımasına karşılık, ahlak bilinci özgürlüğü şart koşar. İnsanın özgürlüğünü yatsırsak ahlaksal eylemini de ortadan kaldırmış oluruz. Ama değer yargılarından kurtulamadığımıza göre, ahlak bilincini de ortadan kaldıramayız. Bilimsel bilgiyi yadsıyamıyoruz. Öyleyse insanı iki dünya içine koymak zorundayız. 1. Doğa dünyası: Burada sürekli bir nedensellik (kausalite) egemendir, insan da öteki varlıklar gibi doğanın bir parçasıdır. 2. İntelligible (düşünülür) dünya: Burada insan özgürdür, eylemlerini istediği gibi belirleyebilir. Bu yüzden insan doğa varlıkları arasında bir ödevi olan biricik varlık oluyor. İnsan bir ödevi olduğu bilincini taşır. Bu ödev de insanın kendi-

sinden ve başkalarından özgür kişiler yaratmasıdır. Kant insanı belirleyen ögeler arasında üç yatkınlık buluyor: 1. Bir canlı varlık olarak insandaki hayvanlığa yatkınlık; 2. Bir canlı, aynı zamanda akıllı varlık olarak insandaki insanlığa yatkınlık; 3. Bir akıllı ve aynı zamanda hesap vermeğe yetenekli bir varlık olarak insandaki kişi olmaya yatkınlık. Bir insanda kişi olmayı belirten akla dayanan ahlak kurallarına uyabilmesi ve hareketlerinden hesap verebilmesidir. İnsanı hayvandan ayıran, kendisinin koyduğu bir takım buyruklara uyabilmesi ve bunda bilinçli olmasıdır. Ahlaksal değerler en yüksek değerlerdir, ahlaksal değerlerin taşıyıcısı da kişilerdir, ahlaksal anlamda iyi ve kötü olan yalnızca kişilerdir, maddesel şeyler iyi ve kötü olamazlar. Ahlaksal anlamda iyi insan demek, akla dayanarak kendisinin koyduğu ve genel ilke olarak geçen kurallara uyan insan demektir, başkalarını da hep kişi olarak -bir eşya olarak değil- gözönünde bulunduran insan demektir, bununla da tek tek insanların kişi olması kastediliyor, bu da akla bağlı insan demektir.

İşte M. Scheler'in, merkez noktası "kişi olarak insan" olan, felsefesini ve ahlakını Kant'ın bu ahlak ve kişi anlayışının, özellikle Aydınlanma ve Kant'ın tekyanlı olarak yalnızca akla dayanan insan anlayışının karşısına koyabiliriz. Scheler'de insanı insan yapan ilke artık yalnızca akıl değil, tindir. Kişi de tinin taşıyıcısı edim merkezi olarak ortaya çıkar. Tin, aklın yanında emoti-onal edimleri de, sevgiyi de içine alan bir şey. M. Scheler'in ahlakı da, Kant'ın akla dayanan biçimsel ahlakına karşı, aklın yanında "gönül"ün de ilkelerini içine alan, Pascal'ın "ordre du coeur", "raison du coeur" dediği şeye de dayanan kişisel bir ahlaktır. Ancak burada şunun da belirtilmesi gerekli: Scheler Kant'ın formalist ahlâkını eleştirirken amacı Kant'a karşıt olmak değil, Kant'ın gerisine gitmek ya da skolastiğin yaptığı gibi Antikçağla Yeniçağ etik'inin sentezini yapmak da değil, onun amacı Kant'ı "aşmak" ve çağdaş felsefeye bağlı felsefesal bir etik'in olumlu temellerini kurmaktır. Bunu kendisi de "Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" adlı yapıtının önsözlerinde belirtmiştir. Ta-

rihsel bir göreciliğe inandığından, salt bir etik kurulabileceğine de inanmaz, bu yüzden Kant'ın etik'inin rasyonel humanizma'sını da insan tarihinde yalnızca önemli bir görüş olarak kabul eder.

M. Scheler'in kişi kavramını kurarken gözönünde bulundurduğu doğrudan doğruya Hristiyanlığın kişi anlayışıdır diyebiliriz, Hristiyanlığın kişi-Tanrı anlayışı onun görüşüne yön vermiştir. Edimleri ile bu dünyanın yaratıcısı ve salt tin olan kişi-Tanrı karşısına Scheler yine tinle ilgili kendi edimleri ile kendi dünyasını kuran sonlu kişi-insanı koymuştur. Kişinin asıl özü de sevgidir. Sevgi insanları birbirine bağlar. Kendi içine çekilmiş ayrıık yaşayan kişi değil, kendini Tanrıyla bağlı gören, dünyaya sevgi ile yönelen ve dayanışma ilkesini temel olarak alan, insanların birbirine yardım ettiği bir toplulukla kendini bir duyan kişi, Scheler'e göre, ahlaksal bakımdan değerlidir. Böylece insan kendi içine çekilmiş bir varlık olmaktan çıkıp kendisi gibi olanlarla birlik kurar. En yüksek düzeyde kişilerin sosyal bir birliği olan tüm-kishi idealini de Scheler böylece Hristiyanlığın topluluk ruhunu örnek alarak kurmuştur.

Burada "dinin ve dinsel ethos'un her türlü felsefi araştırmasından bağımsız olan bir etik'in" temel öğretilerini araştırmak ve bilimsel bir etik kurmak isteyen M. Scheler'in Hristiyanlığın ilkelerini almakla etik'ine dini karıştırdığı, böylece de felsefi spekulasyon'lar yaptığı söylenebilir. Bunu Scheler'in sağlığında N. Hartmann "Ethik"inde söylemiştir de. (Hartmann, Ethik s. 228). Hartmann, bir din felsefesinin spekulasyon'lar yapmasına karışılmaz, ama bu spekulasyon'lar kişinin ahlakı üzerine dayanırsa o zaman buna karşı etik tavır takınmalıdır diyor. Ancak, M. Scheler gerçi kişi kavramını kurarken ve kişisel etik'ini temellendirirken Hristiyanlığın ilkelerini gözönünde tutmuştur, ama bu ilkeler ona yönetici birer kılavuz olmuşlardır yalnızca.

Scheler'i felsefesinin ilk döneminde tam bir Hristiyan olarak karşımızda buluyoruz. Hayatının sonlarına doğru ise Hristiyanlıktan ayrılmış. Giderek theist (Tanrı'ya inanır) olmaktan da çıkmıştır. Ama o yine de düşüncelerine bir yön veriş bakımından alın-

dıkta, hayatının sonuna kadar katolik kalmıştır denebilir. Scheler bir yazısında (Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, s. 106, fn. 12) Maurice Barrès'in Fransanın eğitim sorunları tartışılırken "je suis athé, mais je suis catholique" dediğini anar. İşte bu söz Scheler'in kendisi için de pekâlâ söylenebilir. Kuşkusuz Hristiyanlığa içten bağlı oluşu Scheler'i Hristiyanlığın ilkelerini örnek almaya götürmüştür, ama o bu ilkeleri hiçbir zaman birer dogma gibi kabul etmemiş, bu ilkeleri birer fenomen olarak incelemiştir.

Nitekim hayatının son döneminde Hristiyanlıktan ayrıldığı, dinsel inançlardan sıyrıldığı halde kişi ve tin anlayışında hiçbir değişiklik yapmamıştır. Bunu kendisi de "Formalismus..."un 1926'da yayımlanan 3. basımının önsözüne yazdığı şu sözlerle belirtiyor: "... tek ve mutlak varlığın metafiziği gibi önemli bir sorunda... yazar (Scheler) ... o kadar derinden değişmiştir ki, artık kendini bir 'theist' olarak gösteremez... Etik'i, Tanrının özü (Wesen) ve varlığı (Dasein), İde'si ve istenci üzerindeki herhangi bir varsayımın (Voraussetzung) üzerinde temellendirmeyi hiçbir zaman bir an bile düşünmemiştir. Etik bu gün olduğu gibi eskiden de, kendisine (Scheler'e) mutlak varlık üzerindeki her metafizik için önemli görünür, ama etik'i temellendirmek için metafizik hiç değil. Yazarın metafizik görüşlerindeki değişimler kendisini *tin felsefesindeki* herhangi bir değişmeye götürmemektedir."

Gerçekten yaşamının son döneminde M. Scheler'in insan ve Tanrı anlayışında, çalışmamızda da görüleceği gibi, çok esaslı bir değişme olmuştur. Sonunda Scheler insanı Tanrının yerine koymuş, insanı Tanrılaştırmış, insanın oluşu ile Tanrının oluşunu birbirine bağlamıştır. Artık Scheler için ideal, Tanrının öz-niteliklerini kendisinde taşıyan tam-insan idealidir. Bu da Tanrıyı gökyüzünden yeryüzüne indirmekten, açıkçası Tanrıyı kaldırmaktan başka bir şey değil. İnsan ve Tanrı üzerindeki bu düşünceleri Scheler'in ancak son yıllarında olgun bir şekilde belirmişe de daha 1915 yılından başlayarak insan ve Tanrı üzerindeki görüşlerinde bu düşüncelerin izini bulmak olanaklıdır. Nitekim "Zur

İdee des Menschen” adlı yazısında insan olmanın Tanrı ile ilgili tarihsel insanla başladığını söylemiştir. Ama yine de bu düşüncelerinin son şeklini almasında çağdaşlarının etkisi olmamıştır denemez.

M. Scheler’in Nicolai Hartmann’ın üzerinde büyük bir etkisi olduğu bilinen bir şeydir. Hartmann’ın felsefesi M. Scheler’in felsefesinin sistemleştirilmiş bir devamı olarak bile görülebilir. Ama bunun yanında N. Hartmann’ın da M. Scheler üzerine bir etkisi olmuştur. Hartmann’a göre erekbilimsel (teolojik) kurulmuş bir dünya içinde insanın özgürlüğünden ve sorumluluğundan söz edilemez, ancak mekanik bir dünya içinde özgür kişiler varolabilirler. Hartmann’a göre var olan her şey doğaya ilişik değildir, her şeyin doğa yasalarına bağlı olması zorunlu değildir. Realite, gerçek dünya birlikli bir oluş değil, heterogen, bir cinsten olmayan katmanlardan kurulmuş bir dokunuş, bir yapıdır. Her gerçeklik katmanının kendine göre bir yasası vardır, herbiri kendine göre bir yenilik getirmiştir ve bunu bir önceki basamakla belirlemeye olanak yoktur. Bir yüksek katman bir önceki katmana bağlıdır, ama onun tarafından determine edilmiş (belirlenmiş) değildir. Bir yukarı katmanın bir aşağı katman üzerinde bir gücü vardır. Yüksek katman kendisine temel olan bir aşağı katmana göre özgürdür. Hartmann’ın “Ethik” adlı yapıtında özgürlüğü incelerken vardığı sonuç da, real varlık katmanlarında vardığı sonuçla aynı oluyor. Nasıl her katman dayandığı katmana göre, yeni bir şey getirmişse, nasıl her katmanın kendine göre bir hareket serbestisi yani özgürlüğü varsa, insanın da tin katmanında aynı şekilde bir özgürlüğü vardır. Bu katmanda insan kişi olarak ortaya çıkar. Bunun getirdiği *yeni* (Novum) de: Yaşama vital, psişik yasalara bağlı olmasına karşın, kişinin kendisi için olanaklı olan alan içinde karar verme özgürlüğüdür. İnsanın özgürlüğü çok koşullara bağlı olan bir yaşam içinde ortaya çıkar. Bu alan, *yeni* olan, kendine özgü güçlerin çarpıştığı bir alandır. İnsan yaşamı da katmanlardan kurulmuştur. Her katman bir novum getirir; tin katmanındaki novum, iç dünyaya ilişkin kararlarda bir hareket serbestisidir. Kişi kendi kendini

belirleyebilir (determine edebilir). Bütün bağılıklarına karşın tin alanı kendi güçleriyle öteki alanlara el atabilecek durumdadır. İnsanın sorumluluğu da bu başkası tarafından belirlenmemiş olmasına dayanır. Bir ilk varlık, bir dünya-temeli belki vardır, ama biz bunu bilemeyiz; ancak, bir sorumluluğun, bir özgürlüğün olabilmesi için Tanrı var olmamalıdır. Tanrının bir plana göre yarattığı bir dünya içinde insan ahlaksal varlık olarak, kişi olarak ortadan kaldırılmıştır.

Yalnız şu kısaca anlattığımız bu düşüncelerde bile, Scheler'in Hartmann'ın üzerindeki etkisi görülebildiği gibi, Hartmann'ın vardığı şu sonuçla, yani bir sorumluluğun olabilmesi için Tanrının var olmaması gerektiği düşüncesi ile de onun Scheler üzerindeki etkisi görülebilir.

M. Scheler'de sorumluluk ahlaksal kişi olabilmenin başlıca koşullarından biridir. Ancak, bir sorumluluğun olabilmesi için Tanrının olmaması düşüncesinin, kendisinin son döneminde Tanrının öz-niteliklerini insana aktarmasında ve böylece Tanrıyı ortadan kaldırmasında etkisi olmuştur denebilir.

Bu şekilde M. Scheler'in düşüncelerinin -hele antropoloji alanında- zamanla kökten değiştiğini görüyoruz. Zaten felsefesinin bütünü içinde de Scheler'in zaman zaman bir söylediğinin tam karşıtını söylediği, kendi kendisi ile çelişmeye düştüğü çok olmuştur. Ama kendisi, her olgun düşünür gibi, bundan hiç kaçınmamış, hep fenomenleri gözönünde tutan araştırmaları ile kendisini yalanlayan bir olayla karşılaştı mı asıl doğru olanı bulmaya çalışmış, bir önceki düşüncesini çelişmeye de düşürse gördüğü doğruyu söylemekten çekinmemiştir. Ancak, M. Scheler'in felsefesi bütünü ile ele alındıkta, N. Hartmann'ın da M. Scheler'in ölümü üzerine yazdığı yazısında (Kantstudien Bd. 33 1928) işaret ettiği gibi, felsefesindeki *birliği* "büyük bir çizgi" halinde görmek güç olmayacaktır. Scheler'de tek bir sorun vardır: İnsan sorunu.

Scheler'in psikoloji, sosyoloji, metafizik, ahlak, ontoloji alanındaki çalışmaları hep insanı anlamak, insanın evrendeki yerini bulmak, insanın kendine düşen ödevlerini belirlemek, insanın

oluşmasını sağlamak için ne gibi bilgiler edinmesi, neler yapması gerektiğini araştırmak amacını güderler. Scheler insanı hiçbir zaman soyut olarak gözönünde tutmamış, onu hep bir toplum, bir kültür çevresi, bir çağ içinde incelemeye çalışmıştır. Her çağın, her kültür çevresinin bireysel niteliğini gören Scheler, insanın, salt insan idealini değil, her çağın kendine göre bir insan idealini gerçekleştirme gerektğine inanır. Ama bu insan idealinin, çağlara, uluslara göre ne kadar değişirse değişsin, yine de ortak çizgileri vardır: Bu da bir *kişi* olabilen insandır, insan-olma'dır.

I. KİŞİ KAVRAMININ VE KİŞİ İLE İLGİLİ YAKIN KAVRAMLARIN AÇIKLANMASI

1. KİŞİ-EDİM-TİN:

Kişi olma sorununun Max Scheler'in felsefesinin bütünü içinde kapladığı yeri ve önemini belirtmeden önce -bu ödevi araştırmamızın bütünü üzerine almıştır zaten- kişi kavramının neyi dile getirdiğini görmemiz gerekiyor. En kısa tanımlanışı ile kişi, Max Scheler'in anlayışı ile, tin'in ortaya çıktığı bir *edim-merkezidir*. Böylece daha başlangıçta iki çok önemli kavramla karşı karşıya gelmiş oluyoruz. İlk edim (akt) nedir? Edim nesne ile ne şekilde bir bağlantı içindedir? Edimlerin gerçekleşmesinin özünde nasıl bir gerçekleştirici vardır? Edimin kişi ile bağlantısı nasıldır? Kişide ortaya çıkan tin nasıl bir şeydir, içeriği nedir? Bütün bu soruların yanıtını sırasıyla vermeye çalışalım.

"Edim'in varlığı ancak bir gerçekleşmeye (Vollzug) dayanır"¹, yani edimler ancak gerçekleşme içinde vardır; gerçi özerleri bakımından çeşitli olan edimler içe dönük bir şekilde görülebilirler (anschauen), edimleri düşünümde de gerçekleştirmek olanaklıdır; ama bu düşünümün iç algı ile ve iç gözlemle hiçbir ilgisi yoktur. Her "gözlem", edimi ortadan kaldırır. Edim hiçbir zaman algının herhangi bir formu içinde verilmiş olamaz. Algı, göz-

1. Max Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* Ges. Werke Bd. 2, 4. Aufl. Bern 1954 S. 92.

lem psikoloji alanına giren kavramlardır. Psikoloji-öteden beri kabul edildiği gibi- bir gözleme, betimlemeye, açıklamaya elverişli olan ve iç-algıda bulunan olayların bir bilimi olarak anlaşılırsa, edim adı altında topladığımız her şey, işte bu nedenden dolayı psikolojinin büsbütün dışında kalır. Psikolojiyi örneğin yargılama, tasarlama, duyma vb. gibi edimleri inceleyen bir bilim olarak, başka bilimleri de (örneğin fenomenoloji) görünüş (Erscheinung) ve içerikleri (Inhalt) inceleyen bir bilim olarak görmek insanı tam bir yanlışlık içine düşürür Scheler'e göre.

Psikolojinin ne anımsama, bekleme, sevme vb. nin soyut özü ile ilgisi vardır, ne de somut bir kişi ediminin soyut bir parçası olan edimlerle bir ilgisi olabilir. Psikoloji sadece bu gibi edimlerin iç-algı alanında gerçekleşmesi sırasında meydana gelen şeyle ilgilidir. Ama anımsama, tasarlama vb.nin özü ve bu nesnelerin fenomenolojisi psikolojiye kapalıdır. Edimin karşısında içerik ve nesne olan şey psikoloji araştırmalarının bütün olanaklı olaylarında vardır. Bu olaylar kişi ediminde iç-algıya verilmiş olabilirler, örneğin bir deneyicinin bir deneyin kendi içinde algıladığı ve gözlediği şeyi anlaması halinde buradaki edim, deneyici tarafından sonradan gerçekleştirilmeyi gerektirir, yoksa edimin kendisi nesne haline getirilemez. Ama bu iç-algıda nesne haline getirilen bir sıra fenomenin yeniden "görüngü-içeriklerine" (Erscheinungsinhalt) ve "görüngü işlevlerine (Erscheinungsfunktion) ayrılmasını olanaksız kılmaz. Bu ayırmayı Scheler çok zorunlu buluyor. Buna dikkat etmemiş olmak psikolojinin en temel yanılmasıdır. Bu işlevlerin edimlerle en küçük bir ilgisi yoktur.

Edimlerle işlevleri birbirine karıştırmamak gerectir. Bu ayırmayı, M. Scheler, özellikle, edim ve işlevleri aynı bir alana sokan Fr. Brentano'ya karşı yapmıştır. Brentano'ya göre edimler ve işlevler, örneğin yargılama, dikkat etme, kavrama, isteme, görme, duyma, hatırlama ruh (Psyche) alanına girerler, bu edimler de işlevlerde "intentional" (yönelimsel) bir şekilde verilmiş olan görüngülerse fizik alanına ilişkindirler; edimler ve işlevler iç-algı ile algılanırlar, bu algının kendisi "evident"tir (apaçık), ama bu edim-

lerle algılanan “içerik”ler örneğin renkler, sesler hiçbir zaman apaçık olarak algılanamazlar. Scheler’e göre böyle bir ayırma fenomenoloji için de psikoloji için de aynı derecede yanıltıcıdır. Çünkü burada edim denilen şeyle fenomenolojide edim denilen şey aynı değildir. İç-algı ile kendime baktığım zaman, iç-algının bir edimini gerçekleştiriyorum, bu edim bir tasarımın, bir duygunun vb. gözlenmesidir; aynı şekilde dış-algıda da bir gözleme edimini gerçekleştirebilirim, örneğin teleskopla güneşe bakmam böyle bir gözleme edimidir. Bu anlamda “edim” hiçbir zaman içalgının nesnesi haline getirilemez, hatta genel olarak bir “nesne”, bir “varoluş” (Dasein) haline getirilemez. Gerçek edimin varoluşu, bu edimin gerçekleşmesindedir, bundan dolayı da nesne kavramından kesin olarak ayrılır. Bu gerçekleşme ya doğrudan doğruya olur, ya da “reflexion”la. Bu reflexion, bir nesneleştirme değildir, bir algı da değildir, böylece de kendisi edimin özel bir türü olan “iç-algı” da değildir. Bir dış-algı edimi de düşünmede verilmiş olabilir. Edimin niteliği, ve bu niteliğin bir çok edimler içindeki eşitliği, çeşitliliği ve özdeşliği salt görüye (Anschauung) nesnel olarak verilmiş olabilir. Ama bütün bunlar edimin kendisi değildir. Örneğin dün havanın güzel olduğunu anımsıyorum, biraz sonra da bunu az önce anımsamış olduğumu ikinci bir edimle yeniden saptıyorum. Biraz önce gerçekleştirmiş olduğum anımsama edimi ikinci edimde edim olarak verilmemiştir bana, yalnızca anımsama edimi olarak bu edimin niteliği verilmiştir, ve bu anımsama edimine bir edimin bağlı olduğunu, yani biraz önce gerçekleştirdiğim şeyle aynı doğada bir şeyin bağlı olduğunu biliyorum. İçeriğinin özü (Gehaltswesen) “intentionalite” (yönelmişlik) “bir şey üzerinde bilinç” olan ve varlığının özü (Seinswesen) gerçekleşme olan bu anlamdaki edimle psikolojinin hiçbir şekilde ilgisi yoktur. Çünkü her psikoloji varolan nesnelerle ilgilidir. Bu edimde ise etkinlikten (Tätigkeit) hiçbir şey bulunmaz, fenomenal zaman süresinin de dışındadır, bundan başka edim nesneden kesin olarak ayrı bir şeydir, hiçbir zaman nesne olamaz; edim, Brentano’nun sandığı gibi, kendi kendini de kendisine nesne ya-

pamaz. Biraz önce gerçekleştirdiğim edim anımsama edimidir, istenç edimidir, ama bu anımsama ediminin şöyle veya böyle bir özelliği yoktur. Burada kendisine yöneldiğim şey edimin kendisi, anımsama edimi değil, bu edimin içeriğine ilişkin olan bir şeydir.

Gerçekleştirilen ve ancak bu gerçekleşme içinde “var” olabilen edimden işlev denilen şey tümüyle başkadır. İşlevlerin edimlerle hiçbir ilgisi yoktur. İlkın, bütün işlevler ben-işlevleridir, “ben”e ilişkindirler hiçbir zaman kişi alanına giremezler. İşlevler ruha (Psyhe) ilişkindirler, edimlerin ruhla ilgisi yoktur, ruh alanının dışındadırlar. Edimler gerçekleştirilirler (kişiler tarafından), işlevler kendilerini gerçekleştirirler (ruha ilişkin bir şey olarak) işlevler iç algıda, hiç değilse doğrudan doğruya olan anımsamada nesne haline gelebilirler, edimler nesne yapılamaz. İşlevler zorunlu olarak bir bedenle ve çevreyle bağlıdırlar, edim ise bedenle bağlı değildir edimi gerçekleştiren kişiye bir dünya karşılık olur, bir çevre değil. Edimler kişiden zamanın içine doğru açılırlar, ama bu zamanın dışındadırlar. İşlevlerse fenomenal zaman alanı içinde bulunan olgulardır. İşlevler arasında örneğin görme, işitme, tatma, koklama, her çeşitten dikkat etme, vital duygunun her çeşidi vb. vardır, ama kendileriyle bir şey “kastedilen” ve aralarında bir “anlam-bağlantısı” bulunan gerçek edimler işlevler arasına giremez. Ruha bağlı olan işlevler, kendilerinde bir edim gerçekleşmesini ve bir verilmişliği gerektiren değişik tarzda olan davranışlardır. İşlevler “bir şey üzerinde bilincin” özü bakımından, ayrıca ruha ilişkin olanın da özü bakımından yapıcı bir anlamları yoktur.

Edimlerde ve edimlerin ayrı ayrı olan nitelik, form ve yönlerinde bulunan şey “bir şey üzerinde bilinç” için de yapıcıdır. Bu, bilincin gelişme derecesinden de bağımsızdır. İşlevlerin iki türlü bağlantısı olabilir. İlkın işlevler edimlerin nesneleri olabilirler, örneğin ben kendi görmemi görülemeğe çalışırsam burada görme işlevi ediminin nesnesi olmuştur. Ama işlevler işlevin kendisi nesne haline gelmeden de, bir edimin nesnel olan bir şeye yönelmesiyle, yine nesne olabilirler: örneğin bir nesneyi bir defa görerek, bir başka defa işiterek aynı yargı edimini gerçekleştirebilirim. İşlevle edimi birbirinden ayırmak

bazı durumlarda güç olabilir, örneğin yargı için birşey söylemek güçtür. Çeşitli işlevler ve işlevlerin olanaklı olan bütün birleşmeleri aynı edime bağlı olabilir -bunun karşısı da olabilir. Ama ilkece empirik-induktiv doğada olan işlev yasaları ile a priori doğada olan edim yasalarının her birine sınırlar koyabilmek olanaksızdır.²

Max Scheler edimleri ruh alanından çıkardığı gibi fizik alandan da çıkarmıştır. Ona göre edim psiko-fizik bakımından indifferent'tir (kayıtsız).

Edim-nesne bağlantısı: Fenomenoloji bütün alanlarda üç çeşit öz-bağlantısı (Wesenzusammenhang) ayırır: 1. Edimlerde verilmiş olan niteliklerle nesnelerin içeriği arasındaki öz-bağlantısı; 2. Edimlerin kendisinin özleri (Wesen) ile bu edimler arasında bulunan öz-bağlantısı; 3. Edimlerin özleri ile nesnelerin özleri arasında bulunan öz-bağlantısı.

Bu üç çeşit öz-bağlantısında da karşılıklı bir bağlantı vardır. Bu üç çeşit bağlantıdan yalnız üçüncü katmanı, ayırıp onda yalnızca tek yanlı bir öz-bağlantısı olduğunu, yani nesnenin a priori yasalarının kendilerini edimlerin yasalarına göre yönetmeleri gerektiğini kabul etmek M. Scheler'e göre yanlış bir şeydir. Burada Scheler'in çıkışı Kant'a karşıdır. Nesne ide'sinin bir ilk koşulu olarak Kant, her algı, tasarım vb. edimlerinde bir "ben düşünüyorum"un birlikte olması gerektiğini kabul eder; yani burada kastedilen "ben" nesnenin tamamlayıcı bir korrelat'ı değildir, "ben" in birlik ve özdeşliği (identite), nesnenin birlik ve özdeşliğinin koşuludur. Buna göre "nesne" ile "ben" aynılaşılabilen bir şeyi gösterir. Özdeşlik burada nesnenin bir öz-belirtisi değildir, nesne ancak bir ben'le özdeşleşebilir. Oysa, Scheler'e göre, edim çeşitleri ile nesnelerin çeşitleri arasında ilkece karşılıklı bir öz-bağlantısı vardır. Kuşkusuz özce aynı (identik) olan nesnelere özce aynı (identik) olan edimler karşılık olur. Ama bu bağlantı -nesne ve edim bağlantısı- tek yanlı değil, karşılıklı bir bağlantıdır. "Ben" in kendisi de bir nesnedir, ama hiçbir zaman bir edim, bir nesne olamaz; çünkü edimlerin varlığının özünde, ancak bir gerçekleşme içinde

2. Formalismus, S. 398 v. d., krşl. Die Idole der Selbsterkenntnis, S. 233 v.d.

yaşanmış olmak ve düşünmede (reflexion) verilmiş olmak vardır. Edimlerin varlığı yalnızca gerçekleşmeye dayandığından, edimlerin kendisi burada hiçbir zaman ve hiçbir anlamda nesne haline getirilemezler. Gerçi çeşitli edimlerin gerçekleşmesi sırasında edimlerin ayrı ayrı olan özlere düşünme yoluyla pekâlâ görülebilirler, ama bu, nesne haline getirmek demek değildir. Bir edim hiçbir zaman ikinci bir edimle yeniden nesne yapılamaz. Edim düşünmede de hiçbir zaman nesne haline getirilemez, düşünme yoluyla bilgi edimle birliktedir, edime katılır, ama onu nesneleştirmez. Edim hiçbir zaman algının herhangi bir formu içinde de verilmiş olamaz. Ama yalnızca tek bir algı formu içinde bile -iç algı formunda olduğu gibi- bir “ben”, iç-algıya verilmiştir. Bir iç-algı ediminin gerçekleşmesinde bir algı formu olarak biçim alan “ben”in kendisi de algının belli bir maddesi olmuştur. Ben’in kendisi de nesneler arasında bir nesnedir. Özdeşlik ben’in değil, nesnenin bir öz-belirtisidir. Bir edim tarafından kavranılır olmak nesnenin özünde vardır, edimlerin özdeş olması ise nesnenin özdeşliğinin özünden gelir. Bir edim yapan bir ben’in özdeşliği buraya ayrıca katılmaz. Ben’in özdeşliği bu öz-bağılılıklarının bir özel halidir, ama temeli ve koşulu değildir. “Öyleyse bir ben’le ya da benliğin özünü kendi içinde taşıyan bir bilgi ile bilinebilir olmak dünyanın ya da dünyanın varolmasının koşulu olamaz”³. Bir “ben” ya da “bilen bilinç” nesnenin varlığının koşulu olamayınca, nesnenin yasalarının kendilerini edimlerin yasalarına göre yönetmeleri gerektiğini söylemek de boş bir söz olur. “Kendi yasalarını doğaya dikte eden bir akıl (Verstand) (bu yasalar doğanın kendisinde bulunmasalardı), ya da itkilere (Triebbündel) kendi ‘formunu’ veren bir ‘pratik akıl’ (Vernunft) yoktur”⁴.

Ben bir nesne olunca ve nesneler arasında geçen öz-bağlantılarına bağlı olunca, ben hiçbir zaman edimlerin çıkış noktası olamaz. “Ben” edimlerin çıkış noktası olamayacağı gibi, “ben”e “real temel” olan “individuel ben”e, yani bir şeyi yaşayan tek bir “ben”e dayanan ruh da (Seele) edimlerin çıkış noktası olarak dü-

3. Formalismus S. 386

4. Formalismus S. 93

şünülemez, çünkü ruhun da bireysel ben'e dayanması bakımından nesne olacağı açıktır.

“Ben” de “ruh” da edimlerin bir çıkış noktası olamayınca, bütün edim çeşitlerini, edim biçimlerini, edim yönelmelerini, fenomenolojik bir reduktion'la (görüngü bilimsel bir indirgeme) bu akt'ların real taşıyıcılarından sıyrarak, ayırdığımızda ve onların özlerini ve temel yasalarını gösterdiğimizde şu soru ortaya çıkar: Edimlerin bu çeşitli özlerinin kendilerini -belli bir gerçek bireyin (real individuum) ya da bir türün gerçekleşmiş herhangi bir edimimi değil- bir birlik halinde birbirine bağlayan şeyin ne olduğu sorusu. Zaman bakımından belli bir edimi, örneğin benim şimdi yazdığım sıradaki düşüncemi, *belli bir insan individuum'u* bütün gerçek (faktisch) varlığı ve varlığının şöyle veya böyle oluşu (Sosein) ile gerçekleştirir, buradaki gerçekleştirci bir “ben” ya da bir “ruh” değildir, edimin daha başka bir gerçekleştircisine gereksinmesi yoktur burada. Bu gerçekleştirciyi ve onun realite ve özelliklerini bir yana bırakırsak, elimize yalnızca çeşitli özde olan edimler, örneğin yargılama, sevmek, isteme, iç ve dış algılar vb. kalır. Burada bir edim gerçekleştircisinden bağımsız olarak, algı ile algı nesnesi, görme ile görme nesnesi isteme ile bu istemenin taslakları arasında bulunan sonsuz sayıda bağılılıkları gözönünde tutuyoruz. Şimdi bir soru daha ortaya çıkıyor. Burada edimin özünü incelediğimizden, kimin tarafından yahut hangi real öz tarafından edimler gerçekleştirilir gibi bir soru sormanın edim özü (Aktwesen) için hiçbir anlamı yoktur Scheler'e göre. Ama asıl sorulması gereken şudur: “Özü bakımından o kadar çeşitli edim-türleri, edim-biçimleri, edim-yönelmeleri olan bir edim-gerçekleşmesinin özünde bir birliği olan nasıl bir gerçekleştirci vardır?”⁵. Ya da şöyle de sorulabilir: “O kadar çeşitli özlere olan edimlerin gerçekleşmesine nasıl bir gerçekleştirci özce bağlıdır?”⁶. İşte ancak bu noktada kişi olma bir sorun olarak karşımıza çıkıyor.

Kişi ne yalnızca bilme edimidir, ne iç ve dış algı edimi, ne de yalnızca istenç edimidir. Kendi kendini düşünen bir öz de he-

5. Formalismus S. 391

6. Formalismus S. 392

nüz kişi değildir. Kendi üzerinde bir bilinç de kişi olamaz. Yalnız bilme alanının ve bu bilme alanına ilişkin edimlerin içinde yer aldığı herhangi bir öz bulunsaydı -bunlara salt akıl-varlığı denebilir-, bu durumda kişiye gereksinme kalmazdı; o zaman ne varlık ne de kişi sorunu diye birşey olurdu ortada. Kuşkusuz bu özler aklın edimlerini gerçekleştiren mantıksal özneler olurlardı, ama “kişiler” olamazlardı; yani bu özler “ben” nesnesini kendi kendilerinde ve başkalarında tanımış olsaydılar ve “ben”in yaşıntılarını (Erlebnis), bütün bireysel ben’ler gibi tam olarak görmüş olsaydılar da, kendileri ve başkaları üzerinde bir bilinçleri olsaydı da yine kişiler olamazlardı. İçerikleri istemede (wollen) olan, istenç (wille) edimini gerçekleştiren özler için de aynı şeyler söylenebilir, onlar da bir istemenin mantıksal özneleridir (subjektleridir), ama kişiler değildirler Scheler’e göre. Çünkü kişi tek tek edimlerde ortaya çıkan birşey değildir. Kişi, doğrudan doğruya, edimin bütün olanaklı çeşitliklerini içine alan özde bulunan birliktir. Özü bakımından çeşitli edimleri gerçekleştiren çeşitli mantıksal öznelerin bir form-birliği içinde varolabilmelerini sağlayan, ancak, bir kişide, yalnızca bir kişide varolmanın, edim çeşitliliklerinin özünde bulunuşudur. Öyleyse “*kişi, çeşitli tarzda özlere olan edimlerin kendisinin de bir özü olan ve her türlü edim ayrımlaşmalarından önce gelen, somut bir varlık-birliğidir.*”⁷

Kişinin varlığı özce çeşitli olan bütün edimlere temel olur. Bir edim-özünü soyut olarak değil de somut olarak görmek istiyorsak, edimin gerçekleştircisi olan *kişinin* özüne bakmamız gerekir.

Kişinin varlığını kişinin eylemlerinden anlamaya çalışan psikologların yaptığı gibi, kişi hiçbir zaman edimlerin yalnızca bir “çıkış noktasının” X’ine geri götürülemez, aynı şekilde kişi, edimlerin herhangi bir tarzda “bağlamı” (Zusammenhang) olarak da anlaşılamaz. “Kişi edimlerin boş bir çıkış noktası değildir, kişi somut bir varlıktır.”⁸ Bu somut varlık olmadan edimlerin sözünü

7. Formalismus S. 393

8. Formalismus S. 394

etmek herhangi bir edimin tam özünü vermez, yalnızca soyut bir “özlüğünü” (wesenheit) verir; ancak şu veya bu bireysel kişinin özüne ilişkin olmaları ile soyut özlüklerden somut özlükler haline geçerler. Bundan dolayı, kişinin özünde önceden bir intention (yönelim) olmadan, somut bir edim hiçbir zaman tam olarak kavranamaz. Kişinin kendisi olmadıkça, edimlerin her bağlantısı soyut edim-özlerinin boş bir bağlantısı olarak kalır. Öyleyse kişinin yalnızca kendi edimlerinin bağlamı olduğunu kabul etmek yanlış bir şey olur. Kişinin edim gerçekleştirici öz olarak varolduğu kuşkusuzdur, ve kişi kendi kendini ancak edim gerçekleştirici öz olarak yaşar ve “hiçbir anlamda bu “özün arkasında” ya da bu “özün üstünde” bir şey değildir, ya da sessiz bir nokta gibi kendi edimlerinin gerçekleşmesi ve gidişi ‘üzerine’ dayanan bir şey değildir”.⁹ Her tam olan somut edimde kişi *bütünlüğü* ile vardır ve her edimde ve her edimle birlikte kişinin bütünlüğünde de değişimler olur, ama kişinin varlığı edimlerinin herhangi biri içinde ortadan kalkmaz, ve bir nesne gibi zaman içinde “değişikliğe” uğramaz. Değişim kavramında nesnel bir değişme yoktur, burada bir “başka-olma” vardır, ama bu başka olmayı olanaklı kılan zamandan bir şey bulunmaz; bu başka olmada “ardarda” olmadan, yani devamlı, sürekli olmadan da bir şey yoktur. Bireysel kişinin özdeşliğini sağlamak için sürüp giden bir varlığa gereksinme yoktur. “Kişi zamanın içine girerek yaşar; edimlerini başka olarak zamanın içine doğru gerçekleştirir”;¹⁰ ama fenomenal zamanın içinde yaşamaz, fenomenal zaman içten algılanan ruhsal süreçte doğrudan doğruya verilmiştir; kişi fiziğin nesnel zamanı içinde de yaşamaz, bu nesnel zamanda ne çabukluk-yavaşlık vardır ne süreklilik vardır, ne de şimdi, geçmiş, gelecek gibi fenomenal zaman boyutları vardır, çünkü objektif zaman kavramında fenomenal zamanın geçmiş gelecek noktaları olanaklı bir şimdi olarak kabul edilir. “Kişi, varoluşunu ancak kendi olanaklı yaşantılarını (Erlebnis) ‘yaşama’ (Erleben) içinde gerçekleştirdiğinden, kişiyi yaşanmış yaşantıla-

9. Formalismus S. 395

10. Formalismus S. 396

rın içinde kavramayı istemenin hiçbir anlamı yoktur.”¹¹ Bu yaşantıların yaşanmasına değil de, bu “yaşantılara”, yaşanmış şeylere bakarsak, o zaman kişi tümüyle aşkın (transsendent) kalır. Oysa her yaşama, her somut edim, fenomenolojik reduktionla edimden ayırabildiğimiz bütün edim-özlerini içine alır. Böylece her somut edim, iç ve dış algıyı, beden bilincini, bir sevmeye ve nefreti, bir duymayı, tercih etmeyi, bir isteme ve istememeyi, bir yargıyı, anımsama ve tasarlamayı vb. içine alır. Ama bütün bu ayrımlar somut kişi ediminde yalnızca soyut yönlerdir. Ancak, kişiyi kendi edimlerinin yalnızca bir bağlamı olarak anlamak ne kadar yanlışsa, somut bir kişi ediminin de bu gibi soyut edim-özlerinin yalnızca bir toplamı olarak anlaşılması da o kadar yanlıştır. Edimlerinden her birini yaşayarak, her bir edimi kendi özelliği ile kavrayan, ancak kişinin kendisidir. Örneğin sevginin özü üzerinde bir bilgimiz olması, bizim bir kişinin bir başkasını nasıl sevdiği üzerinde bir yargı yürütmemize yetmez. Ancak kişiye ve onun özüne eğilerek onun edimlerini birlikte ya da sonradan gerçekleştirebildiğimiz zaman bu edimler üzerinde birşey edinebiliriz.

Nesne ile ilgili yasalar gibi ruhla (Seele) ilgili yasalar da içalgıda verilmiş olan yaşantıların taşıyıcısı olarak edim ve nesne bağlantısının egemenliği altındadırlar, ayrıca benliğin (Ichheit) ve onun çeşitli formlarının özü kuran her türlü öz-bağlantılarının da egemenliği altındadırlar. Benliğin ve bir şeyi yaşayan bireysel-ben’in, Scheler’in deyimi ile, “bireysel yaşantı-ben”inin bu gibi ruh yasalarına dayandırılmayacağı, tam tersine ruh yasalarının bireysel ben’lere bağlanabileceği, bireysel ben’in ruh için real temel olduğu Scheler için çok doğaldır. Bireysel ben her yaşantıyı kendine öz bir yaşama biçimi ile ortaya kor, bu yüzden de her gerçek yaşantı ile birliktedir. Her yaşantının kendisi, ancak bu yaşantıda bunu yaşayan birey birlikte verilmişse tam ve gerçek bir yaşantıdır. Yaşantılardan yaşayan bireyi ayırmaya kalkmak, böyle bir soyutlama yapmak, yani yaşantıları bireysel yaşamalardan ayırmak bizi havada sallanan kuruluşlardan söz etmeğe götürür.

11. Formalismus S. 396

Her bireysel ben, her türlü yaşantıların özel bir yaşama biçimine temel olduğundan, gerçi kendi gerçek yaşantıları içinde görülenebilir, ama hiçbir zaman bu yaşantılarda ortadan kalkmaz. Şunu da gözönünde tutmalıdır: “Benlik” kendini ancak ve sadece herhangi bir bireysel ben’de “varolan” olarak ortaya kor; bundan dolayı, benliğin kendisi, olanaklı olan her türlü bireysel ben’lere öz oluşu dışında, “bir” varolan olarak düşünülemez. Bireysel ben’lerden empirik bir şekilde ayırmadan, bir “benlik ide’sinin” kurulabilmesine karşın, bu benliğin özü ile bireysel ben’in özü arasında bir öz-bağlantısı vardır. Bu öz-bağlantısı benlik ide’sinin, tek tek ben’lerle bağlantı halinde olduğunu, bu ben’lerin dışında onlardan bağımsız olamayacağını dile getirir. Böylece de bu öz-bağlantısı “bireysel ben’in üstünde olan bir ben”den (überindividuelle Ich), “genel olarak bir bilinç”den, bir “transsendental ben”den söz açan her düşüncenin çelişmeli olduğunu gösterir. Bir yanda “benliğin” özü vardır, öte yanda bireysel benler; o benlik de ancak bu ben’lerde varolur. Bundan dolayı bireysel ben hiçbir zaman benliğe herhangi bir tarzda engel olamaz, bunun tam tersine “bireysel ben’in dışında ya da üstünde olan her ben” ide’si ve bireysel ben’in bu ide’ye engel olabileceği düşüncesi çelişmelidir. Bireysel ben’leri bir kenara atarsak, “dünyanın” bağlanma merkezi olarak bireysel ben’in üstünde bir ben şöyle dursun, ortada hiçbir ben kalmaz.¹² Her türlü bireysel ben’leri ve onların bilinç içeriklerini bir yana bırakarak “benliği” gözönüne alırsak, bu takdirde böyle bir ben, empirik yaşantıları ile mantıksal öznenin korrelat’ı değil, görünün bir içeriğidir. Böylece de bu ben, ben’le dış-dünya arasındaki, iç-algı ile dış-algı edimi arasındaki öz-bağlantılarının olanaklı bir parçası haline geliyor. Dış-algıda doğanın “kendisi”, hem de, “doğrudan doğruya” verilmiştir, -bir ben’in tasarımı ya da “duyum” olarak değil. Dış-algı edimi düşüncede de verilmiş olabilir, ama hiçbir şekilde ben’den kalkılarak bu algı yaşanmaz. İç algının her bir ediminde bizim karşımıza bir ben’in çıktığını ve dış-algının her bir ediminde de bize, tıpkı iç-algıdaki ben gibi, do-

12. Formalismus S. 387

ğanın verilmiş olduğunu görüyoruz, ve bu edimleri gerçekleştiren “aynı kişinin” bilincine vararak örneğin “ben ağacı algılıyorum” diyebiliyoruz; burada “ben” ne “ben olan şeyi” ne de konuşanın bireysel ben’ini dile getirir, buradaki “ben” yalnızca “sen”e karşıt olan ben’dir, yani başka bir kişiden ayrılan, başka bir kişiye karşıt olan konuşanın bireysel kişiliğidir. Bir “ben” ağacı algılamıyor, bir ben’i olan ve kendinin, iç ve dış algılarının gerçekleşmesi içinde aynı kişi olarak, bilincine varan bir insan ağacı algılıyor.¹³ Burada kişi, somut bir formu olan, yalnızca edimlerde varolabilen bir ide’dir ve hiçbir şekilde “ben”e dayanmaz. Ondan büsbütün ayrı bir şeydir. Daha kişi sözcüğünün dil bakımından kullanılışı gösteriyor ki, gözönünde bulundurduğumuz birlik formunun, iç-algının “bilinç-nesne” birlik formu ile ve bundan böyle de “ben”le -ne “sen”in karşısında bulunan, ne de dış-dünyanın karşısında bulunan ben’le- hiçbir ilgisi yoktur. Kişi, ben sözcüğü gibi görece değil, saltık bir sözcüktür. “Ben” sözcüğü bir yandan “sen”e, bir yandan da “dış-dünyaya” her zaman bağlıdır, ben’de her zaman bunlara bir işaret vardır. Kişi sözcüğünde böyle bir şey söz konusu olamaz. Tanrı örneğin kişi olur, ama ben olamaz, çünkü onun için ne “sen” ne de “dış-dünya” vardır. Kişi ile kastedilen şeyde, ben’e karşılık, kendi kendine yeten bir bütünlük vardır. Bir kişi “eylemde bulunabilir”, “gezmeğe gidebilir” vb. ama “ben”, bunları yapamaz. Gerçi “ben hareket ediyorum, ben gezmeğe gidiyorum” derken ben sözü kullanılıyor ama buradaki ben sözcüğü bir ruh yaşantısı olayının ben’ini dile getirmez, bu yalnızca dil bakımından bir söyleyiş formudur. Burada konuşan “ben” değil, bir insandır.¹⁴ Bütün bunlarla Scheler, kişi ile, “ben-sen”, “psşik-fizik”, “ben-dış-dünya” karşıtlığına karşı tümüyle kayıtsız olan şeyi kastedtiğini göstermek istemiştir. Bir ben hareket etmez, ama kişi hareket edebilir dedik, bunun gibi bir kişi, örneğin psikoloji ile uğraştığı zaman, kendi ben’ini de algılayabilir. Kendi ben’ini ken-

13. Formalismus S. 97

14. Türkçede söyleyiş formu olarak bu “ben”lerin kullanılmayışı dikkate değer. Biz, “ben gezmeğe, gidiyorum” demeyiz. sadece “gezmeğe gidiyorum” deriz.

dine konu yapabilir. Bu kendine konu yaptığı, kendisinin algıladığı ruhsal ben, ne algılayabilir ne de hareket edebilir. Ama kişi kendi ben'ini tıpkı bedenini, dış-dünyayı algıladığı gibi algılayabilir; ama kişinin, ister kendisinin gerçekleştirdiği, ister başkasının gerçekleştirdiği bir algının ya da tasarımın bir nesnesi olması olanaksızdır. Kullanıldığı her anlamla ben bir nesnedir. “Benlik” formsuz görünümün bir nesnesidir, bireysel ben iç-algının bir nesnesidir. Oysa edimin hiçbir zaman nesne olamayacağını görmüştük. Çünkü edim ancak gerçekleşme içinde vardı. Ancak “yönelimsel edimlerin gerçekleşmesi” içinde var olması ve yaşaması da “kişinin özünde bulunan” bir şeydir. Öyleyse bir edim hiçbir zaman nesne olamayınca, edimlerin gerçekleşmesi içinde yaşayan, edimlerin bir merkezi olan kişi de hiçbir zaman “nesne olamaz”, bu, özüne aykırı olurdu. Kişinin gerçek oluşunun tek biçimi, edim-gerçekleşmesinin kendisidir, bu edim-gerçekleşmesi içinde yaşayarak kişi aynı zamanda kendini de yaşar. Kişinin karşısında alınan her nesnel tavır, onu nesne haline getirmeyi isteme, kişinin varlığını derhal aşkın yapar.

Max Scheler'in bu anlayışı, yani edimlerin ve bu edimlerin gerçekleşmesi içinde varolan ve yaşayan kişinin özü gereği nesne haline getirilemeyeceği, ben ve ben'in işlevlerinin algılanabileceği, ama kişi ve edimlerinin hiçbir zaman algılanamayacağı düşüncesi sağlığında Nicolai Hartmann tarafından eleştirilmiştir. Hartmann'a göre edimleri ve kişileri nesneler haline getirerek onlara karşı tavır alma olanağı kalmayınca etik'in kendisi de olanaksız bir şey haline gelir. Çünkü kişi olarak insan etik'in konusudur, ve insanın aşkın edimleri (düşüncesi, istenci, eylemi) değer yargısının nesnesi olan şeylerdir; Scheler'in nesne haline getirilemeyeceğini söylediği şeyler burada nesne yapılmıştır. Etik'in bu tavrı yapma bir tavır değildir, etik bu tavrı somut ahlaksal yaşamın kendisinden almıştır. Eylemlere ve eylemde bulunan kişilere karşı değer yargısı veren bu tavır insan için karakteristik olan bir şeydir. Bu tavır hattâ kendi içinde düşünmeden daha doğaldır ve nesnelere karşı alınan tavırlar kadar ilkeldir. Hattâ naiv insanda nesneye

karşı tavır alma kişilere karşı tavır almayla bağlıdır, çünkü kişiye tavır alma yaşamda daha günceldir. Kişilere karşı alınan böyle bir tavır ise tümüyle nesneldir. Her yönetim yönelinen bir şeyle ilgilidir. Burada nesne olan edimlerin, yeniden yönelimsel edimler olmalarına, öyleyse bu edimlerin de kendilerine yöneldikleri nesneler olmalarına, kendilerinin nesne haline gelişleri engel olmaz. Edimlere yönelen edimler de vardır. Ahlak bilinci fenomeni de bu gibi edimlerin varlığına dayanır. İnsan kendini kişi olarak kişilerin arasında bulur, kişilerin ortak bir dünyası içindedir. Kendi karşısına çıkan her başka kişi de ona bu şekilde verilmiştir; onunla canlı bir edim bağlantısı içinde bulunduğunu görür, yoksa düşünerek onun bir kişi olduğu düşüncesine varmaz. Böylece her “başka insan” onun kendi davranışının, iç ve dış algısının doğrudan doğruya nesnesi olur; her başka insanın davranışı için de kendisinin bir nesne haline geldiğini görür. Kişiler birbirleri için ortak bir gerçek nesneler dünyası içindedirler. Kişilerin de nesneler ve nesne bağlantıları ile aynı bir gerçeklikleri vardır. Çünkü edimlerin kendisi de her çeşitten olaylar kadar gerçeklerdir, bu olaylarla aynı bir gerçeklikleri vardır. Olabilir bir bilginin objesi olmak da gerçek olanın özünde bulunan bir şeydir. Kişiler üzerinde de nesneler üzerinde olduğu kadar öncelikli olan bir bilincimiz vardır. Her nesne üzerindeki bilincimiz yanılabilir gibi, kişiler üzerindeki bilincimiz de yanılabilir, bu ayrı bir şeydir. Kişiler nesnelerden daha aşkın değildirler. Her real olan, bilen özne için aynı şekilde aşkındır, kendi başına varolması bakımından, öznenin aynı şekilde bağımsızdır. Kişiler de nesneler kadar bilinebilir, nesnelerle aynı anlamda olabilir bilginin nesneleri olurlar. Her kişi her başka kişinin dış dünyası içindedir ve her kişi yeniden kendi içinde bir iç dünyadır. Her kişi, kendisi için başka kişilerin nesnesi olduğu bir öznedir ve kendisi de başkaları için bir nesnedir.¹⁵

N. Hartmann’ın 1925’de yayımlanan “Ethik” adlı yapıtında da yaptığı bu eleştiriyi, M. Scheler 1926’da 3. baskısı yayımlanan “Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik” adlı yapı-

15. Nicolai Hartmann, Ethik, 3. Aufl. Berlin 1949 S. 229 v.d.

tının önsözünde ancak kabataslak cevaplandırmıştır. (Hartmann'la eleştirel bir tartışmayı başka bir yazısında yapmayı istediğini bu önsözde bildirmişse de böyle bir yazısı yayımlanmamıştır). Scheler Hartmann'ı, kendisinin bu kişi kavramını eleştirdiğinde, haklı görmüyor. Hartmann'ın “hemen hemen Ortaçağı andıran”, hattâ onu Hristiyanlığın canlı özünün ve Hristiyanlığın, *insan ve Tanrı*da nesne olmaya elverişli olmayan, ancak etkin olarak var olan, canlı “subjektivliğin” “ebedî hukukunu” keşfinin de gerisine götüren bir “realontologism”ine ve “değer-özü objektivizm”ine geri gitmesini Max Scheler, Marburg filozoflarının “yaratıcı bir düşünce” ve değerleri yaratan “salt istenç” anlayışındaki ölçüsüzce ileri gidişlerine karşı abartılı bir tepki olarak görüyor.¹⁶

Hartmann'ın eleştirdiği nokta, kişi olarak insanı kendisine konu yapan bir etik'te, Scheler'in kişinin nesne haline getirilemeyeceğini söylemesi, böylece bu etik'i olanaksız bir hale getirmiş olması idi. Burada Hartmann'ın, Scheler'in kişi anlayışını görmezlikten gelmiş gibi bir davranışı var. Kişinin obje yapılamayacağının eleştirilebilmesi için önce Scheler'in kişi üzerinde yaptığı tanımlamanın, onun kişi anlayışının eleştirilmesi gerekirdi. Kişiyi ancak bir gerçekleşmede var olan edimlerin bir merkezi olarak anlayan bu görüşte kişinin nesne yapılamayacağı açıktır. Scheler'in bu görüşünde tam bir tutarlık vardır. Bu edimler ancak gerçekleşmede var olduklarından, onları anlamak, onlara karşı tavır almak için bu edimleri birlikte ya da sonradan gerçekleştirmek gerektiğini M. Scheler yapıtında dile getirmiştir. Bu edimleri birlikte gerçekleştirmek de ancak sevgi ile kişiye yönelmekle ve kişinin de bir kendini açması ile olur. Ancak, bu edimleri ve değerlerin gerçekte var olan nesneler gibi ele alınmasını kabul etmiyor Scheler. Kişi, Max Scheler'de, aynı zamanda iç-görü (innere Anschauung) edimlerinin somut bir öznesidir de, bu iç-görüde her ruhsal (Seele) olanın nesne ile ilgisi vardır, her ruhsal olan bu görüş içinde nesne haline gelmiştir; ama kişinin kendisi hiçbir zaman bir nesne, real bir “nesne” (Ding) olamaz; kişi ancak kendisi tarafından gerçekleştirilen edim-

16. Formalismus S. 19 v.d.

lerin somut birliğinde ve ancak bu birliğin gerçekleşmesinde vardır.

Edimlerin bütün bir alanı için de Scheler tin (*geist*) terimini kullanıyor, bunda da edimin özünü, yönelmişliği ve anlam içeriğini içine alan herşeyi gözönünde tutuyor. Scheler, bu tin sözünün çok defa kötüye kullanıldığına ve pek az kimsenin bu sözcükten belli bir şey anladığına -haklı olarak- işaret etmiştir.

Tin, Max Scheler'e göre, "insanı insan yapan" şeydir; en geniş anlamıyla "yaşam" dediğimiz -iç bakımdan psikik, dış bakımdan vital- her şeyin "dışındadır". Bu insanı insan yapan şey yaşama karşıt olan bir ilkedir. Bu ilke "yaşamdaki "doğal bir evrim"e geri götürülemez, doğa dünyasındaki bir evrimin sonucunda ortaya çıkmış bir ilke değildir, olsa olsa nesnenin en yüksek temeline geri götürülebilir, öyleyse aynı nedenle yaşam da onun bir belirtisi olabilir. Yunanlılar da böyle bir ilkeyi kabul ediyor ve bu ülkeye "akıl" diyorlardı. Scheler, insanı insan yapan ilke için, akıl sözcüğü yerine daha geniş, daha kuşatıcı olduğunu söylediği bir sözcüğü, tin sözcüğünü kullanmayı yeğliyor. Tin, akıl kavramını da içine alır, ama bunun yanında ide'lerle düşünmeyi, belli bir görüş tarzını, ilk-fenomenlere ya da öz-içeriklerine yönelen bir görüşü, bundan başka örneğin iyilik, sevgi, nedamet, saygı gibi emotional ve volitiv akt'lar sınıfına giren belli bir edim sınıfını da kuşatır. Tin'in meydana çıktığı edim merkezi de kişidir; bu edim merkezi, içten bakıldıkta, "ruhsal" merkez de denebilen her türlü işlevsel "yaşam" merkezinden tümünden ayrılır.¹⁷ Bir kez ruhsal varlık kendi kendisini gerçekleştiremez; ruhsal olan, zaman içindeki bir olaylar dizisidir. Tin ise salt ve saf bir edim alanıdır, onun varlığı, kendisine ilişkin bulunan bu edimlerin özgür bir şekilde gerçekleşmesine dayanır. Tinin merkezi olan kişi de, ancak edimlerin kendi içinde kendi kendini gerçekleştiren belli özde bir düzen yapısıdır. Biz tinimizin merkezinden -kişiden- hareket ederek bu ruh olaylarını inceleyebilir ve onları nesne haline getirebiliriz. Kendi kişiliğimizi anlayabilmek içinse, kendi kişiliğimizin varlığı üstün-

17. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt 1930. S. 46 v.d.

de kendimizi toplayabilir, ama onu nesnelleştiremeyiz. Başka kişiler de nesne haline getirilemezler. Başka kişilerin edimlerini anlayabilmemiz için onların özgür olan edimlerini kendilerinden sonra yaşamamız, ya da onları kendileriyle birlikte gerçekleştirebilmemiz, kendimizi onların istenç ve sevgileriyle ve böylece de onların kendileriyle “aynılaştırmamız” (identifizieren) gerekir. Böylece “kendisi nesne olmaya elverişli olmayan biricik varlık tindir.”¹⁸ Ama kendisi nesne haline getirilemeyen tin kendi dışındaki her şeyi nesne haline getirebilir. Ancak insan tinin taşıyıcısı olduğu ölçüde, kendi kendisinin üzerine çıkabilir ve bir merkezden zaman uzam dünyasındaki her şeyi, bu arada kendi kendini de bilgisinin nesnesi haline getirebilir. Böyle bir insan, hayvanın içine uyduğu çevreyi kendisine nesne yapabilir ve bu nesneler dünyasını vital-itki-sistemi (Triebssystem) ve duyu organları ile denmeden de bu nesnelerin özelliklerini kavrayabilir. Tinin taşıyıcısı insan kendi üzerine de eğilebilir, bu edim-merkezinin “kendisi üzerinde” de bir “bilinç”i vardır. İnsanda yalnız çevresini nesne haline getirmek gücü yoktur, insan aynı zamanda kendi fizyolojik ve psişik özelliklerini de ve her bir psişik yaşantının kendisini de nesne haline getirebilir. İnsanın kendi üzerinde bir bilinci vardır ve bütün ruh olaylarını nesne haline getirebilir. İnsandaki kişilik bundan dolayı organizma ve çevre karşıtlığının üstüne yükselen bir merkez olarak düşünülmelidir. İnsanın kendisinden kalkarak edimlerini gerçekleştirdiği bu merkez, uzam zaman içinde belli bir yer de kaplamaz. Kendi kendisini, kendi bedenini, ruhunu ve dünyayı nesne haline getiren, ama kendisi hiçbir zaman nesne yapılamayan tin, öyleyse özü bakımından zorunlu olarak “kişisel”dir. Öyleyse hiçbir zaman bir “ben”, tinin özüne ilişkin olmaz ve bundan dolayı “ben” ve “dış-dünya” ayırması da tinin özünde bulunamaz. Somut tin söz konusu olunca, “*kişi*, tinin özü gereği zorunlu ve biricik varlık biçimidir.”¹⁹

Tinin özel bir edimi de *ideleştirme* (ideierung) edimidir. Her türlü teknik zekâdan tümüyle ayrı bir edimdir bu. Scheler bunu

18. Die Stellung des Menschen S. 58

19. Formalismus S. 400

şöyle bir örnekle anlatıyor: Kolumda bir acı duyuyorum, bu nasıl meydana geldi, nasıl yok edilir, bunu saptamak pozitif bir bilimin ödevidir, burada insan, zekâsıyla çalışır. Ama bu aynı acıyı çok yüksek özde bir şey için de kavrayabilirim, örneğin bu dünyanın acı, kötülük, ızdırap dolu olduğunu söyleyebilirim. O zaman burada şu sorulabilir: Şimdi, burada duyduğum acıyı bir yana bırakırsak, bu *acının kendisi* nedir ve acı diye bir şeyin olanaklı olması için nesnelerin temelini nasıl bir özelliği olmalıdır? İşte bu gibi dünyanın ve nesnelerin “essentiel” yapısını anlamak için sorulan sorular, tinin sorduğu sorulardır. Bütün matematik bu çeşit sorularla doludur. İnsan sayı olarak üç sayısını onun işaret ettiği üç nesneden ayırabilir ve üç sayısına bağımsız bir nesne gözü ile bakabilir. Öyleyse ideleştirme demek: Yaptığımız incelemelerin sayısından ve tümevarımlı sonuçlarından bağımsız olarak, dünyanın essentiel yapı form’larından her birini ilgili varlık alanının tek bir örneğinde kavramaktır. Bu şekilde kazandığımız bilgi, bu essentia’nın (öz’ün) ait olduğu bütün olabilir nesneler hakkında sonsuz bir tümellikle geçer ve duyularımızdan tümüyle bağımsızdır. Bu şekilde kazandığımız bilgilerin, duysal deneyimlerimizin sınırın dışında bir geçerlikleri vardır. Bunlara okul dilinde “a priori” denir. Bu essentia (öz) bilgileri, birbirlerinden çok farklı iki işlevi gerçekleştirirler: İlk pozitif bilimler için en yüksek belirtileri (axiom) verirler; sonra, ama Scheler için asıl önemlisi, asıl ereği salt olarak var olanın bilgisine varmak olan felsefi metafizik için, Hegel’in deyişi ile, “salt olana açılmış pencerelerdir.” Çünkü bu özlerin (essentia’ların) ne kendileri ne bu essentia’lara ilişkin olan bir şeyin varoluşu (Dasein) sonlu olan empirik nedenlere geri götürülebilirler. “Varoluş” (Existentia)la özü (essentia)’yı bu ayırma yeteneği insan tininin “anabelirtisi”dir. İnsana özgü olan, bir bilgiye sahip olması değildir, ama “a priori bir özü” olması, yahut onu kazanabilecek, elde edebilecek bir yetenekte olması insanın öz karakterini oluşturur.²⁰

Tin-Yaşam karşıtlığı: İnsanın nesneler karşısında, yaşam karşısında bir tavır alabilmesi de ancak tin taşıyan bir varlık olma-

20. Die Stellung des Menschen S. 60 v.d.

sı ile olanaklıdır. Tinin taşıyıcısı olan bir varlığın ana-belirtisi de, “organik olanın”, “yaşamın”, “yaşama ilişkin olan” her şeyin, böylece kendi etkilerine (Trieb) bağlı zekâsının bağlılığı, baskısı, zorlaması karşısında, existentiel bir bağısızlığı, özgürlüğü, yaşama ilişkin şeylerden kurtuluşudur. Böylece tin taşıyan bir varlık artık etkilerine ve çevresine bağlı değildir, “çevrenin bağlarından kurtulmuş”tur, başka deyişle “dünyaya açıktır.” Tinin taşıyıcısı olan böyle bir varlığın kendi dışındaki gerçeklikle olan bağlantısı hayvanınkinin tam tersinedir. İnsan sınırsız bir “dünyaya açılma” içinde kavranabilen bir varlıktır. Hayvanınsa nesnesi yoktur, o yalnızca çevresi içinde uyşuk bir şekilde yaşar ve çevresini gittiği yere birlikte götürür, çevresine karşı bir mesafe kazanarak onu dünya haline getiremez. Hayvan kendi organik durumlarına uyan yaşam gerçekliğinin içinde kalır ve ona bağlıdır, ancak bu gerçeklik içinde yaşar, onu nesne haline getiremez ve onu nesnel olarak kavrayamaz, ona karşı tavır da alamaz. Nesne haline getirebilme ancak tinin bir başarısıdır. Tinin taşıyıcısı bir kişi anlamında insan olmak demek, bu çeşit gerçekliğe kuvvetli bir “hayır” diyebilmektir. Platon, nesnelerin asıllarını bulmak için, düşüncesini, ruhun nesnelerin duysal içeriklerinden yüz çevirmesine ve ruhun kendi içine dönüşüne bağlarken bunu anlamıştı. E. Husserl’ın ide’ler bilgisini, nesneler dünyasının “essentia”sını elde etmek için, bir “fenomenolojik reduktion”a, yani nesneler dünyasının varlığını “parantez içine alma” ya, ya da dünyanın varlığından “vazgeçmeğe” bağlarken, bundan başkasını düşünmüyordu. Scheler Husserl’ın bu indirgeme (reduktion) öğretisini bütünü ile kabul etmemekle birlikte, bu kuramda “insan tinini çok iyi tanımlayan bir edim” düşünülmüş olduğunu söylüyor.²¹

Gerçekliği anlamak için insanda özel bir duyum yoktur. Algı, anlama, düşünme gibi bilgi edimleri bize gerçekliğin varlığı üzerine bir bilgi edinmemizi sağlamazlar. Bu edimler yalnızca bize nesnelerin özelliğini (Sosein) bildirirler, varoluşlarını (Dasein) değil. Nesnelerin varoluşunu bize bildiren, bu nesnelerin ve bu

nesnelerin içinde yer aldığı dünya-çevresinin bize karşı gösterdikleri direnmeyi yaşamamızdır. Dünyanın karşımızda canlı olarak duruşunu yaşarız. Bizim bir şeye yönelen çabalarımız, itkilerle dolu yaşamımız ve yaşam atılımlarımız karşısında bu dünyanın bir direnişi vardır. Dünyanın bu “karşı durmasını” bu direnmesini yaşamamız, bu gerçeklik yaşantısı (Erlebnis), her bilinçten, her tasarımdan, her algıdan önce gelir. “Realite yaşantısı”, dünya üzerindeki her türlü tasarımlarımızdan *sonra değil, önce gelir*. Öyleyse bu realiteye şiddetle “hayır” demek de nedir? Dünyanın gerçekliğini ortadan kaldırmak, dünyayı ideleştirmek ne demektir? Bu, salt formların bulunduğu alana girebilmek için dünyayı bir yana bırakabilmektir. Aslında “asketik” (çileci) bir edim olan bu gerçeklikten yüz çevirme akt’ı, ancak yaşam atılımının kaldırılması, güç dışı bırakılması ile olur. Bu edimi ise ancak tin dediğimiz varlık gerçekleştirebilir.

Öyleyse bu tinin taşıyıcısı kişi olarak insan kendi yaşam itkilerini baskı altına alarak yaşam karşısında özveri gösterebilen, yalın gerçeklik karşısında “hayır” diyebilen, “yaşamın çileli tipi” olan, boyuna “protesto eden” bir canlıdır. Böyle bir insan, yeniye karşı tutku duyan, kendini çeviren gerçeklikle hiçbir zaman huzur bulamayan, zaman ve uzam içinde olan varlığının sınırını ve kendi “çevresini”, hattâ kendi gerçekliğinin sınırını aşmak, kırmak için çabalayan bir varlıktır. Freud bile insanı “itkilerini bastıran” bir canlı olarak görüyor. Bunu yapabildiği içindir ki insan, algı dünyası üzerine ideal bir düşünce-dünyasını kurabiliyor, yani insan kendi itki enerjisini bir tin etkinliği haline “yüceltebiliyor” (sublimieren).

Burada çok önemli bir soru ortaya çıkıyor: Tin, ancak gerçeğe yüz çeviren çilecilikle itkilerin bastırılması ile, sublimation’la mı meydana geliyor, yoksa bütün bunlar tine yalnızca enerji mi kazandırıyorlar? Scheler’e göre tinin varlığı gerçekliğe “hayır” diyen o negatif edimle hiçbir şekilde bağlı değildir. Bu etkinlik yalnızca tine geist’a enerji verir, onu besler. Tinin kendisi, kişinin kendi kendine yönelmesiyle, kendi kendini toplamasıyla insanda

beliren bir varlık öz-niteliğidir (attribut). Ama böyle bir varolanın öz-niteliği olarak tin, kendi “salt” formunda her türlü “güç”, “kuvvet” ve “etkinlikten” yoksundur. Etkinliğin en küçük bir de-recesini elde etmek için bile çilecilik edimine, itkilerin bastırılma-sına, sublimation’a gereksinme vardır. Gerçi bu negatif edim as-lında güçsüz ve salt “intention”lar olan tine enerji verir, ama her-halde tin bununla meydana gelmez.²²

Tin üzerindeki görüşleri tarihte iki büyük temelli görüş altın-da toplayabiliriz. Biri, ilk olarak Greklerin geliştirdiği tini en yük-sek güç ve etkinlik olarak kabul eden, Scheler’in deyişi ile, “klas-sik kuram”. Bu kurama göre, “ide’nin kendi başına bir gücü”, il-kel güç ve etkinliği vardır. İçinde yaşadığımız dünya tümüyle de-ğişmez bir şekilde düzenlenmiştir ve bu düzen içinde, varlık formlarının yükseklikleri ölçüsünde yalnız anlam ve değerleri de-ğil, kuvvet ve güçleri de artar.²³ Böyle bir dünyanın en yüksek noktası, salt tin olan ve bu tini ile de “herşeye gücü yeten” (All-maechtig) Tanrıdır.²⁴ Bunun karşıtı olan ikinci görüş Scheler’in “negatif teori” dediği görüştür. Bu görüşe göre tinin kendisi, insa-nın “kültür yaratan etkinliklerinin hepsi, aynı zamanda bütün mor-al, lojik, esthetik ve sanat edimleri yalnızca gerçekliğe “hayır” diyen bir negatif edimle meydana gelir. Max Scheler tin üzerinde-ki bu iki görüşe de karşı çıkıyor. Negatif teorinin başlıca eksikliği bir takım soruları açıkta bırakmış olmasıdır. Tin ve ürünleri bu “hayır” deyişle meydana geldiğine göre yaşam istencine “hayır” diyen nedir? İnsanda yatsıyan şey nedir? İtkileri susturan, bastıran nedir? Nasıl oluyor da itki enerjisi kimi kez nevroz haline geliyor da, başka bir kez “sublimation”la kültür kuran etkinlikler haline geçiyor? Bu negatif görüşte olanların bir bölümüne göre, insan eksik bir varlık, çevresine uyma yeteneği en az olan bir varlıktır; tin ve akıl da insanın itki yaşamının gecikmiş bir gelişme ürünü-dür. Ama bu görüşte olanlara şöyle sorulabilir: O halde neden bu

22. Die Stellung des Menschen S. 66 v.d.

23. Die Stellung des Menschen S. 75

24. Die Stellung des Menschen S. 67

kadar kötü uyma yeteneği olan bir tür, yüzlerce başka türler arasında göçüp gitmedi? Nasıl oluyor da hemen hemen ölüme yargılı olan bu varlık, bu hasta, bu geri kalmış, bu acı çeken, ana tavrı ginyinmek, korunmak olan ve organlarının zayıflığı yüzünden korunması için kaygı duyan bu varlık, bir “insanlık” ilkesinde ve böylece de uygarlık ve kültür içinde kendini kurtarıyor.²⁵ Tinin, itkilerin bastırılması ile meydana geldiğini söyleyen negatif teori gibi, tinin “değişmez” bir düzen içinde en yüksek form olarak ortaya çıktığını ve kendi başına bir güce sahip olduğunu söyleyen klasik teori de yanlıştır. Hattâ klasik teori hemen bütün batı felsefesine egemen olduğundan, daha da tehlikelidir.²⁶ M. Scheler’e göre, yüksek varlık formlarının, aşağı varlık formlarına bağlı olan bir süreçle meydana geldiğini -anorganikten yaşamın, yaşamdan bilincin vb.- (naturalizm-materializm) kabul etmek ne kadar yanlışsa, bunun tam karşısı olan görüşleri, yüksek varlık formlarının, aşağı varlık formlarının nedeni olduğunu, örneğin bir “yaşam-gücünün”, bir “bilinç etkinliği”nin, “güçlü etkin bir tin”in (vitalism-idealism) var olduğunu kabul etmek de aynı şekilde yanlıştır.

İçinde yaşadığımız dünyada güç ve etkilerin süreci, yukarıdan aşağıya değil, tersine “aşağıdan yukarıya” doğrudur. Anorganik dünya kendine öz yasallığı içinde “mağrur bir bağımsızlıkla” karşımızda duruyor. Bitki ve hayvan mağrur bir bağımsızlık içinde insanın karşısında duruyor. Hayvan bitkinin varoluşuna, bitkinin hayvana olan bağıllığından daha fazla bağılıdır. İnsan tarihinde de aynı şey görülür: Yığın da, yığın olarak, hareketlerinin kendine öz yasallığı içinde insan yaşamının daha yüksek formları karşısında aynı bağımsızlık içinde durur. İnsan tarihinde kültürün çiçekli dönemleri az görülür ve kısa sürer. Güzel olan, incelik ve zarafeti içinde kısa süren ve az görülen bir şeydir. M. Scheler’in “Formalismus...” adlı eserinde ortaya koyduğu, yüksek ve aşağı varlık formları arasındaki bağlantı düzeninde, değerlerin yüksekliği ile bu değerlerin gerçekleşmeleri ters orantılıdır, yani değerler sıra-düzenindeki en

25. Die Stellung des Menschen S. 71 v.d.

26. Die Stellung des Menschen S. 73

yüksek değerin gerçekleşme gücü en azdır. Değerler ne kadar yükselirse gerçekleşebilme olanakları da o kadar azalır.²⁷ M. Scheler bu görüşünü, N. Hartmann'ın "Ethik"inde, "daha yüksek olan varlık ve değer kategorileri aslında daha zayıf olanlardır", "aslında aşağı olan güçlüdür, yüksek olan güçsüz" şeklinde, daha kesin olarak ifade edişini pek isabetli buluyor.²⁸ Her daha yüksek varlık biçimi, aşağı olana göre güçsüzdür, ve kendini kendi güçleriyle gerçekleştiremez, kendinden aşağı olanın güçleriyle gerçekleştirir. Yaşam aslında kendi yapısına göre şekil almış zaman içinde bir olaydır, ama ancak anorganik dünyanın madde ve güçleriyle gerçekleşir. Tinin de yaşam karşısında durumu tümüyle aynıdır. Tinin kendi içeriğini yaşama katmaya hiçbir "gücü" ya da "etkisi" yoktur. Tin kültürün olası gelişmesinde bir "determination faktör" (belirleme etkeni)üdür, ama "realisation faktör"ü (gerçekleştirme etkeni) olamaz. Tin salt olduğu ölçüde, dinamik etki anlamında, güçsüzdür.²⁹ Gerçekte tin, itkilerin baskı altına alınmasıyla, sublimation'la güç kazanabilir, yaşam itkileri tine güç verebilirler; ama aslında tinin kendi enerjisi yoktur, kendisi herhangi bir itki enerjisi yaratamaz, olanı da ortadan kaldıramaz, ancak frenleyebilir, bu itkileri dizginleyebilir, onları baskı altına alabilir. Bu da pozitif bir şeydir: Tinin içten özgür ve bağımsız olması, güç ve etkinlik kazanmasıdır, kısaca, "tinin canlanmasıdır".³⁰ İşte bu da yaşamın tine yükselmesidir (sublimation). Yüksek varlık biçimleri dünyanın biçim kazanmasını "belirlerler", ama onları bir başka, bir ikinci ilke gerçekleştirir, bu ilke de aynı şekilde temel bir ilkedir; realiteyi yaratan bu ilke de "atılım"dır (Drang).

Bu dünyada var olan en güçlü şey öyleyse, "itki"nin en aşağı etki merkezi olan, anorganik dünyanın ide'lere, form'lara, gestalt'lere "kör olan", kapalı kalan "güç-merkezleridir". İnsan tini, "yönetme" ve "dizginlemeden" daha fazla bir şey dile getirmez. Tinin itki gücüne karşı doğrudan doğruya savaşı, yalnızca bir ola-

27. Formalismus S. 511 v.d.

28. Die Stellung des Menschen S. 76 v.d.

29. Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926, S. 6

30. Die Stellung des Menschen S. 73

naksızlığı zorlamasıdır; böyle bir şey yapmaya kalkarsa, itki-güçlerine daha tek yanlı olarak kendi yollarına gitmelerine yol açmış olur. Paulus “yasa insanları günaha sokmak için kükreyen bir aslan gibi etrafta dolanıyordu” derken bunu kastetmiştir.³¹

İnsanda rastlanan en büyük karşıtlığın, yaşamla tin arasında ki karşıtlık olduğuna kuşku yoktur. Ama “yaşam” ve “tin” özləri bakımından ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, Scheler’in anlayışına göre, insanda her iki ilke birbirlerine gereksinirler. “Tin yaşamı ide’leştirir. Ama tinin en basit bir ediminin harekete geçişinden, kendisinde tin taşıyan bir anlam içeriği bulduğumuz bir yapıtın başarılmasına kadar, tini etkin kılmaya ve gerçekleştirmeğe gücü olan, ancak yaşamdır.”³²

İnsan ve tin üzerinde klassik teoriyi de negatif teoriyi de yatıştıran Scheler “negatif teori” içinde yer alan “vitalist görüşlerin” olumlu bir yanı olduğuna da işaret etmiştir, bu da: İnsanda gerçek anlamı ile yaratıcı ve güçlü olanın, tin dediğimiz şey olmayıp, ruhun bilinç-altı itki güçleri olduğudur. Batı felsefesinde çok önemli yer tutan klassik kuramın tine abartılı bir yer vermesine karşı bu görüşü getirmekle vitalist kuramın büyük bir hizmeti olmuştur. Ancak bu vitalist görüşle birlikte bütün negatif teorilerin hepsinin yanıldıkları nokta: Yalnız, tinin ve tinin ide ve değerlerinin *güç kazanmasını ve etkinliğini değil*, aynı zamanda bu “ide’lerin kendilerini” de “tinin yasaları” ve “iç gelişmesini” de bu itki güçlerinden çıkarmak istemeleridir.

M. Scheler’de, insanda bir karşıtlık halinde ortaya çıkan tin ve yaşamın birbirlerine gereksinimleri vardır, birbirlerini düzenlerler. İnsanı birbirine geri götürülemeyen iki kategoriden, yaşam ve tinden kurulu gören başka düşünürler de vardır. Ama yaşam ve tinin birbiri karşısında duruşları bakımından Scheler bu görüşlerden ayrılıyor. Yaşamla tini birbirinden tümüyle ayıran düşünürlerden, örneğin L. Klages’e göre: Tin, yaşam ve yaşama ilişkin her şeyle, bütün ruhsal yaşamla, birbirlerini karşılıklı tamamlayan bir

31. Die Stellung des Menschen S. 81

32. Die Stellung des Menschen S. 96

bağlantı içinde değil de, bir *savaş durumu* içindedirler. Bu savaş durumunda ise tin, insan tarihinin gidişi içinde her zaman için yaşam ve ruhu “*yıkıcı bir ilke*” olarak ortaya çıkar. Böylece de insan tarihi bir soysuzlaşma (Dekadens), yaşamın bir hastalanması olarak belirir. M. Scheler’in görüşünde ise, tinde hiçbir şekilde ilkel etkinlik enerjisi, güç ve kuvvet yoktur ki, böyle bir yıkıntıyı da gerçekleştirebilsin; şu halde tinle yaşam arasında böyle “dinamik” ve “düşmanca” bir karşıtlık da kabul edilemez. Tarihte gerçekten bir takım aşığlatıcı olaylar olmuştur, ama bu olaylar için tine bir suç yükletilemez. “Tin, yaşamın ve ruhun düşmanı değildir. Kuşkusuz yaralar açar, ama onları tedavi de eder.” “Tin değil, fazla incelmış intellekt -Klages bunu tinle karıştırmıştır- belli bir ölçüde yaşamın düşmanıdır.”³³

İnsan tarihi tin bakımından inişler ve çıkışlarla doludur. Tarihte durmayan bir değişme görülür. Bu değişmelerin aslı nedir? Değişen nedir? Değişen, yalnızca nesnelerin, durumların, kurumların, sanat ve bilimlerin ana-formları, ana-kavramları mıdır, yoksa bu formları ve kavramları, bu kurumları kuran insanın kendisi mi değişmiştir? İnsanın düşünme, değerlendirme ve görüş formları mı bir değişmeye uğrarlar, yoksa bunların yalnızca deney gereçlerine uygulanmaları mı? İnsanda bir değişme varsa, bu onun biyolojik bir değişmesi midir, yoksa tin bakımından bir değişmesi mi?

Scheler’e göre insanlık tarihinde gördüğümüz değişmeler, örneğin Hristiyanlığın ortaya çıkışı, Ortaçağ, Yeniçağ vb. yalnızca kurumların, sanat ve bilim formlarının değişmesi değildir, “insanın kendisinin bir değişmesidir”. Ama insanın bu değişmesi, biyolojik, morfolojik anlamda bir değişikliğe uğraması değildir. İnsan morfoloji bakımından kesin olarak “tespit edilmiş” bir varlıktır. Tarih zamanları içinde insan hiçbir durumda organları bakımından özden bir değişiklik geçirmemiştir. İnsanın psikofizik organizması da tarih zamanı içinde esaslı bir şekilde değişmez. İnsa-

33. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs - Philosophische Weltanschauung Bonn. 1929. S. 54, Krsl. Die Stellung des Menschen S. 102 v.d.

nın, itkileri, ruhu, tini bakımından, iç yapısı bir değişmeye uğramamıştır.³⁴ İnsanın aklı, tini, psikofizik sistemi ile bağlı değildir; insanda tinin ve etkinlik biçimlerinin gelişmesi kendi bedeninin organlaşmalarından “bağımsız” ve “Özerk” (autonom)dur. Böyle olunca, yalnız başarıları değil, tinin kendisi de gerçek bir “serpilme” (Enftaltung) gösterebilir; bu serpilme hem ilerleme ve gelişmeyi, hem de gerileme ve alçalmayı dile getirebilir; bu da tinin kuruluşunda (konstitution) bir değişmedir.³⁵ Şimdiye kadarki bilgi kuramlarının büyük bir bölümünün kabul ettikleri insan aklının formları ve ilkelerinin tarih içindeki değişmezliği, sabit oluşu (konstans) Scheler’e göre bir “idol”dür.³⁶ Formel özü bakımından insan aklı değil, ama bu aklın organization’ları ve subjektif kategorial yapısı, aynı zamanda ilerleme ve gerilemeyi içine alan bir *gelişme ve oluş* içinde bulunurlar. İnsan tininin yapısında gerçek bir oluş vardır. Ancak yeni düşünme ve görü formları, değerleme formları kurmaya yatkınlık ve yetenek olarak aklın kendisi değişmez kalır. 18. Yüzyıl Felsefesi, özellikle Kant, tinin kendisinde de, onun a priori düşünme, görüleme, değerleme vb. formlarında da tarihsel ve toplumsal gerçek bir gelişme olduğunu farketmemiştir; akıl formlarının tarihte *değişmez* olduğunu kabul etmiştir. Kant’a göre insanda “değişmez” bir “akıl-organization”u vardır. Oysa tinin -ilerleme ve gerileme olarak- bir gelişmesi vardır, bu gelişme de, biyolojik değişmelerden bağımsız olan düşünme ve görü formlarındaki değişmelerdir. Bu değişmelere örnek: Levy-Bruhl’ün gösterdiği, “mentalité primitive”den, çelişmezlik ve özdeşlik ilkesine uyan insan düşüncesinin uygar (medenî) durumuna geçiş; değer tercihinin formları olarak ethos formlarındaki değişmeler; biçem duygusu ve sanat istencindeki değişmeler; Batı dünyasının 13. yüzyıla kadar uzanan organolojik dünya görüşünden mekanik dünya görüşüne geçiş; pozitif tekniğin ortaya çıkışı; insanların dağınık gruplar halinde yaşamalarından sosyal birlikler

34. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, S. 50

35. Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 16 v.d., karşı. Probleme der Religion S. 198 v.d.

36. Die Wissensformen und die Gesellschaft, vorwort.

haline geçişleri vb.³⁷ Bu bakımdan Scheler, metafizik dűşűncenin dinsel dűşűnceden, pozitif dűşűncenin de metafizik dűşűnceden “geliştiğini” kabul eden A.Comie’un “Üç Evre Kanunu”nu da yatsır. Ona göre, tinin yalnızca bir ayrımlaşma sürecini dile getiren şeyi Comte, zaman bakımından olan gelişme basamakları olarak almıştır.

M. Scheler, Kant’ta aklın formlarının ve organisation’unun değişmez oluşunu eleştirmesi yanısıra, kişinin akla dayanan eylemlerinin bir öznesi olduğu görüşünü de eleştirmiştir. Kant kişiyi ilk planda bir akıl kişisi (Vernunftperson) olarak göstermişti. Ona göre kişi, akla dayanan, aklın ideal yasalarına uyan bir edim etkinliğinin bir öznesinden başka bir şey değildir. Buna göre bir edim etkinliğinin herhangi bir öznesi olan kişi de bütün somut kişilerde, bütün insanlarda aynıdır, bütün insanlarda özdeş bir şey olarak ortaya çıkar. Böyle olunca da insanlar kişi olmaları ile, yalnızca kişi olmaları bakımından birbirlerinden ayrılamazlar; hattâ “bireysel bir kişi” olamaz, çünkü akıl edimleri bireysel olanın “dışındadır”, hattâ “üstündedir.” Hattâ böyle bir öznenin -akıl eylemlerinin öznesinin- bireyselliğinden söz etmek onun kişi oluşunu ortadan kaldırır. Kant ’ın da içinde olduğu ve günümüze kadar etki yapmış olan 18. Yüzyıl Felsefesindeki bireyciliğe göre, insanlar “akıl-varlığı” olarak tıne ve salt varlık basamağına yaklaştıkları ve en yüksek basamaktaki değerlere, tin-değerlerine yükseldikleri ölçüde “eşit” olarak kabul edilirler, varlıkları aşığı basamakta kaldıkça aralarındaki ayrılıklar çoğalır. İnsanlar daha çok beden durumları, duyuları, iç-güdüleri vb. ile birbirlerinden ayrılırlar. Bu görüşün felsefi temeli “bireysel olanın üstünde aşkın bir akıl” şartı koşmasındadır. Kant ve Kant ’tan sonra gelenlerin başlıca eksikliği, Scheler’e göre, tindeki bireyselliği göremeyişleri ve kişilerin ancak bedenleriyle bireyselleştiklerini kabul edişleridir. Oysa beden ve bedenle ilgili iç-güdü kımıldanmaları ve onların yapıları insan doğasının içinde bulunan en genel olayları gösterirler, hattâ insanları yüksek hayvanlarla bile ortak yaparlar. İnsan sadece kendi özel -iç ve dış- yaşantıları ile, yani düşünmesi, duyması,

37. Die Formen des Wissens und die Bildung S. 107 v.d.

istemesi vb. ile değil, ve sadece kendisinin olan bedeni ile değil, bir kişi olarak kişinin kendisi oluşu ile bireydir. Kişi, tin alanına yükseldikçe bireyselliği de artar.³⁸ Kişi olarak insan yalnızca bedeni ile bireyselleşmez, aslında insanın bedeni, kendisine, kişiye “ait” olması bakımından, kişinin egemenliği alanında bulunması bakımından, başka bedenlerden ayrılabilir. Gerçek bireyselleşme ilkesi insanın ancak tinin taşıyıcısı olan kişi-merkezinde, yani onun tin taşıyan ruhunda bulunur, bedeni, sosyal bağlantıları kişinin “özelliklerini”, “karakter çizgilerini” göreceli olarak genelleştirirler. Şu halde tinin taşıyıcısı olan kişi-substans’ı (kişi-tözü), ya da edim-tözü gerçek bireysel bir özü olan *biricik* tözdür (substans).³⁹

2. TANRI İDESİ

a. Mikrokosmos - Makrokosmos düşüncesi:

Max Scheler’de kişi, özce çeşitli olan edimlerin gerçekleşmesi içinde bir bütünlük olarak belirlediğinden, bir dünyanın bir parçası olarak değil, kendi başına var olan bir öz olarak kabul ediliyordu. Edimlerle nesneler arasında, edimlerin özleri ile nesnelerin özleri arasında karşılıklı bir bağlantı olduğu, örneğin iç ve dış algı gibi edim formlarına psişik ve fizik varlık formları, vital edimlere bir “çevre” karşılık olduğu gibi, kişiye de (öz olarak) bir dünya karşılık olur. Şu halde kişinin nesne korrelat’ı dünya olunca, her bireysel kişiye de bireysel bir dünya karşılık olur. Her edim bir kişiye ait olduğu gibi, her obje de özü gereği bir dünyaya aittir. Ama her dünya, aynı zamanda, ancak bir “*kişinin dünyası*” olarak somut bir dünya karakterini kazanır. İç dünyanın ve dış dünyanın nesneleri, bütün yaşam alanına giren nesneler, ideal nesnelerin alanları, değerler alanı gibi nesne alanlarının hepsinin ancak soyut bir nesnelliği vardır. Bunlar ancak kişinin bir dünyasının parçaları olmakla tam somut bir karakter kazanırlar. “Ancak

38. Formalismus S. 514 v.d.

39. Wesen und Formen der Sympathie, S. 136

kişi hiçbir zaman bir ‘parça’ olamaz, kişi her zaman bir ‘dünyanın’, içinde kendisini yaşadığı bir dünyanın, *korrelat*’ıdır.”⁴⁰ Her tek kişinin de kendine öz bir dünyası vardır. Gelişi güzel herhangi bir insanın somut edimlerinden herhangi birini ele alsak, bu edimde olabilirliği olan bütün edim-özleri olduğu gibi, bu edimin nesnel korrelat’ında da her türlü dünya etkenleri vardır; örneğin bireysel ben, ruhla ilgili kuruluşlar, dış dünya, zamanlılık, uzamlılık, beden, etki vb. gibi; edimin bu nesnel korrealt’ında bir şey daha vardır: Tümü ile “kendine özgü olan, genel özlere ait kavramlarla kavranamayan, ancak bu kişinin dünyasına uyan, başkalarının dünyasında bulanmayan özgün bir özçizgisi”.⁴¹ Bu, bütün olabilir dünyaların genel bir öz-çizgisidir. Çeşitli bireysel kişiler için aynı şekilde kendi kendine verilmiş olan (Selbstgegeben) ve mutlak olarak görülen *tek bir* dünyanın varlığı kabul edilirse, o dünyanın bu teklik ve aynılığı bir *görünüşt*en başka bir şey değildir; gerçekte ise nesne alanları vardır ve bu nesne alanlarının kişiliğin herhangi bir somut taşıyıcısına göre varlıkları görelidir. Ya da şöyle bir şey kabul edilebilir: Bütün somut dünyaları kuşatan somut *bir* dünya vardır, ama bu dünya kendi kendine verilmiş olan bir dünya değildir, yalnızca *düşünülmüş* (gemeint) bir dünyadır; böyle olunca da “dünya” -Kant’ın sandığı gibi- salt bir “ide” olur. Oysa dünya hiçbir şekilde “ide” değildir, dünya “mutlak olarak var olan, her yerde somut ve bireysel olan varlıktır.”⁴² Dünyanın varlığını belirlemede bir tümel geçerliğin, dünyanın varoluşunun (Existens) koşulu haline getirilmesiyle, dünyaya olan yönelim de “içeriği olmayan bir ide” haline getirilmiş olur; çünkü böyle bir belirleme olanaklı değildir. Öyleyse metafizik doğruluğun, ya da doğruluğun kendisinin, hattâ her kişi için başka bir içeriği olması gerekir, çünkü “dünya *varlığının* içeriği her kişi için bir başka tür-lüdür.”⁴³ Öyleyse dünya ve mutlak dünya üzerindeki doğruluk,

40. Formalismus S. 403

41. Formalismus S. 404

42. Formalismus S. 404

43. Formalismus S. 405

belli bir anlamda, “kişisel doğruluk”tur; ama bu kişisel olması doğruluk ide’sinin “relativliğini”, “subjektivliğini” ya da “insana özgü bir şey oluşunu” göstermez; bu, kişi ile dünya arasındaki öz-bağlantısını dile getirir. Kişi ile dünya salt varlıklar olunca ve her ikisi de birbirlerine karşı bir öz-bağlılığı içinde bulununca, salt doğruluk da ancak “kişisel” olur. Kuşkusuz kişilik, herhangi bir anlamda, bir “ben” üzerine, bir “transsendental ben” üzerine ya da “genel olarak bilinç” üzerine dayanan bir kavram olsaydı, bir “kişisel doğruluğun” sözünü etmek de çelişmeli olurdu.

Her kişiye bir dünya, her dünyaya da bir kişi karşılık olunca, her kişiye “kendi dünyası” olarak uyan somut gerçek, salt bir dünya ide’si yanısıra, Scheler, ayrıca -bütün olabilir dünyaları birbirine bağlayan a priori öz dışında- tek bir aynı gerçek dünyanın varoluşunu da kabul ediyor; ancak her kişinin ayrı bir dünyası olması ile, bu identik (özdeş) gerçek dünya ide’sinin fenomenal bir içeriği olacağına inanıyor. Çünkü ona göre kişilerin bir çokluğuna verilmiş olan tek bir dünya yalnızca bir görünüştür, içeriği olmayan bir ide’dir. Bu bir tek, aynı, gerçek, dünya ide’sini de “*makrokosmos*” ide’si olarak gösteriyor; bireysel kişilerin kendi somut, gerçek, salt dünyalarını da “*mikrokosmos*” ide’si olarak belirtiyor. Bütün mikrokosmos’lar, yani bütün bireysel “kişi-dünyaları”, kendi dünya bütünlüklerine bir zarar gelmeden, aynı zamanda makrokosmos’un parçalarıdır, bu makrokosmos’un parçaları oluşları onların kendi bağımsızlıklarını, kendi özelliklerini, kendilerine öz duruşlarını ortadan kaldırmaz.

b. Tanrı İde’si:

Her bireysel kişiye bir mikrokosmos karşılık olduğu gibi, makrokosmos’un kişisel olan karşılığı da, en yüksek tinin taşıyıcısı olan sonsuz ve yetkin bir *kişi* ide’si olmalıdır. Böylece Scheler’e göre *Tanrı ide’si*, kişi-dünya bağlantısı temeli üzerinde, dünyanın birliği, özdeşliği ve tekliği ile *birlikte verilmiştir*. Öyleyse

tek bir somut dünyayı gerçek olarak öne sürünce, bir somut tin ide'sini de birlikte koymak zorunlu olur; ancak, bu Tanrı ide'sini gerçek olarak ileri sürülmek için somut bir kişiyi aracı yapmak gerekir. Tanrının her gerçekliği de bu yüzden ancak somut bir kişide temellenir. Kişiliğin özü bir "ben"e dayanmış olsaydı, "tanrısal bir kişi ide'si" de çelişmeli olurdu. Çünkü her "ben"e hem bir "dış-dünya" hem "beden" bağlıdır. Bunlar da Tanrı ile çelişmeli nesnelerdir.

Tanrıyı dünyada verilmiş olan öz-bağlantılarının bütününe kişi korrelat'ı olarak düşününce, burada Tanrı salt tinin taşıyıcısı, salt kişi olarak ortaya çıkar. Kişinin nesne yapılamayacağını görmüştük. Şu halde kişiyi anlamak tek yanlı bir edimle olanaklı değildir. Bir kişinin karşısındaki başka bir kişiyi anlayabilmesi için, yalnız karşısındakini anlamayı istemesi ve bunu yapabilmesi yetmez, karşısındakinin de kendiliğinden kendini açması, kendini anlaşılma bırakması gerekir. Bir kişi kendini başkalarından saklayabilir, "susabilir", ama isterse kendini başkalarına açabilir de. Kişi kendini ancak özgür bir şekilde başkalarına açarsa anlaşılabilir.

Sonlu kişiler, yani insanlar söz konusu olunca, bir kişinin edimlerinin aracılığı olmadan da onun beden ve ruhunu, bir takım hareketlerini algılayarak o insan hakkında, kendini içi bakımından saklasa da, bir bilgiye varabilir, ve bundan da bir kişinin var olduğunu çıkarabiliriz. Ama Tanrı özü gereği salt kişi olduğundan, Tanrı hakkında bir bilgiye varmanın ilk temel-kuşulu Tanrının kendini açmasıdır. Şu halde sonlu bir kişi aracılığı ile Tanrının real varlığının olabilir bir kavranışına giden süreç, insandan değil, Tanrıdan başlar; bu da Tanrı ide'sinin ve özünün bir sonucudur, çünkü salt kişi ancak kendini açmak istemesiyle bilinebilir. Kişi olarak Tanrılığın özünden bir şey kendini bizden saklayabilir, susabilirdi. Biz bir şey bilmeden de Tanrılık real olabilirdi. Ancak Tanrılık hakkında bir bilgimiz oluşu yine onun özünde bulunan bir şeydir. Çünkü Tanrı sonsuz sevgi ile dolu olan bir kişidir. Tanrı kendini bizden saklayabilirdi, ama sonsuz sevgi dolu kişi ola-

rak, her şeye gücü yetmesine karşın, kendi özü ile çatışmadan bunu yapamazdı.⁴⁴ Tanrılığın kendini açmasıyla bilinebilir olmasına karşın, Scheler'e göre, Tanrının gerçekliği hiçbir şekilde tanıtlanamaz. Tanrı ancak kendini bildirir. Bu bildirme biçimi ayrı dinlerde değişik biçimde olmuştur. Tanrının kendini bildirmesi, ya bir vahiy (Offenbarung)-suretiyle peygamberler aracılığı ile olmuştur, ya da Tanrı kendini doğrudan doğruya (İsa'nın kişiliğinde) bildirmiştir. Hristiyanlıkta Tanrının kendini insanlara bildirmesi doğrudan doğruya bir *kişi-töz-bildirisi* (Person und Substanzmitteilung) ile olmuştur. Yani bu, Max Scheler'e göre, en yüksek bir şekilde düşünülen bir bildirme formudur, vahiy ediminden özü bakımından ayrıdır. Burada bildirme formu tektir, biriciktir, bu biriciklik de saltıktır, yani yalnız geçmiş ve bugün için değil, gelecek için de geçerliği vardır. Bu biricik form da, Tanrının kendini İsa'nın kişiliğinde ortaya koyuşudur. Buna göre, Hristiyanlık en yetkin değil, saltık dindir Scheler'e göre. İnanma kişinin özgür bir edimi olduğundan biri İsa'ya inanmayabilir, ama ona inanan kimse, onun dünya tarihinin merkezi olduğuna da inanmak zorundadır. Böyle olunca vahiy de burada artık olanaksızdır. Gelişme de burada söz konusu olamaz, "gelişme" burada ancak Tanrılığın içeriğine sokulmadır. İsa: "Ben yol, doğruluk ve yaşamım (Leben)" diyor; doğruluğun ne olduğunu söylemiyor, onun kendisi doğruluktur, "kişi biçiminde bir dünya temelini, kişi biçiminde bir doğruluğu".⁴⁵ İşte budur, Scheler'e göre Hristiyanlığın özü. Hristiyanlık ilk planda, "yol, doğruluk ve yaşam olan" İsa'nın kişi oluşuna, "kişi-İsa"ya (Person-Christi) inanma demektir -yoksa İsa'nın Tanrının oğlu olduğu ide'sine inanma değil- bu kişiliğin dünyada ve tarihte öncesiz-sonrasız, canlı olarak varoluşuna, dünya tarihinin merkezi olarak bulunuşuna inanma demektir.

Bu düşünceler, M. Scheler'in Hristiyan düşüncesine, Hristiyanlığın kişi-tanrı-idealine sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösteriyor.

44. Absolutspahre und Realsetzung der Gottesidee - Nachlass, S. 186 v.d.

45. Vorbilder und Führer S. 280

Ama Max Scheler'in bundan sonraki düşünme gidişi, hele son döneminde yazdığı yazılardaki düşünme süreci izlenirse, bu görüşlerden sonraları büsbütün sıyrıldığı, kişi anlayışında bir değişme olmamakla birlikte, insan anlayışında, bununla ilgili olarak da Tanrı anlayışında büyük bir değişme geçirdiği görülür. Scheler, her şeyi bütünü ile, üstten kavrayan görüşü ile artık dinin de üstüne çıkmıştır. Bunu kendisi de zorunlu görür zaten. Felsefi görüşe varmak için insanın içindeki idollerden sıyrılması gerektiğini, dinin de üstüne çıkması gerektiğini son yazılarında⁴⁶ boyuna yincelemiştir.

M. Scheler'e göre, insan metafizik ide'leri kurup kurmakta, metafizik duyguyu yaşayıp yaşamamakta serbest değildir, bu ide'ler insanın ve dünyanın kendisinde vardır. İnsanda bu duygu ve ide'ler, kendisi bilsin bilmesin, zorunlu olarak vardır. İnsan yalnızca saltıklık üzerine herhangi bir düşünceyi seçip seçmemekte serbesttir. Ama saltık varlık alanının insanda bulunuşu onun özü ile ilgilidir. Bu saltık olan üzerindeki bilinci, insanın kendisi üzerindeki bilinci ile, dünya üzerindeki bilinci ile, dille ayrılmaz bir yapı kurar.

İnsan, dünya üzerindeki ve kendi üzerindeki bir bilinçle, doğayı ve kendi psikofizik doğasını nesne haline getirmekle *insan olmak* niteliğini kazandığı gibi, insanın dünya üstünde, sonsuz, saltık bir varlık ide'sini kavraması da yine bu niteliğin bir belirtisidir. Max Scheler'in bu düşüncesi daha 1915 yılında yazdığı "Zur Idee des Menschen" adlı yazısında belirliyor: İnsanı insan yapan şey "homo naturalis"te başlamaz. İnsanla insan-maymunlar (Menschenaffen) arasındaki ayrılığın, insan-maymunla aşağı-maymunlar arasındaki ayrılıktan daha az olduğunu araştırmalar göstermişler. Şu halde insanla hayvan arasındaki ayrılık "homo naturalis"te başlamıyor. İnsanla hayvan arasındaki öz ayrılığı -derece ayrılığı değil- insanda öz bakımından *yeni olan*, doğal insanda değil, Tanrı ile ilgili "tarihsel" insanda başlar; birliğini, ancak

46. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. S. 82 v.d. Philosophische Weltanschauung S. I v.d.

ne olduğunu ve ne olması gerektiğini anlamakla bulan insanda başlar: Tanrı ide'si ve sonsuz yetkin *kişi ide'si* ile.⁴⁷ İnsan kendini doğanın tümünden ayırıp onu nesne haline getirmekle -bu, insanın özüne ilişkin bir şeydir, bu da insan-olma (Menschwerdung) ediminin kendisidir- kendini de görüleyerek (anschauen) kendine yönelir ve “nerede bulunduğunu”, “yerinin neresi olduğunu” sorar ve artık “ben bu dünyanın bir parçasıyım, onunla çevrilmişim” diyemez. İnsan çevresinin somut gerçekliğine “hayır” dediği, kendisine verilenle yetinmeyip *dünyaya açık olan* davranışı ile sınır tanımadan dünya alanının içine girdiği, oluşan insan olarak kendisinde eskiden bulunan hayvansal yaşamın çevreye uyma, kendini çevreye uydurma yöntemlerini kırdığı ve dünyayı kendine ve organları bakımından değişmez olan yaşamına uydurduğu, kendini doğanın dışına çıkarıp onu nesne haline getirmekle doğayı egemenliği altına aldığı anda -işte bu aynı anda insanın, kendi merkezini de dünyanın *dışına ve ötesine* yerleştirmesi gerekir. İnsan artık elbette kendini, bu kadar serin kanlılıkla dışına çıktığı, bu dünyanın yalın bir parçası olarak kavrayamazdı.⁴⁸ Çünkü onun tininin ve kişiliğinin edimleri gerçekleştiren varlığı, zaman uzam içindeki bu dünyanın varlık formlarını aşmıştır. Bu dünyaya ve kendine yönelişle insan hiçliği de kavrar. Bu dünyaya ve kendine bakışla “salt bir hiçlik” olanağını da bulgular, böylece de “niçin bir dünya var, ben niçin varım” diye sorar. Ve insan, kendisinin dünya üzerinde, kendisi üzerinde ve Tanrı üzerindeki bilinci arasında bulunan bu bağlantının özden gelen bir zorunluluk olduğunu kavrar. İnsanın dünya, kendisi ve Tanrı üzerindeki bilinci birbirinden ayrılmayan bir yapı-birliği kurarlar. Bir salt varlık alanı da -bu alan bilinmeye elverişli olsun olmasın- aynı şekilde insanın kendisi üzerinde ve dünya üzerindeki bilinci gibi, insanın özü için yapıcı bir öğedir. W.von Humboldt'un dil üzerine söylediği, “insan dili bulamazdı, çünkü insan ancak dili ile insandır” sözü, Scheler'e göre, bu salt, formal, kendi içinde bağımsız olan varlık

47. Zur Idee des Menschen, S. 107 v.d.

48. Die Stellung des Menschen, S. 107 v.d.

alanı için de aynı şekilde geçer. “Dinin ve metafiziğin kökeni” sözünü, bu alanın kendisinin kökeni anlamında alırsak, bu salt varlık alanının kökeni, insan-olmanın kökeni ile aynıdır.⁴⁹

İnsan bir mikroskosmos olarak, varolanın her çeşitten gerçek özünü kendi içinde taşımakla kendisi de kosmomorf (evren biçimli) bir varlıktır, ve “kosmomorf bir varlık olarak onda, kosmos’un özünü içine alan her şey için bir *bilgi* kaynağı vardır”.⁵⁰ İnsan bir mikroskosmos, yani bir “küçük düzen” olduğuna göre varlığın bütün öz-biçimleri insanda bulunduğu, canlılığın, fiziksel ve kimyasal varlığın, vital olanın ve tinin insanın varlığında içiçe olduğuna, vital varlığın ve geist (tin) varlığının insanda birbiri yanında ve birbiri içinde ortaya çıktığına göre, “büyük düzenin”, “makroskosmos”un en yüksek temeli öyleyse insanda incelenebilir. “Bundan dolayı mikrotheos olarak insanın varlığı aynı zamanda Tanrıya ilk giriştir.”⁵¹

Böylece çağdaş metafizik artık kosmoloji (evren bilim) ve nesne metafiziği değil, “*metanthropologie*” ve “*edim-metafiziği*” olmalıdır. Nesne olabilen her şeyin en yüksek temelinin kendisi nesne olmaya elverişli değildir, kendi kendini meydana getirebilen varlığın öz-niteliği (attribut) olmakla, yalnızca edimlerin bir gerçekleşebilmesidir. Kişi nesne haline getirilemeyeceğinden, başka kişilerin edimlerini anlayabilmemiz için de onların özgür olan edimlerini sonradan yaşamamız (Nacherleben), ya da onları kendileriyle birlikte gerçekleştirmemiz (Mitvollziehen), kendimizi onların istenç ve sevgileriyle ve böylece de onların kendileriyle “aynılaştırmamız” gerekiyordu. Tekil-üstü (Übersingular) bir tinin edimlerine de ancak birlikte gerçekleştirmekle katılabiliriz. Augustinus’tan beri egemen olan ide’ler felsefesi, “nesnelerden önce ide’lerin var olduğunu”, “bir önceden görmeyi”, ve dünyanın gerçek olmasından önce dünyanın yaradılışı üzerine bir “plan”ın varlığını kabul ediyordu. Oysa, Scheler’e göre, ide’ler ne nesnelerden önce ne nesnelerin içinde ne de onlardan sonra yaratılmışlardır,

49. Die Stellung des Menschen. S. 106

50. Wesen und Formen der Sympathie, S. 115

51. Philosophische Weltanschauung, S. 12

ide'ler nesnelerle birlikte, dünyanın tinde gerçekleşmesi edimi içinde meydana gelmişlerdir. Bundan dolayı bizim bu edimleri birlikte gerçekleştirmemiz, bizden bağımsız olan bir varlığın (Wesen) ve varolanın (Seiende) yalnızca ortaya çıkarılması, bulgulanması değil, ide'lerin, nesnelerin kendisinin kaynağından hareket ederek, birlikte meydana getirilmesi, birlikte yaratılmasıdır.⁵²

İnsanla nesnelerin en yüksek temeli arasındaki bağlantıyı monotheist (tek tanrılı) dinlerde ele alırsak, bunlarda örneğin: Tanrının belli bir kavmi kendi kavmi olarak seçmesiyle, insan Tanrı ile bir "birlik" (Bund) kurmuştur (Eski Yahudilik), ya da insan en yüksek efendinin sadık bir "kulu" olmuştur (Müslümanlık) ya da Tanrı ile aynı özde olan "oğul" aracılığı ile, bütün insanların Baba-Tanrı (Gott-Vater) ile olan bağlantısı tasarımı ortaya çıkmıştır (Hristiyanlık).

İşte M. Scheler bütün bu gibi düşüncelerin hepsine karşı çıkıyor. Çünkü "tinin taşıyıcısı olan, tinliliği içinde her şeye gücü yeten bir kişisel Tanrı" düşüncesini kabul etmiyor.⁵³ Scheler'de tinin güçsüz olduğunu görmüştük. Geist'a bir güç tanımayışı, düşüncesinin bu gidişi, elbette, en yüksek varlık, dünya-temeli düşüncesinde de etkisini gösterecekti. Salt varlık da, "kendi kendisine var olan" ve her şeyin kendisine bağlı olduğu varlık da, kendisinde tinin öz-niteliği bulunduğuna göre, salt tin olan bir varlık olarak hiçbir ilkel güç ve kuvvete sahip olamaz. Daha çok, önce sözünü ettiğimiz o öteki ikinci öz niteliktir, en yüksek varlıktaki o her şeye gücü yeten: Sonsuz tasarımlarla dolu olan atılım (Drang). Her sonlu varlığın en yüksek temelinde bulunan salt tine "Deitas" denirse, ona yaratıcı bir güç atfedilemez. Böylece "dünyanın hiçlikten yaratılması" düşüncesi de değerini yitirir.⁵⁴

M. Scheler'e göre insanın dünya-temeli ile olan ana-bağlantısı şuradadır: Bu temel kendini doğrudan doğruya insanda kavrar ve insanda gerçekleştirir. Her bir insan, tin varlığı ve vital varlık

52. Die Stellung des Menschen S. 58 v.d.

53. Die Stellung des Menschen S. 110

54. Die Stellung des Menschen S. 82

olarak, “kendi sayesinde var olanın” (Ens per se) tin ve atılımın ancak bir bölümlü-merkezidir (Teilzentrum).

İnsanla Tanrıyı bu şekilde temellendirmesi, M. Scheler’in insanın varlık merkezini (Seinszentrum) etkin olarak Deitas’ın “yerine koymasının (Einsetzung) ve Deitas’ı gerçekleştirme ve bu gerçekleştirmede tin ve atılımın içiçe bulunduğu oluşan bir Tanrıyı birlikte meydana getirme denemesinin bir sonucudur. Bundan dolayı Tanrıya giden tek yol: Tanrı için ve onun kendini gerçekleştirmesinin oluşu için, insanın kişisel etkin bir Tanrının yerine konuluşudur (Einsatz); sonsuz edimin birlikte gerçekleştirilmesidir. Bu kendini gerçekleştirmenin, başka bir deyişle, kendini tanımlaştırmanın ortaya çıktığı yer insandır, insanın kendisidir, insanın gönlüdür. Tanrı olmanın biricik yeridir bunlar. Kendi sayesinde var olan varlığın tin ve atılım olan her iki öz-niteliği de ancak insanda canlı olarak birbiri ile bağlantı kuruyorlar. İnsan bu iki öz-niteliğin birleşme-noktasıdır (Tereffpunkt).⁵⁵ Şu halde insan-olma aynı zamanda Tanrılık ide’sinin birlikte gerçekleştirilmesi ve insanın “kendisinin tanımlaştırılmasıdır” (Selbstdeifizierung). “Şu halde insan Tanrılığın oluşunu belirleyen bir şeyi dile getirir.” İnsanın tarihi de Tanrılığın içine örülmüştür.⁵⁶ Böylece, Scheler’e göre, insan olma (Menschwerdung) ve Tanrı-olma (Gottwerdung) karşılıklı olarak birbirlerini gereksinirler. İnsan en yüksek varlığın bu iki öz niteliğini içinde taşıdığını ve bu varlığın kendisinde bulunduğunu bilmeden kendini belirleyemediği gibi, kendi kendine var olan da (Ens a se) insanın bu birlikte etkisi olmadan belirlenemez. Varlığın bu iki öz-niteliği, tin ve atılımın içiçe girişlerinde bir oluşma vardır ve bu, içiçe girişin erek olduğu bir *oluşmadır*; ama bu her iki öz-nitelik kendi içlerinde de henüz sona ermiş değildir; onların kendileri de insan tininin tarihi içinde ortaya çıkışlarında ve dünyadaki yaşamın evriminde gelişirler.

Sona ermemiş bir Tanrı, oluşan bir Tanrı düşüncesi insan için dayanılır bir şey değildir denecek ve dendi de bana, diyor Scheler. Ama yanıtı şu: “Metafizik, zayıf, himayeye muhtaç in-

55. Die Stellung des Menschen S. 111

56. Die Formen des Wissens und die Bildung S. 103

sanlar için kurulmuş bir sigorta kurumu değildir. İnsanda cesur, kuvvetli bir ruhu şart koşar.”⁵⁷ Bundan dolayı insan ancak gelişmekle, kendi üzerindeki bilgisinin de gelişmesiyle Tanrılıkla birlikte savaştığı, birlikte etkide bulunduğu bilincine varabilir. Her şeye gücü yeten varlığın himayesine ihtiyaç o kadar büyüktür ki, insan henüz ergin olmadığı zamanlarda ruh ve düşünmenin bütün “barajlarını” yıkamazdı. İşte Scheler, insanın Tanrı ile olan çocukça bağlantıları yerine -dualarda, ibadette görüldüğü gibi- “insanın kişiliğinin Tanrılığın yerine konması edimini (Akt des persönlichen Einsatz des Menschen für die Gottheit),⁵⁸ her anlamda Tanrının edimleri ile kendini aynılaştırmasını koyuyor. İnsan böyle bir varlığın yaşamına ve tininin edimlerine ancak bir birlikte gerçekleştirme (Mitvollzug), ancak kendini onun yerine koyma ve kendini onunla aynılaştırma akt’ı ile katılabilir. Görülüyor ki Scheler, Tanrı ide’sini sonunda insana aktarıyor. Tanrı, “hattâ, insanın essentia’sından (özünden) başka bir şey değildir”, Scheler’e göre.⁵⁹

57. Die Stellung des Menschen S. 112

58. Die Stellung des Menschen S. 112

59. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 56

II. KİŞİ - SEVGİ BAĞLANTISI

1. SEVGİ KAVRAMININ AÇIKLANMASI

a. Birlikte-duyma (Mitgefühl):

Scheler'in kişi kavramının yeterince içine girmek için *sevgi* kavramı üzerinde de durmamız gerekiyor. Scheler sevgiyi, başkalarının duygularını paylaşmak, duygu durumlarını birlikte yaşamaktan ayırıyor. Öyleyse sevgiyi anlamak için, herşeyden önce bu gibi kavramların aydınlatılması ve sevgi ile olan ayrılıklarının ve bağlantılarının gösterilmesi gerekir. İlkın, *birlikte-duyma* (Mitgefühl) nedir? Birlikte-duymanın ahlakla bağlantısı ne şekildedir? Birlikte-duyma ahlaksal bakımdan bir değer taşır mı? Birlikte-duymanın sevgi ile bir bağlantısı var mıdır? Böyle bir bağlantı varsa bu nasıl bir bağlantıdır?

Birlikte-duymayı, başkasının yaşantılarını anlamaya, kavramaya, sonradan-yaşamaya (nachleben), sonradan-duymaya (nachfühlen) yarayan her türlü davranıştan ayırmak gerekir. Sonradan-duyma bilgi davranışı alanındadır, ahlakla ilgili bir akt değildir. Romancılarda bu sonradan-yaşama en yüksek dereceye çıkar, ama onların, kendi konuları ve kişileri ile birlikte duymaya gereksinimleri yoktur. Sonradan duymada bir başkasının duygusunun niteliğini, o duyguyu birlikte yaşamadan, o duyguya çş bir duyguyu kendimizde yaratmadan, kavırıyoruz.

Birlikte-duymadan, Scheler'e göre, dört ayrı olayı ayırmak gerekir:

1. Bir kimseyle bir ve aynı acıyı doğrudan doğruya birarada-duymak (Miteinanderfühlen), örneğin, çocuklarının ölümü karşısında anne ile baba aynı acıyı ikisi birden *birarada* duyarlar. Biri ötekinin acısını nesne haline getiremez. Onların birlikte duymaları yalnızca aynı değer durumunu (Wertverhalt) birlikte duymayı göstermez, aynı emotional hareketi de birlikte yaşarlar, birlikte duyarlar. Değer durumu, acı burada *bir* ve *aynıdır*. Kuşkusuz ancak bir ruhsal acının, ızdırabın birlikte duyulabileceği açıktır, yoksa duyusal bir duyguyu, bir fiziksel acıyı birlikte duymak olanaksızdır. Ama örneğin birinin duyduğu ruhsal acıyı bir başkası sonradan “onunla” “birlikte-duyabilir.” Bu ise, sevginin en yüksek formunu gerektirir.

2. Birlikte-duyma ile karıştırılan ikinci bir durum da, “bir şeyi” ayrı olarak birlikte-duyma: Burada birinin bir acısı ile bir başkasının onunla birlikte yaşadığı yaşantı fenomenolojik bakımdan *iki ayrı olaydır*. Her birlikte-duymada, başkasının yaşantısından acı ve sevinç duyma eğilimi (yönelimi) vardır. Birinci durumda birlikte-duyma o şekilde yaşanmıştır ki, burada yaşantıların ayrılığı söz konusu olamaz. İkinci durumda yaşantılar birbirlerinden büsbütün ayırırlar. Buradaki birlikte-duyma başkasının duygusunu sonradan duyma ile ortaya çıkan bir tepkidir. Bu duruma tipik örnek zalimliklerdir. Zalim karşısındakinin acısını *sonradan duyarak*, başkasının bu acısından zevk duyan adamdır. Zalim kurbanının kaygılarında bir sevinç bulur. Şu halde zalim başkasının ızdırabı karşısında “duygusuz” değildir, başkasının ızdırabını sonradan yaşayarak zevk alan kimsedir.

3. Yine gerçek bir birlikte-duyma olmayan, ama çoğu zaman bununla karıştırılan bir üçüncü durum da: *Duygu bulaşmasıdır*. Örneğin üzüntülü olan kimselerin neşeli bir topluluğa katılmakla onlardaki neşeyi birlikte paylaşmaları: Gülme bulaşması, özellikle yaşlı kadınlar arasında gözyaşı bulaşması gibi. Bunun birlikte-duyma ile hiçbir ilgisi yoktur. Burada ne başkasının sevinç ve acısına karşı bir duygu intention'u, ne de onun herhangi bir yaşantı-

sına katılma vardır. Bu bulaşma süreci kendiliğinden, istemeyerek olur, bilinç yoktur burada -yığın hareketlerinde de görüldüğü gibi. Bulaşma duygusunun da birlikte-duyma ile hiçbir ilgisi yoktur. Örneğin acı duymada, acının kendisi birlikte duyulursa burada bulaşma söz konusu olamaz; acının bulaşıcı olduğu yerde birlikte-duyma olanaksızdır, çünkü bu durumda acı artık bana başkasının acısı olarak verilmemiştir, benim acım olarak verilmiştir.

4. Dördüncü durum da: Kendi ben'ini bir başkasının bireysel ben'i ile gerçek *bir-duymadır* (Einsfühlung), kendini başkası ile bir tutmadır, kendini *onun yerine* koymadır (Einssetzung). Burada başkasının ben'i, Scheler'in deyişi ile, yabancı ben (Fremdes Ich) kendi ben'i ile aynı kılınır. Burada da aynılaştırma istençle ilgili değildir ve bilinçsizdir. Bir-duymada insanın kendi ben'i başkasının ben'i ile tümcek *içiçedir*, onun içine girmiştir, onun tarafından "emilmiştir", onunla "birolmuştur". Yabancı bireysel ben bütün kendine öz davranışları ile ben'in içine girmiştir; böyle olunca da artık "ben", "kendi" içinde "kendinde" yaşamıyor, tümü ile "onda", başkasında yaşıyor. Bu bir-duyma durumu çeşitli tiplerde ortaya çıkar: Böyle bir bir-duyma durumunu, doğa kavimlerinin "ilkel" düşüncesindeki aynılaştırmada, örneğin bir totem üyesinin totem hayvan türünün her bir üyesiyle aynılaştırılması olayında görebiliriz. Bu ilkel bir-duyma, önderle (Führer) kendini aynılaştırma olan yığın hareketlerinde de ortaya çıkar. Yani, Scheler'e göre, bu yığın hareketlerindeki aynılaştırmanın, bu ilkel bir-duymadan kalan bir duygudan çıkmış olması olanaklıdır. Bir-duymanın başka bir biçimi de, eski mistik'lerde bulunur: Esrime (extase) halindeki kimse kendini Tanrının ya da Tanrıçanın varlığı, yaşamı, alınyazısı ile özdeş bilir, kendisi Tanrı olur. Hipnotize edenle edilen arasında bir bağlantı da gerçek bir-duymadır. Çocukların ruh yaşamlarında da bir-duyma vardır. Sevginin belli bir çeşidinde bir-duyma, bir aynılaştırma görülüyor: Başkasını sevmede başkasının ben'ini bir-duyma ile kendi ben'i içine alma, örneğin ana ile çocuk. Ana sevgisinde sevilen daha önce sevenin bir parçası idi.¹

1. Wesen und Formen der Sympathie, s. 3-30

Bu gibi bir-duyma durumlarının, Scheler'e göre, gerçek birlikte-duymadan özleri bakımından ayrı olduğu açıktır. Gerçek birlikte-duyma, bir-duymayı ve aynışmayı olanaklı kılar. İnsanda ne tinin taşıyıcısı olan kişi merkezi ne de beden ve bu bedenın organ duyumları bir bir-duymaya ve aynışmaya elverişlidirler. Beden bilinci de, tinin taşıyıcısı bireysel kişi merkezi de *her insanın yalnızca kendisi içindir*. Her insanın yalnızca kendisi için bir beden bilinci ve bireysel bir kişi merkezi vardır. Bütün gerçek bir-duymalar “otomatik” bir şekilde meydana gelirler, bundan dolayı hiçbir zaman “isteyerek” olmazlar, mekaniktirler, “vital-kausalite” içinde geçerler. İnsan bilincinin insana özgü olan iki alanının, insanın “noetik” (düşünsel) tin ve akıl alanı ile bedenle ilgili duyumlar ve (duyusal) duygu alanının dışında meydana gelirler. Ancak bu iki alanda eylemde bulunan “işler” ve “edim”lerin dışta bırakılması insanı bir-duymaya elverişli yapar. İnsan bir-duymaya varmak için bedeninin ve bedeni ile ilgili olan her şeyin üzerine yükselmek, aynı zamanda kişisel bireyselliğini “unutmak” zorundadır.² Şu halde insanın tin ve psiko-fizik özde olan bütün yapısı içinde bir-duymanın meydana gelebileceği tek yer, beden bilinci ile en yüksek yönetsel (intentional) edimlerinin merkezi olarak kişi oluşunun arasında bulunan bütün durumların *ortasında* bulunur.³

Birlikte-duyma ise, başkasının duygusunu “*başkasının olarak*” duymaktır. Bu “başkasının olarak” birlikte duyma da önemlidir. Başkası ile bir aynışma oldu mu, orada artık birlikte-duyma söz konusu olamaz. Birlikte-duymada esas olan insanın kendi üzerinde bilincidir (Selbstbewusstsein), kendi duyguları (Selbstgefühl) ve kendi yaşamalarıdır (Eigenleben); bunlar birlikte duyma için baş koşuldur.⁴ Başkası ile birlikte-duyma ya da aynışma, ya da başkasının üzüntüsü ile kendi üzüntüsünün bir olması söz konusu değildir burada. Duygu bulaşmasında başkasının duygusu “başkasının olarak” verilmemiştir, “kendinin olarak” veril-

2. Sympathie, S. 36

3. Sympathie, S. 33

4. Sympathie, S. 46

miştir. Yığın hareketlerinde de aynı durum görülür. Bu biçimdeki yaşantı aktarmalarına bir örnek de gelenektir. *Gelenek*, bildirme ve öğretimin karşısı olan yaşantı-aktarmalarıdır. Bildirmede hem bildirilen şeyin içeriği veriliyor, hem de bunu başkalarının da yaptığı bildiriliyor. Gelenekte ise böyle bir şey yoktur. Burada insan bir şeyi yargılarken, başkasının da böyle yargıladığını *bilmeden* yargılıyor. Yani burada insan başkasının yargısını birlikte yargılıyor, ama bu yargıladığı şeyin başkasının yargısı olduğunu düşünmeden, onu kendi yargısından ayırmadan. Örneğin bir kimsenin çevresindeki herhangi bir şeye karşı duyduğu sevgi, yalnızca çevresindeki insanların ve soysopunun bu şeyi sevmelerinden ileri gelebilir, ama o kimse bu duygusunu, nereden geldiğini sezmeden, kendi duygusu zanneder. Gelenekğin bağlayıcı gücü buradadır; gelenekle aldığımız duyguları, düşünceleri kendimizinkiler olarak kabul ederiz. Bundan dolayı da gelenekle alınan içerik “geçmiş olarak” anımsanan bir şey olarak değil de “şimdiki olarak” verilmiş bir şey gibi bize bağlıdır. Burada bizi geçmişe götüren anımsama edimi birlikte verilmiş olmadığından, bundan dolayı da içinde yaşadığımız şeyin *geçmiş* olduğunu bilmeden, geçmiş içinde yaşarız. Birtakım davranışlar, görüşler, düşünceler, belli değer yargıları ya da töreler, görenekler babalardan çocuklara gelenekle aktarılmaktadır; sonraki torunlar aktarılan bu yaşantıların kendilerinde temellendiğini hiç sezmezler, hiç ayırdına varmazlar.⁵ Görülüyor ki burada da bir duygu “başkasının olarak” verilmemiştir; bu, zamanla ilgili bir duygu buluşmasıdır, bir bildirme bilinci yoktur burada.

Başkası ile aynı olma gerçek birlikte-duyma için söz konusu olmaz demiştik. Öyleyse birlikte-duyma, kişilerin özden aynı oluşlarını olanaksız kıldığından, gerçek bir birlikte-duyma kişilerin bir öz-çeşitliliğini hattâ şart koşar. İki kişinin ortak olarak katıldığı bir duygunun var oluşu, bir birlikte-duymaya işaret olamaz. Gerçek birlikte-duymanın asıl başarısı tekbenci (solipsist) yanılmaları kaldırmasıındadır. Tekbencilikte “ego” salt real bir şey ola-

5. Sympathic. S. 38 VD.

rak -öyleyse herhangi bir ego olarak değil- gerçekte “biricik” olandır. Bütün öteki şeyler onun kullandığı nesnelerdir, onun ege-menliğinin zevkinin nesneleridir. Solipsizm, egosentrism’in (ben merkezilik) bir sonucudur. Egosentrism’den M. Scheler, kendi çevresini dünyayla aynı tutma kuruntusunu, yani kendi çevresinin insana, kuruntu ile, dünya olarak verilmiş olmasını anlıyor. “Ego-sentrism” nesneler üzerindeki gerçeklik kavrayışı bakımından “solipsizm”dir, isteme ve pratik davranış bakımından da “ego-ism”dir. Ancak birlikte-duymada meydana gelen insanların *insan olarak eşit değerde* oluşunu kavrama, solipsizm’in bu gerçeklik (realite) kuruntusunun kaybolmasını sağlar ve ancak bu kavrama, bunu yapabilir. Ama insanların insan olarak eşit değerde oluşunu kavrayış, insanları özellikleri şöyle veya böyle oluşları ile belir-miş olan değer ayrılıklarını olanaksız kılmaz. Ancak eşit değerli-likte bizim için başkası da aynı şekilde eşit gerçek olur. Bunu da ancak birlikte-duyma başarır. “Başkası da insan olarak, canlı var-lık olarak seninle eşittir, başkası da senin gibi gerçekten ve sahi-den vardır; başkasının değeri kendi değerine eşittir.”⁶ Birbirlerin-den bağımsız olarak var olan kişiler birbirleri ile bağlantılarında var oluşları ile de bir *topluluk yaşamı için belirlenmişlerdir*, ve ereklilik bakımından da birbirlerine bağlıdırlar. Bu varoluşça be-lirlenim birlikte-duymada ortaya çıkar.

Birlikte-duymayı, başkasının, kendimizin de daha önceden yaşadığımız, yaşantıları ile sınırlamak da yanlıştır. “Biz ancak es-kiden yaşadığımız şeyi anlayabiliriz” sözü gerçeğe uymaz. Ölüm korkusunu hiç yaşamamış bir kimse de bu korkuyu birlikte-duya-bildiği gibi sonradan da duyabilir, anlayabilir de. Ancak, bu başka-larının duygularını yaşayabilmek, onları anlayabilmek, birlikte du-yabilmek, duyusal basamaktan vital basamağa ve tin basamağına geçtikçe daha artar. Örneğin duyusal acıları ya da hazları birlikte duymaya olanak yoktur. Aydın bir insanın sıradan insanın zevkle-rinden birlikte zevk alması güçtür. Ama yaşam duygusu bakımın-dan birlikte-duyma bütün canlı dünyasına uzanabilir. Örneğin bir

kuşun ölüm korkusu bizim için de “anlaşılır” bir şeydir. Ruh ve tinle ilgili birlikte-duyma onları kendimizin yaşamış olmamızdan bağımsızdır. İşte bundan dolayı başkalarının durumlarını ve başkalarının duyulmuş değerlerini ve değer davranışlarını anlama, sonradan-duyma ve birlikte-duyma bizim yaşamamızı genişletebilir ve bizi kendi gerçek yaşamalarımızın dar sınırı üzerine çıkarabilir.⁷ Ancak böylelikle biz başka çevrelerin, başka çağların yaşayışlarını, duygularını, davranışlarını, değerlerini vb. anlayabiliriz.

Birlikte-duymada bir duygu konusu üzerinde herhangi bir düşünme olduğunu söylemek de yanlıştır. Yani örneğin “bu iş benim başımdan geçseydi...” gibi düşünceler gerçek birlikte-duymada var olamaz. Gerçek birlikte-duymada başkasının varoluşu (Existens) ve bireyselliği birliktedir. Birlikte-duymada böyle bir düşüncenin olduğunu öne sürmek insanın bencil doğasını kabul etmek olur. Biz birinin sevincini ya da üzüntüsünü birlikte duyduğumuz zaman, “bizim başımızdan geçmiş olsaydı..” kuruntusu ya da kabulü ile bu duyguları duyuyorsak, bu, bencilce bir davranış olur. Böyle bir kuruntuya dayanan davranışa da hiçbir *ahlaksal değer* verilemez.⁸ Zaten bu gibi davranışların birlikte-duyma ile hiçbir ilgisi yoktur. Yine birlikte-duyma ile karıştırılan bir başka durum da: Başkasının acısını anlamada, duyma intention’u başkasının acısına değil de, kendisinin acıya karşı olan tepkisine yönelmiştir. Örneğin bir kimse yanında neşeli yüzler görmek istediği için çevresini neşeli yapar; ya da acı ve ızdırap görmeye katlanmadığı için başkalarının acı ve ızdıraplarının dinmesine yardım eder. Bu gibi davranışların da birlikte-duyma ile ilgisi yoktur ve ahlak davranışlarının sınırı içine girmezler. Bu kimseler sadece “zayıf sinirlilerdir.”⁹

Birlikte duyma ile karıştırılan kendini başkalarında duyma v.b. durumları da etik bakımdan olumsuz değerdedirler. Kendini başkalarında duyan kimselerin “kendi üzerindeki bilinçleri”, ken-

7. Sympathie, S. 52

8. Sympathie, S. 42

9. Sympathie, S. 43

di duyguları ortadan kalkmıştır. Bu gibi kimseler “kendini feda etme” denilen eylemlere de elverişli görünürlerse de, bu bir görünüşür yalnızca. Çünkü kendini yaşamayan ve kendi yaşamının kendisi için bir değeri olmayan insanın, başkasına da “kendini feda etmesi” diye bir şey olamaz. Kendisi üzerinde kesin bir duygusu olmadan, kendi değeri üzerinde bir duyguya erişmeden insan “*ahlaksal*” yaşayamaz.¹⁰ Bu kendi üzerindeki duygusu azaldıkça, yıkıldıkça bunu kurmak için insanda yeniden bir çaba başlar ve bu çaba ile onu engelleyen kendini başkasında yitirme eğilimi arasındaki savaş da o derecede artar. İnsanın kendisini başkasında yitirmesi, kendini başkası ile bir duyma yeteneği insanın gelişme tarihinde gittikçe az görülen bir şeydir. İnsanlardaki özelleşmiş bir-duyma içgüdüleri birçok hayvan türlerine göre kuvvetini yitirmiştir. Ama çocukta, bazı hastalarda, hipnoz halinde, analık-içgüdülerinde ve ilkel topluluklarda bu bir-duyma yeteneğinin artıkları kalmıştır.¹¹

Anlattıklarımızdan şunu çıkarabiliriz: İnsan birlikte-duyma sayesinde hem kendisi üzerinde bir duyguya, hem de başkalarının da var olduğu, başkalarının da değerleri ve birtakım değerli davranışları olduğu üzerinde bir bilince varıyor. Bu kendinin ve başkalarının değer taşıyan birtakım davranışlarının bilincine varmak ahlaksal yaşamanın başkoşuludur. Ama bu, ahlaklı olmak için yetmez.

Max Scheler’e göre, İngiliz filozoflarının, Rousseau’nun, Schopenhauer’in kabul ettiği “*Sympathieethik*”, ahlaksal değeri (sittlicher Wert) kişilerin varlığına ve davranış tarzlarına, kişi olmalarına, eylemlerine ve istençlerine v.b. bağlı bulundurmaya değil de, bir başkasının bir yaşayış ve davranışına duygu bakımından ilgi gösteren bir kimsenin davranışlarından çıkarmayı temel olarak alır. Oysa karşısındakinin duygu ve davranışına gösterilen her ilginin ahlaksal bir değeri olamayacağı açıktır. Başkasının ızdırabından zevk duyan kimse de karşısındakine karşı ilgisiz değil-

10. *Sympathie*, S. 47

11. *Sympathie*, S. 31

dir, ama onun bu davranışının ahlakla ilgisi yoktur. Bunun gibi kötü karşısında sevinç duyan ya da önünde geçen bir iyilik karşısında üzüntü duyan bir kimsenin kötülüğü, nefreti, başkasının acısından duyduğu sevinci (Schadenfreude) ile duygudaş olmanın da ahlaksal bir değeri olamaz. Şu halde her birlikte-duyma da ahlaksal bakımdan değer taşıyan bir davranış olamaz. Bir kimsenin karşısındakinin zararından duyduğu sevinci birlikte duymanın, ahlaksal bir değeri olabilir mi? Ancak, *kendi içinde ahlak bakımından değerli olan* bir sevinci birlikte duymanın ahlaksal değeri olabileceği açıktır.¹²

b. Birlikte-duyma-sevgi ayrılığı:

Birlikte-duyma ile sevgi arasındaki bir öz ayrılığı işte burada hemen göze çarpıyor. Başkasını sevme (Fremdliebe) başkasının böyle bir şeyden, örneğin zalim olup da bir başkasının ızdırabından sevinebilmesinden bizim *üzüntü* duymamızı gerektirir. Buna karşılık salt bir birlikte-duyma, böyle bir duyma olması bakımından, yaşadığı şeyin değeri için tamamen “*kör*”dür. Sevgi ve nefret edimlerinde ise, özü bakımından, bir değer ve değersizlik vardır. Birlikte-duyma her olabilir biçiminde ilkece “değer-körüdür” (Wertblind).¹³ Sevgi ise kendi içinde bir değerle bağlantı halindedir; bundan dolayı da hiçbir durumda birlikte-duyma değildir. Salt bencilliğin karşıtı olan “kendini sevme”de de (Selbstliebe) bir değer vardır, kendini yargılama da bir değer taşır, ama bunlar birlikte-duyma ile meydana gelemez, “kendisiyle birlikte-duyma” (Mitgefühl mit sich) diye bir şey yoktur. Sonra asıl önemli olan: Sevgi, “duymak” (yani bir işlev) değildir, bir “edim” ve bir “*harekettir*” (Bewegung). Her duyma gibi birlikte-duyma da etkin bir şey değildir, bir almadır, yani bir işlevdir. Sevgi ise gönülün (Gemüth) bir hareketi ve bir tin edimidir. Bu edim de yukarıda açıklandığı gibi, “bcn”e değil, hiçbir zaman nesne olmaya elverişli ol-

12. Sympathie. S. 1 v.d.

13. Sympathie. S. 2

mayan kişiye bağlıdır. Şu halde sevgi kişinin bir edimidir, kişinin kendiliğinden olan bir edimidir, bu, karşı-sevgide de (Gegenliebe) böyledir. Sevgi nesnenin bir “çağırısı” olarak da verilmiş olabilir; bu, duyma için olanaksızdır. Buna karşılık her birlikte-duyma gö-reli bir davranıştır; birlikte-duyma ancak bir duyan başka varlıkla birlikte alınabilir. Sevgi ise böyle bir sınırlamadan tümüyle ba-ğımsızdır.¹⁴

E.von Hartman sevgiyi, sevenle sevilenin aynışması şek-linde, başkasının kendine alınması ile, bencilliğin’ (Selbstsucht) bir “genişlemesi” olarak gösteriyor.¹⁵ Ona göre sevginin en derin anlamı, sevenin sevdiğini kendi ben’i ile özü gereği aynıymış gibi görmesindedir. Sevgide iç-güdü ile ilgili bir kabul, bir yanılısama olamazdı, çünkü böyle olsaydı bu kabulde kökünü bulan sevgi de bir yanılısama olurdu. Özlerin aynı oluşu görüşü asıl bencilliği bir yanılısama haline getirir ve sevilene karşı bencilliği yenmeye çalışır. Özlerin aynılığı ilkesi ahlaksal bir ödev de koyar: Bütün bi-reylerde aynı olan (identik) tek bir varlığın uğruna bencilliği yen-mek. Hegel de aynı anlayıştadır. Hegel için sevgi, “bütünün duy-u-mudur”.¹⁶ “Sevgi canlının bir duygusudur ve canlı olarak seven-ler *birdir*.”¹⁷ Tanrı sevgisi de Hegel için insan ve Tanrı tinlerinin özce aynı oluşlarına dayanır. Bundan dolayı E.von Hartmann ve Hegel sevgi fenomeninin monist-metafizik bir anlamını kabul ederler. Scheler bu ve buna benzer görüşlere karşıdır, ona göre, bunlar sevgi fenomenini “kurtarmıyorlar”, düpedüz “bozuyorlar”. Başkasını sanki kendi ben’i ile aynıymış gibi kabul etmek, sevgi-nin “derin anlamı” olamaz. Sevgi bir “bencilliğin genişlemesi” de değildir. Ben birini benim ben’imle aynıymış gibi kabul edersem ilkin: Bir realite yanılması içindeyim. Şu anda birinin realitesini *başkası olarak* fenomende ortadan kaldırırsam, gerçek bir “başka-sını sevme” de ortada kalmaz, bu, ancak, bir “*kendini sevme*” hat-tâ “*bencillik*” olur. Sonra, başkasını kendi ben’imle aynıymış gibi

14. Sympathie. S. 154

15. E. von Hartmann. Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins. S. 226-249

16. Diltthey, Die Jugendgeschichte Hegels, S. 95

17. Diltthey, Die Jugendgeschichte Hegels, S. 98

kabul etmekle onun özel varlığı, kendine öz varlığı (Sosein) üzerinde de bir yanılma içindeyim. Her bir kişinin ayrı bir individualite'si olduğu görüşü, bu başkasını kendi ben'imle özdeş görmemde kaybolur. Başkasının realitesi'nin ve kendine özgü oluşunun bir başka ve ayrı olduğunu kabul ederek içine girmek, individualite ve özelliği bakımından benden ayrı olan başkasının, *başkası olarak*, doğrudan doğruya anlayarak "içine girme" sevgiye ait bir şeydir, sevginin bir başarısıdır.¹⁸ Bu individualite, bağımsızlık, özgürlük sevgi için haşkoşuldur. Sevgi, iki ayrı kişinin kendilerini bir-duyması değildir. İki tarafın "büyülenmesi" gibi olan durumlarda, başlangıçta, bu bir-duyma olabilir. Ama bu iki kişinin bu bir-duyma içinden yavaş yavaş ortaya çıkan *bilinçleri* sevgi içinde açık ve kesin olarak kendini belirtir; bu bilinç, sevginin sadece bir koşulu değildir, aynı zamanda sevginin içinden gelişen bir şeydir. Bu bilinç, insana özgü olan, insanın tin ve ruh yönü ile ilgili olan sevgiyi "büyülenmeden", telkin ve hipnoz'dan en kesin bir şekilde ayıran öğedir. Monist-metafizik sevgi anlayışı bu bilinci, bu özgürlüğü sevgiden kaldırmıştır. Bu görüş insanın "intim" (içsel) yönünü de tanımıyor. İnsanın bir en iç (intim) yönü vardır ve bu intim yönü kişinin bütün birlikte-yaşantılarında *salt olarak kapalı* kalır. E.von Hartmann'ın "sevgide, kişilerin özdeşliğinin kabulü bir yanılısama olsaydı, sevgi de böyle olurdu" sözüne karşı Scheler şunu söylüyor: "Kişilerin çeşitliliği bir yanılısama olsaydı ve sevgiye -başkasının kendi salt intim olan yönüne daha bir saygılı ve daha bir geri duran yaklaşma içinde- katılan ve kişilerin sevginin derinliği ile birlikte artan özelliklerinin (Sosein) çeşitliliği bilinci bir yanılısama olsaydı-işte o zaman sevginin kendisi de bir yanılısama olurdu."¹⁹

Şu halde sevgi, M. Scheler'e göre, birlikte-duymadan da daha az monist-metafizik görüşe elverişlidir, çünkü sevgi, birlikte-duymadan çok daha fazla kişisel, özgür, bağımsız, spontan ve "intentional" bir yönelmedir.

18. Sympathie. S. 74 v.d.

19. Sympathie. S. 78

Sevgi ve nefret olaylarını birlikte-duymaya geri götürmek istemek denemesi, Scheler'e göre, modern İngiliz etik'inin önemli bir yanılsamasıdır. Burada başkasının acısına katılmak (Mitleiden) ön plana alınıyor ve "iyilik-severlik" (Wohllwollen) sevgi yerine konuyor. Oysa, Scheler'e göre, iyilik-severliğin sevgi ile hiçbir ilişkisi yoktur. İlk birinin iyiliğine yönelme sevgi için hiçbir zaman zorunlu ve esas değildir. Sevgi tümüyle pozitif kişi değerlerine yönelmiştir ve iyiliğe de (Wohl) ancak bir kişi değerinin taşıyıcısı olduğunda yönelir. Nesneleri, örneğin "güzelliği", "bilgiyi", "sanatı" iyilik-severlik elde etmek için sevmemiz hiçbir şey ifade etmez, "iyilik-severlik beslemek" için Tanrıyı sevmemiz, Scheler'e göre, hattâ gülünçtür.²⁰ İnsanlara karşı sevgiye onların "iyiliğini isteme" (Wohl zu wollen) ayrıca katılabilir; ama bu, sevginin bir sonucudur. İyilik-severlikte bu iyiliği isteyen yukarıdan bir bakışı, bir mesafesi (Distans), bir çeşit "koruyuculuk" gizlidir; bu mesafe, bu koruyuculuk hattâ sevgiyi olanaksız kılar. Bir birlikte-duymadan farklı olarak, günlük anlamdaki bir başkasına duyulan merhamette (Mitleid) olduğu gibi, burada da buna benzer bir mesafe vardır. Bundan başka bu iyilik-severlik fenomeninde bir de çaba-hareketi vardır, bu çabanın yöneldiği şey başkasının iyiliğidir (Wohl). Sevginin özünde ise bir çaba hiçbir zaman var olamaz. Her çabanın içinde bulunan bir şeyi gerçekleştirmek "amacı" sevgide hiç yoktur. Sevgi pozitif bir değere doğru olan bir harekettir sadece, ama bu değer gerçekten var mıdır, yok mudur sevgi için birdir. Sevgi, sevilen nesneye karşı bir çaba, özlem doğurabilir, bu başka şeydir, ama sevginin kendisinin bunlarla ilgisi yoktur. Sevgi, bir birlikte-duymaya geri götürülemez, bir birlikte-duyma değildir, ama onunla sevgi arasında bir öz-bağlantısı vardır: Her birlikte-duyma bir sevmeye temellenmiştir, her türlü sevgi olmayınca biter; ama bunun aksi söz konusu olamaz. İnsan ancak sevdiği ölçüde derinden birlikte duyabilir. Birlikte-duyduğumuz objeyi derinden sevmiyorsak, birlikte-duyma hemen sonuna gelmiştir ve kişinin merkezine kadar işlemez. Ama birlik-

20. Sympathie. S. 153

te-duyduğumuz nesneyi aynı zamanda sevmemiz de gerekmez. Çoğu zaman sevmediğimiz bir kimseyle de birlikte duyabiliriz. Bir birlikte duyma olan günlük anlamdaki merhamette de bir sevgi izi yoktur. Sevmediğimiz bir kimseyle birlikte duyabiliriz, birlikte duymamız olanaklıdır, ama sevdiğimiz bir kimse ile birlikte duymamamız olanaksızdır.²¹

c. Sevgi

Birlikte-duyma kavramını sevgi ile karşılaştırırken sevginin bir belirlenmesini de vermiş olduk. Kısaca yinelersek: Sevgi ve nefret birlikte-duymaya geri götürülemez. Sevgi ve nefret bir çaba edimi de değildir. Sevgi ve nefret “ben”le “başkasının” bağlantısı bakımından da göreceli değildir. Yani sevgi ve nefret, birlikte-duyma işlevleri gibi özlere bakımından sosyal davranış biçimleri değildirler, insan örneğinin kendisi ile birlikte duyamaz, ama kendisini sevebilir ve kendinden nefret de edebilir. Fenomenoloji bakımından birlikte-duyma sosyal bir edim olarak kalır. Sevgi ve nefretin meydana gelmesi için, edimin bir “başkasına” çevrilmesi zorunlu bir koşul değildir. Bir başkasına başkası olarak yönelen edimlere “altruist akt’lar” (özgeci edimler) denirse, sevgi ve nefret hiç de özgeci edimler değildir. Çünkü sevgi ilkin değer ve değer nesnelere yönelir, o değerler “ben”in ya da “başkasının” değerleri olsun, eşittir. Şu halde başkasını sevmenin karşısında bir kendini sevme vardır, başkasından nefret karşısında bir kendinden nefret vardır. Öte yandan başkası olarak başkasına yönelen edimlerin zorunlu olarak bir sevgi olmaları koşulu da yoktur. Kıskançlık da, başkasının acısından sevinç duyma da başkası olarak başkasına yönelen edimlerdir. Bir insanın bir başka insana karşı aldığı sosyal davranışın sevgi ile bir ilgisi yoktur.

Başkalarına yönelme sevginin bir öz-karakteristiği olamadığı gibi, topluluğa (Gemeinschaft) yönelme de sevginin bir ana-karakteristiği olamaz. Ama bir topluluk sevgisi vardır, insan toplulu-

21. Sympathie. S. 155

ğün bütününe de bir sevgi duyabilir, o topluluğun üyesi olan her bir tek kimseye de. Topluluk sadece sevginin bir objesidir. Ne başkalarına yönelme sevginin bir öz-çizgisi olabilir, ne de topluluğa yönelme. Öyleyse kendini sevme de başkasını sevme kadar temellidir. Ama kendini sevmeyi “bencillik”le (egoism) karıştırmamak gerekir. Egoism’de benim individual kendim, bütün sosyal bağlantılarından sıyrılmış ve sadece en yüksek değerlerin taşıyıcısı olarak kabul edilen bir sevgi nesnesi olarak bana verilmiştir, sadece başkalarının değerlerini “hiç gözönüne almayan” “başkaları arasında biri” olarak bana verilmiştir. Bencillikte, başkalarının değerleri yer alır, ama “hiç göz önüne alınmayan” hiç hesaba katılmayan bir yer almaz bu. Öyleyse bencillik, “insan sanki dünyada yalnızmış gibi” bir davranış değildir; insanın *toplumun bir üyesi olarak* verilmişliğini şart koşar. Egoist, sadece rastlantı olarak kendisinde bulunan kendi değerlerine değerler olarak yönelmez, bütün değerlere ve her türlü nesne değerlerine, başkalarının değerlerine sadece kendisinin oldukları ya da kendisinin olabilecekleri ölçüde, kendisi ile bir bağlantıları olduğu ölçüde yönelir.²² Bütün bunlar kendini sevmenin tam karşıtıdır.

Bir kendini sevme de olabildiğine, başkalarına ve topluluğa yönelmenin sevginin bir öz-karakteristiği olamayacağına, sevgi bir birlikte-duymaya da geri götürülemeyeceğine göre, sevginin öz-karakteristiği nedir? Scheler’e göre, edimlerin özü olmaları bakımından, sevgi ve nefret tanımlanamazlar, sadece “görülenebilir” (erschaubar) hale getirilebilirler. Sevgi -ve nefret- değer nesnelerine karşı belli özel bir davranışı gösterir, ama bu davranış bir bilgi işlevi değildir; değer bilgisine dayanabilir, ama böyle bir bilgi değildir. Bu davranışın ya da bu intention’ların yöneldiği şeyler bir değer ya da “daha yüksek” bir değer değildir, bir değeri başka bir değere “yeğleme” de değildir, bunlar değerli olan nesnelerdir. Bir değeri “sevmiyorum”, değerli olan bir şeyi seviyorum. Sevgi ve onun tam karşıtı olan nefret, her ikisi de pozitif birer edimdir,

22. Sympathie, S. 163

Krşl. Formalismus S. 258

ancak nefrette bir “değersizlik” (Unwert) verilmiştir, yani olumsuz bir değer taşır, sevgi ediminde ise olumlu bir değer verilmiştir. Sevgi aşağı değerlerden yüksek değerlere doğru yönelen bir harekettir, bu harekette bir nesnenin ya da bir kişinin daha yüksek olan değerleri ortaya çıkar; nefret bunun tersi bir harekettir. Nefret ya aşağı değerlerin olabilir bir varoluşuna yönelir, böyle aşağı değerlerin varolması olumsuz bir değerdir; ya da yüksek değerlerin ortadan kalkmasına yönelir, bu yüksek değerlerin ortadan kalkışı da yine olumsuz bir değerdir. Şu halde nefret, değerlerin tümüne bir “kendini kapama” (sich abschliessen) değildir, olanaklı olan aşağı değerlere olumlu bir bakıştır. Sevgi, olanaklı yüksek değerlerin ortaya konuluşuna (Setzung) yönelir, bu yüksek değerlerin konuluşu olumlu bir değerdir; sevgi aynı zamanda yüksek değerlerin elde edilmesine ve aşağı değerlerin ortadan kaldırılmasına yönelir, bu davranışın kendisi de olumlu olan ahlaksal bir değer taşır.

Bu değerlerin “yüksek olması” ya da “aşağı olması” yeğlemede olduğu gibi, değerlerin bir karşılaştırılması sonucunda verilmiş değildir. Yeğleme ne seçmedir ne de bir çaba edimidir, emotional bir bilgi edimidir. Yeğlemede hep bir karşılaştırma vardır, aralarında yeğleme yapılan iki değeri şart koşar. Sevgi ise *intentional bir harekettir*, bu harekette nesnenin yüksek değerinin görünüşü (Erscheinung) nesnenin tek bir değeri ile kendini gerçekleştirir. İşte bu yüksek değer *görünüşü* ile sevgi arasında bir öz-bağlantısı vardır. Şu halde sevgi ne tepkidir ne bir işlevdir, ne de önceden verilmiş iki değere karşı bir davranıştır.²³ Gerçekte sevgi *değer nesnelere* (Wertgegenstände) yönelmiştir ve insana da ancak, değerlerin taşıyıcısı olduğu ve bir değer yükselmesine yetenekli olduğu ölçüde yönelir. Ama bu, sevginin sadece insana yöneldiği anlamında alınmamalıdır. Sevgi edimleri ister taşıyıcıları ister nesneleri bakımından sırf insana ilişkin, yani sadece insanın, insan sevgisinin konusu olduğu ve bütün öteki nesnelere, örneğin sanat yapıtına sevginin de, sadece, insanın bu nesnelerin içine girmesinin, onların içini duymasının sonucu ol-

23. Sympathie S. 164 v.d.

duğu kabul edilirse, sevgi ediminin özü, Scheler'e göre, anlaşılmamış olur. Tanrı için de aynı şey söylenir de, örneğin Tanrı sevgisinin, insanın yaşantıları ile dünya bütününe ya da dünya temelini bütününe içini duyması, içine girmesinin bir sonucu kabul edilirse yine sevginin özü anlaşılmamış olur. Burada sevgi insan yaşamının ilerlemesi için bir araç olarak ya da "ifade formu" (Ausesserungsform) olarak kabul edilmiş olur. Oysa bu şekilde anlaşılan bir sevginin gerçek bir doğa, sanat, Tanrı sevgisi olmadığı, sadece sevginin bir "görüntü formu" (Scheinform), bir "phantomform"u olduğu açıktır. Oysa bir şeyi, insana olan bağlantısı bakımından değil, *kendisi için* sevme sevginin temelidir. Örneğin gerçek doğa sevgisi, doğayı "kendisi için", insana yabancı olan kendi özelliği için sevmeye gerçek olarak ortaya çıkar. Tanrı sevgisi de, özü gereği, insanı, bütün sonlu varlıkları aşan, kendi içinde "kutsal" (heilig), "sonsuz", "iyi" olana yönelmedir.²⁴ Sevgi, değerlerin yüksek oluşu yönünde bir harekettir. Sevginin yaratıcı olması da burada bulunur: Değerlerin yüksek oluşuna yönelme. Ama bu, sevginin değerleri yarattığı anlamına gelmez. Yeni ve daha yüksek değerleri *ortaya çıkardığı* anlamında bir yaratıcılığı vardır sevginin. Sevgi değerleri yaratmaz, değerleri ortaya çıkarır. "Gerçek sevgi, tinin gözlerini her zaman sevilen nesnenin yüksek değerleri için açık tutar, onları görür bir hale getirir, (sevgide sadece duyusal içgüdü tutkusu düşünen pek anlamsız atasözünün söylediği gibi) 'kör' etmez."²⁵ Ancak, bu "gözlerin açılması", ilgi ve dikkat bakımından gözleri açan sevginin sonucu olarak meydana gelir. Yoksa sevginin kendisi sevilen nesnede yeni değerler araştıran bir davranış değildir. Böyle bir yüksek değerleri araştırma, kuşkusuz, bir sevgi eksikliğinin işaretidir. Sevgiyi sevgi yapan yüksek değerlere karşı gözleri açması değildir elbette, olsa olsa sevginin sonucu olabilir bu, ama burada da belli özel bir araştırma olmaması gerekir. Sevginin gerçekliği şurada belirir: Sevdığımız nesnelerin "kusurlarını"

24. Sympathie. S. 168

25. Sympathie. S. 170

pekâla görürüz, ama onları bu kusurları ile birlikte severiz; sevdiğimiz nesnede yeni ve daha yüksek değerler aramak bir sevgi davranışı olamaz. Sevgi, sevdiği şeyin değerini “yükselten” ya da onun “iyi” olmasını isteyen bir “çaba” da değildir; bir insanı iyileştirmeyi istemek ya da ona daha yüksek değerlerin taşıyıcısı olması için yardım etmeye çalışmak da değildir sevgi. Böyle daha iyi yapmayı istemek pedagojik bir tavidir, aktüel sevgiyi derhal ortadan kaldırır ve o insanla olması istenilen insan arasında bir ayırma yapar. Bir kişiye sevgide, sevilen kişi hakkında o kişinin empirik değerlerinden çıkarılmamış olan bir ideal değer-tasarımı (Wertbild) vardır, ama bu ideal değer tasarımı ile empirik değer arasındaki ayrılığa sevgi kayıtsızdır. Sevilen nesneyi *değiştirmek* istemek sevgide bulunamaz. Sevginin “bir değer daha yüksek olmasına” (Höhersein eines Wertes) yöneldiğini söylemiştik, ama bu “daha yüksek bir değere” (auf einem höheren Wert) yönelme demek değildir. Sevgide yüksek değer önceden verilmemiştir, ancak sevgi hareketinde meydana gelir. Değerin daha yüksek olmasına yönelme sevginin içinde vardır. İnsanları oldukları gibi severek “olduğun gibi ol” demek “şöyle... şöyle... olmalısın” demekten başka bir şey ifade eder. “Olduğun gibi ol”, yani kendi değerlerini gerçekleştir. Sevginin başkalarında yüksek değerler yarattığı anlamında daha yüksek değerlere doğru bir hareket olduğunu sanmak tümünden yanlıştır M. Scheler’e göre. Çünkü bu, sevenin kendi içinden birtakım değerleri sevilene aktardığını, yani sevilende bulunmayan az ya da çok kuruntu ettiği değerlerle onu donattığını ifade edebilir. Oysa sevgi sadece, “değerin daha yüksek olması” yönünde bir harekettir, bu harekette “değer taşıyan her somut bireysel nesne, kendisi için ve kendi ideal belirlenimi bakımından olanaklı olan en yüksek değerine ulaşır; ya da bu harekette nesne, kendine özgü olan ideal değer-özüne erişir.”²⁶

2. SEVGİ ÇEŞİTLERİ

Vital edimlere ya da beden edimlerine, salt psişik ya da ben edimlerine, tin ve kişi edimlerine karşılık olmak üzere sevgi de üç varoluş formu içinde ortaya çıkar: Vital sevgi ya da tutku sevgisi, ben bireyinin ruhsal sevgisi, kişinin tinle ilgili sevgisi. Bu vital, psişik ve tinle ilgili edimler “beden”, “ben” ve “kişi”ye özleri bakımından bağlıdırlar. Bu edim biçimleri aynı zamanda onların korrelatları olan belli değer çeşitlerine de bağlıdırlar. Vital edimler “soylu” ve “bayağı” değerlere, ruhsal edimler bilgi değerlerine ve estetik değerlere (kültür değerlerine), tin edimleri de kutsal (heilig) değerlere bağlıdırlar. Şu halde sevginin en yüksek formu “kutsal” değerini içinde taşıyan nesnelere, özellikle kişilere olan sevgidir. Ruhsal sevgi ben’in herhangi bir kültür ürününe karşı sevgisidir. vital sevgi de soylu olana sevgidir. Doğrudan doğruya “hoş” değerini kendilerinde taşıyan nesnelere karşı ne sevgi ne de nefret olabilir. Sadece bir hoş duygusu olabilir, ama hoşla karşı sevgi olamaz. Sadece hoş olan nesneler, özel bir sevgiye elverişli değildirler, çünkü sevginin özü ile zorunlu olarak bağlı olan değer yükselmesine de elverişli değildirler. Bundan dolayı “duyusal” bir davranış aynı zamanda salt olarak sevgisiz ve soğuk bir davranıştır. Başkasını kendi duyusal duyumlarının ve zevklerinin hizmetine koymaktır, başkasını kullanmaktır. Başkasına karşı her çeşit sevgi yönelmesiyle çatışan böyle bir davranış, başkası olarak katlanılamaz bir davranıştır. Etik bakımından böyle bir davranış, kendisinde hoştan başka bir değer taşımayan nesnelere karşı ise haklı bir davranıştır; ama hoştan başka daha yüksek değer taşıyan nesnelere karşı olursa bu davranış “kötü” bir davranıştır; hele bir *kişiye* karşı olursa en yüksek ölçüde “kötü”dür. Bir kimse bu üç formu içinde sevginin aynı zamanda konusu olabilir. Bir kimseyi derinden severiz de vital görünüşünü sevmeyiz. *Kişi değerine sevgi*, yani kişi değeri ile gerçeklik kazanan *kişiye sevgi*, *ahlaksal sevgidir*. Ahlaksal değeri olan sevgi, bir kişiyi şu ya da bu özellikleri olduğu, şu eylemlerde bulunduğu, ya da bu yeteneği olduğu,

güzel olduğu, erdemli olduğu için severek gözönünde tutan sevgi değil de, bu bireysel kişiye ait oldukları için o özelliklere, o eylemlere ilgi gösteren sevgidir. Biz bu özelliklerden her birini ayırarak, değiştirerek, ama kişiye olan sevgimizi kesmeden, düşünebiliriz. Böyle olunca bizim bu özelliklerden, eylemlerden ortaya çıkardığımız değerlerin toplamı, kişiye olan sevgimizle “örtüşmüyor”; her zaman temellendirilemeyen bir “fazlalık” (Plus) kalıyor. Bir kimseyi neden sevdiğimizi temellendirmeye çalıştığımızda kendine özgü bir neden bulamıyoruz. Kendi kendimize bile açıklayamayacağımız bağlılıklarımız ya da kayıtsızlıklarımız var. Bölünmez bütünlüğü içinde biz kişileri severiz ya da onlardan nefret ederiz. Sevgi ve nefret bu kişilerin bizim üzerimizde bıraktıkları değer-izlenimlerinin tümüne dayanır; hattâ bu izlenimlerden de “fazla” bir şey vardır sevgide.²⁷

Sevgi çeşitleri, kendisine yönelinen somut bir nesne olmadan da sevginin bir hareket halinde var olabildiği yerde gerçek sevgi olarak ortaya çıkarlar. Bunlar edimlerin gerçek nitelikleridir. Örneğin bir kimsenin vatanı olmasa da yine vatan sevgisini duyabilir. Bu anlamda gerçek sevgi çeşidine tipik örnek *ana-sevgisidir*. Herhangi bir deneyime dayanmadan da bu sevgi vardır. Bir kadın:n hiç çocukları olmasa da, herhangi bir çocuk yapma tasarısı olmasa da, yine de bu sevgi var olabilir.

Max Scheler sevgiyi vital sevgi, ruhsal sevgi, tinsel sevgi olarak ayırdıktan sonra duygudaşlık kuramları (sympathie teorileri) arasında hepsini birden naturalist kuramlar diye adlandırdığı görüşlerin sevgi anlayışındaki yanılmalarını bu ruh ve tin sevgisini göremeyişlerinde buluyor. Bu kuramlar arasında, sevgiyi birlikte-duymadan hareket ederek açıklayan kuramlar, birlikte-duymayı sosyal içgüdü (Instinkt) ve itkilerden (Impuls) hareket ederek açıklamak isteyen Darwin ve Spencer’in phylojenetik kuramlar ve positivism, tarih felsefesi düşüncesinden hareket ederek sevgiyi açıklamak isteyen kuramlar ve Freud’un kuramı gibi çağ-

27. Sympathie. S. 178 v.d.

krşl. Vorbilder und Führer S. 273

daş ontogenetik kuramlar vardır. Bu naturalist kuramların yanılgıları, M. Scheler'e göre, olayları yanlış anlamalarında değil, hiç göremeyişlerindedir; bu olaylar için tümüyle "kördür" bu kuramlar.²⁸ Naturalist kuramlar tin ve ruhla ilgili olan sevgi fenomenini görseydiler, bunları vital alana ait olaylardan hareket ederek açıklamazdılar. Naturalist teori sevgiyi "kör" bir "itkiden", yalnız intellekt bakımından değil, değerlere karşı da kör olan bir itkiden çıkarmak istiyor. Oysa, sevgi bir itkiden ya da itki bağılıklarından çıkarılmış genetik bir ürün değildir, büsbütün başka bir şeydir. Sevginin itki ile bağlantısı bir yaratma (produktion) bağlantısı değildir, yani itki sevgiyi meydana getirmez, sevgi itkiden "çıkamaz". Sevginin itki ile bağlantısı ancak şöyle olabilir: Her canlı varlık belli bir özellik sayesinde ancak, kendi özel itki sistemine göreli olarak karşılıklı olan şeyi ve bu sistem için önemli olan şeyi sevebilir.

Bu naturalist kuramların yanılgıları bir nokta da, Scheler'e göre, sevginin değerini, nesne çevresinin *büyüklüğü ve genişliği* bakımından ele almalarıdır; yani örneğin bu teoriye göre, vatan sevgisi, insanlık sevgisinden kötüdür, aile sevgisi vatan sevgisinden kötüdür v.b. Bunu da bu teori, birlikte-duyma ve sevginin yavaş yavaş "dar çevrelerden" "geniş çevrelere" doğru yayılması, itki yönünün "aktarılması" ile sevginin yavaş yavaş "yayılması" şeklinde anlıyor. Gerçekte ise: Sevilen insanı uzun zaman görmediğimizde bağlılığımız azalıyor: 1000 Japonun ölümü sevdiğimiz insanın parmağının kesilmesinden daha az acı veriyor bize. Bir kazanın anlatılması ile o kazada bulunmak, o kazayı kendimizin görmesi ayrı etki yapıyor bize. Scheler bu gibi olayları "ilgi-perspektivizm"²⁹ kavramı altında topluyor, ona göre bizdeki bütün sevgi kıvılcıkları bu ilgiden gelen bakış açısının egemenliği altında geçer. Bu ilgi perspektivizm'i bir varlık türü olarak *insanın özünde* bulunan bir şeydir; hattâ bu ilgi açısından görme, bir itki sisteminin olumlu bir biçiminin zorunlu olarak bağlı olduğu, *bü-*

28. Sympathie. S. 194

29. Sympathie. S. 201

tün canlı varlıkların özü ile bir öz-bağlantısı içindedir. Ayrıca naturalist teori, çevresinin büyümesi ve genişlemesiyle sevginin değerinin arttığını kabul etmekle, sevginin değerlerle ve değer yükselmesi ile, değerlerin bir sıra-düzeni ile olan öz-bağlantısını da tanımamış oluyor. Çevrenin büyümesi ile, duyulan değerlerin “kişi değerinden” “duyusal alana” geçirilmiş olduğunu, böylece de bu değerlerin gittikçe “daha aşağı” değerler olacağını bu teori görmüyor. Çünkü bu teori, ancak kişide ortaya çıkan tin değerlerini ve onunla ilgili sevgiyi tanımıyor. Scheler’e göre, bireysellikten ve bireysel değerlerden uzaklaştıkça sevgi de kendinden ve özü gereği değerinden kaybeder. Bundan dolayı yakını sevmek, uzağı sevmekten daha değerlidir.

Hristiyanlığın ana kavramlarından biri olan “yakın-sevgisi” (Naechstenliebe) de bunu dile getirir. Scheler’e göre, Nietzsche çok yanlış olarak bu “yakın-sevgisi” kavramı yerine “uzağı-sevgi” (Fernstenliebe) kavramını koymak istemiştir. Scheler, Hristiyanlığın yakın-sevgisinden hareket ederek, kişiye duyulan sevginin bütün insanlara karşı duyulan sevgiden daha değerli olduğunu gösteriyor. Bu görüşü, ancak tine yükseldikçe kişide bir bireyselliğin belirlediği ve tin alanındaki değerlerin, bütün insanları aynı yapan, bireyselliği azaltan duyulan alanındaki değerlerden daha yüksek olduğu görüşü ile bağlantı halindedir. Bu görüşe göre elbette yakın sevgisi uzağı sevmeden daha değerli olacaktır. Ancak, Scheler’in bu “yakın-sevgisi” ile, onun eleştirdiği, yanlış olduğunu göstermeye çalıştığı Nietzsche’nin “uzak-sevgisi” arasında, görünüşteki tam bir karşıtlığa karşın, bir yakınlık yok mu acaba? Bize göre, çıkış-noktaları, gittikleri yol birbirinden bütünü ayrı da olsa, gözönünde tuttukları belli bir erek Scheler’le Nietzsche’yi birleştiriyor. Nietzsche’nin uzağı sevmeden kastettiği geleceğe karşı duyulan bir sevgidir. Nietzsche, insanın kendini aşması gerektiğine, bir “üst-insan”ı (Übermensch) hazırlaması, üst-insanın ortaya çıkmasına çalışması gerektiğine inanır. Şu halde uzağı-sevgi de üst-insanı getirecek olan geleceğe bir sevgidir. Nietzsche’nin ideali üst-insandır. Scheler’in insan ideali ise, ileride göre-

ceğimiz gibi, bir “tam-insan” (Allmensch) idealidir. İnsan ancak kişiliği kendinde gerçekleştirdiği ölçüde, bir kişi olabildiği ölçüde tam-insan olur. Tam-insanı, yani bir kişi olabilen insanı sevmek de genel olarak her insanı içine alan insanlık sevgisinden daha değerlidir. Nietzsche de genel olarak insanlığa olan sevgiyi aşağı görüyor, üst-insan karşısında sıradan insanı aşağı görüyor da ondan. Tarihin ereği geleceğin üst-insanıdır. Öyleyse üst-insanı getirecek olan geleceği sevmelidir. Scheler de geleceğe inanır, tarihte birtakım değerlerin, *yeni* birtakım değerlerin ortaya çıktığına ve çıkacağına inanır, onun da gözü geleceğe çevrilmiştir. Nietzsche ile Scheler’i birleştiren nokta, her ikisinin de insanın yetkinliğini istemeleridir. Her ikisinde de, başka başka yollarla gerçekleştirilse bile, bu yetkin insana duyulan sevgi, genel olarak insanlığa karşı duyulan sevgiden daha fazla bir değer taşır.

3. İNSANLIK SEVGİSİNİN KARŞISINDA KİŞİ SEVGİSİNİN DEĞER-ÜSTÜNLÜĞÜ

Scheler, Hristiyanlığın temel kavramı olan yakın-sevgisinden hareket ederek bir “insanlığa sevgi”yi, “insan görünüşü taşıyan her şeye sevgi”yi eleştiriyor ve çağdaş yaşamda görülen genel insan sevgisi hareketinin ve ide’sinin kökünü ressentiment’da buluyor.³⁰ Scheler ressentiment kavramını Nietzsche’den almıştır; ancak Nietzsche’nin Hristiyanlığa karşı kullandığı bu kelimeyi o, çağdaş insan sevgisine yöneltmiştir. Bu hareketi ressentiment’a dayandırmasının nedenini de, Scheler, şöyle açıklar: Bu hareket olumlu bir değere doğru yönelen kendiliğinden bir hareket değildir, olumlu değerleri elinde tuttuğu bilinen ve egemen olan bir azınlığa karşı duyulan nefret, kıskançlık, intikamı v.b. gibi itkilerle bu azınlığa karşı “protestoya” dayanır.³¹

30. Scheler aslı Fransızca olan ressentiment sözcüğünü öylece alışını şöyle açıklar: “Ressentiment kullanışımız Fransızca diline karşı özel olarak duyduğumuz bir sevgiden değil. Almanca’ya çevirmeyi başaramadığımızdandır; ayrıca Nietzsche ile bu sözcük bir teknik terim haline gelmiştir” (vom umsturz der werte; ges. w. Band 3; 4, aufl. Bern 1955, S. 36)

31. Das Ressentiment in Aufbau der Moralen S. 102 v.d.

Çağdaş insan sevgisinde polemik ve protesto eden bir davranış var. Bu davranış, Tanrı sevgisini, Hristiyanlığın en büyük buyruğu olan “Tanrıyı, kendini ve yakının sevmedeki birliği” protesto eder. Sevgi burada, insanda “tanrısal olana” değil, sadece insan olarak insanlara, bir “insan görünüşünün taşıyıcısı” olanlara yönelmiştir. Yeterki bu insan dış görünüşü ile bir insan türünün bir üyesi olsun, yeterki insan görünüşlü olsun.³² Bu sevgi, edimlerin gerçekleştiricisi olan kişiye ve kişinin tinle ilgili eylemlerinin belli değerlerine, kısaca ancak kişi olan insana değil, bütün insan bireylerinin insan türünün bütün üyelerinin toplamına yönelmiştir. Bundan dolayı burada her küçük çevreye olan sevgi daha büyük çevrelerin “hakkını ortadan kaldırmak” olarak görünür. Örneğin aile sevgisi vatan sevgisini, vatan sevgisi insanlık sevgisini ortadan kaldırır. Oysa, Scheler’e göre, çevreyi genişletmekle insan daha yüksek değerlerden daha aşağı değerlere, tin alanından duyu alanına geçmiş olur. Ancak kişide ortaya çıkan tin değerlerinden, bireyselliğin gerçek olarak belirttiği tinden, böylece bireysel değerlerden uzaklaştıkça sevgi de kendi değerinden kaybeder ve insan doğasının “en aşağı”, “hayvani” yönlerine çevrilir. Bu çağdaş insan sevgisinin insanı aşağı yönleri ile kabul edişini Scheler, günlük konuşmalarımızdan aldığı örneklerle de gösteriyor. Bir kimse iyi, akıllıca bir şey yaptığı zaman ya da onu başkalarından ayıran, onu seçkin bir insan yapan bir etkinlik gösterdiği zaman bir şey söylenmiyor da, bir kusur işlediği, kötü bir hareket yaptığı zaman sırf onu mazur göstermek için “o da bir insan”, “hepimiz insanız”, “yanılma insana mahsustur” v.b. deniyor. Bu, insanın, insan doğasının aşağı olduğunu kabul etmek, aşağı olana yönelmektir, anlaşılması, affedilmesi gereken şeye yönelmedir. Çağdaş insan sevgisinin öz-çizgilerini belirten bu düşünüşe bakılırsa, hiçbir şey olmayan ve hiçbir şeyi olmayan kimse de yine “bir insandır.” Ancak burada insan türünün bütün bireylerinin toplamından ibaret olan bir insanlığa yönelmeden, bir “kollektivindividuum” olarak ele alınan real “insan” türüne yönelmeyi ayırtetmemiz ge-

32. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. S. 96

reker. Bu “individuum” olarak alınan “insan”, bireylerin toplamı olarak alınan “insan” kavramından başka bir şeydir. Bu “individuum”, tarihin gidişi içinde bütün bir insan türüdür (Menschengeschlecht). Dünyadaki herşeyip karşısına konan bu büyük, yaşayan, savaştan, ızdırap çeken varlık bir sevgi objesi olabilir. Bu “individuum” kuşkusuz tarihin bütün değerleri arasında en yüksek değerleri de içinde taşır. Gerçekte bu individuum, “insanlık individuum”u bir ulustan bir vatandan daha fazla sevimliye layıktır. Ama bu derecede geniş bir sevgi duymak insanı aşan bir sevgidir. Kendi değerleri içinde böyle bir “individuum” kime verilmiş olabilir. Böyle bir sevgi tanrısal bir sevgi olurdu. Ancak Tanrı böyle bir sevgiyi duyabilirdi. İnsan, insan olarak, ancak deneyim çevresine giren şeylere, yakınında olan şeylere ilgi gösterebilir. Vatan bir insanın olabilir deneyimleri için daha olumlu bir değer taşır insanlıktan.

Çağdaş hareketlerdeki “insanlık sevgisi” bir individuum olarak, bir bütün olarak “insanlığa” karşı duyulan bir sevgi değildir, sadece bu bütünü parçaları olan bugün yaşayan insanlara yönelmiş bir sevgidir. Individuum olarak insanlığı, bütün bir zamanı ve uzamı, bütün bir tarihi kuşatan, bu büyük bütün olarak insanlığı, Scheler’e göre, “yığın olarak insanlık”tan ayırmak gerekir. Bu yığın olarak insanlığı, vatandan ulustan daha çok sevmek, ona göre, yalnız kötü ve ahlaka aykırı değil, aynı zamanda “değer-düzeninin” ressentiment’in etkisi ile bir yıkılması” etkinliğidir.³³

En kesin felsefi söylemini positivist çevrelerde, özellikle Au. Comte’da bulan genel insan sevgisi “altruizm” (özgecilik) olarak belirlenmiştir. Hristiyanlığın “yakın-sevgisi” kavramını ise sırf başkaları olarak başkalarına “kendini veriş” (Hingabe) şeklinde anlamak Scheler’e göre yanlıştır. Yakın sevgisini şöyle anlamalıdır: Kendini yetkinleştirerek bütüne ve topluma yararlı olmak. Çünkü Hristiyanlığın sevgi kavramı tinin taşıyıcısı ideal kişideki belli bir niteliğin edimi olarak belirlenmiştir, bu kişi ister “sevenin” kişiliği, ister “başkasının” kişiliği olsun. Bundan dolayı da

33. Sympathie, S. 203 v.d.

Hristiyanlıkta “kendi ruhunun kurtuluşu” (eigenes Seelenheil) başkasına olan sevgiden daha az rol oynamaz. Kuşkusuz başkasına sevgi hiçbir zaman kendini-sevmeye de dayanmaz (Kant’ta olduğu gibi), bunların her ikisi de aynı değerdedir, ama her ikisi de son temel olarak Tanrı sevgisine dayanırlar. İnsanın kendi ruhunun kurtuluşu ile yakın-sevgisinin son ayrılmaz organik birliklerini buldukları sevgi, Tanrı sevgisidir. Öyleyse aslında hiçbiri ötekisinin önüne geçmez. “Tanrıyı ve yakınıni kendin kadar sev” diyor Hristiyanlık. Au. Comte Hristiyanlığın bu sözünde bencilce bir itki buluyor ve “yakınlarını kendinden fazla sev” diyor. Ancak, Scheler’e göre, Comte şuna dikkat etmiyor: Hristiyanlıkta sevgi bir edim olarak anlaşılmıştır ve ilkin tinin taşıyıcısı olan kişiye yönelmiştir, başkaları ile bağlantı kişinin özü için karakteristik değildir; insanın kendisi de başkaları kadar kişi olarak değerlidir; kendini başkaları için verişin de ancak böyle bir anlayışta bir değeri olabilir. Bundan dolayı Hristiyanlık “bencillik”den özce ayrı olan bir “kendini sevmeyi” tanır ve tanımak zorundadır.³⁴

Başkalarına kendini veriş her zaman sevginin bir sonucu değildir; bazan başkalarına kendini veriş sırf bir *kendinden nefretten* (Selbsthass) ve *kendinden kaçmadan* (Selbstflucht) ileri gelebilir. Blaise Pascal’in de “Pensées”sinde işaret ettiği gibi, kimi zaman bir insan dış yaşamın bütün olanaklı biçimlerine yönelir, spor yapar, oyun oynar, ava gider, ya da toplum için sayısız çalışmalara girer, bütün bunları tek bir nedenle yapar; çünkü o kimse gözünü kendi üzerine çeviremez, kendinden kaçmak ister de ondan.

Max Scheler, 1912’de “Über Ressentiment und moralisches Werturteil” adı altında “Pathopsychologic” dergisine yazdığı ve daha sonra 1915’de “Das Ressentiment im Aufbau der Moralen” adı ile yeniden yayımladığı yazısında çağdaş insan sevgisini (Humanite, Philanthropie v.b.), kişi sevgisine karşı çağdaş insanın duyduğu ressentiment’e dayandırıyordu. Böyle olunca da, genel insan sevgisi “gerçek”, “autonom” (özerk) bir sevgi hareketi değildi, sadece Hristiyanlığın kişi sevgisine karşı bir “savaş”, bir

34. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, S. 104 v.d. Formalismus S. 503

“protesto” tezi idi. Scheler, bu görüşünde, birçok yerlerde, çok ileri gittiğini “Sympathie”sinin 1923’de yayımlanan 2. basımında itiraf ediyor;³⁵ ancak, genel insan sevgisi temelinin *çoğu zaman* ressentiment’a dayandığını yine kabul ediyor. Genel olarak insan sevgisinin, Hristiyanlığın kişi sevgisi, Tanrı sevgisi, yakın sevgisi, bunlarla ilgili olarak vatan sevgisi, kendi çevresinin insanlarını ve uluslarını sevmeye karşısındaki *değer üstünlüğünü* tanımak yine ressentiment’ın bir ürünüdür; yani insan sevgisi, tanrısal olana karşı, insandaki tinin taşıyıcısı kişiye karşı ve onun olabilirlik yetkinliliğine karşı nefretin, “yakınına” karşı nefretin “ideolojik bir şekillenmesidir.” İşte insan sevgisinin bu “değer-üstünlüğünü” kabul etme ressentiment’ın bir ürünüdür, yoksa insan-sevgisinin *kendisi* ressentiment’ın ürünü olamaz. İnsan sevgisinin kendisi insanın *özünde* ideal bir olanak olarak bulunan bir sevgi-emotion’u formudur, bu sevgi emotion’u, özü ve yöneldiği şey bakımından, kaynağı ve değeri bakımından olumludur. Hattâ genel insan sevgisinin kişi sevgisine temel olduğunu da kabul etmek gerekir. Nasıl ki birlikte-duyma da insan-sevgisine temel olur. Bu temellenme bağlantısı sırası ile şöyledir: Bir-duyma sonradan-duymaya, sonradan-duyma birlikte-duymaya, birlikte-duyma genel insan sevgisine, insan sevgisi kişi sevgisine temel olur.

İnsanda olanaklı olan, ideal, tam bir insanlık kazanılmak isteniyorsa, ruhun bütün güçlerinin bir gelişmesine, serpilmesine gereksinme vardır. Emotional akt’lar ve funktion’lar arasında bir temellenme düzeni bulunduğundan, insanda daha yüksek olan ve özü gereği daha az genel olan bir gönül gücü (Gemüthskraft), daha aşağı değerde ama daha genel olan bir duygu-gücü tam olarak gelişmemişse, serpilemez, gelişemez. Bir individuum ya da bütün bir kültür çağı için kosmo-vital bir-duyma kaybolursa, “emotional sympathie” (duyarlı duygudaşlık) yaşamının bütün “daha yüksek” formları için “kök” ve “beslenme kaynağı” kaybolmuş olur.³⁶ Birlikte-duyma da “başkasının ben”ini, bilince kendi ben’imizin re-

35. Sympathie, S. 109

36. Sympathie, S. 113

alitesi ile eşit olarak, eşit gerçeklikle getirir. Bu eşit realite davranışı da insan sevgisinin koşuludur. Birlikte-duyma da, insan sevgisi de olumlu ve olumsuz değerler arasında bir ayırma yapmaz. Gerçek insan sevgisi vatandaşlarla yabancılar arasında, kötülerle iyiler arasında, ırklar arasında, kültürle kültürsüzlük arasında v.b. bir ayırma yapmaz; bütün insanları kuşatır, sadece insan oldukları için. İnsandaki tinin taşıyıcısı kişinin, noetik akt'ların (düşünme edimlerinin) meydana gelmelerinde real bir koşul olan, altyapısı vital ben olmakla birlikte, bir kişinin bir başka kişi tarafından anlaşılması ancak birlikte-duyma sayesinde başkasının vital ben'inin kendi ben'ine eşit tutulması ile ve birlikte-duymaya dayanan insan sevgisinin insanda kişi olmanın başladığı yere kadar sokulması ile olanaklı olur. Bir kişi sevgisine erişebilmek için, bütün olarak insanlık içinde bulunan, kendi içinde bireysel olan tinin taşıyıcısı kişi merkezlerinin hepsini aydınlatmak ve meydana çıkarmak ve *kimseyi* bu bakımdan nedensiz olarak *atlamamak* gerektiğinden, genel insan sevgisi mutlaka zorunludur; "yani değerlere karşı indifferent (kayıtsız) olan bir birlikte-duymaya dayanan, insanlar arasında hiçbir değer ayrılığı ya da sevgi yeğlemesi ayrılığı yapmayan bir insan sevgisi zorunludur.³⁷

Her bir kimseyi sadece insan türünün "exemplar"ı (nüshası-örneği) olması bakımından severek kavrayan genel insan sevgisinden kesin bir şekilde ayrılan, Hristiyanlığın kişi sevgisinin öz-belirtisi olan individuel kişi merkezlerine sevgi de -herbir kimşenin individuel kişi merkezine sevgi olarak- insanın "exemplar"ına sevgiyi şart koşar. Şu halde *olabilir* bir kişi sevgisinin yerini ve çevresini ancak genel insan sevgisi çizmiştir.

37. Sympathie. S. 110

III. AHLAK BAĞLANTILARI İÇİNDE KİŞİ

1. AHLAKSAL KİŞİNİN ÖZELLİKLERİ

a. Kişi ile karakter arasındaki ayırım:

Kişi kavramının, M. Scheler'e göre, ben ya da ruh üzerine dayandırılmayacağını görmüştük. Hattâ bir insanın kendi ben'inin değeri ve durumu üzerinde bir bilincinin bulunduğu her yerde de hemen kişiliğin bulunduğu kabul edilemez. Ruh, hattâ belli bir anlamda bir benlik hayvanlarda da vardır. Buna karşın hayvanlar kişi olamazlar. Ama "insan olarak insan" da, kendisinde bir kişiliğin bulunduğunu dile getirmez. Kişilik insanın varoluşunun (existens) ancak belli bir basamağında meydana gelebilir, kişi kavramı ancak bu basamak üstüne kurulabilir, kişi olmak belli bir insan tipini gerektirir. Kişi olabilmek için insanda belli birtakım özellikler, nitelikler bulunması gerekir. Bu özelliklerin neler olduğunu görmeden önce, "benlik" (Ichheit) "ruhluluk" (Beseeltheit) ve buna benzer kavramlarla hiçbir ilgisi olmayan kişi ide'sini, ben'in ya da ruhun yaşantı fenomenlerine dayanan bu gibi ide'lerden (benlik, ruhluluk v.b.) kesin olarak ayırmamız gerekir. Bu gibi ide'ler, Scheler'e göre, "ruh-tözü" (Seelensubstans) ile ve "karakter" ile ilgili real kavramlardır. Ben'in bireysel yaşantılarına dayanan ruh olayları, başka edimler arasındaki iç-görü ile ilgili

edimlerin de somut bir öznesi olan kişi tarafından, iç-görüde nesne haline getirilebilirler. Oysa kişinin kendisi hiçbir zaman nesne olamaz. Kişi, ancak kendisi tarafından gerçekleştirilen edimlerin somut birliğinde ve ancak bu birliğin gerçekleşmesinde vardır; kişi her varolanı, hattâ ruhsal yaşantıları da yaşar, ama kişinin kendisi hiçbir zaman yaşanmış bir varlık değildir. Kişi, iç dünyasında geçen ruhsal olayları yaşadığı gibi, dış dünyadaki olayları da yaşar: iç-görü (innere Anschauung) ile ilgili edimleri gerçekleştirdiği gibi, dış-görü (aeussere Anschauung) ile ilgili edimleri de gerçekleştirir. Ama kişinin önce kendi dünyasına ve ancak bunun aracılığı ile dış dünyaya etki yapması zorunlu değildir; birine ötekinden daha yakın değildir, her iki “karşı-duruşu” da (Widerstand), nesne olarak karşısında duran her iki olayı da doğrudan doğruya yaşar. Kişi, iç ve dış olaylar karşısında böyle bir duruşu ile fenomenal bir birlik kurar. Bu birliğin nasıl kurulduğu sorunu, ruh ile beden olayları arasına bir öncelik sonralığın konması ile çözülemez. Hatta ruhla bedenin birbirleri üzerine etki yapmalarının nasıl olanaklı olduğunu sormanın da hiçbir anlamı yoktur. Bu sorun, Kant tarafından da işaret edildiği gibi, yapay olarak ortaya konmuş “yapma bir sorun” olarak kalır.¹ Ruh ile beden olayları arasındaki her türlü bağlantı ancak kişinin bölünmez birlikli etkisi ile olur.

Karakter kavramının da, M. Scheler’e göre, kişi ide’si ile hiçbir ilgisi yoktur. Bir kişinin yatkınlıkları (İstidat-Anlage), tin alanındaki yatkınlıkları, bellek, istenç yatkınlıkları, düşünsel yatkınlıkları v.b. olarak anlaşılan *karakter* kavramı psikolojinin ve karakterolojinin sorun çevresine girer. Kişinin eylemleri, kendisinin yatkınlıklarının ve değişen dış yaşamı durumlarının toplamının bir sonucu değildir. Kişi ve eylemleri özgürdür, bu değişen dış yaşam durumlarına, yatkınlıklarına bağlı değildir. Kişi bu yatkınlık ve durumlara bağlı olsaydı, aynı yatkınlıkta olan ve aynı durumlarda bulunan kimselerin kişiliği de aynı olurdu. Bir insanın doğuştan olan ya da sonradan kazanılmış olan bütün eğilimlerini,

1. Formalismus S. 488

yatkınlıklarını ve karakterini tanımış olsaydık ve bu insan üzerine dış dünyadan gelen bütün etkileri de bilseydik, yine de bu insanın eylemlerinin nasıl olacağını kestiremezdik; çünkü bu karakter ve yatkınlıkların bağlı olduğu kişilik her insanda değişiktir, başka türdür; o insanın eylemleri de, bu eylemleri gerçekleştiren kişiliğinin başka olması bakımından, değişik olacaktır. Oysa “karakter, bir kişinin tek tek eylemlerini açıklamak için, bizim koyduğumuz az ya da çok değişmeden kalan varsayımsal bir X’den başka bir şey değildir.”² Karakteri üzerinde belli bir tasarımı olan bir kimse, bu karaktere uymayan bir hareket yapsa, o kimsenin karakteri üzerinde tasarımıyı hemen değiştiririz. Kişiliğini tanıdığımız bir insanın eylemlerini ise, tümel-olarak-geçen ahlak yasalarına göre değil, daha çok kişinin *kendisinin* ideal yönelimlerine göre ölçebiliriz. Bundan dolayı iyice tanıdığımız, sevgi ile anlayarak bildiğimiz bir kişi, örneğin bir eyleminde, bizim bildiğimiz yönelimlerin dışına çıkıyorsa, yani bu eylemi kişinin yönelimlerine uymuyorsa, bu kişinin bu başka biçimde olan eyleminin bazı öğelere dayanmış olacağını güvenle kabul ederiz; bu öğeler onun yöneliminin gerçekleşmesine engel olmuşlardır. Birisi bize kişiliğini tanıdığımız bir dostumuz hakkında, onun kişisel yönelimlerinin dışına çıkan, onun yönelimlerine uymayan bazı şeyler anlatsa, yukarıda anlatılan karakter tasarımıımızda olduğu gibi, hemen onun kişiliği hakkındaki tasarımıımızı değiştirmeyiz, o kişinin bireyselliği üzerinde açık ve kesin bir bilgimiz olduğu için, anlatılanı eleştiririz, ya anlatılanın doğruluğundan kuşku duyarız, ya da o eylemin doğru anlaşılmış olduğundan. Yani ya anlatılan yanlıştır, ya da o eylem iyi anlaşılmamıştır. Ama bu iki yanlı eleştirme karşısında anlatılan yine değişmiyorsa, yani kişi gerçekten kendi yönelimine uymayan bir hareket yapmışsa, ancak o zaman bir “karakter değişmesini” (örneğin hastalık hallerinde), yani kişinin eylem yeteneğinin ya da bu yeteneği gerçekleştirme olanağının bir çeşit engellenmiş olduğunu kabul ederiz.

Bunları gözönünde tutarsak, kişi ile karakteri birbirinden ayırmanın, “ahlaksal bakımdan iyi” ile “ruhsal bakımdan normal”

arasında ve “ahlaksal bakımdan kötü” ile “hastalıklı” kavranları arasında ince bir ayırma yapması bakımından, ahlak (Etik) için çok büyük bir önemi olduğunu görürüz. Belli ruh hastalıklarındaki karakter değişmelerinin, en ağır durumlarda bile, hiçbir zaman o kimsenin kişiliği ile ilgisi olamaz. Sadece o kimsenin kişiliğinin başkasına verilmiş biçimi değişir ya da artık başkasına bütünü verilemez olur. Böyle durumlarda o kimsenin kişiliği değil, kişiliğinin verilmesi ortadan kalkar, ya da değişir; ağır durumlarda hastalık o kimsenin kişiliğini bütünü *görülmez* bir hale getirir ve bundan dolayı o kişi üzerinde bir yargıda bulunmak artık olanaklı olmaz. Ama bu karakter değişmelerinin arkasında, Scheler, bu değişmelerle hiç ilgisi olmayan bir kişiliğin var olduğunu yine de kabul eder. Ruh hastalıklarındaki bu karakter değişimleri kişinin ahlaksal yönelimlerinden tümden bağımsızdır. Bundan dolayı ruh hastalarının karakterlerini belirtirken ahlaksal bakımdan iyi ya da kötü anlamlar taşıyan deyimler kullanmaktan sakınmalıdır. “Ahlaksal kötü” ile “hasta” arasında özden bir ayrılık vardır Scheler’e göre. “Hastalık” ve “sağlık” kişinin değil, insan ruhunun yüklemeleridir. “Ruh hastalıkları” vardır, ama “kişi hastalıkları” yoktur.³ Karakter araştırmaları ile psikoloji uğraşır, ama kişi, psikolojinin araştırma alanına giremez. Kişi psikolojiye tamamıyla aşkındır. Kişiyi tanıma esas olan, ancak sevgi ile “anlama”dır. Ancak sevgi ile anlama bize kişinin ideal bireysel değer-özü üzerinde bir görüş verebilir. Bu anlayan sevgi büyük bir “sanat ustası” gibi tek tek parçaların yığından -tek bir eylemde, hatta tek bir ifade jestinde- kişinin değer-özünün çizgilerini çıkarıp görebilir ve onları işleyebilir, kişinin kendisinin özünü bulup çıkarabilir. Bu öz o kişi üzerindeki psikolojik bilgilerde kapalı kalmıştır. Ama kişinin her tam anlaşılması için bu özün bulunması, bu özün ortaya çıkarılması gerekir. Bu değer-özüne hiçbir tümevarımla varılamaz. Bunu başaran, ancak, bütün empirik yaşantı ve yatkınlıkların üstüne çıkan, onları aşan, kişinin özü üzerindeki bir “intuition” (sezgi)dir.⁴ Bir insanın

3. Formalismus S. 492

4. Formalismus S. 493

kişiliğini, yaşam belirtilerini ve eylemlerini *kişinin kendisinin içinde bulunan değer intention'larına* (yönelimlerine) göre, yani kendi ideal değer-özüne göre ölçmek gerekir, yoksa sadece tümel olarak geçen ahlak kurallarına göre değil. Başkaları üzerinde ahlaksal bir yargıda bulunmak için, onların eylemlerini ne sadece tümel olarak geçen norm'lara göre, ne de kendimize ait bulunan bir ideal tasarıma göre ölçmeliyiz. Başkasının bireysel değer-özünü sevgi ile anlayarak, kişiliğinin ana-yönelimlerini kavrayıp, bu ana-yönelimleri sonuna kadar genişletmekle ve bu kişinin görülebilen somut bir değer ideal tasarımı (Wertidealbild) ile birleştirmekle ancak başkasının eylemleri üzerinde ahlaksal bir yargı verebiliriz.⁵

b. Ahlaksal kişi olabilmenin gerektirdiği koşullar:

Kişi olabilmek için yalnızca insan olmanın, yani insan türünün herhangi bir bireyi olmanın yetmeyeceğini, insanda belli bir takım özelliklerin de bulunması gerektiğini söylemiştik. Scheler'çe göre ahlaksal bir kişi olabilmek için gereken bu özellikleri 4 noktada toplayabiliriz:

1. Normal olmak, 2. Ergin (reşit) olmak, 3. Kendisi ve bedeni üzerinde egemen olabilmek, 4. Sorumluluk.

1. Bir kez deliliğin, anormalliğin karşıtı olmak üzere normal olmak (Vollsinigkeit), kişi olmanın ilk koşuludur. Bu normal olmayı, Scheler, pozitif bilimin anlayışında değil de, fenomenolojik anlamda kullanıyor. Fenomenolojik anlamda normal olmak, bir insanın yaşam söylemleri, hareketleri arasında bir anlam birliği bulunması ve bu yaşam söylenimlerinin, hareketlerinin başka bir şeye gereksinme duymadan "anlaşılması"dır. Bir insanın hareketleri "nedensel" (kausal) açıklamayı gerektiriyorsa, o insan normal değil demektir. Biz bir insanı anlamaya çalışırken, bu "anlama" tavrında, karşımızdaki insanın ruh durumlarından hareket ederek

5. Formalismus S. 492 v.d.

bu ruh durumlarının birtakım nedenleri (Ursache) olduğunu ve hareketlerinin de bu nedenlerin bir sonucu olduğunu gözönünde tutmayız. “Anlama” insandaki kişiliğe yönelmiş bir edimdir; kişi de kişi olarak -tıpkı edim gibi- nesne haline getirilemeyeceğinden, anlama durumunda olan kimse ancak bir birlikte-gerçekleştirme ile karşısındaki bir kişinin varlığına katılabilir, bunu yaparken de hiçbir zaman algıya dayanmaz. Anlama, bir tin varlığının bir başka tin varlığının özelliklerine, algıya dayanmadan, bir katılmasıdır. Bu varlığa katılma, ancak nesne haline getirilmekle bilinebilen ruh olayları üzerindeki bir bilginin yerine ortaya çıkar. Anlamada esas olan karşısındakinin ruh durumlarından hareket etme değil, bir başkasının tin merkezinden hareket ederek o kimsenin edimlerini bir şeye yönelmiş olarak yaşamak ve sonradan gerçekleştirmek (nachvollziehen), yani o kimsenin söylediği sözleri ve bunlara dayanan yargılarını sonradan yargılamak (nachurteilen), duygularını sonradan-duymak (nachfühlen), isteme edimlerini sonradan-yaşamak (nachleben) ve bunların hepsini herhangi bir “anlam-birliğine” dayandırmak, bunlar arasında bir anlam-birliği bulunduğunu saptamaktır.⁶ Burada başkasının yargılarını, duygularını sonradan yargılamak, sonradan duymak, sonradan düşünmek, onların dediğini kabul etmek anlamında, onlarla uzlaşmak anlamında bir birlikte-yargılamak (miturteilen) değildir elbette, ya da aynı yargıyı vermek, aynı duyguyu duymak da değildir. Sadece bu yargıların, bu düşüncelerin içeriği, anlamı üzerinde düşünmek, bu içerikleri yaşamaktır. Başkasının edimlerindeki bu anlam-birliği, her anlamada tek bir anlayış ediminin arka planını” (Hintergrund) oluşturur, ama bu edimlerin anlam bütününe doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü oluşunun önemi yoktur anlama için. Bu anlam birliği tek tek edim içeriklerinin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış oluşundan bağımsızdır. Biz karşımızdaki bir kimsenin herhangi bir sözünü, eylemini anlamak istediğimizde anlama edimimiz, o insanın, arka planında anlam-birliği olan, edimlerine

6. Formalismus S. 482 v.d.
Sympathie S. 241 v.d.

yönelmiştir. Ancak bazı durumlarda anlama yönelimindeki bazı engellemeler bizim tavrımızı karakteristik bir şekilde değiştirebilir. Örneğin birisi bize “anlaşılması güç olan” olağanüstü, acaip bir öykü anlatıyor. Biz “anlama” tavrı içinde bu kimsenin sözlerini anlamaya çalışıyoruz. Ama bu sırada birisi bize bu adamın deli olduğunu fısıldıyor; bizim tavrımız derhal karakteristik bir şekilde değişecektir. Artık, o kimsede tin merkezinin yerini bizim için bir “boşluk” kaplar; o kimsenin eylemlerinde, sözlerinde artık anlama yönelmiş yönelimlerin bulunduğunu kabul edemeyiz, şimdi bize verilmiş olan sadece o kimsenin birtakım hareketleridir, bu hareketlerin arkasında da birtakım nedenler, psikik olaylar ararız. Bu kimsenin hareketlerinde “anlam-bağlamının” (Sinnzusammenhang) yerini “nedensellik-bağlamı” alır ve bu nedensellikle ilgili olarak da bu hareketlere neden olan çevre uyarmaları alır; “anlama” tavrında birlikte yöneldiğimiz “nesneler” burada uyarmalar haline gelir; kişideki edim merkezi burada nesnel bir beden-ben birliği haline gelir; “anlama”, “açıklama” halini alır, kişi de ortadan kalkar. Anlama tavrı içinde kendisine yöneldiğim biri bana herhangi bir şey söylediği zaman, “bu kimse şöyle... şöyle... söylüyor” şeklinde bir yargılama yapmam, o kimsenin sözleri benim yönelimimi onun söylediği şeyin içeriğine yöneltir ve ben belki de onun yanıldığını görür ve kendisinin gerçek olduğunu sandığı savını düzeltirim. Normal olmayan bir kimse ile konuşurken durum büsbütün başkadır. Normal olmayan kimse normal kimsenin söylediği aynı şeyi bile söylese, ben burada onun söylediği şeyin içeriğine yönelmem, bu kimsenin şimdi bunu söylerken biraz önce başka bir şey söylediğini düşünür ve bu kimsenin şu andaki durumu ile başka hareketleri, başka sözleri, başka ruh olayları arasında nedensel bir bağlantı kurarım. Her iki durumda da -normal ya da normal olmayan kimsede- söylenen sözün doğru ya da yanlış olşunun önemi yoktur. Normal bir insan da yanılabılır, ama bununla normallliğini kaybetmez. Ama bir anormal, bir deli en özgün doğruları da bulsa yine bir deli olarak kalır.⁷ Biz

7. Formalismus S. 484

anormal bir insan karşısında onun hareketlerini, sözlerini “anlamaya” değil, ruh durumları arasında nedensel bir bağlantı kurarak, “açıklamaya” çalışırız. Bu da ruh olaylarını nesneleştirmek demektir, her nesneleştirme de kişiyi ortadan kaldırır. Ruh olaylarının kişi ile hiçbir ilgisi yoktur. Kişi, bir anlam-birliği ile birbirine bağlı olan yönelimsel edimlerin gerçekleştiricisi olarak verilmiştir. Böylece ancak aralarında anlam-birliği olan yönelimsel edimlerin bulunduğu yerde kişi vardır.

2. Bir insanın kişi olabilmesinin ikinci bir koşulu da: Bir insanın ergin (mündig) olmasıdır, bu da ancak bir insanın belli bir gelişme basamağında ortaya çıkar. Bir çocuğun da benliği, ruhluluğu, hattâ kendisi üzerinde bilinci olabilir, ama o bunlarla henüz ahlaksal bir kişi değildir; ancak erginlik çağına girdikten, ergin olduktan sonra bir kişi olabilir. Erginliğe ne zaman erişildiği ve ergin olmanın ne gibi koşulları gerektirdiği her yerde başka başka biçimde yasalarla saptanmıştır. Erginliğin bu yasalarla saptanmış olan anlamını bir yana bırakıp, fenomenolojik anlamda erginliği gözönünde tutuyor Scheler. Bu anlamda erginlik, bir insanın kendi edimi ile başkasının bir edimi arasında, kendi isteme, duyma ve düşünmesiyle bir başkasının istemesi, duyması, düşünmesi arasında bir ayrılık olduğunu kavramak ve bu ayrılığı yaşayabilmektir; kendi istediği, düşündüğü, duyduğu şeyin başkalarının isteği, düşüncesi ya da duygusu olup olmadığını ayırabilmektir. Bir edim-yaşantısının, bir istencin, bir düşüncenin kendi gerçek yaşantısı mı, kendi istenci, kendi düşüncesi mi, yoksa bir başkasının yaşantısı, bir başkasının istenci, düşüncesi mi olduğunu anlamada bir işarete ya da bir başkasının yardımına gerekseme göstermektir erginlik. Böyle bir işaret, böyle bir yardım zorunlu olduğu zaman, örneğin bir kimse bir düşüncüyü, bir isteği, ancak birinin kendisine bu düşüncenin bir başkasına ait olduğunu hatırlatması ile ya da herhangi bir başka yolla bu düşüncenin kendisine ait olmayıp başkasının düşüncesi olduğunu ayırtedebiliyorsa o kimse henüz “ergin” değildir. Bir insan, çevresinin yaşantı yönelimlerini

asıl şekilleri ile, asıl anlamları ile anlamadan sadece birlikte gerçekleştiriyorsa, böylece başkalarının düşüncelerinin, duyularının bir aktarılmasından başka bir şey olmayan geleneklere gözü kapalı bağlı kalıyorsa; ana-babasının ve eğitimcisinin ya da çevresinden herhangi birinin istediği, düşündüğü şeyleri, bu şeylerin bir başkasının ya da kendisinden ayrı bir kişinin istediği ya da düşündüğü şeyler olduğunu ayırt etmeden istiyorsa, kendi düşündüğü, istediği şeyin, başkalarının isteği ya da düşüncesi olup olmadığını ayıramıyorsa, o insan ergin değildir. Çünkü böylece o kimse “yabancı” istenci, başkasının istencini “kendi” istenci olarak, kendi istencini de yabancı istenç olarak kabul eder; kendi düşüncesini başkasının düşüncesi ile, başkasının düşüncesini de kendi düşüncesiyle bir tutar. Kuşkusuz ergin bir insanın da herhangi bir telkin altında bulunması ve başkasının bir isteğini kendisinininki ile bir tutması ya da bilincine varmadığı bir hatırlama ile bir başkasının düşüncesini “kendi” düşüncesi sanması olanaklıdır. Buna karşılık bazan ergin olmayan bir insan da kendi istediğini başkalarının isteğinden pekâlâ ayırabilir; ama bu ayırmayı, istenilen şeyin içeriğini, başka içeriklerle olan bir anlam bağlantısı içinde, salt bir isteme ile yapmaz, çeşitli ve ayrı durumlardaki isteme belirtileri bakımından bu ayırmayı yapar. Bundan dolayı gerçek bir ayırtedebilmeyi bu gibi durumlardan ayırmak gerekir: “Doğrudan doğruya olan bir ayırtabilme, realitede bir ayırma yapma değil, *doğrudan doğruya bu ayırmayı yapabilme bilinci* erginliğin özünü teşkil eder. Şöyle de diyebiliriz: ‘Gerçek bir anlayabilme.’”⁸

3. Bir insanın ahlaksal kişi olması için sadece normal ve ergin olması yetmez. Scheler’e göre, bir insanın ahlaksal kişi olabilmesi için aynı zamanda bedeni üzerinde bir egemenliği olması ve kendini doğrudan doğruya bedeninin “efendisi” olarak duyması, bilmesi, kendini bedeninin efendisi olarak yaşaması gerekir. İnsanın bedenine olan bağlantısının burada çok derin bir anlamı vardır. Bir kimse beden bilinci içinde, kendini bu beden bilincinin

içeriği ile aynılaştırarak yaşıyorsa, kendisi ile bedenini aynı tutuyorsa, o kimse kişi değildir. Bir kimse ancak, bedenini “benim bedenim” bağı ile *kendisine* “ait” bir şey olarak yaşıyorsa (mülkiyet ide’si için de ön koşulu oluşturan bir fenomen) kişi adını alabilir. Örneğin köle bedeni ile efendisine ait olduğundan, kendisinin bedeni üzerinde bir mülkiyeti olamazdı, kölenin kendisi bir mülktü, şu halde köle bir şey, bir eşya (Sache) olarak gözönünde tutuluyordu. Böylece köle bir sosyal kişi de olamazdı. Ama elbette kölenin de bir ben’i, ruhu, kendi üzerinde bir bilinci vardı, ama bütün bunların kişi olma ile hiçbir ilgisi yoktur. Kölenin öldürülmesi de bu yüzden, bir hayvanın öldürülmesi gibi, “cinayet” (Mord) sayılmazdı. Çünkü şeylerin yok edilmesi, canlı şeylerin bile olsa, cinayet değildi. Bundan başka bir kişi olmayan köle seviemez de, ondan ancak zevk alınabilir, ancak kullanılabilir, bir zevk nesnesi haline getirilebilirdi. Köle “itaat” de edemez, “söz veremez”, “yemin edemez” v.b. İtaat edemez, çünkü “onun istenci efendidedir”; efendisi onun bedeninin ve ben’inin ait olduğu kişidir. Köle söz de veremez, yani sözleşenleri gerektiren bir sözleşme yapamaz, çünkü kişiliği olmayan bir insan isteme ile yapabilme arasındaki süreklilikten (kontinuite) yoksundur; köle ne isteyebilir ne de yapabilir; yalnız isteme değil, istemeyi yapabilmek güçlülüğü de kişiye aittir. Söz verme ediminde kişi bir şeyi gerçekleştireceğini öne sürer, ancak bu gerçekleştirmek istediği şeyi yapabilmeyi gelecek için ileri sürer, ama bunun için istenileni yapabilmeyi, herhangi bir deneye başvurmada, yaşamış olmalıdır; bunun için de isteme ile bu yapabilme arasında olabilir bir süreklilik olması gerekir. Kölede bunu yapabilme yaşantısı yoktur. Şu halde kölelik kurumunu kişilerin uşaklığına izin veren, ya da “kişilerin mülk olabileceğini” kabul etmiş olan bir kurum olarak görmemelidir Scheler’e göre. Tam tersine *köle* kendi kendine ya da başkalarına *kişi olarak değil*, sadece insan, ben, psikik özne v.b., yani sadece bir “eşya” olarak kabul ediliyordu, bu yüzden de öldürülmesince, satılmasına izin veriliyordu.⁹

9. Formalismus S. 485 v.d.

Kadının da “kişi olarak” tanınması için uzun zaman savaşı-
mış olduğu bilinen bir gerçektir. Tek eşliliğin (monogami) kabul
edilmesi ile kadının kişiliğinin tanınması arasında kuşku götür-
mez bir bağlantı vardır. Çok eşlilik olan bir yerde kadının kişili-
ğinden söz edilemez, burada kadın bir “eşya” olarak kabul edilir.
Hintlilerde dul kadınların ölen kocaları ile birlikte yakılması, ka-
dının koca karşısında kişi değil, “eşya” oluşuna dayanır. Avrupa’-
da da kadın hakları, kadının hukuksal kişiliği pek geç tanınmıştır.
Evli kadın hatta Kant’ta bile hukuksal bir kişi değildir, bir “eş-
ya”dır; çünkü Kant evlilik hukukunu “eşya hukuku” (Sachen-
recht) içinde inceler. Bütün bu olaylar kişi ide’sinin ben, ruhluluk
ve buna benzer kavramlarla, etik alanda olduğu gibi hukuk ala-
nında da, hiçbir ilgisi olmadığını gösteriyor.¹⁰

4. Ahlaksal kişinin en önemli özelliklerinden, ahlaksal kişi
olmanın başlıca koşullarından biri de “sorumluluk”tur. Sorumlu-
luğun bulunmadığı yerde kişi de ortadan kalkar. Ancak bu sorum-
luluk kavramından “hesap verebilme” (Zurechenbarkeit) kavra-
mını ayırmak gerekir. Bazı durumlarda örneğin ruh hastalıkların-
da kişi, eylemlerinden hesap veremez duruma gelebilir, ama bu
hastalık kişinin sorumluluğunu (Verantwortlichkeit) hiçbir zaman
ortadan kaldırmaz, çünkü sorumluluk bir kişinin varlığı ile bir öz-
bağlantısı içindedir. Hastalık, olsa olsa, kişiliği görünmez hale ge-
tirdiğinden, bu sorumluluğu da gizleyebilir. “Eylemlerinden he-
sap verebilmek, bir insanın hesap verebilme yeteneği (Zurech-
nungsfaehigkeit), yani hesabı verilebilen eylemlerin bir öznesi ol-
maya yetenek ile ahlaksal sorumluluk (sittliche Verantwortlichke-
it) bu yüzden en kesin bir şekilde ayrılmaktadır.”¹¹ Bir insanın ha-
reketleri normal hareketlerinin dışına çıktığı zaman bu hareketin,
bu insanın kişiliğine ait olup olmadığı üzerinde karar vermek ola-
naksız olur; işte o zaman hesap verme yeteneği ortadan kalkmış
demektir. Buna karşılık bir kişinin sorumluluğunun kaldırılması

10. Formalismus S. 487

11. Formalismus S. 491

kesinlikle olamaz. Olsa olsa insan hasta olduğuunda sadece hesap vermeye elverişli değildir. Hiç kimse hastanın bir eylemi için onun kişiliğini suçlayamaz, bu eylemi hastanın kişiliğine dayandıramaz, böylece de bu eylem için sorumlu olduğunu söyleyemez. Hasta ancak gerçekten kişisel olan edimleri için sorumlu kalabilir. Hesap verme yeteneği bir sorumluluğu gerektirir, ama sorumluluk hesap verme yeteneği ile aynı anlama gelmez, ya da onun bir sonucu değildir.

Sorumluluk yaşantısında, insanın karşısındaki bir kimseyle bağlantı halinde olması zorunlu değildir. Ancak kendi edimlerimiz için kendimizi sorumlu bilmekle, herhangi bir kimse karşısında da kendimizi sorumlu duyabiliriz. Bir kimsenin “hesap verme yeteneği” olduğunu söylemek, o insanın *belli* eylemlerinin o insanın kişiliğinin *belli* edimleri ile bağlantı halinde olduğunu kabul etmektir. Bu bağlaşıma halini göremeyince, yani bir insanın eylemleri ile o insanın bilinen bir kişiliğinin edimleri arasında bir bağlantı göremeyince, ya da eylemlerinin bu kişilik edimlerinin dışına çıktığını görünce, artık o insanın hesap verme yeteneğinin kalmadığını kabul ederiz. Bu, sorumluluğu yatsımak demek değildir, sadece belli eylemler için bir sorumluluğun saptanamayacağını söylemektir. Hesap verme yeteneği ya da bu yeteneğin ortadan kalkması gibi kavramlar, eylemden hareket edilerek, dıştan kurulmuş kavramlardır. Ahlaksal sorumluluk kavramında durum bütbütün başkadır. Edimlerini gerçekleştirirken kişi, kendisinin bu edimlerin gerçekleştiricisi olduğunu düşünerek, kendini edimleri için “sorumlu” olarak yaşar. Sorumluluk kavramı kişinin kendisinin yaşantılarında ortaya çıkar, kişinin eylemlerinin bir dıştan incelenmesi üzerine kurulmamıştır. Kişinin kendi üzerindeki düşünmesi ile sorumluluk kavramı kendi anlamını bulur. Bundan dolayı kişi sadece toplum yaşamı ile ilgili edimlerinden değil, sırf kendi iç yönünü ilgilendiren, intim (içsel) varlığını ilgilendiren bütün edimlerinden de sorumludur; buna karşılık hesap verme, sadece toplum yaşamı ile ilgili edimleri içindir. Ahlaksal sorumluluk, insanın kendisinin özne oluşunu, bu edimleri gerçekleştiren

kimse oluşunu, doğrudan doğruya bilmeşindedir. “Kendimize karşı sorumluluğu” yaşamış olmamız, salt bir yaşantı olarak, başka bir kimse “karşısındaki” her sorumluluğun baş koşuludur.¹²

c. Kişinin autonomisi:

Max Scheler’de autonomi, Kant’ta olduğu gibi, aklın ve akla dayanan yasalara göre eylemde bulunan bir X olarak kişinin bir özelliği değil, doğrudan doğruya “kişi olarak” kişinin bir özelliğidir. Kant’ta kişi, aklın ideal yasalarına uyan bir edim-etkinliğinin öznesidir, yani akla dayanan eylemlerde bulunan bir X’den başka bir şey değildir kişi. Böyle olunca özerklik (autonomi) de aklın bir özelliği oluyordu. Zaten Kant kişinin autonomisinden çok, aklın autonomisinden söz eder. Oysa Scheler’e göre kişinin akılla belirlenemediğini; kişinin, tinin ortaya çıktığı çeşitli edimlerin somut bir varlık birliği olduğunu; tinin de aklın yanı sıra volitiv ve emotional edimleri de içine aldığını görmüştük. Öyleyse bir insanın özerkliğinden söz ederken, Scheler’in, özerkliği sadece akla dayandıramayacağı açıktır. Özerklik doğrudan doğruya kişiliğin bir yüklemidir.

Scheler iki türlü özerklik ayırıyor: İyi ve kötü hakkındaki *kişisel görüş özerkliği* (Autonomie der persönlichen Einsicht) ve herhangi bir şekilde iyi ya da kötü olarak verilmiş olan bir şey üzerindeki *kişisel isteme özerkliği* (Autonomie des persönlichen Willens). Kişisel görüş autonomisinin karşısında “görüşü olmayan”, görüşten yoksun olan yahut “kör” bir isteme heteronomisi (yaderklik) vardır; kişisel isteme autonomisi karşısında da “zorlanmış” bir isteme heteronomisi vardır, bu en açık bir şekilde telkin ve istek bulaşmalarında ortaya çıkar. Autonominin bu her iki anlamında da yalnız özerk (autonom) kişi ahlaksal varlık değerini taşır. Ama autonom kişinin, autonom olması ile, mutlaka iyi bir kişi olması gerekmez. Bir insanın autonom oluşu, mutlaka iyi olmasını gerektirmez. Autonomi, doğrudan doğruya, kişinin sadece

12. Formalismus S. 492

ahlaksal bir kişi olmasının bir koşuludur ve bu kişiye yüklenebilen edimlerin bir koşuludur. Ama iyi ve kötü, ahlaksal bir değer olarak, autonomiden bağımsızdır. Örneğin bir kimsenin kendi içinde iyi olan bir eylemi, görüşten yoksun ve zorlanmış bir şekilde istenmiş olabilir, örneğin veraset, gelenek ya da bir otoriteye karşı gözü kapalı itaat gibi etkilerle istenmiş olabilir; ama bu eylem, o kimsenin kişiliğine bağlanmamasına karşın, yine de “iyi bir eylem” olarak kalır; yine aynı şekilde istenmiş bir eylem, kendi içinde kötü ise, yine kötü kalır. Ancak kişi edimlerinin ahlaksal bir değer taşımasının temel koşulu, bu edimlerin autonom kişilere ait edimler olmasıdır. Yani bir edim, ancak özerk bir kişi tarafından gerçekleştirilirse, ahlaksal bir değer taşır. Ama geliş güzel herhangi bir edimi gerçekleştiren bir kişide, bu edimin özerk bir edim olması hiç de zorunlu değildir.¹³ Bir eylemin iyi ya da kötü oluşunun autonomi ile ilgisi yoktur, bir eylemi yapan autonom olsun, olmasın o eylem aslında ne ise yine o kalır, o eylem kendisi içinde ya iyidir ya kötü. Ama bir eylemin *ahlaksal bir değeri* olması için, o eylemin özerk (autonom) kişi edimine bağlı olması gerekir, o eylemin özerk bir kişi tarafından yapılmış olması gerekir; her nesnel ahlaksal değerli olan (sittlich wertvolle) özü bakımından “autonom” (özerk) kişi edimine bağlıdır.

Autonomiyi, kişisel görüş autonomisi ile kişisel isteme autonomisi olarak ayırmanın, Scheler’e göre, çok önemi vardır. Bu iki autonomi arasında şöyle bir bağlantı var: Görüş autonomisi isteme autonomisini de birlikte getirir; insan bir şeyin iyi olduğu üzerinde autonom bir görüşe varmakla onu autonom bir şekilde ister de, ama bunun tersi her zaman olanaklı değildir. İnsanın autonom bir şekilde istediğı bir şeyin iyi olduğuna, kendi kişisel autonom görüşü ile varmış olması mutlaka zorunlu değildir. Ancak, autonom bir istemenin aynı zamanda tam bir “kör isteme” olması da olanaksızdır, yoksa o zaman bu isteme kendi içinde çelişmeli olurdu, isteme ile içgüdüden gelen itkiler karıştırılmış olurdu. Ama istenilen şeyin değeri üzerinde autonom bir görüş olmadan

13. Formalismus S. 499 v.d.

da, autonom bir isteme ve autonom bir seçme olabilir. “İtaat” kavramında, bu autonom isteme ile autonom görüş arasındaki bağlantıyı Scheler çok açık bir şekilde dile getirir.¹⁴ Hiçbir “itaat” (Gchorsam) ediminde, gerçekleştirilmesi buyurulan bir değer-durumunun (Wertverhalt) ahlaksal değeri üzerinde doğrudan doğruya autonom bir görüşe varılmamıştır. Kendimizin istediği, kendimizin koyduğu bir norm’a karşı bir itaat da, ya da “kendi kendine itaat etme” gibi bir durumda da bu autonom görüş yoktur. İtaat eden, bu itaati pekâlâ autonom olarak isteyebilir, yani itaat, “itaat etme” istencine dayanabilir. Burada “itaat etme” -gerçek itaat de budur- telkin ve bulaşmadan meydana gelen bir davranışın karşıtıdır. İtaat eden kimse, başkasının istediği şeyi istemiyor da, ancak bunu başkası istediği “için” istiyorsa, burada başkasının isteği, itaat edenin isteği içine yerleşir; bu bir kölece davranıştır, bütün köle davranışları böyledir. Başkasının istediği ile kendi istediğini açık olarak *ayırma bilinci* ve başkasının istediğini, başkası olarak, “yabancı olarak” anlama, öyleyse gerçek itaat için zorunlu bir koşuldur. Bundan dolayı, başkasının isteğini başkası istiyor diye isteme, yani telkin edilen isteme, bu kölece davranış, ne kadar başkasının buyruğuna uymaksa (heteronom), itaat edenin kendi istemesi de o kadar özerktir, yani kendi buyruğuna uymadır. Buna karşılık görüş autonomisi ile isteme autonomisini birbirinden ayırmayan bir autonomi anlayışında, M. Scheler’e göre, her başkasına itaat, heteronom olan, zorlanmış olan bir isteme olur. Gerçekte ise itaatin heteronom olan bir yanı vardır, o da şu: İtaat edenin isteyerek uyduğu buyruğun ahlaksal değeri üzerindeki görüş, autonom değil, heteronom bir şekilde kazanılmıştır. Bu, burada her çeşitten bir görüşün eksik olduğunu göstermez. Ancak bir görüşün tümüyle eksik olduğu yerde “kör bir itaatin” sözünü edebiliriz, böyle olunca da buradaki durum, artık bir itaat değil, *kölece bir davranıştır*. İtaat edilmesi istenilen değer durumunun ahlaksal bir değeri üzerinde bir görüşün itaat edende eksik olmasına karşın -itaati itaat olarak karakterize eden de budur zaten- itaati istenilen

14. Formalismus S. 504

şeyin ve bunu isteyen kişilerin ahlaksal değerleri üzerinde açık bir görüşün bulunduğu yerde, *ahlaksal değeri olan bir itaat* söz konusudur. Bu durumda, itaati istenilen bir buyruğu verenin ahlaksal değeri üzerinde otonom bir görüş, buyurulan şeyin değeri üzerinde heteronom bir görüş, ama aynı zamanda itaati yerine getirenin istemesinde tam bir otonomi ahlaksal bir değer taşıyan itaatin anaçizgileridir. İtaat edilmesini istediği bir şeyi buyuran bir otoritenin ya da kişinin ahlaksal bir değeri olmasının çok önemi vardır. İtaat eden bir kimse kendisine bir şey buyuran kişinin ahlaksal değeri üzerinde yanılabilir, böylece de onun buyruğunu yerine getirmekle ahlaksal bir kötünün gerçekleşmesine yol açmış olur; ama burada itaat eden değil, buyuran, bu kötünün gerçekleşmesinde suçludur, bununla itaat edenin ahlaksal değerine bir zarar gelmez.

Bir başka kişinin bireysel özü bakımından ahlakça bizim olduğumuzdan daha iyi ve daha yüksek olabileceği görüşüne vardığından Max Scheler, kendi düşüncelerimizden, isteklerimizden herbirini yargılayarak vardığımız, kendimize öz bir görüşe uymanın iyi bir davranışın koşulu olduğunu kabul etmeyi saçma buluyor.¹⁵ Şu halde, ahlaksal bir değeri olan iyi bir davranışın mutlaka otonom bir görüşe dayanmasını isteyen Kant'ın otonomi kavramı, M. Scheler'e göre, yalnız ahlaksal eğitim ve öğretimi olanaksız kılmakla kalmaz, "ahlaksal bir itaat" ide'sini de, iyi bir görüşü olan kişileri örnek olarak alıp onlara uyma formunu da olanaksız bir hale getirir. Her ahlaksal değeri olan varlık üzerinde otonom bir görüş kazanma ve otonom davranış, bir kimsenin mutlaka kendi öznel görüşü ile iyi ve kötü üzerinde ahlaksal bir görüşe varmasını gerektirmez, herhangi bir otorite ya da gelenek aracılığı ile, örnek aldığı kişiler aracılığı ile de bir görüşe varabilir. Ancak bir kimsenin, başkalarının görüşlerinden faydalanarak, bu bilgi kaynaklarının çeşitli bilgi değerlerinden yeniden açık bir görüş kazanması gerekir. Bu görüşü kazanır da, bu kazandığı görüşlere kendi deneyimlerini de katarak, bu görüşleri, kendisinin de gördüğü değerlerine göre, değerlendirebilirse, bu kimsenin davranışı otonom görüşlü bir davranış olur.

15. Formalismus S. 505

2. AHLAKSAL DEĞERLERİN TAŞIYICISI OLARAK KİŞİNİN BİREYSELLİĞİ

a. Değerlerin sıralanma düzeni :

M. Scheler'e göre değerlerin arasında, birbirleriyle bağlantıları bakımından, bir "sıralanma düzeni" (Rangordnung) vardır, değerlerin sıralanmasında bir düzen vardır. Bu sıralanma düzeni içinde bir değer bir başka değerden "*daha yüksek*" ya da "*daha aşağı*" olarak belirir; değerlerin kendilerinin *özünde* bulunan bir şeydir bu ve bunun sadece bizce "bilinen değerler" için değil, bizim tanımadığımız değerler için de geçerliği vardır.

Bir değer bir başka değerden daha yüksek oluşu, değer bilgisinin belli bir ediminde, "tercih etme" de (Vorziehen) ortaya çıkar. Bir değer daha yüksek oluşu bu tercih etmenin *içinde*, bu tercih etme ediminde belirir; yoksa bir değer yüksek olduğunun önce ayırdına varıp sonra bunu ötekine tercih etme - birini öne alıp öbürünü arkaya bırakma - şeklinde olmaz. Ancak, tercih etmeyi "seçme" (Weahlen) ile karıştırmamak gerekir; seçme, bir çaba edimidir, tercih etme bir çaba olmadan, bir seçme, bir isteme olmadan doğrudan doğruya gerçekleşen bir edimdir. Herhangi bir şeyi düşünmeden bir şeyi öbürüne tercih ederiz. Tercih etme ya değer taşıyan nesneler (Güter) arasında olur, ya da değerler arasında: değer taşıyan nesneler arasında olursa "empirik" tir, değerlerin kendisi arasında olursa "a priori". Şu halde bize, tercih etmeden önce, bir değer daha yüksek oluşu verilmemiştir, bu değer tercih etme *içinde* verilmiştir. Biz daha aşağı bir değeri daha yüksek bir değerden üstün tutuyorsak bir "tercih yanılması" içindeyiz demektir. Ama bununla yüksek olan bir değer, "tercih edilen" bir değer olduğunu söylemek istemiyor Scheler, çünkü bir değer yüksek oluşu tercih etmede verilmiş olsa bile, bu yüksek oluş aslında o değer *özünde* bulunan bir bağlantıdır. Bundan dolayı değerlerin tercihindeki kurallar tarihte değişen bir şey olmasına kar-

şın, “değerlerin sıralanma düzeninin” kendisi kesin bir şekilde değişmez kalır.¹⁶

Bütün değerler bir sıra düzeni içinde bulunduklarından ve değerlerin yükseklik ve aşağılık bakımından olan bu sıralanışı tercih etmede kavranıldığından, değerlerin duyulması da (Fühlen) bu tercih etmeğe dayanır. Şu halde değerlerin duyuluşu, ayırdedilişi tercih için bir temel olmaz. Değerlerin tercihi duyulmalarından önce gelir, tercih etme burada ilkolandır.

Değerler arasındaki a priori sıralanma düzeni, Scheler’e göre, şöyledir: vital değerler duyusal değerlerden, tin değerleri vital değerlerden, kutsal değerler tin değerlerinden daha yüksek bir sırayı teşkil ederler.¹⁷

Scheler’in değer modaliteleri (kipleri) dediği material değerlerin nitelik-sistemleri arasındaki bir sıra-düzeni de apriori bağlantıların en önemlisidir. Örneğin hoş ve hoş olmayan değerler dizisi kesin sınırlı bir modalite olarak belirir. Hoş olanın hoş olmayana tercih edilmesi bu değerlerin ve duyusal duymanın özünde bulunan bir şeydir. Bunun başka türlü olamayacağını a priori olarak biliriz. Hoşlanılan şeyler değişebilir, birinin hoş bulunduğunu bir başkası hoş bulmayabilir, ama birinin hoş bulmadığı bir şeyi hoşla tercih etmesi olanaksızdır. Şu halde hoş-hoş olmayan ayırması salt bir ayırmadır.

İkinci bir değer modalitesi de vital değerlerde ortaya çıkar: bu da “soylu” ve “bayağı” nitelikleridir. Vital değerler tümüyle bağımsız olan değer modaliteleridir, ne hoş ve faydalı değerlerine, ne de tin değerlerine geri götürülebilirler.

Tin değerleri alanı da yeni bir modal birlik olarak vital değerlerden ayrılır. Bu değerler beden ve çevre alanından tümünden bağımsızdırlar. Bu değerler vital değerlerin bir yana bırakılmasını gerektiren değerlerdir. Bu değerlerin başlıcaları şunlardır: 1. “güzel” ve “çirkin” değerleri: estetik değerler, 2. yasa, devlet, topluluk ide’lerinden bağımsız olarak ele alınan “hak” ve “haksızlık” (Recht - Unrecht) değerleri, 3. salt “yüce doğruluk bilgisinin” de-

16. Formalismus S. 108

17. Formalismus S. 130

ğerleri: bu değerleri olaylara bir egemenlik amacıyla yönelen pozitif bilimlerden ayrı olarak, *felsefe* gerçekleştirmeğe çalışır.

Son değer modalitesi de, şimdiye kadar söylenenlerden kesin bir şekilde ayrılan kutsal değerler modalitesidir. Kutsal değerler, ancak, yönelimde “soyut nesneler” olarak verilmiş olan nesnelerde ortaya çıkarlar. Yani bu değerler tanımlanabilen nesneler sınıfına girmezler, “saltlık=mutlak alanındaki” nesnelerin değerleridirler. Bu değer modalitesi de, kutsal olanın çeşitli uluslarda ve çağlarda ayrı ayrı oluşundan tümüyle bağımsızdır. Bu kutsallık formlarının değişmesi, kutsallığın kendilerine tanındığı nesnelerle ilgilidir, kutsallığın kendisi ile, a priori değer öğretisi ve değerlerin sıralanma düzeni öğretisi ile ilgili değildir.

Bu yukarıda anlatılan ana-değerlerden herbiri, sırasıyla, ermiş (der Heilige), dahi (Genius), kahraman (Held), yönetici kafa (der führende Geist), zevk-ehli (der Künstler des Genusses) gibi “salt kişi tipleri” ile ve sevgi topluluğu (Libesgemeinschaft), hukuk topluluğu (Rechtsgemeinschaft), kültür topluluğu, vital topluluk ve son olarak da toplum (Gesellschaft) ile bağlantı halindedir.¹⁸

Değerlerin daha yüksek yahut da daha aşağı oluşu ile bu değerlerin başka özellikleri arasında bir öz-bağlantısı vardır. Scheler’e göre. Değerlerin daha yüksek olmasının bir belirtisi “*sürekli olma*” dır. Bir değer ne kadar sürekli ise değeri de o kadar daha yüksektir. Ancak burada sürekliliği değer taşıyan nesnelerin nesnel zaman içinde sürüp gitmeleri anlamına almamalı. Çünkü örneğin herhangi bir rastlantı en yüksek değerdeki bir sanat yapıtını bir anda yok edebilir. Böyle bir yapıtın kısa süren bir varlığı onun değer yüksekliğini ortadan kaldırmaz, ya da herhangi bir değer taşıyan nesnenin nesnel zaman içinde sadece bir sürüp gitmesi onun değerini yükseltmez. Ama - değer taşıyan nesneler (Güter) değil - daha yüksek olan *değerler* daha aşağı değerlere oranla daha “sürekli” olarak verilmişlerdir dendiği zaman, buradaki “sürme” (Dauer), soyut ve niteliksel bir zaman fenomenidir; ve nesnel taşıyıcısının varoluşu ne kadar sürerse sürsün, zaman boyunca “*var olabilme*” fenomenini *kendinde* (an sich) taşıyan bir değer, *sürekli*dir.¹⁹

18. Formalismus S. 125-130

19. Formalismus S. 111

En aşağı değerler aynı zamanda özlery gereği “kaçıp giden” (flüchtig) değerlerdir, en yüksek değerler de “öncesiz-sonrasız” değerlerdir.

Ama Scheler’e göre bu süreklilik ölçütünün, değerlerin asıl bir öz ölçütü olup olmadığı bir başka sorundur.

Bölünmezlik değerin yüksek oluşunun bir başka özelliğidir: bir değer ne kadar az bölünebilir (teilbar) ise o ölçüde “daha yüksek” bir değerdir, yani bir çoklarının bu değerden pay alması onun bölünmesini ne kadar az gerektiriyorsa o değer o kadar yüksektir. Örneğin maddi bir değer taşıyan nesnelerin paylaşılması ancak o nesnenin bölünmesiyle olanaklıdır; bütün bir ekmeği paylaşmak için ekmeği bölmek gerekir. Buna karşılık bir sanat yapıtı bölünmezdir, sanat yapıtının değeri ancak o yapıtı parçalamadan paylaşılabilir. Duyularla ilgili “hoş” olan bir şeyin değeri, o değeri taşıyan nesneyi parçalamadan, bölmeden duyulamaz ve bu değer bu değer duyan kimseleri *ayırır*, birleştirmez. Birlikte-duyma da bu değerlerde olanaksızdır; bir kültür ürünü ise birçok kimseler tarafından aynı zamanda kavranılabilir, çünkü herhangi bir bölünmeye gerekseme kalmadan bu ürünlerden pay alınabilmesi bu değerlerin özünde bulunan bir şeydir.

Değerle bölünmezlik arasında bir öz-bağlantısı olduğu kuşku götürmezse de, bunun yüksek değerlerin *asıl özünü gösteren* bir ölçüt olup olmadığı da sorunsaldır.

Değer yüksekliğinin bir ölçütü de, bu değerin duyulmasındaki “*doyumun derinliği*”dir. Ama kuşkusuz yükseklik bu doyumun derinliğinde değildir, daha yüksek değerin daha derinden doyum verdiği sadece bir öz-bağlantısıdır. Doyumun hazla bir ilgisi yoktur. “Doyum”, bir değere duyulan eğilimi yerine getirme, bir gerçekleştirme yaşantısıdır (Erfüllungserlebnis).²⁰

M. Scheler bütün bu öz-bağlantılarının yanında, değerin daha yüksek oluşunu gösteren en kesin bir ilke olarak “salt oluşu” kabul eder. Değerlerle bu değerlerin bağlı olduğu değerli nesneler arasında, öncelik sonralıkla ilgisi olmayan, bir ayrılık

20. Formalismus S. 116

vardır: “değerlerin göreliliği” ya da “salt değerlere” olan bağlantısı.

Çalışmamızın başında gördüğümüz edimle nesne arasında bulunan öz-bağlantısı, şunu da ortaya koyar: Değerlerin yaşanması ile ilgili edimlerin ve işlevlerin bulunmadığı yerde değerlerin de var olduğunu kabul edemeyiz. Duyusal duyguları olmayan bir varlık için bir “hoş” değeri var olamaz. Ama böyle bir varlık için “duyularla duyan varlıkların var olduğu” ve “bunların hoş değerini duydukları” bir olgudur ve bu olgu vardır. Ama “hoş olanın kendisinin değeri” böyle bir varlık için var olamaz. Örneğin hayvanların ve insanların yaşadığı hoş değerini Tanrının da yaşadığı söylenemez. Ama Tanrı bir hoş değerini, acı ya da sevinç gibi duyguları, duymadan, “anlayabilir”. Bu anlamda, örneğin hoş değeri duyusal duyan bir varlık içindir, böyle bir varlık için vardır; “soylu” ve “bayağı” değerleri de bir canlı varlığa göredir, bir canlı varlık için vardır. Bu gibi değerler görelî değerlerdir, ancak buradaki göreselliği bir varlık göreliliği olarak anlamak gerekir. Bu göreliliğin, değerlerin taşıyıcısı olan değerli nesnelerin (Güter) göreliliği ile ilgisi yoktur. Bu değerli nesnelerin göreliliği bu değerlerin taşıyıcısı olan real varlığın psiko-fizik yapısına bağlıdır, örneğin belli bir hayvan için bir zehir olan bir şey bir başka hayvan için besleyici olabilir, buradaki görelilik değerlerin taşıyıcısı olan nesnelerle bağlantı içindedir. Bundan başka değerlerin göreliliği arasında a priori bir bağlantı vardır, değerli nesnelerin göreliliğinde ise böyle bir bağ yoktur. Bu anlamda doğrudan doğruya sezgide daha yüksek olarak verilen değerler, aynı zamanda, duyma ve tercih etmede - öyleyse bir düşünme sonucunda değil - salt değerlere daha yakın olarak belirmiş olan değerlerdir. Bundan dolayı, Scheler’e göre, “daha yüksek değer” öz belirtisi daha az görelî oluşu, “en yüksek değer” öz belirtisi de “salt değer” oluşudur.²¹ Salt değerler, “*salt bir duyma*” için, yani duyusal ve vital varlıktan *bağımsız* olan bir duyma için var olan değerlerdir. Örneğin *ahlâksal değerler* böyledir. Biz ancak “salt” bir duyma içinde bu değerleri duymayı “anlayabiliriz”, ama bu değerlerin kendisini duya-

mayız.²² Buna göre, salt olan değerler en yüksek değerler olunca, salt değer olan ahlâksal değerlerin salt taşıyıcısı olan kişinin kendisi de en yüksek değer taşıyan bir varlık olur. Kişi değerinin kendisi değerlerin sıralanmasında en yüksek sırayı alır.

b. Ahlaksal değerlerin taşıyıcısı olarak kişi:

Değerlerle değerlerin taşıyıcıları arasında a priori bir bağlantı vardır. Örneğin hoş değerinin taşıyıcısı duysal varlıklardır, soylu ve bayağı gibi canlı varlıklara özgü değerlerin taşıyıcısı vital varlıklardır. Bunun gibi “iyi” ve “kötü” nün taşıyıcısı da, özleri gereği, kişilerdir. Ahlaksal değerler kişi değerleridir. Ancak *bir kişinin* isteme edimleri ya da eylemleri ahlaksal anlamda iyi ya da kötü değerini taşır. Bir kişi ne hoş ne de faydalı olabilir. Çünkü bu değerler nesne ve olay değerleridir. Buna karşılık nesnelerin ya da olayların ahlaksal bakımdan iyi ya da kötü olmaları diye bir şey kabul edilemez, ahlaksal iyi ve kötü nesneler, olaylar diye bir şey yoktur, ancak kişiler ahlaksal iyi ya da kötü olabilirler.²³

Ahlaksal değerler, ilkin, taşıyıcıları nesne olamayan değerlerdir, çünkü özleri gereği kişi ve kişi edimlerine bağlıdırlar, kişiler ve edimler de hiçbir zaman nesne haline getirilemezler. Bedene, ruha bağlı bütün değerler bize nesne olarak verilebilirler, salt kişi değerleri, yani kişinin kendisinin değeri böyle değildir. Bir insanı herhangi bir şekilde nesne haline getirdiğimiz zaman, onun kişiliği elimizden kaçır ve bize onun sadece “kılıfı” kalır. Bir kişinin ahlakla ilgisi olmayan değerlerini, örneğin intellektüel değerlerini ya da sanatla ilgili değerlerini, nesnel bir şekilde, bu değerleri sonradan yaşayarak kavrayabiliriz. Ama hiçbir zaman kişinin salt ahlaksal değerlerini bu şekilde kavrayamayız. Çünkü bu değerler ancak kişinin salt sevgi ediminde ortaya çıkarlar. Bundan dolayı kişinin ahlaksal değerini ancak o kişi ile sevgi edimini “birlikte-gerçekleştirmekle”, örneğin onun sevdiği şeyi birlikte sevmekle kavrayabiliriz.²⁴

22. Formalismus S. 118

23. Formalismus S. 105

24. Sympathie S. 180 v.d.

Bundan başka ahlaksal değerler, özleri gereği, real olan taşıyıcılara bağlıdır, görüntüden ibaret salt tasarım nesnelere değil; ama bu taşıyıcıların elle tutulur somut bir taşıyıcı olması gerekmez, düşünülmüş taşıyıcılar da ahlaksal değerlerin taşıyıcıları olabilirler. Örneğin roman kahramanları da ahlaksal değerlerin taşıyıcısı olabilirler, ancak bu taşıyıcıların da “real olarak” verilmiş olması gerekir.²⁵

Kişi değerinin kendisi, Scheler’e göre, değerlerin en yüksek basamağını oluşturur²⁶ ve bu böyle olunca taşıyıcıları kişi olan, kişinin edimlerinde beliren değerler de eşya-değerlerinin (Sachwerte) ve durum-değerlerinin (Zustandswerte) üstündedirler; tinle ilgili olan kişi değerleri de tinle ilgili olan eşya-değerlerinden daha yüksektir. Kişi değeri her zaman en yüksek değer olarak kalır.

Kişinin değeri üzerinde çeşitli görüşleri birbirine karşıt iki büyük harekette topluyor Scheler. Bir yanda, ayrı açılardan da olsa, kişinin varlığının kendi başına bir değeri olduğunu (Selbstwert, des Seins der Person) kabul eden Kant’la Nietzsche, öbür yanda kişiye kendi başına bir değer tanımayan, kişiyi tarih ve toplumdaki yeri ile ölçen görüşler var. Bu son görüşler arasında, birbirinden tümüyle karşıt açıdan hareket eden öğretiler, örneğin bir yandan Kant’tan sonraki Alman İdealizm’inde, özellikle Hegel’de dile gelen görüşler, bir yandan da sosyalist ve komünist cereyanlar yer alır. Bu öğretiler, kişinin değerini, kişilerin üstünde olan bir topluluğa ve kişilerin üstünde olan tarihsel bir sürece, örneğin kültüre, uygarlığa, devlete yaptığı hizmetle, bu topluluğa kattığı şeyle bağlı olarak açıklarlar.

Kişi kavramları birbirinden çok ayrı olan Kant’la Nietzsche ise kişinin değerini kişinin topluma yaptığı hizmetle ölçmezler, toplumun ve tarihin değerini kişilerin varlığına bağlarlar; ancak, tarihin değerini ortaya çıkaran. Nietzsche’de, en değerli kişiler “büyük kişiler”dir, Kant’ta her insanda bulunan akıl-kışı-

25. Formalismus S. 106

26. Formalismus S. 513

sidir. Bu iki filozof da toplumun ve tarihin değerini, kişilerin varlığına en uygun gelen durumları vermeğe elverişli olup olmadıklarına ve ne derece elverişli olduklarına göre lerler. Nietzsche’ye göre insan tarihinin amacı, insanın “en yüksek örneklerini” verebilmektir; Kant’a göre, bu amaç, zgr istençli akıl kişilerini ortaya çıkarabilen, onlara olanak verebilen bir toplumdur. Her ikisi de kişilerin üstünde bir değer taşıyıcısı tanımazlar, yani onlara göre, kişilerin üstünde bir topluluk, kültür, bir ahlâksal dünya düzeni, devlet yoktur. Böyle bir değer taşıyıcısına kendini veriş de, kişiye, kendisinde önceden bulunmayan bir değeri vermez.

Bu iki ğreti, Kant’tan sonraki Alman İdealizmi ile, özelikle Fichte ve Hegel’in öğretileriyle tam bir karşıtlık içindedir. Fichte ve Hegel, en yüksek değerlerin taşıyıcısı olan kişilerin ve bireylerin üstünde bir “ahlâksal dünya düzeni” ne ya da devlete, kültüre kendini verişi, kişinin değerli olmasının koşulu olarak öne sürerler. Hegel’de büyük adam tarihin gidişini sezen ve ona göre hareket edebilen adamdır, büyük adam tarihin akışı içinde ortaya çıkan biridir, tarih dışında kendi başına değeri yoktur.

Scheler bu konuda Kant ve Nietzsche’den yanadır. Ona göre “büyüklük” kendi içinde kendi başına değerli olan kişi niteliklerindedir. Gerçi, tarih ve toplumun en değerli kişilerin varlığına ne dereceye kadar değer kattığı düşüncesi, tarih ve toplumun son ölçü-taşıdırlar; ama tarih ve topluma hizmetin, kişinin kendisine değer kattığı kabul edilemez. Scheler’e göre bu düşünce, Carlyle’ın “büyük adamlar” öğretisinin, Alman Felsefesinin büyük bir bölümünün (Wundt da bunlar arasındadır) ve sosyalist ve komünist cereyanların katıldığı düşüncedir. Aralarında ayrılıkların çok büyük olmasına karşın, böylece, ortak bir yanları da vardır bu görüşlerin, ama bu ortak yanlar g ayırdedilir, nedeni de: Ahlaksal değer kişiselciliği (personalizm) ile tarihsel nedensel (kausal) kişiselcilik arasında, bunun gibi değer ortaklaşacılığı (kollektivism) ile tarihsel nedensel ortaklaşacılık arasında pek bir ayırma yapılmamasıdır.

Kant ve Nietzsche'nin öğretilerine karşıt olarak, "büyük adamlar" öğretisi, tarihin gidişine güçlü etkiler yaptıklarından ve bir ulusun gidişini varlığının daha yüksek bir düzeyine erdirdiklerinden dolayı büyük adamları "büyük" olarak kabul etmesi ile, bir "değer ortaklaşacılığı" dile getirir. Burada insanın değeri, kişilerin dışında bir gelişmenin ya da kişilerin dışında düşünülen bir "toplumun" ilerlemesi ile ölçülür. Böylece bu öğreti değer ortaklaşacılığının yanı sıra "nedensel bir kişiselciliği" de ortaya koyar.

Ancak, Scheler'e göre, etik, tarihçinin dar ereği için belli bir anlamı olması gereken, bu ölçüyü kesin olarak protesto etmeğe mecburdur. Ona göre etik, toplum ve tarihin değer ve anlamı için "değer kişiselciliğini" saptamalıdır; yani kişisel değerlerin en yüksek değerler olarak tanındığı bir etik olarak ortaya çıkmalıdır. Tarih ve toplumun değer ve anlamı da, toplum ve tarihteki en değerli kişilerin ya da kişisel birliklerin ortaya çıkmaları ve özgür olarak etki yapabilmeleri için gereken koşulları koymasındadır. Değer kişiselliği için, her toplum ve tarih, böylece, ereğini kişilerin varlığında ve etkilerinde bulur.²⁷

Scheler'i kişilerin değeri bakımından, Nietzsche ile birleştiren bir nokta, en yüksek değer taşıyıcısı olarak kişinin kendisinin varlığının ortaya çıkışıdır. Nietzsche için de en yüksek değerlerin taşıyıcısı olan insanlığın "en yüksek örnekleri" ne en iyi yaşam koşulları kurmak ahlaksal bir ödevdir.

Buna karşılık, yine değerlerle ilgili bir başka anlayış, Scheler'i Nietzsche ve Kant'tan bütünü ayırır. Her ikisi için de, görüş açıları temelden ayrı da olsa, kişi yalnız ahlaksal değerlerin bir taşıyıcısı değildir, bu değerleri değer olarak "*koyan*" da her şeyden önce kişidir. Yani her iki individualizm de "subjektivizm" ve "değer nominalizm"i ile bağlıdır; Kant'ta "transscendental subjektivizm" ile, Nietzsche'de "empirik subjektivizm" ile. Max Scheler için kişi kesin olarak bir değer taşıyıcısıdır, ama hiçbir zaman "değer koyucu" olamaz.²⁸

27. Formalismus S. 507 v.d.

28. Formalismus S. 519 v.d.

c. Kişinin bireyselliği:

Max Scheler'in kişiselci etik'ini kendinden önceki etik akımlarından en kesin bir şekilde ayıran ve karakterini en çok ortaya koyan, ahlaksal değerlerin taşıyıcısı olarak kişinin bireyselliğine verdiği önemdir. Ona göre her insan, salt kişi olduğu ölçüde bireysel olan ve bundan dolayı başkalarından ayrı ve "bir defalık" olan bir varlıktır; bu bir defalık bireysel varlığın yanı sıra insanın ereği de bireysel ve bir defalık olan bir değerdir. Tümel olarak geçen nesnel iyilerin yanında, herkes için bir de *bireysel olarak* geçen iyi vardır. Ahlâksal değerlerin taşıyıcıları bundan böyle sadece var olmalarında değil, değerlerinde de *çeşitlidir* ve aralarında eşitlik yoktur, *eşitsizlik* vardır, hem de salt kişiler oldukları ölçüde bu çeşitlilik artar.

Scheler'in kesin bir şekilde karşısına çıktığı 18. Yüzyıl Felsefesinin bireyselciliğine göre: İnsanlar, akıl varlığı olarak, salt varlık basamağına yaklaştıkları ve en yüksek basamaktaki değerlere, tin değerlerine eriştikleri ölçüde "eşit olarak" kabul edilirler; ama insanlar duyuusal durumlara indikleri ve en aşağı basamaktaki değerleri benimsedikleri ölçüde çeşitli olarak kabul edilir, aralarında eşitlik görülmez. Bu görüşün felsefi temeli "bi-reylerin üstünde transsendental (aşkın) bir akıllı" var saymasıdır, bu birey-üstü transsendental akıl kişilerin bir çokluğunda somutlaşır. Kant'ın kişiyi bir "akıl varlığı" olarak tanımlaması, Scheler'e göre, bir rastlantı değildir: Bu terim, kişinin, aslında akla uygun bir edim etkinliğinin (Aktbetaetigung) herhangi bir öznesinden başka bir şey olmadığını dile getirir; yani kişi herhangi bir akıl etkinliğinin bir X'idir, şu halde ahlaksal kişi de ahlak yasalarına uyan istem etkinliğinin (Willensbetaetigung) X'idir. Ama kişiyi böyle bir belirleme, Scheler'e göre kişiyi ortadan kaldırmak demektir. Çünkü bu bir akıl etkinliğinin "herhangi bir" öznesi olan kişi, bütün insanlarda aynı ölçüde vardır ve bütün insanlarda *aynıdır*; şu halde insanlar bu görüşe göre, kişilikleriyle birbirlerinden ayrılmazlar, hattâ bireysel kişi kavramı bile bu anlayışta çelişmeli olur, çünkü onlara göre aklın edimleri birey-di-

şıdır (ausserindividuel) hatta birey-üstüdür (überindividuel). Böylece de bu görüş, her kişinin bir birey (individuum) olduğu düşüncesiyle çelişir.²⁹ Tin alanına yükseldikçe insanın varlığı ve değeri bakımından bireyselliğinin çoğaldığı gibi bir düşüncenin böyle bir öğretide yeri olamaz elbette. İşte Scheler, “kişiler” denilen somut edim-merkezlerinin real bir çeşitliliğini metafizik bir varlık uğruna kaldıracak olan her öğretiyi, yani İbni Sina’dan beri süre, gelen bir inançla kişileri bir evren tininin (Allegeist) işlevleri, bir salt olarak bilinçsiz tinin işlev ve modus’ları (E. von Hartmann), transsendental salt bir bilincin işlevleri, modus’ları (Husserl), transsendental bir aklın modus’ları (Fichte, Hegel) olarak anlamak isteyen her öğretiye karşı çıkar ve metafizik yarılmaların en büyüğü olarak kabul eder.³⁰ Ona göre insan, bedeni ile bireyselleşmez asıl, bedeni, kendisine, kişiye ait olması bakımından, kişinin egemenlik alanı olması bakımından, bütün öteki bedenlerden ayrılır. Kişileri birbirinden ayıran onların bilinç içeriklerinin kendi içinde çeşitli oluşu da değildir sadece; kişileri çeşitli yapan onların kendilerine özgü olan özellikleridir, onların şöyle veya böyle oluşlarıdır (Sosein). Kişiler, kendilerini başkalarından ayıran özellikleri ile, şöyle veya böyle oluşları ile somut edim-merkezleri olarak *çeşitlidirler*. Kişiler, cisimler ve bedenler gibi zaman uzam sistemi içindeki değişik durumları ile değil, zaman ve uzanın üstüne yükselen salt edim-merkezleri olarak sadece salt özelliklerinin kendisi ile, “kişisel öze” çeşitlidirler; yani kişiler salt olarak individuum’lardır da ondan çeşitlidirler.³¹

İnsanlar kişi oluşları ve değerleri bakımından birbirlerinden ayrı olunca, “her kişi, aynı organik, psişik ve dış durumları içinde de, her başka kişiden etik bakımından ayrı olarak ve ayrı değerli olarak davranmak”³² zorundadır, ama bununla kendi bi-

29. Formalismus S. 381 v.d.

30. Sympathie S. 83.

31. Sympathie S. 71.

Die Formen des Wissens und die Bildung S. 106

32. Formalismus S. 513

reysel değerinin dışındaki tümel olarak geçen norm'lara da bir zarar vermemesi gerekir.

Burada bir soru çıkıyor karşımıza: Tümel olarak geçen değerlerle bunlardan türetilen tümel-geçer norm'ların, kişisel bireysel değerlerle nasıl bir bağlantısı vardır? Bu soruyu Kant kendi açısından şu şekilde çözümlüyor: Tümel olarak geçen (allgemeingltig) değerleri gerçekleştirmek ve bununla ilgili olarak tümel olarak geçen bir ahlak yasasına uymakla *kişi* olumlu (pozitiv) ahlaksal bir değer kazanır. Kant'a göre her yapılması gerekenin tümel olarak geçen bir ilke olması gerekir, hatta kişisel bireysel bir gereklilik (Sollen) diye bir şey olamaz. Kant, "yle hareket et ki, hareketinin maxime'i genel bir ilke olabilsin" derken, ahlâksal iynin temelini genel bir ilke olabilmeye bağlamış oluyor. Oysa, Scheler'e göre, ancak "her bireysel ahlâksal kişi, yalnız kendisi için kavranılabilen değer kaynaklarını, tümel olarak geçen değerleri gözardı etmeden, özel bir ahlâksal zen ve kültüre bağlı kılarısa";³³ tümel-geçer değerlerle bireysel-geçer değerler arasında bir bağlantı kurulabilir. Bu kuralın yalnız tek kişiler için değil, tüm-kişiler için de, kültür çevreleri, uluslar için de geçerliği vardır. Gerek tek kişiler gerek uluslar tarafından ahlâksal ideal olarak alınan tiplerin çeşitliliği ve çokluğu, ahlâksal değerlerin nesnelliğine bir engel de değildir; asıl bu çeşitlilik, değerlerin asıl özünün görülmesini sağlar.

Scheler'e göre, Kant genel bir ilkeyi ahlak için temel almakla, belki yaşamın tek bir anı için önemi olan bir eylemi, bir değeri yaşamın her anına sokmuş, bütün zamanlara uygulamış oluyor. Oysa kendisi, bireysel-geçer değerlerin de olabileceğini dile getirirken, yaşamın belli bir anı için belirlenmiş olan ve "bir defalık" olan değerlerin, kendilerini bir daha yinelemeyecek olan ve kullanılmadıkları için sonsuza değin kaybolacak olan değerlerin ve ahlâksal eylemlerin. Kant'ın ilkesi kabul edilirse, bütün za-

33. Formalismus S. 497

manlara uygulanmaya “zorlanmış” olacağını da söylüyor.³⁴ Yalnız tek kişilerin değil, ulusların ve kültür çevrelerinin ahlaksal değerlerinin çeşitliliği ve çokluğu da, rationalist ahlakçılar tarafından ne kadar yadsınırsa yadsınlar, yine de bir gerçekleri olan, tarihte değişik şekillerde ortaya çıkan ahlakların ve kültür sistemlerinin çeşitliliği ve çokluğu da, ahlaksal değerlerin özlere ile ilgili olan bir sonucudur. Değerlerin, özlere ile ilgili olarak, ancak bireylerin bir çeşitliliği ile ve ancak bunların tarihteki gelişme basamaklarının çeşitliliği ile tam olarak gerçekleşebilmeleri, tarihteki bu ahlâk ayrılıklarının temelidir, ve bu, ahlâksal değerlerin nesnellğine bir set de değildir. Scheler’e göre tam tersine, değerleri sınırsız bir genelleştirme eğilimi değerlerin öznelleştirilmesinin bir sonucudur.

Değerlerin bu çeşitliliği ve çokluğu içinde, herkes tarafından kabul edilmiş ve her zaman tanınmış olan bazı nitelikler ve değerler vardır. Bunlar tümel olarak geçen değerlerdir. Ama öyle nitelikler de vardır ki, yalnız bireylere uyarlar ve asıllarında sadece bireyler için uygundur, bundan dolayı da yalnız bireyler tarafından yaşanılabilir ve gerçekleştirilebilirler; bu nitelikler sayesinde tarihsel gelişmenin tek bir biçimde ortaya çıkan noktalarının görülmesine olanak doğar, böylece her yeni gelişme basamağı ile birlikte yeni yeni değerlerin de meydana geldiği görülür. Ama böyle bir şeyin olmadığı durumlarda, yeni yeni değerlerin görülmediği zamanlarda “ahlaksal oluşumda” (sittliche Bildung) bir “durgunluk” göze çarpar.³⁵

34. Formalismus S. 498

35. Formalismus S. 499

3. AHLAK İDEALİNDE EN YÜKSEK DEĞER OLARAK GÖZÖNÜNE ALINAN ÖRNEK KİŞİLER

a. Ahlaksal varlığın ve davranışın en yüksek norm'u yerine konan örnek kişi:

Ahlaksal iyi ve kötü ide'lerini kişilerin kendisine bağlayan kişiselci bir etik'in, örnek olarak alınacak kişi tipleri üzerinde durmasından daha doğal bir şey yoktur. Öyleyse böyle bir etik içinde *örnek* deyince ne anlaşılır? Ontik olarak örnek nedir? Böyle bir etik, yüksek değerli kişi ide'si içinde belli nitelikte olan tipleri nasıl ayırır? Örnek olarak alınan kişilerle en yüksek değerde kişi ide'si arasında nasıl bir bağlantı vardır? Örnek alınan kişi ile o kişiyi örnek alan arasında ne gibi bir bağlantı kurulur? İşte bu ve buna benzer sorular kişi değerini en yüksek değer olarak kabul eden etik'in kendilerine eğilmek zorunda olduğu sorulardır.

En yüksek değer kişi değeri olunca, en yüksek değerde bir kişi ide'si aynı zamanda ahlaksal varlığın ve davranışın da en yüksek norm'u olur. Ancak, kişinin kişi değerinden hareket eden böyle bir etik'de yapılması gerekli olan şey norm adını alamaz, *örnek* ya da *ideal* adını alır. Örneği olan kimse örneğine benzemeyi ya da örneği gibi olmayı ister, bununla da kendi bireysel değeri ortadan kalkmaz.

Norm'la örnek arasında nasıl bir bağlantı vardır? Bu soruya Scheler'in verdiği yanıt kendinden önceki etik'in verdiği yanıttan başkadır. Örneğin Kant'a göre, örnek olarak alınan bir kişi ahlak yasalarına uygun bir istem edimini gerçekleştirmişse, o örnek olumlu değerlidir, ahlak yasalarına aykırı hareket etmişse, o örnek değersizdir. Oysa, bütün ahlaksal edimlerin en yüksek anlamı olarak yüksek bir yasanın gerçekleşmesini ya da belli bir düzenin kurulmasını değil de, en iyi kişilerin birbirine dayanması ilkesini kabul eden ve ayrıca kişiyi sadece bir akıl kişisi olarak değil, kendi başına değeri olan bireysel somut bir edim-merkezi olarak

gören Scheler'e göre, bütün norm'ların, bu norm'ları koyan kişinin olumlu ya da olumsuz değerdeki örnek oluşu bakımından, değerleri ya da değersizlikleri vardır. İdeal bir norm'un bir ödev norm'u biçimine konması ediminde bu edimi gerçekleştiren kişinin iyiliği ya da kötülüğüne göre, bu edimin kendisi de iyi ya da kötüdür. Kendilerini gerçekleştiren kişinin iyilik ya da kötülüğüne göre, bu norm'ların kendisi de olumlu ya da olumsuz değerlidir. Böylece "kendini koyan kişi olmadan hiçbir ödev norm'u yoktur."³⁶

Kişi değerlerini en yüksek değerler olarak kabul eden bir etik, salt kişi değerlerinin taşıyıcısı olan örnek kişileri, ahlak ideali olarak, norm'ların yerine koyar; böylece de her insanın ahlaksal kişi olabilmesi için belli bir örneğe uyması gerekir. Burada bir kimsenin ahlaksal kişi değerleri, bir başkasının kişi değerlerinin kaynağı olur. Bir kişinin ahlak bakımından en yüksek etkisi de, o kişinin edimlerinden ve eylemlerinden çok, kendi salt *örnek oluş değerinde* bulunur. Bundan dolayı ontik bakımından örnek, "kendini içeriği bakımından, kişi birliğinin birlik-formu içinde yapı kazanmış bir değer içeriğidir, kişi-formu içinde yapı kazanmış kendine özgü bir değerliliktir; bu içeriğin örnek oluşu bakımından ise örnek, bu içeriğe dayanan bir gerekli-olma isteminin (Sollseinsforderung) birliğidir."³⁷

Bu gerekli olma isteminde istem örneğe uyandan değil, örneğin kendisinden gelir. Örnekler kendilerini örnek alan kişileri kendilerine çekerler. Örnek, bir yargılama, bir seçme edimi sonunda alınmaz, bir yargı bir seçme neyin örnek olacağını belirlemez. Örnek bilinci mantıktan öncedir, seçilecek şeylerin kavranmasından da önce gelir. Ancak örnek bilinci, yargıları ve seçme doğrultusunu belirler. Bir şeyin örnek olması için, bir kimsenin o şeyi örnek olarak yargılayabilmesi gerekmez; ya da bir şeyin örnek olması için, bir kimsenin, bir şeyin ya da bir kişinin kendi örneği olduğunu söyleyebilmesi, bunu ayırtetmesi de gerekmez.

36. Formalismus S. 575

37. Formalismus S. 579

Hatta çoğu zaman insan örneğinin ne olduğunu, nereden geldiğini bilmez bile, ve bunu bilmediği, bilincine varmadığı zaman, örneğin etkisi daha güçlü duyurur kendini. Örnekler kişi merkezine şunu veya bunu daha istemeden önce biçim vermişlerdir. Bu örnek kişileri biz seçmeyiz, onlar bizi, biz onları seçmeden önce, kendilerine çekerler.³⁸ Örneklerle etkin olarak karşı gelinemez. Ama bu çekme, karşısındakini körü körüne kendine bağlamaz, gerekli olmanın bilinci vardır burada. Ama bazan bu bilinç değerli bir davranışı kavramada yanılabilir, kötü bir kişi örnek alınmış olabilir, ama böyle bir durumda kör bir zorlanış değil, yanılma söz konusudur. Bir kimsenin örnek aldığı kimseyle olan bağlantısı, örnek alanın örneğin kişiliğine karşı duyduğu sevgi ile o örneğe uymasındır, yoksa bu bağlantı, örneği öykünme şeklinde olamaz. Örneğe uyma ne öykünmedir, ne de itaat; örneğe uyma bir kimsenin örnek aldığı kişiye “kendini vermesi” ile kendi kişiliğinin örnek içinde bir gelişmesi, örneğin “yapı ve çizgilerini” belirleyen ruhun içinde örnek alanın bir gelişmesidir.³⁹ Ancak burada kendini veriş “özgür” bir kendini veriştir. Bundan dolayı örnekler “kör bir bağlılığın” ve taklidin konusu olamazlar. “Örnekler sadece kendi kişiliğimizin çağrısını iştirmeye yol hazırlayıcıdır”,⁴⁰ onlar sadece bizim bireysel duyuncumuzun gün ışığına çıkmasıdır. Örnek kişiler bizi özgür yapmalıdır ve özgür yaparlar. Örneğe uyan, örneğin içinde gelişmesi sonunda yeni bir biçim alır, böylece örnek nasıl istiyor nasıl yapıyorsa öyle istemeyi ve yapmayı öğrenir, yoksa örneğin istediği ve yaptığı şeyi değil. Örnek alınan kimse kişi olarak nasılsa öyle olunacaktır, yoksa örnek ne ise o olunmayacaktır. Örnek alanın bu biçim değiştirmesi ile değerlemelerinin doğrultusu da değişecektir.

Bir kişiyi örnek alma edimi başkalarının değerlerini tanıma edimlerine dayanır, bu edimler de duyma, tercih etme, sevmeye, nefret etmedir; şu halde isteme ve çabaya dayanan edimler, örnek

38. Vorbilder und Führer S. 268

39. Formalismus S. 581

40. Die Formen des Wissens und die Bildung S. 106

alma edimine temel olmazlar, bir şeye çabalamak, bir şeyi istemek için bir örneğin önceden var olması gerekir. Bir insan örneğe karşı duyduğu sevgi ile ona benzemeğe çalışabilir; sevdiğimiz kişiye isteyerek ve çabalayarak uyarız. Ancak, bu örneğe uyma ediminin öykünme ile hiçbir ilgisi yoktur. Bir kişiye öykünmekle onu örnek almış sayılmayız, olsa olsa örnek olarak karşımıza çıkan birini belki öykünmeyi isteyebiliriz. Gerçekte öykünme kör bir uymadır, sürüde ve yığında görülen bir eylemdir. Ama sürü ve yığında örnekler değil, önderler (Führer) vardır.

M. Scheler'e göre örnekle önderi birbirinden ayırmak gerekir. İlk örnek örneğe uyan arasındaki bağlantı bir bilinç bağlantısı değildir. Örnek olan kimse bir başkasının örneği olduğunu bilmeyebilir, bilmeye gereksinimi de yoktur. Buna karşılık önderin önder olduğunu bilmesi, hatta önderlik etmeyi istemesi gerekir.

İkinci olarak, örnekle örneğe uyan arasındaki bağlantı, ideal bir bağlantıdır, uzamdan zamandan, gerçekteki şimdiden, örnek alınan kişinin gerçek tarihsel varlığından bağımsızdır. Çok eskiden yaşamış bir insanı, tarihsel bir insanı, örneğin Sokrates'i örnek alabilirim; örnek alınan tarihteki bir insan da olmayabilir, bir roman kahramanını da örnek olarak alabilirim, Faust, Hamlet gibi. Önder ise gerçekte yaşayan insan olmalıdır, ayrıca burada ve şimdi olmalıdır.

Önderi örnekten ayıran üçüncü nokta: Önderin değerle ilgisi olmayan, değerden bağımsız olan toplumbilimsel bir kavram oluşudur. Önderle öndere uyanlar her türlü insan birliklerinde vardır: Ailede, ulusta, derneklerde, kültür çevrelerinde, meslek birliklerinde, hatta haydutlar çetesinde. Bütün bu toplulukların her birinde tek ya da "küçük sayıda" önderlerle "büyük sayıda" bu önderlere uyanların bulunduğu toplumbilimsel bir yasadır. Bu azınlıkla çoğunluk arasındaki bağlantının bir dünya görüşü ya da değerlemelerle hiçbir ilgisi yoktur, bu yasa bütün topluluklarda aynı şekilde geçer. Bir ulusun kurtarıcısı da bu anlamda önderdir, bir haydutlar çetesinin başı da. Ulusta önder, bir kurtarıcı da ola-

bilir, bir vicdansız demagog da. Şu halde önder sözcüğü her türlü değerlemelerin dışındadır. Örnek kavramında ise durum bambaşkadır. Örnek bir değer kavramıdır. Örneğe uyanı örneğe bağlayan bir çeşit sevgi ve olumlu davranıştır, herkes örneğine saygı gösterir, ona uyarken onun yetkin olduğunu, yetkin olması gerektiğini kabul eder. Bir yanılma ile insan pekâlâ kötü bir kimseyi de örnek almış olabilir, ama yönelimde örnek hiçbir zaman kötü olamaz.⁴¹ Önderlik etmek, eylemde bulunmak, yol göstermek, yaşamı yönetmek demektir. Örnek olmaksa bundan çok daha fazla ve bütünü başka bir şeydir. Örnek ruhun bir şekil almasını gösterir, örnekler kişi merkezine şunu ya da bunu daha istemeden önce biçim vermişlerdir, “örnek, kişisel şekil almış bir değer biçimidir (Wertgestalt); bu değer biçimi bir kimsenin ya da bir grubun ruhu karşısında hep hazır olarak bulunur, bu ruh bu biçimin içinde gelişir, onda şekil alır.”⁴² Örneğin yaşamı, edimleri, bilinçli ya da bilinçsiz olarak örnek alan üzerinde egemen olur. Örnekler bizim olanaklı olan isteme ve eylemlerimizin etkinlik alanını belirler. Biz onları sevmekle kendi varlığımızın içinde onlara benzeriz. Örneklerle çatışmamız da olanaklıdır, ama o zaman onu yadsırız.

Birbirinden bütünü ayrı olduğunu gördüğümüz örneklerle önder arasında bir bağlantı kurulabilir mi? Bu bağlantı ancak şu şekilde kurulabilir: Önderlerin seçilmesini belirleyen örneklerdir. Bizim istenç edimlerimizi, değerlendirme tarzımız belirlemiştir, sevdiğimiz ve nefret ettiğimiz şeyler bizim istemelerimize temel olmuştur, değerlemelerimizde etkisi olan da aldığımız örneklerdir. Böylece bizim önderi seçişimiz örneğimizle ilgilidir. Önderler örnekleri belirlemez; örnekler, kimin önder olarak seçileceğini ve nasıl bir önder seçileceğini belirler. “Gizlice (heimlich) ya da açıkça örneğimiz yaptığımız hangi Tanrılara hizmet ediyorsak, bu, hangi önderleri seçmemize de karar verdirir.”⁴³

Şimdi, en derin yaşamımızın kendilerine göre şekil aldığı bu örnekler nereden çıkarlar?

41. Vorbilder und Führer S. 262

42. Vorbilder und Führer S. 267

43. Vorbilder und Führer S. 263

İnsan gerçekte başka gerçek bir insanı örnek olarak alır, ama bu örnek alınan insanların kendisi asıl örneklerin kendisi değildir. Bir kimseyi örnek olarak aldığımızda, bu örnek eli ve kemiği ile şu gerçekteki insan değildir, bu kimse bizim gerçek örneğimiz için bir “exemplar”dır sadece. Bu exemplar olarak alınan insan örneğin kendisine az ya da çok uyabilir. Ama bu örnek o insanın rastlantısal özelliklerinden deney ile herhangi bir tarzda çıkarılamaz.⁴⁴ İdeal örnekler diyebileceğimiz bu örnek ide’leri dünya ve tarihteki rastlantısal deneyimlerden çıkarılmış empirik kavramlar değildir. Aynı şekilde Platon’un kabul ettiği “doğuştan ide’ler” de değildir. Bu ide’ler, insan tininin özü ile ve ona uyan en yüksek değer kategorileri ile ilgili kavramlardır. Bu ideal örnekleri gerçekteki somut insanlarda değerleri taşıyan kişinin idealleri olarak gözönüne alıyor Scheler, ve bu ideal olarak alınan örnekleri, örnek-modeller (Vorbild-modelle) ya da değer-kişisi-tipleri (Wertpersontypen) olarak adlandırıyor. İnsan tininin özü ile ilgili ne kadar ana değer varsa, o kadar da örnek-tip vardır.

Max Scheler beş ana değer kabul eder:

1. Hoş olanın değer alanı-lüks değerler.
2. Faydalı olanın değer alanı-uygarlık değerleri.
3. Soylu olanın değer alanı-vital değerler.
4. Tinle ilgili değerler alanı (doğru bilgi güzellik, hukuk) kültür değerleri.
5. Kutsal olanın değer alanı-dinsel ana değerler.⁴⁵

Bu ana değerlere beş örnek-tip karşılık olur: 1. Zevk-ehli (Lebenskünstler), 2. Uygarlığın yönetici kafası (der führende Geist der Zivilisation), 3. Kahraman (Held), 4. Dahi (Genius), 5. Ermiş (der Heilige). Bu ideal örnekler, ilkin, kişi ide'sinden kurulmuşlardır, ikinci olarak da bu temel olan ana-değerler ide'lerinden. Bu ideal tiplerin özelliği, tarihteki insanlardan “ortak belirti-

44. Formalismus S. 583

45. Vorbilder und Führer S. 268

lerin” çıkarılmasıyla meydana gelmiş empirik kavramlar olmayışlarıdır. Tam tersine tarihteki büyük adamları bu örnek-tiplere göre ayırıyor ve onları bu ideallere göre ölçüyoruz, bu idealler üzerine yargılıyoruz.⁴⁶ Nasıl üçgeni bir yüzeyin özelliği olarak ele almayı, ancak yüzbiçimi salt üçgene az ya da çok uygun olan bir yüzeye üçgen diyorsak, bu ide’leri de, insanların bu insanlarda ortak olan özelliklerinin incelenmesinden çıkaramayız. Değer-kişilerinin (ideal örneklerin) taşıyıcıları *belli* kişiler olan değerlerle bağlantısı, değer-nesnelerinin (Gut=Wertding) nesne-değerlerine bağlantısı gibidir. Burada değer, kişinin değer-özünden önce kişinin *form birliğini* belirler; değer burada bu tipin birliğini kurar. Böylece burada değer, kahraman ide’sinin somut karşılığı olan bir kumandanda, bir devlet adamında olduğu gibi, değerlemelerden bağımsız olan bir kişinin sadece bir özelliği, bir belirtisi değildir. Burada kişi tipinin birliğini *olumlu bir değer kurar*. Buna göre örneğin iyi ve kötü devlet adamları, kumandanlar vb. olabilir, ama iyi ve kötü kahraman vb. olamaz.⁴⁷ Bu ideal örnek tiplerini exemplar’larıyla karıştırmaktan ileri gelen, tarihteki somut örnekleri ideal örnek tipine temel yapmak yanlışır Scheler’e göre. Bu karıştırma gelenekçi görüşlerin kaynağı olmuştur. Bu görüşler geçmişteki değerleri şimdinin ve geleceğin üstünde görürler. Gerçekte ise, ideal örneğe tıpatıp uyan ne salt ne de yetkin olan bir kahraman, dahi vb. tipi hiçbir zaman olamaz.

Örnek tip olarak değer-kişisi-tipinin zaman bakımından iki türlü bağlantısı vardır: Örnek, hem bir kimseyi kişi olmaya götüren bir şeydir, hem de insanda bir bekleme, umut ve bir şeye çabalama tasarımıdır; böyle bir şey olarak örneğin içeriği gelecekle bağlantı halindedir. Ama aynı zamanda örnek, tarihteki gerçek somut-bir kişi varlığında kazanılmış olmakla, anılama, sayma ve kült tasarımıdır, bu bakımdan da geçmişle bağlantı halindedir.⁴⁸ Kişisel örnekler şeklinde geçmiş, içine aldığı ahlaksal değerlerin

46. Vorbilder und Führer S. 262, 269

47. Formalismus S. S. 586

48. Formalismus S. 587 v.d.

zenginliği ile sürüp gider ve *bugüne* kalır. Tarihin bütün iyi deha-ları bugünün de içinde bulunurlar ve daha iyi bir gelecek kurmak için yeni bir enerji kaynağı olurlar.⁴⁹

Örneğin iç zenginliğinin zaman içinde insandan insana ge-çişi üç şekilde olur: Kan kalıtımı, gelenek, bir şeye inanma; bu bir şeye inanma, dinsel anlamda değil, model olarak alınan bir örne-ğin ve değerlerinin açık bir sevgisine ve tam bir bilgisine dayanır. Gelenek, düşünce, isteme ve değerlendirme biçimlerinin yayılma ile benimsenmesi, çevrenin, istenmeden öykünme ile alınmasıdır. Örneğin etkisinde en önemli olan, tinle ilgili anlama ve buna da-yanan kişilere inanmadır. Burada sevgi egemen olursa, bölünmez bütünlüğü içinde kişiler onaylanır ve nefret egemen olursa, kişiler yadsınır. Sevgi ve nefret bu kişilerin bizim üzerimize yaptığı izle-nimin tümüne dayanır, onları sevdiğimiz zaman onlarla uyuşur, nefret ettiğimiz zaman onlarla çatışırız.

Sadece öykünme ile değil, kişinin tinle ilgili yaşam merke-zinin içine girmekle, iç duygu ve düşünce edimlerini birlikte ger-çekleştirmekle anlayabildiğimiz bütünlüğü içinde kişilere inan-ma, örneğin etkisini gösterdiği en yüksek, en salt formdur. Ancak burada, ayırdına varılmadan, istemeden yapılan öykünme ve kop-yaya tam karşıt olarak özgür bir uymanın sözünü edebiliriz.

b. Örnek kişilerin çeşitli tipleri:

Yukarıda beş ana-değere karşılık olan beş örnek tipi belirt-miştik. Şimdi bunları sırasıyla görelim.

1. Ermiş tipi (der Heilige):

Ermiş, yönelimi bakımından ilkin tanrısal olanla ilgilidir, öteki tipler gibi ilk olarak dünya ile değil. Ermişin davranışı sevgi ve seyretmedir (kontemplation). Ermişin yolundan yürüyenler onun kontemplation'una inanırlar. Ermiş bütün öteki değer-tiple-

49. Vorbilder und Führer S. 270

rinden ayıran en belli başlı nokta: Ermişin *kişiliği üstünde*, onun istençlerini, eylemlerini, etkilerini, yapıtlarını ve kişi oluşunu ölçebileceğimiz hiçbir ölçü, hiçbir norm olmamasıdır. Yani ermiş, kendisinin ardından gidenlerde inanmayı bulan bir insan tipidir. Ona inananlar, onun hareketlerini “iyi”, sözlerini “doğru” buldukları için inanıyor değildirler, tam tersine, ona, kişi oluşuna inandıkları için inanıyorlar; bundan dolayı sözlerini doğru, eylemlerini iyi buluyorlar. Ermiş, yolundan yürüyenlere yapıtları ile etki yapmaz, onun *kendisi* ardından yürüyenler arasındadır. Başkalarına olan etkisi *kendi kişi oluşudur*, kendi kişisel varlığıdır, öyleyse erdemleri, edimleri, yapıtları, eylemleri değil.

Ermiş öteki değer-tiplerinden ayıran çok önemli bir nokta da, ermişin, “başkaları arasında biri” değil, tek, “biricik” oluşudur. Bu, bu tipin özüne ait bir şeydir.

Örnek olan ermişle onun yolundan yürüyenler arasındaki bağlantı *doğrudan doğruya birlikte yaşamadır* ve ona uymadır. Ermiş tiplerinin arkalarında kendilerinin yazdıkları bir yapıt bırakmamaları bundan dolayı bir rastlantı değildir; etkilerinin sınırsız oluşu, bunu yapmamış olmalarındandır. Ermişler üzerinde “bildiriler” (Nachricht) vardır, ama kendileri “kendilerinden” başka bellibaşlı bir şey bırakmamışlardır arkalarında. Ama işte bu “kendileri” (Sicheselbst) onların tinle ilgili şekillenmesidir “gestalt”dır, bu, her şeydir. Dahinin yapıtlarında yaşadığı anlamında ermişin de bir varoluşu olanaklı değildir, ermişte varolma, yapıt ve eylem kişi özünde *birliktedir*. Tümü ile “kişi” olan ermişin varoluşu bir yapıtın yazgısı ile bağlı değildir. Ermişin “kendisi” gerçekten şimdi burada varolabilir, ama maddesel bir imge ile sınırlı değildir. Çünkü ermişin yarattığı gereçler, maddesel bir gereç değil, insanın kendisinin kişi oluşudur ve bütün olabilir insanların kişi oluşudur, böylece hep yeniden kişilerle ve kişiler içinde var olabilir. Değerler değer taşıyan nesnelerde var olduğu gibi, ermiş tipleri de ancak *gerçek kişilerde* var olabilirler, ermişin tarihsel bir gerçekliği de olması gerekir. Bu da bir öz bağlantısıdır.⁵⁰

50. Vorbilder und Führer S. 278 v.d.

2. Dahi (Genius):

Salt tin değerlerinin taşıyıcısı *dahidir*. Dahiler, M. Scheler'e göre, yine salt ide'lere dayanan üç ana form içinde ortaya çıkarlar; bu üç ide: Güzel, salt bilgi, hukuk ide'si; bunların karşılığı da: Sanatçı, filozof ve bilge, yasa koyucu ve yargıç.

Görülüyor ki Scheler Kant gibi kahramanları deha olarak kabul etmiyor da, Kant'ın deha tanımlamasının dışında bıraktığı filozofları deha kavramının içine alıyor. Ancak dehanın tanımlanmasında Scheler'in de çıkış noktası Kant'ın tanımlaması olmuştur. Scheler, Kant'ın dehayı "hiçbir kurala uymadan bir şey meydana getirme" yeteneği, "ilk olanı", "örnek olanı" meydana getirme yeteneği olarak tanımlamasını, eksik de olsa, doğru bulduğu gibi, yine Kant'ın yaratıcı kişinin yerinin başka kişilerle doldurulamayacağı görüşünü de kabul eder. Özellikle Kant'ın bilim dehalarından bahsedilemeyeceğini belirtmesini de pek yerinde bulur. Ancak Kant'ın filozofu da bilim adamı gibi deha dışında bırakmasını Scheler kabul etmez. Çünkü felsefe ve salt bilgi bütün düşünce ve görü formlarını hep yeniden deney ve bilgisinin konusu yapar. Felsefe de gerçi salt bilgiye yönelmiştir ve felsefede de bir görü biçimi vardır, ama belli bir yöntem kabul edemez felsefe. Bilim özü gereği kurallara bağlıdır. Pozitif bilimler genel doğa yasalarına uyarlar, bu yasalara bağlıdırlar, ayrıca endüstri çalışmaları, iş bölümü gibi ilkelerle organize edilmişlerdir, bilginler burada var olan gerçeklerden yararlanırlar. Dahi ise doğa yasalarına boyun eğmekten kurtulmuştur. Dahi "hiçbir kurala uymaksızın" örnek bir yapıt yaratan bir varlıktır. Dahi yarattığı yapıtlarda her türlü "biçem kurallarını" ve "form" kavramlarını bir yana bırakır.

Teknik çalışmalarda genel kural olan şey bilimin temelinde bulunan düşünce formları ve yöntemlerdir. Sistemli çalışıldığı ölçüde bir biliminde bir kimsenin ya da bir başkasının bir sonuca varması tümüyle rastlantısaldır, yani birinin vardığı bir sonuca pekâlâ bir başkası da varabilirdi. Nitekim tarihte bu hususta pek çok örnekler vardır, bilimsel keşifler hemen hemen aynı zamanda bir-

çok kişiler tarafından yapılmıştır. Burada yöntem, belli bir dereceye kadar, kendiliğinden, ilerlemeyi meydana getirir. Bilginler burada yöntemin efendisi olmaktan çok onun hizmetindedirler. Her men her zaman şu söylenmiştir: “O bulmasaydı, bir başkası bulacaktı”. Oysa dahinin yapıtı, hele felsefi bir yapıt, bilimin bir sonucu varma şeklinden bambaşka şekilde, adetâ bir mucize gibi, ortaya çıkar, “önceden görülemez.” Örneğin bir Platon’un yapıtını, Spinoza’nın Etik’ini, Kant’ın Kritik’ini kim herhangi bir tarzda ortaya koyabilirdi? Bir başkasının onların yapıtlarındaki ana düşünceleri ortaya koyabileceğini kimse düşünemez. Bundan dolayı pozitif bilimlerin bilginleri çoğu zaman birbirleriyle yarışrlar ve bir sorun üzerinde bir yarışma için çalışrlar⁵¹ (örneğin bugün Amerikalıların ve Rusların atom-roket yarışması).

Dahinin etkisi yapıtı ile gerçekleşir, ermişte olduğu gibi kişiliği ile değil; dahinin kişisel bireyselliği yapıtında ortaya çıkar. “Yapıt”dan Scheler, tinin taşıyıcısı olan kişideki bireysel olanın herhangi bir form içinde belirmesini anlıyor.⁵² Dahi etkin olarak yapıtında yaşar; ama yapıtında onun kişiliği değil, bireyselliği verilmiştir. Ermiş ise doğrudan doğruya “kişi” olarak verilmiştir, ermişin bireyselliği yoktur; bundan dolayı “tek” olmak ermişin özüne ait bir şeydir, buna karşılık dehanın özünde “çok” olmak vardır. Dahinin her yapıtında bir “dünyanın bütünü” açılır. Yapıtı en kesin anlamıyla bir “mikrokosmos”un tanığıdır. Bu mikrokosmos’un karşısında “makrokosmos” olarak dünya bulunur. Yapıtta dahinin düşünce dünyasının bireysel özelliği ve dünyasının yapısı vardır, bu özelliği yapıttan tanımaya uğraşırken onun bütün dünyasını anlamaya çalışmak gerekir. Örneğin Platon’un felsefesini tinsel bilimler açısından kavramak isteyen kimse, kendi gözü ile Platon’un görüşlerine girmeğe çalışmamalı, dünyanın bütünü Platon’un gözü ile görmeğe kendini zorlamalıdır, ancak o zaman bu filozofun tek tek yazılarını doğru olarak anlayabilir. Bir “totalite” (bütünsellik) dahinin yapıtının özüne ait bir şeydir. Dahinin

51. Vorbilder und Führer S. 299 v.d.

52. Vorbilder und Führer S. 289

yapıtının sonraki çağlarda anlaşılır olması için, pozitif bilimlerin gelişmesinin anlaşılmasında hiç de zorunlu olmayan bir şey, burada zorunludur, bu da kongenialite, yani o dahi ile (genius) yakınlığı, benzerliği olmak; ama kongenial olan kimsenin mutlaka genius'la aynı değerde bir genius olması gerekmez. Bir yapıt bazan maddesel bakımdan ayakta kalabilmesine karşın, bütün bir çağ için tümüyle kapalı, karanlık kalabilir; ancak, bu yapıt, kongenial bir kişi tarafından “yeniden görülenmesiyle” yeniden ortaya çıkar. Kongenial kişinin yaptığı bir yorumlama ile o yapıt yeniden değerini ortaya koyar. Her yorumlama yapıtın bir yeniden keşfidir.⁵³ Zamanın ruhu bazan kendisinde bulunan değeri gizler. Bir çağda önem kazanan yapıt öteki çağda aynı önemi bulmayabilir, ama sonra yeniden günışığına çıkabilir. Bu da dahinin yapıtının “tükenmezliğini” (Unerschöpflichkeit), tükenmez oluşunu gösterir. Dehanın yapıtını kaplayan, sonsuz bir tarih içindeki tükenmezliğidir, içeriğinin özü bakımından “sonsuz derinliği” dir.⁵⁴ Dehanın yapıtının elbette, “zaman içinde” sonsuz bir sürekliliği vardır, dehanın yapıtı bir “zamanlılıkla” ilgilidir, belli bir zamanda, zamanın belli bir noktasında meydana gelir. Oysa ermişin varlığı özü gereği “öncesiz-sonrasız”dır, bundan dolayı “zaman-üstü”dür. Dehanın yapıtının zaman içinde bir “kökeni” varsa da, zaman içinde sonsuz bir sürekliliği de içinde taşır bu yapıt. Yapıtlar zaman içinde birbiri arkasından doğarlar, ama her yapıt bir kez doğdu mu sonsuz bir sürüp gitmeyi de birlikte getirir. İşte bu, dehanın yapıtını, teknik çalışmaların ürünlerinden ve anlamlarını ancak zamanın belli bir yerinde bulan bütün uygarlıkla ilgili yapıtlardan ayırır; bu uygarlık ve teknik yapıtları tarihin belli bir yerinde uygarlık için bir ilerleme gösterirler, uygarlığı daha yükseğe çıkarırlar, ama ödevlerini yaptıktan, ilerlemeye hizmet ettikten sonra ölürler.

Dahinin yapıtları tarihin içinde gelişir (wachsen) ama ilerlemez (fortschreiten). Bu yapıtların tümü tarih içinde gelişir, hep

53. Vorbilder und Führer S. 294

54. Vorbilder und Führer S. 296

yeni yeni yapıtlar eskilere eklenir, daha önceki yapıtlardan herhangi biri değerini kaybetmeden (Philosophia perennis). Yeni bir basamak gelince, erişilmiş olan basamak anlam ve değerini yitirmez. Bu gelişme “ilerleme” denilen şeyle karşılıklı halindedir. Yüksek sanat ve felsefede ilerleme yoktur. İlerlemede durum bambaşkadır. Pozitif bilimlerde, teknikte, uygarlığın yeni bir safhasında eski değerler değerlerini büsbütün yitirirler. Amaca daha elverişli olan her âlet, eskisini değersiz kılar. Fizik ve kimyada eski fiziği inceleyip yeni bilgiler kazanmak istemenin hiçbir anlamı yoktur. Bir kimya, bir tıp kitabını 10-20 yıl önce yazılan bir incelemeye dayandırmanın da bir değeri olamaz. Ama elbette dahilerin yapıtlarının da önceki yapıtlardan büsbütün bağımsız olduğunu söylemek de, M. Scheler’e göre, yanlış olur. Dahiler de başkalarının yapıtlarından, kendilerinden önce gelenlerin yapıtlarından yararlanırlar, ama bu yararlanma özel bir tarzda olur: Sonra gelen deha, bir başka dehanın bireysel görme ve düşünme biçimini kendi üzerine alır, ama bununla kendi bireyselliğini yitirmez, kendinden önceki dehanın bireysel olan görme ve düşünme biçimi ile kendininkini zenginleştirir.⁵⁵

Dahinin yapıtının tarih zamanları içinde bir sürüp gitmesini sağlayan, yapıtın, maddenin her kurucu parçası ile yeniden kurulabilmesidir. Bir kopyada da aynı yapıt kalır; özgün olanda da, kopyada da aynı yapıt vardır. Gerçek sanat yapıtının her kalıntısında onu yapanın kişisel bireyselliğinin bir çeşit bütününe kavrarız, bu da, sanat yapıtının bütünündeki sanatçı yönelimidir, bundan da bütün çıkarılıp yeniden kurulabilir. Dahi, bireysel kişiliğinin damgasını sonsuz sürüp giden maddenin kendisine işlemiştir, bütün özel gereçler, duyusal araçlar yapıtın sadece bir “giysisi”dirler (Kleid). Gereçlere, duyusal olana bağlantı bu yapıtların özüne ait bir şeydir, ama özel bir maddeye değil. Bundan dolayı “yaratma” sözcüğünü, bilimin yaptığı “çalışmadan” ayırmak için, yalnız deha için kullanılmalıdır.⁵⁶ “Bizim sanat yapıtına ilgimiz ge-

55. Vorbilder und Führer S. 314 v.d.

56. Vorbilder und Führer S. 298 v.d.

reçlerin biçim alış tarzına ve onun kendine özgü değerinedir (Eigenwert), yoksa bu formun taşıyıcısı olan... gereçe değil.”⁵⁷

Dahide yaratıcı olan *dünya sevgisidir*. Dehanın ediminde temel olan dünyaya karşı duyulan tinle ilgili bir sevgidir. Bütün değer alanlarında değerler dünyasının içini görmenin ve değerler dünyasını genişletmenin başlıca aracı sevgi edimi olduğu gibi, dahide de dünya sevgisi dünya görüşü için yaratıcı bir kaynak olur. Dahinin sevgisi *doğrudan doğruya dünyaya* yönelmiştir. Tanrı ermiş için ne ise, dünya da dahi için odur. Dahinin sevdiği her şey dünya için bir simgedir; dahinin sevdiği, kendisiyle dünyayı bütün olarak kavradığı şeydir. Dahinin tutku ile, inançla sevdiği, bağlandığı şey, tek tek değerlerden nesnelerden bağımsız olarak, dünyanın özüdür, bütünüdür; dahinin sevgisini harekete geçiren bütünlüğü içinde bu dünyanın varlığıdır, bu dünyanın kendisidir. Dünyadaki herşey “hava, su, toprak, bulutlar, yağmur dahi için bir sevinç kaynağı”dır,⁵⁸ dahi bu sevinçle herşeyi kucaklayan dünyanın sonsuz varlığını sevgi ile temaşa eder (contempler). Dünya da bu dünya sevgisi karşısında kendini açar; dahi dünyaya bir adım atar, ama ona uymaz, onu genişletir, kendi kişisel bireyselliğinden de bir şey katar dünyaya.

Dahi bir şey tarafından *itilmiştir*. Bu bir şey, yaratma ve yapıt alanını oluşturan öz değerlere karşı tutku haline gelen tinle ilgili bir sevgidir. “Filozof felsefi bir eros’la ya da nesnelerdeki öz-lüğün bilgisine karşı sevgi ile itilmiştir”,⁵⁹ sanatçı, daha yetkin bir dünya yaratmaya ve betimlemeye karşı duyduğu tutkulu sevgi ile itilmiştir. Bu biçim verme sevgisi, bu etik değerlere karşı sevgi, felsefi bilgiye karşı sevgi, vital anlamda bir “tutku” değildir, ancak tutkudaki dynamis ve büyüklük vardır onda. Ancak, bu dahi sevgisinin konusu rastlantısal gerçekliği ile dünya değildir. Bu sevgi iç ve dış dünyanın tümünde gerçekleşen, bu dünyanın ve dünya düzeninin özü ile ilgili olan ide’lere yönelmiştir, “dünyanın logos”una yönelmiştir.

57. Absolutsphere und Realsetzung der Gottesidee S. 188.

58. Vorbilder und Führer S. 308

59. Vorbilder und Führer S. 325

Şu halde kısaca söylersek, dahi, Scheler'e göre, belli bir kurala dayanmadan kültür değerlerinin gerçekleşmesinde örnek olanı, yerine bir başkası konmayacak şekilde, meydana getiren insandır; aynı zamanda herhangi bir amaç ve gerekseme düşünmeden ruhunun içten bir itmesiyle zorunlu olarak yaratan insandır, özlere ve ide'lere karşı duyduğu tutkulu bir sevgi ile dünya karşısına itilmiş bir insandır. Dahi, ulusunun dünya bilincini veren değil, bu bilinci genişleten, ulusunun "yaşamına biçim kazandıran" insandır; "dahi dünyada bir öncüdür (Pionier)", dahiye kaynak olan da, "salt dünya sevgisidir."⁶⁰

3. Kahraman:

M. Scheler'de vital değerlerin karşısına konan kahraman, "soylu" olanın kişileşmesidir, salt tinle değil, vital tinle ilgili bütün değerlerin, bütün erdemlerin tümünün bir kişileşmesidir. Kahraman, cesaret, serin kanlılık, kendine egemen olma, güç ve yetenekle, nesneler üzerindeki güç ve egemenliği ile ermişin değerlerini ve dahinin yöneldiği ide'leri dünyaya uygulayan insandır. Kahraman yalnız varlığı ile değil, hareketleri ve yaptığı işlerle etki yapar. Kahraman *istenç* (irade) ve *güç* insanıdır. Kahramanca bir ruh rastgele zayıf bir bedende de bulunabilir, ama zayıf bir vitalite ile hiçbir zaman kahraman olunmaz. Kuvvet, güç, şiddet, doluluk, iç-güdü yaşamının bir iç düzeni kahramanın özünü kurar. Kahraman kendi tinle ilgili istenci sayesinde iç-güdü yaşamını düzenleyebilir ve ona egemen olur. Buna Scheler "karakter büyüklüğü" diyor. İç-güdüleri ile tinle ilgili istenci arasındaki düzenin gerginlik oranı kahramanın kahramanlık derecesini gösterir. Bu gerginlik ne kadar büyükse kahraman da o kadar büyüktür. Kendine egemen olmak kahramanın ana erdemidir. Kendi üzerindeki bu egemenliği ile kahraman başkaları üzerinde de egemenlik kazanır. Ama güç istenci kahramanda tam bir sorumlulukla ve bu

60. Vorbilder und Führer S. 328

sorumluluğa karşı duyulan sevgi ile bağlıdır. Kahraman “veren insandır”, “alan insan” değil, dostlarına ve topluma karşı kendini verebilir; ama bayağıya karşı duyduğu nefretle herkese aynını değil, her bir kimseye hakkını verir.

Dünya, kahramana karşı duran bir şey olarak, real dünya olarak verilmiştir. Kahraman gerçeklik insanıdır; dahinin tek yanı olarak sadece temaşa ettiği ide’leri somut dünyada gerçekleştiren varlıktır. Ama kahramanın, körükörüne hareket etmiş olmak için, etkinliğine temel olan ve bu etkinliğin arkasında bulunan yüksek bir kültürü ve ahlâksal bir bilinci de olması gerekir.⁶¹

4. Uygarlığın yönetici kafası (der führende Geist der Zivilisation):

Uygarlığın ilerlemesinde kılavuzluk eden yönetici kafanın değeri, ilk planda, kendi asıl değerini tarihe açan kişi olarak, kişi olmasında değildir, bu yönetici kafa, *eylemleri ve başarıları* ile değerlidir. Kılavuz kafa, hep bir süreci ileri götürmüştür, herşeyden önce, sonsuz olmayan, yüksek tin değerleri gibi gelişemeyen, sadece sonra gelen değerlerin öncekileri değerden düşürdüğü çesitten değerlerin *ilerlemesine* hizmet eder. Örneğin felsefeye karşıt olarak pozitif bilimler; sanata karşıt olarak sanattaki teknik.

Kılavuz kafayı yöneten de sevgidir: İnsanlığa ya da insan topluluklarına sevgi.⁶²

5. Zevk-ehli (ehli keyf) (der Künstler des Genusses):

Salt kişi tiplerinin en aşağı sırasına M. Scheler, zevk-ehlini koymuştur. Zevk-ehlinin özü, hoş olandan tad almadır, bu, zevk-ehli için en yüksek sanattır; zevk-ehlinin ilkesi hoş olanı hoş olmayana yeğlemedir, bütün değerleri hatta kutsal değerleri, tin değerlerini, soylu olanın değerlerini zevk-ehli tad alışının bir nesne-

61. Vorbilder und Führer S. 311 v.d.

62. Vorbilder und Führer S. 315 v.d.

si haline getirir; bunu bir iç düzen içinde, yerinde kararlarla yapması zevk-ehlini “salt tıp” kılar. Örnek olarak Scheler Aristippos’u gösterir. Zevk-ehli hoş olanın sadece bir verilmiş olmasını değil, ondan tad almayı ister. Zevk-ehli hoş olan yeni değerlerin bulucusudur. Bu tad almayı sanat haline getiren kişi sayesinde lüks dediğimiz şeyler ortaya çıkar; hoş olan yeni nitelikler bulmak için zevk-ehli lüksü genişletir. Lüks ise her ekonomik gelişme için bir çıkış noktasıdır. Her başlangıçtaki lüks sonradan “gerek-sinme” olur. Bugünkü günlük beslenme araçlarımız bir zamanlar sadece birer zevk aracı idiler. Bugün günlük yaşamda kullandığımız her türlü uygarlık araçları yakın bir zaman önce sadece birer zevk aracı idiler, birer lükstüler. Zevk-ehli kılavuz kafanın meyvelerini toplar, ilerleyen tane amaç verir. Ama ilerleyen tin de ona varoluş olanağını sağlar.⁶³

63. Vorbilder und Führer S. 317 v.d.

IV. SOSYAL BAĞLANTILARI İÇİNDE KİŞİ

1. BİREYİN TOPLUMLA BAĞLANTISI

a. Başkasının varlığı:

Başkasını anlamanın sınırları nedir? Başkalarını ne dereceye kadar anlayabilirim? Bu soru bizi aynı zamanda bireyle topluluk arasındaki bağlantılar sorununa götürür. Bu soru gerçi psikoloji ve psikiatri için de temel bir sorudur, ama bu bilimlerin başkalarının bir “ben” için var olacağını, başkalarının ruh durumlarının tanınabileceğini baştan kabul ederler. Ama bu sorunun insan olarak insan için de kendi başına bir önemi vardır. Çünkü insanın insana ne olabildiği, insanın başkalarında neyi anlayabildiği, anlamadığı şeyleri nasıl açıklayabildiği, birlikte yaşadığı insanların varoluş ve yaşantılarını nasıl kavrayabildiği soruları, insanlar arasındaki “varlık-zincirlemesinin”, daha açık deyişle insanların birbirine bağlılıklarının ne biçimde bulunduğunu bilmeye bağlıdır. İnsanların insanlarla bağlantılarının nasıl olanaklı olduğunu anlamak için de, insanın insanlar için ne ifade ettiğini ve ne olduğunu bilmek gerekir. Bunun için de önce şu sorular karşımıza çıkar: Nasıl oluyor da ben, belli bir topluluğun ya da belli bir başka ben’in varoluşu üzerine bir yargıda bulunabiliyorum? Başkasının ben’ini bilmek, kendi ben’i üzerinde kazanılmış bir ben bilincini gerektirir mi? Başkasının ben’i üzerinde bilinç, doğa ve dış dünya üzerindeki bilinçle aynı zamanda mı

meydana gelmiştir, yoksa bu bilinçten önce ya da sonra mı? Başkasının ben'ini bilme, başkasının beden ve çevresini bilmeden önce mi gelir, aynı zamanda mı, sonra mı? Başkasının varlığını bilmek, bu başkasının kişiliğini bilmeye de yeter mi? Başkasının tin merkezinin gerçekliği bize ne şekilde ve nasıl verilmiştir?

Psikoloji daha araştırmasının başında bu sorulan şeylerin hepsini naiv bir form içinde var sayar. Bir takım ruh durumları olan başka insanların olduğunu baştan kabul eder. Psikoloji, iç algı tarafından saptanmış olan şeylerin "*bildirilmesini*" de, bu bildiriminin "*anlaşılır*" olduğunu da baştan kabul eder. Deneyisel psikolojide, denenen kişinin, deneğin, deneye dayanan kendini gözlemesi sonunda bulduğu şeyler üzerindeki sözlerinin deneyici tarafından "*anlaşılmış*" olması gerekir, hatta bunların söylenilmeden önce birlikte düşünülmüş, sonradan düşünülmüş olması gerekir. Ama deneyisel psikoloji bu anlamayı, bu birlikte ve sonradan düşünmeyi açıklayamaz; iç algının ne olduğunu, algılanan nesnelerle nesneleri algılayan birçok insanların bu algıda birleşmelerinin nasıl olanaklı olduğunu da deneyisel psikoloji saptayamaz.

Scheler'e göre daha pek küçük çocukluk çağında gerçek -bir- duyma (Einsfühlung) ile başkasının ruh durumlarını ayırdına varmadan içimize almakla, başkaları üzerinde bir bilgiye varırız. Ancak başkaları üzerinde bu bilgi insanın ancak bir yanına uzanabilir ve başkasının görülenmeye elverişli olmayan varlığında, kişinin nesne olmaya elverişli olmayan edimlerinde, başkasının "*intim*" (içsel) yönünde bu bilgi sona erer. İnsanın ruh durumları algılanabilir, ama noetik (düşünsel) edimleri ne algılanabilir, ne incelenebilir, ne de deneyle içlerine girilebilir. Ancak deneyle araştırılabilen şeyler var olarak kabul edilebilirler dendiği zaman, Scheler'e göre, insan doğası için en önemli olan şey, yani "*akıl*", ontik bakımdan yatsınmış olur. İnsanda deneye elverişli olan sadece insanın vital-psişik durumlarıdır, kişinin tiple ilgili özgür edimleri deneyle anlaşılamaz.¹ Nesneleri haline getirerek bilebiliriz, kişi olarak kişi ise, nesne (obje) haline getirilemediğinden, an-

1. Sympathie S. 240

cak birlikte gerçekleştirme ile bir varlığa-katılmaya (Seins-teilnahme) elverişli olan bir varlıktır; işte bu *varlığa katılma*, nesnelerin obje haline gelmesinin yerini tutar, zaten bilginin kendisi de bir çeşit varlığa katılmadır. Bilgi bir varlık bağlantısıdır, hem de varlık formlarını bütün ve parça halinde şart koşan bir varlık bağlantısı. Bu bir varolanın başka bir varolana, bu varolanın özelliğinde hiçbir değişiklik yapmadan, katılma bağlantısıdır. “Bilinen”, “bilenin”, hiçbir değişikliğe uğramadan, parçası olur. Bilen varolanın bu gibi katılmaları sağlayan edimlerini zihin (Mens) yahut tin verir; bu edimlerle herhangi bir varolanın varoluşuna (Dasein) değil, özelliğine (Sosein) yönelinir, varolanın özelliği kendisine yönelinen varlık olur, varoluşu da zorunlu olarak bilgi bağlantısının dışında kalır. Bundan dolayı bilincimizin dışındaki nesnelere nasıl ulaştığımızı sormanın, Scheler’e göre, hiçbir anlamı yoktur.

Anlamak isteyen kimsede bu varlığa katılma eğilimi olması gerekir. “‘Bilen’ varolanda, kendisinin dışına çıkarak bir başka varolana katılma eğilimi (Tendenz) olmadan bir ‘bilgi’ olanaklı olamaz.”² Bu eğilim de, Scheler’e göre, sevgiden başka bir şey değildir.

Bir kişinin özünü aan, aydınlatan, ortaya çıkaran edim, bu kişinin sevgiye dayanarak tam bir *anlaşılmasıdır*.

Anlama tinle ilgili bir varlığın bir başka tin varlığının özelliğine (Sosein) katılmasının, her türlü algıdan ayrı olan, hiçbir zaman algıya dayanmayan bir ana-çeşididir. Gerçi biz başkasının yaşantılarını birtakım dışlaşma fenomenleri içinde algılarız, örneğin kızarmada utanmayı, gülmede sevinci; ama bununla, başkasının dışlaşmadaki hareketlerini algılamakla, başkasını anlamış olamayız. Başkasının bizimkinden büsbütün ayrı olan bir bireysel ben’i vardır, ve biz her ruh yaşantısında gizli olan bu bireysel ben’i hiçbir zaman tam olarak kavrayamayız. Başkasının da bizim gibi salt bir “intim” (içsel) yönü vardır, bu bize hiçbir zaman verilemez, bütün birlikte yaşantılarda salt olarak kapalı kalır. İnsanla-

rın hiçbir zaman “yüreklerinin içini” tümü ile göremeyiz “kendi yüreğimizi bile tam ve upuygun şekilde tanıyamıyoruz, değil ki başkasının yüreğini.”³ Başkası ancak isterse kendini bize anlaşılır bir hale getirir, çünkü kendini anlaşılır kılmak, kendini anlaşılır hale getirmek veya getirmemek kişinin *özgür oyuna* bağlıdır. Kişiler susabilirler ve düşüncelerini gizli tutabilirler. Bu, hiç konuşmamaktan bütünü başka bir şeydir. Bu, etkin bir davranıştır, bu davranışla kişi kendi özelliğini her bilgiye karşı saklayabilir. Demek ki kişiyi tin yönü ile anlamak bakımından deneysel psikolojiye en dar sınır çizilmiştir. Kişi, ancak sevgi ile kendini açması ile anlaşılabilir. Anlama sadece başkasını anlama da değildir. Başkasını anlama yanında bir kendini anlama da vardır. Anlama edimi, kişinin özünün anlaşılması için, başkaları tarafından yapıldığı gibi, bir insanın kendisi tarafından da yapılabilir. Kişi olarak kendini sevme, başkasını sevme kadar anlamada temel olur. Böylece insanın kendini sevmesi, kişinin kendi kendini tam olarak anlamasına ve kendi değerini görmesine götüren bir edim olur. Ama aynı şekilde bir başka kişinin büyük bir sevgiye dayanan anlama davranışı ile karşısındakinin değerini, öz çizgilerini görmesi de olanaklıdır. Şu halde başkasının bir kimseye karşı beslediği, o kimsenin kendi kendine karşı beslediğinden daha gerçek ve daha derin bir sevgi, o kimseye kendi değeri üzerinde, kendi kendine edineceğinden daha açık daha seçik bir fikir verebilir. “Herkesin kendi değerini en iyi tanıyabilmesi gerektiği” sözü, Scheler’e göre, temelsiz bir sözdür.⁴

b. Birey-toplum:

İnsanın bu dünyada tek başına olmadığı, başkaları ile birlikte yaşadığı bir gerçektir. Ancak insanın bu birlikte yaşadığı başka insanlarla nasıl bir bağlantısı vardır? Genel olarak ben’le topluluk arasında nasıl bir bağlantı vardır? Bu bağlantı bir öz-bağlantısı

3. Sympathie S. 72

4. Formalismus S. 496

mıdır, yoksa her yerde, sadece rastlantı ile olan bağılıklar mı vardır?

“Ben”le “başkası” sorunu ve bu sorunla ilgili olarak bireyle topluluk sorunu aynı zamanda, hem etik hem hukuk sorunu olarak, bir değer sorunudur. Başkasının varlığını, Fichte gibi, bir sorumluluk duygusundan, bir ödev bilincinden hareket ederek açıklamak isteyen filozoflar vardır. Scheler böyle bir görüşe katılmamakla birlikte, bu görüşte doğru bir yan da olduğunu görüyor. Ancak, Scheler’e göre, başkasının varlığı ben’deki ödev bilinci, değer verme duygusu ile açıklanamaz, ancak bendeki ahlak bilinci benden başka varlıkların da olduğuna bir göstergedir. Kişinin varoluşu, varlık düzeni içinde zorunlu olarak değerinden önce gelir. Kişinin değerinin, varoluşundan önce verilmiş olması özü gereği olanaksızdır, çünkü varoluştan yoksun bir değeri-olma olamaz. Her ödevin temelinde bir değer verilmiş olması gerekir. Buna göre başkasının değerinin verilmişliğini bu ödevde dayandırmak istemek yanlış olur. Ama buna karşılık salt bir duyan, seven, nefret eden ve isteyen bir varlığın başka kişilerin varoluşu hakkında hiçbir bilgisi olamayacağını söylemek de yanlıştır. Böyle bir varlığın, kendisine karşı sorumluluk, ödev ve sympathie duyduğu bir şeyin varoluşunu pekâlâ saptayabileceğini düşünebiliriz. Ahlak bilinci kendi başına gerçekte sadece başka kişilerin değerleri için değil, aynı zamanda başka kişilerin varoluşu için de dolaylı (indirekt) bir garantidir, ama doğrudan doğruya, hele ilk bir garanti değil. Bütün ahlâk edimleri, yaşantılar, suç, ödev bilinci, sorumluluk, sevgi, sözverme vb. gerçekte kendiliğinden başka kişilerin varlığına göstergedirler; ve bu başka kişilerin rastlantısal deneyimlerle önceden verilmiş olmaları gerekmez; sosyal edimler dediğimiz bu edimlerin ancak insanların insanlarla bağlantılarında ortaya çıktıklarını kabul etmek de gerekmez. İnsan bilincinin yapısı gereği her bireyde toplum herhangi bir şekilde içten hazır olarak bulunur; insan toplumun bir parçası değildir sadece, aynı zamanda toplum da insanın özden bir parçasıdır.⁵ “Her insanın ken-

5. Sympathie S. 247

disinin bir toplumun üyesi olduğu üzerindeki bilgisi empirik bir bilgi değil, a priori bir bilgidir.”⁶ Tinin taşıyıcısı olan kişi ve böyle bir kişi olduğundan dolayı insan, başka kişilerle rastlantı olarak ve sadece gerçekte (faktisch) ortak bir yaşam yaşamaz. Kişinin, kendi varlığının bilincine varmış ve eylemlerinden ve kendinden sorumlu olan bireysel bir gerçekliği olması, aynı zamanda bir topluluk içinde bilinçli olarak başkaları ile birlikte sorumlu olduğunu duyması, tinin taşıyıcısı kişinin özüne ait bir şeydir. İnsanın varlığının kendisi için oluşu da (Fürsichsein), başkaları ile birlikte oluşu, birlikte yaşaması ve insanların birbirine etki yapması da aynı şekilde önde gelir.⁷ Scheler bu bakımdan bilgi kuramı açısından düşünülmüş bir Robinson’u, yani kendisi gibi bir varlığı ya da böyle varlıklardan bir iz ve göstergeyi hiç algılamamış, ya da böyle bir varlığın varoluşu üzerinde herhangi bir şekilde hiç deneyim geçirmemiş bir insanı örnek olarak ele alıyor.⁸ Böyle bir Robinson’un topluluğun varoluşu ve kendisi gibi tin ve ruh taşıyan öz-nelerin varoluşu üzerinde bir bilgisi olabilir mi, olamaz mı? ve böyle bir topluluğa “ait” olduğunu bilebilir mi, bilemez mi? Scheler’e göre, genel olarak bir topluluğa ait olmada, onun bir “üyesi” (Glied) olmada bir bilinç yaşantısı Robinson’da da öncelikli olarak, hem de bireysel ben kadar, Robinson’un kendisi üzerindeki bilinci kadar, öncelikle vardır. Robinson hiçbir zaman “hiçbir topluluk yoktur, ben de hiçbir topluluğa ait değilim, ben dünyada yalnızım” diye düşünemez; Robinson’da bir topluluk ide’si ve görüşü de eksik olamazdı, o ancak şöyle düşünebilirdi: “Biliyorum topluluklar var ve ben bunlardan birine aitim; ama bu topluluğu kuran tek bir varlığı ve bu var olan topluluğu birleştiren grupları tanımıyorum.” Burada Scheler’in düşündüğü, deneyim olmadan da bir şeyin bir çeşit intuition’la (sezgi) doğrudan doğruya kavranması değildir, böyle bir şeyi kabul etmez Scheler. Ancak, rastlantısal, gözleyici, tümdengelimli “deneye” dayanmadan da Ro-

6. Probleme einer Soziologie des Wissens S. 48

7. Die christliche Liebsidee und die gegenwaertige Welt S. 371

8. Sympathie S. 252. v.d., Formalismus S. 525 v.d.

binson'un herhangi bir "sen" in ya da başkasının varoluşu ve kendisinin bir topluluğa ait oluşu üzerinde a priori bilgisinin (Evidenz) olacağını yine de belli bir görüş temelinden kabul eder; bu da emotional edimler için belli bir "boş bilinç", ya da "varolmama-bilinci" (Nichtdaseinsbewusstsein), "eksiklik bilinci", (Mangelsbewusstsein), "gerçekleştirememe-yerine getirememe bilinci" dir (Nichterfüllungsbewusstsein). Bu bilinci Robinson bir takım edimlerini gerçekleştirdiği zaman yaşayabilecektir. Robinson bu edimlerini gerçekleştirdiği zaman, bu edimlerin bir "boş-dönüşünde", bize göre ben dışında bir başkası olarak var olan, ama kendisinin hiçbir examplar'ını tanımadığı, bir şey üzerinde pozitif bir görüş ve bir ide doğacaktır kendisinde. Burada ne bir "doğuştan ide", ne de deney yapılmamış bir şey üzerinde sezgiyle kavrama söz konusudur. Bu, sadece kendi kendine yapılmış deneyimlerdir, bu edimlerin boş-dönüşünde Robinson bir "sen" ide'sini, bir "toplum" ide'sini kurar.

Burada Scheler'e karşı şöyle bir itiraz akla gelebilir: Bir topluluğa ait olduğumuz bilinci, bir toplum içinde yaşadığımız için bizde vardır, insan toplum halinde, toplum içinde yaşayan bir varlıktır, ama bu, bu toplum bilincinin a priori olarak insanda bulunduğu gösterebilir mi? Bir Robinson da, tinin taşıyıcısı bir yaratık olarak, toplumdan kopmuş biridir. Hiçbir toplum, hiçbir insan görmemiş bir Robinson'da bir toplum bilinci olması, yalnız olmadığının farkına varması, hattâ kendi kendinin bilincine varması için önce düşünebilmesi gerekir, düşünebilmesi için de dili olması. Dili olunca da Robinson'a artık toplumdan hiçbir etki almamış bir kimse gözü ile bakamayız. Doğrudan doğruya örneğin ormanda hayvanlar arasında büyütülen, hiçbir insan görmemiş, dolayısı ile dili de olmayan bir kimsede başkalarının varlığı üzerinde bir bilinç kabul etmek olanaksızdır, böyle bir varlıkta bir takım edimlerin gerçekleştiğini de kabul edemeyiz. Ancak, Scheler Robinson'u yapıtı bir tin varlığı olarak ele almıştır, tin varlığı olunca dili de olacak elbette. Burada şunu gözönünde tutmamız gerekir: Tinden, dilden tümüyle yoksun, ama insan türünden olan bir yara-

tığı Scheler insan diye kabul edemez. İnsan olma, Scheler'e göre, insanın kendisi üzerinde doğa üzerinde bir bilince varması ile başlar; ancak kendisi üzerinde bir bilincin olduğu yerde başkaları da vardır. İşte bu anlamda, Scheler'in insan olma kavramını gözönünde tutmakla başkası üzerindeki bilincin a priori olduğu, yani öze ait bir şey olduğu kabul edilebilir; bu topluma ait olma bilinci insan olmanın, kişilerin özünde vardır. İnsan bir topluluk varlığıdır, benim var olduğum ne kadar doğru ise, bizim var olduğumuz da o kadar doğrudur, bir "biz" olmıdan "ben"de yoktur; "ben" sadece "biz"ın bir "üyesi" değildir, aynı zamanda "biz"de "ben"ın zorunlu bir üyesidir.

Biz "herşeyden önce" çevremizin, ana-babamızın, ailemizin, eğitimcimizin duygu doğrultusunda yaşarız, belki de onların duygu doğrultusu ile biçim alan kendi duygu doğrultumuzu ayırtmadan *önce*. Bizim bu başkalarının duygularından edindiğimiz duyguların arkasında bizim *kendi* duygularımızı açıklığa kavuşturuncaya, ve bizim kendi düşüncelerimizi toplulukta gelişen geleneklerden çekip çıkarmaya başlayınca ve kendi düşünce yapımızı kuruncaya kadar uzun bir zamana gereksinme vardır. Biz birlikte yaşadığımız insanların, kendi yaşantılarımızla bağdaştıramadığımız duygularından kuşku duymadan önce, kendi bir duygumuzu, toplulukta duyulan duygulara "uymadığından" dolayı, sırf bir "kuruntu" olarak kabul ederiz. Bu insan için normal bir yanılmadır. "Doğal olan yanıлма doğrultusu, kendininkini başkasınıninki yerine tutmak ya da kendini başka kişinin 'içinde duymak' (einfühlen) değildir, başkasınıninki kendininki yerine tutmaktır."⁹ "Herkes ancak kendi düşüncelerini düşünür, kendi duygularını duyar" sözü, iki kişinin birbiri içine giremez oluşunu düşündürmekle, doğru gibi görülürse de, Scheler'e göre, fenomenlerden hareket edersek, o zaman bu söz doğruluğunu yitirir. Biz hem kendi düşüncelerimizi hem başkalarının düşüncelerini düşünebiliriz, başkalarının duygularını kendi duygularımız gibi duyabiliriz. Biz gerçi normal olarak kendi duygularımızı, düşüncelerimizi, is-

9. Die Idole der Selbsterkenntnis S. 265.

temlerimizi, başkalarının duygularından, düşüncelerinden ayırırız. Ama bir başkasının düşüncesi böyle bir başkasının düşüncesi olarak değil de, bizim düşüncemizmiş gibi bize verilmiş olabilir. Örneğin bir kimse okuduğu ya da işittiği bir şeyi ayırdına varmadan hatırlar da bunu kendisinin bir düşüncesi sanabilir. Ya da insan gelenekle kendisine yerleşmiş yabancı düşünceleri, örneğin ana-babasının, öğretmeninin düşüncelerini, bu düşüncelerin başkasına ait olduğunun ayırdına varmadan, kendi düşünceleri sanabilir. Böylece de bu düşünceler bize “bizim olarak” verilmiş olur. Bazen de bizim olan bir düşünce ya da bir duygu, bize bir “başkasının” düşüncesi ya da duygusu “olarak” verilmiş olabilir. Aynı yaşantılar “kendimizin olarak” ve “başkasının olarak” verilmiş olabildikleri gibi, bir yaşantı sadece verilmiş olabilir, ne kendimizin ne de bir başkasının yaşantısı olmaksızın. Ben-sen bakımından indifferent (kayıtsız) olan yaşantıların tümünde “herşeyden önce” insanın kendi yaşantıları ile başkalarının yaşantıları birbirlerinden ayrılmadan, birbiri içine karışmış olarak bulunur. Her yaşantı bir ben’e aittir elbette, bu ben zorunlu olarak bir ben-bireyidir, bu ben-bireyi her yaşantıda vardır. Ama “yaşanmış” bir yaşantının hangi ben-bireyine ait olduğu, bu yaşantının kendimizin mi, yoksa başkasının mı olduğu, yaşantının ilk verilmişliğinde verilmiş olması zorunlu değildir. Bu yanımlalarda biz kendi yaşadıklarımızı başkalarına aktarmıyoruz, çoğu zaman başkalarının yaşantılarını kendimizin olarak yaşıyoruz. Şu halde “insan ‘herşeyden önce’ kendi içinde yaşamaktan çok başkalarında yaşıyor; kendi bireyinden çok toplulukta yaşıyor.”¹⁰ Bir çocuğun içinde yaşadığı düşünceler, duygular hep çevresinin, ailesinin, yurdunun, ulusunun vb. düşünceleri ve duygularıdır. Çocuğun kendi yaşamı aile ruhu içine karışmış olarak hemen tümüyle saklı kalır. Ancak pek yavaş, kendi düşünceleri, duyguları olan bir varlık ortaya çıkar. Bu da ancak, çocuğun içinde yaşadığı çevresinin yaşantılarını nesnelleştirdiği ve böylece onlara karşı “mesafe” kazandığı ölçüde olur. Çocuk, kendisiyle çevresi arasında kesin bir ayrılık yapar-

bilecek bir duruma erişmeden önce, bilinci nereden geldikleri kendisine tümüyle gizli kalan düşünceler ve yaşantılarla doludur. Bu topluluğun ruhu içinde erimiş olmayı bütün ilkel insan toplulukları da gösterir. Bir ailedeki intikam iç-güdü (örneğin kan gütme) ya da ailede birine yapılan bir haksızlığa karşı ailenin birliği, bir birlikte-duymadan gelmiyor, bu haksızlığı “kendinin” olarak yaşamadan geliyor; işte bu da, bireyin kendi içinde yaşamaktan çok topluluk içinde yaşadığını gösteren bir olaydır.

c. İntim kişi - Sosyal kişi:

Her insan belli bir topluluk içinde, hattâ bir çok insan birlikleri içinde yaşar. Her kişinin içine katıldığı topluluklar ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun, kişinin bu birliklerden herbirinde birlikte sorumlu olduğu şeylerin cinsi ne kadar ayrı olursa olsun, bu topluluklara üye oluşu içinde kişi yine de ortadan kalkmaz; kişinin kendinden sorumluluğu da, topluluktaki hak ve ödevleri arasında kendi hak ve ödevleri de hiçbir zaman ortadan kalkmaz. Bu üyelik durumu içinde ortaya çıkan bütün yaşantıların arkasında herkes, belli bir ölçüde, içinde kendisini yalnız (einsam) bildiği, bu bütünü aşan, bu bütünün dışına çıkan kendine özgü bir kendi varlığını sezer ve bunu varlığının bütünü içinde açık bir şekilde ortaya koymaya çalışır. İşte bir kimsede bu kendini yaşama biçimi içinde ortaya çıkan şeye Scheler, *intim kişi* diyor, ve bunu herhangi bir topluluğun üyesi olmakla kazanılan bir takım yaşantı içeriklerinden ayırıyor; kişinin bir toplumun üyesi olmakla edinilen, sosyal değer kategorilerine bağlı olan her türlü yaşantılardan kurulmuş olan yönüne de *sosyal kişi* diyor.¹¹ Böylece her kişinin bir intim (içsel) yönü, bir de sosyal (toplumsal) yönü vardır. Tüm-kişilerin de (Gesamtperson) bu iki yönü vardır. Örneğin bir ulus hem kendini yalnız olarak, bir birey olarak yaşar, hem de bu ulusun bağlı olduğu bir uluslar top-

11. Formalismus S. 563

Die Idole der Selbsterkenntnis S. 287 v.d.

luluğu olabilir, bu ulus aynı zamanda bu uluslar topluluğunun bir üyesidir, ama bu, o ulusun ayrı oluşunu, kendine özgü oluşunu ortadan kaldırmaz. Bir aile için de aynı şey söylenebilir, aile hem kapalı bir bütündür, hem de içinde bulunduğu bir topluluğun, bir ulusun üyesidir. Ancak, tek-kişinin intim yönü ile tüm-kişinin intim yönü arasında bir ayrılık var: Tüm-kişinin hem bir intim yönü var, hem de tüm-kişinin intim yönü üyelerinden herbirinin intim yönü karşısında yine bir üye olur, üyelerden herbiri tarafından paylaşılır; tek kişinin intim yönü ise bir başka tek-kişinin karşısında yeniden bir üye olamaz, o doğrudan doğruya intim kişidir ve “bütün olanaklı olan birlikte yaşamalara salt olarak *kapalı* kalır.”¹² Başka kişilerle bir sosyal bağlantıya artık katılmayan, başka kişilerle ortak bir yanı olmayan ancak *salt intim kişidir*. Böylece birçok kişilerin bulunduğu bir yerde, bir toplulukta vb. intim kişi salt bir yalnızlık içinde bulunur. Yalnızlığın (Einsamkeit) tek başına olmakla (Alleinsein) ilgisi yoktur. Hattâ yalnızlık duygusu en çok toplum içinde, en yoğun topluluk bağlarında (dostluk, aile, evlilik) duyulur. Bu yalnızlık çeşitli kişilerde başka başka biçimlerde, çeşitli yaşantılar içinde kendini belirtir. Herkesin salt intim yönü yanı sıra bir de görelî intim yönü vardır; bir tüm-kişinin üyesi olarak herkesin, aynı zamanda, bu tüm-kişinin bağlı olduğu bir başka tüm-kişisi ile de bağlılığı vardır; işte bu bağlı olduğu tüm-kişinin başka tüm-kişiyeye bağlılığı kişinin görelî intim yönünü oluşturur.

Bir tüm-gerçekliği olmayan bir toplumun (Gesellschaft) ve bir toplum üzerinde kurulan her şeyin ögesi olarak, böyle bir topluma katılan bir kimsenin, toplumun bir ögesi olarak, bir intim yönü yoktur. Sosyal kişi olmakla bir kimse sözleşmeler yapan bir kimse olarak “toplumun” dünyasına girer. Bu toplumda yaşayan başka kişilerin de intim yönlerinden hiçbir şey bu topluma giremez. Buna karşılık vital topluluklarda üye olan her bir kimsenin, yine üye olan bir başkası ile ortak bir yönü vardır, bu da toplum şekline bakılırsa görelî intim'dir.

12. Sympathie S. 72

Herkeste ortak olarak bulunan görelî intim yaşıantılardan biri de dostluk ve evlilik tir; bunlar kişilerin herbiri arasında olabilen en intim yakınlığı gösterirler. Bunları hiçbir güç ortadan kaldırmaz.

Herkes kendini hem sosyal kişi olarak hem de intim kişi olarak yaşar. Bir kimsenin sosyal kişiliğı, bir başka kişinin onun üzerindeki algı, tasarım ve yargılarının toplamına dayanmaz. Herkesin kişiliğinde bir sosyal yön, bir de intim yön bulunduğundan, bunun bir başkası tarafından görülenip görülenmemesinin bir önemi yoktur. Herkes bir başkasının intim yönüne olduğı kadar sosyal yönüne de yönelebilir. “Her bireysel kişi hem sosyal kişi olarak hem de aynı şekilde öncelikli bir şekilde intim kişi olarak gözönüne alınabilir ve her ikisi de kişinin bölünmez bütünlüğünün sadece b’rer yanı ve birer görünüşüdür.”¹³

Ahlaksal değ er bakımından da, bu kişinin bölünmez bütünlüğü olayının büyük bir önemi vardır Scheler’e göre. Sosyal kişi, değ erlerin özel bir grubunun taşıyıcısıdır sadece. Bu değ erler örneğ in iyi ya da kötü san, onur, ün vb. dir. Bir kimsede bu değ erlerin oluşu ya da olmayışı çevrenin *yargısından*, saygı ya da saygısızlığından meydana gelmez, bu çevreden bağımsız bulunurlar bu değ erler, ama çevre tarafından tanınmaları, sayılmaları gerekir. Bir davranış, bu değ erlerin gerektirdiğı şeyle çatıştı mı, onur da bozulur. Toplumun öğesi olarak insanın örneğ in yurttaşlık onuru zorunlu olarak tek-kışıye ait bir onurdur, toplumun tümüne ait değ il; bu onur tek kışıye aittir ama bireysel değ ildir, yurttaşlık onuru, herkeste tıpkı tıpkısına aynıdır. Soyluluk, meslek, memurluk onurları bu sınıf alanına girerler. Bir birey olarak bu onur taşınmaz, sadece belli bir topluluğ un, özel biçimde, bir üyesi olarak bu onur taşınır. Ancak bu değ erlerin taşıyıcısı olan sosyal kişi olarak tek kişi (Einzelne) saygı kazanır. Taşıyıcısında bireysel olarak da beliren sosyal kişi değ erleri de vardır; örneğ in herhangi bir tek yapıtı ilk ortaya koyan kişinin değ eri, kişisel varlığı ite bireysel değ er yetkinliğine örnek olan kişinin değ eri bu gibi değ erlerdendir.

13. Formalismus S. 515

Taşıyıcısının ölümü ile sona eren yurttaşlık onurunun dışında, *sosyal kişi değerleri*, varoluşları taşıyıcılarının varoluşlarını aşarak, sürüp giderler; tek kişiyi tarih alanına yükseltirler ve o kişiyi anılmaya, sayılmaya lâayık kılarlar.

Bütün bu gibi sosyal kişi değerlerinin olumlu bir karakteri varsa da, ancak *bölünmez* bütünlüğü içinde somut kişi gerçek ahlaksal değerlerin taşıyıcısıdır; bu bütünü sosyal kişi kadar intim kişi de kurar. Duyuncun içten huzuru, içten mutluluk, topluma karşı ödevlerini yerine getirmek bilincinden büsbütün ayırdır, sosyal kişinin sosyal mutluluğundan büsbütün başkadır. Burada herkesin kendine özgü değeri vardır, bu kendine özgü değer sadece sosyal kişinin değeri için bir yardımcı değildir. “İşte bundan dolayı intim kişi ile sosyal kişinin uyumu, birlik olarak kişinin olumlu bir değerinin taşıyıcısıdır, her ikisinin uyum içinde olmayışı ise kişinin olumsuz bir değerinin taşıyıcısıdır.”¹⁴ İnsanın ahlaksal değerini, tek kişinin topluma olan bağlantısından ölçmeye kalkan etik, Scheler’e göre, yanlış yoldadır. Böyle bir etik, insanın ancak yarısını görür. Bunun karşıtı olan, ahlaksal değerlerin öncelikli taşıyıcısının sadece intim kişi olduğunu kabul eden görüş de aynı derecede yanlıştır. Ancak burada başkalarının ahlaksal değeri üzerinde bir yargıda bulunma bakımından çok önemli bir ilke ortaya çıkıyor:

Biz kişilerin intim yönüne hiçbir zaman giremeyiz, kişinin salt intim yönü başkalarına kapalıdır, öyleyse “salt intim kişi başkalarının olanaklı olan her türlü bilgisine ve başkalarının değerlemelerine süresiz olarak transsendenttir.”¹⁵ Kimse kimsenin kalbini bilemez. Her başka kişinin de bir intim yönü olduğuna, bu yönün içeriğinin bilinemeyeceğine göre ve ancak birlikli bütünlüğü içinde somut bir kişi ahlaksal değerlerin taşıyıcısı olduğundan, başkalarının ahlaksal değerleri ya da değersizlikleri üzerine verilen her “kesin” yargı kendi içinde çelişmelidir. Çünkü bu yargıların herbirinde, birlikli bir bütün olarak ahlaksal değerlerin taşıyıcı-

14. Formalismus S. 571

15. Formalismus S. 571

cısı olan başka kişilerin salt intim yönlerinin içeriği hakkındaki bilgi zorunlu olarak eksiktir. Bir insanın ancak sosyal kişiliğinin ve görelî intim yönünün değeri kavranılabilir, intim yönü bize hep kapalı kalır. “Birbirleri üzerinde kesin ahlaksal yargılar vermekten sakınmak, bundan dolayı, kişilerin bir ödevidir.”¹⁶

2. SOSYAL BİRLİK ÇEŞİTLERİ

a. Tek-kîşi-tüm-kîşi:

Kîşi her ruhsal yaşantısının arkasında birçok yaşantılarının toplamını bulduğu gibi, her bir nesneyi algılamasında bu nesnenin arkasında bütün bir doğayı bulduğu gibi, kendi edimlerinin her gerçekleşmesinde de kendi arkasında kendisini kavrayan bir kîşi topluluğunu bulur. Kîşi kendini yaşarken bu kendini yaşamada, kendinin bir kîşi topluluğunun üyesi olduğunun ayırdına varır. Topluluğa yönelim kişinin sosyal edimlerinin özünde bulunduğundan, topluluğun varoluşu da, anlamı da kîşi için empirik yapıda değil, a priori'dir. Topluluğun kişinin özüne ait oluşu kişinin dış ve iç dünyaya olan bağlılığı kadar özendir. Böylece herkes kendinin, bir tarih denilen, bir sosyal birlik denilen yaşantı bağlarından kurulu bir bütünün üyesi olduğunu görür; kendisini bu bütünde ahlaksal özne olarak, ve bu bütün içinde ahlak kurumlarının ve ahlaksal hareketlerin bütününe birlikte yapan, bu hareketlerde başka insanlarla birlikte olan ve bu hareketlerden birlikte sorumlu olan bir kimse olarak duyar. İşte birbiriyle birlikte yaşamamanın bu bütünlüğü içindeki çeşitli merkezleri, Scheler, *tüm-kîşi* olarak adlandırıyor. Ancak, bu merkezlere tüm-kîşi denebilmesi için, bu merkezlerin kîşi tanımına uymaları, kişinin özelliklerini taşımaları gerekir. Her sosyal birlik özü gereği bir bütün (totalite) oluşturur. Her kişinin arkasında bir sosyal birlik olduğu gibi, her sosyal birliğin arkasında da bir tüm-kîşi vardır, her tüm-kîşiyi de daha geniş bir tüm-kîşi kuşatır.

16. Formalismus S. 572

Ancak bir toplulukta gerçekleşebilen, kendilerini bir toplulukta ortaya koyabilen edimler yönelimsel özleri gereği sosyal edimlerdir, örneğin egemen olmak, itaat etmek, emir vermek, söz vermek, birlikte duymak gibi. Bu sosyal edimlerin karşısında kişinin kendisi ile ilgili tekil edimler vardır, örneğin kendisi üzerindeki bilinç, kendini sevmek, özsaygısı vb. gibi. Bu tekil edimlerin taşıyıcısı *tek-kışidir*. Bir kişi ve bu kişinin dünyası çerçevesinde tek-kışinin varlığı, kendine özgü tekil edimlerin özel bir sınıfı içinde kendini belirtir. “Birbiri ile birlikte yaşamak” biçiminde olan bütün yaşamaların hepsini içine alan, bir “topluluk dünyasıdır”, bir “tüm-dünyadır” (Gesamtwelt), ve bu dünyanın edimleri gerçekleştiren somut üyesi de *tüm-kışidir*. Tekil edimler biçiminde olan her yaşamayı ve kendi için yaşamayı içine alan da, tek bir kişinin, bireyin dünyasıdır, ya da bir “tek-dünyadır” (Einzelwelt), ve bu dünyanın, edimleri gerçekleştiren, somut öznesi de *tek-kışidir*.¹⁷ Her kişi olan insanda hem bir tek-kişi hem bir tüm-kişi vardır, bu insanın dünyasında da hem tek-dünya hem tüm dünya, dünyanın tümü vardır. Öyleyse her insanda tek-kişi ile tüm-kişi birbirleriyle bağlantı kurabilirler ve bu bağlantılar o insan tarafından yaşanabilir. Böylece tüm-kişi de tüm-kışinin dünyası da yaşanmış bir gerçekliktir, tek-kışinin kurduğu bir bileşim (sentez) değildir. Tüm kişi, tek-kışilerin herhangi bir biçimdeki toplamı da değildir; tüm kişinin dünyası da, tek kişilerin dünyalarının toplamı değildir, tüm kişi tek-kışilerden kurulmamıştır; kişideki bu tek-kişi tüm-kışıye temel olmadığı gibi, tüm-kişi de tek-kışıye “temel” olmaz.

Tüm-kışinin bir şey üzerinde tek-kışinin bilincinden “ayrı” ve “bağımsız” bir bilinci vardır; yalnız burada tüm-kışıyi bir tek-kişi gibi gözönüne alıp da yalnız tek-kışilerde olabilecek olan bir şey üzerinde bilinci tüm-kışide aramamalıdır. Tüm-kışı, insanların birbiriyle birlikte yaşamalarında belirlediğinden ve bir tüm-kişi olarak bu birlikte yaşamının somut bir edim merkezi olduğundan, her kişinin bilinci, bir edim yönelmesi olarak, bu

17. Formalismus S. 525

tüm-kişinin bir şey üzerindeki bilincini de içine alır. O halde tüm-kişinin bilinci transsendent bir şey değildir. Ancak, her bir kişinin başkaları ile birlikte yaşadığı şeylerin, düşünme ile yenisinden bilincine varması gerekmez; aynı şekilde bu tek-kişilerin yaşantılarının, kendisinin aynı zamanda bir üye olarak bağlı olduğu tüm-kşi tarafından yaşanmış olan şeylerin herbirini kuşatabilmesi de söz konusu olamaz. Hatta kişinin, bağlı olduğu tüm-kişinin bütün yaşantılarını hiçbir zaman kuşatamayacağı, tüm-kşi ile bu tüm-kişinin üyesi olan tek kişiler arasındaki bağlantıların özünden gelir. Tüm-kşi ve tüm-kişinin dünyası, kendisine bağlı olan tek-kişilerin hiçbirinde tam olarak yaşanmamıştır, bu kişilerden her biri tarafından da yaşanmış olamaz; ama etki alanı bakımından, sürekliliği bakımından tek kişilerin üstündedir ve tek-kişileri aşar. Böylece her tüm-kişinin içinde tek-kişiler olan üye kişilerin bulunuşu tüm-kişinin özü gereğidir, ama tüm-kişilerin varoluşu ve sürekliliği bu tek-kişilerin varoluşu ile bağlı değildir. Tek-kişiler değişebilir, ölümlerle bu tüm-kşiden ayrılabilir; ayrıca bu tek-kişiler aynı zamanda çeşitli tüm-kişilere bağlı olabilirler, örneğin aynı kimsenin bir devlete ve bir kültür çevresine bağlı oluşu gibi. Her kişinin aynı zamanda tek-kşi oluşu ve bir tüm-kişinin üyesi oluşu özünde vardır ve her ikisi de insan için aynı şekilde önceliklidir. Ama, Scheler'e göre, bir topluluğun üyesi olmakla, bir tüm-kşi'ye bağlı olmakla insanın kendi kişiliği ortadan kalkmaz, ve tek kişi olarak insanın kendi değeri (Eigenwert) böyle bir üye olmak bakımından olan değerinden bağımsızdır. Topluluk değerleri değil, kişi değerleri en yüksek değerlerdir, öyleyse topluluk değerleri arasında en yüksek değerler de tüm-kşide kendini belirten değerlerdir. Ancak burada Scheler tüm-kşiyi tek-kşi karşısında aşağılamayı düşünmüyor, çünkü Scheler'e göre, tüm-kşi de tek kişi gibi tının taşıyıcısı bir bireydir; tüm-kişinin de, bir birey olarak, tek-kşi kadar değeri vardır.

b. Çeşitli sosyal birlikler:

İnsanların birbirleriyle bağılılığı olarak ortaya çıkan sosyal birliklerin hepsi de, Scheler'e göre, tüm-kışı denilen birlikler değıldirler. Bu sosyal birlikleri birbirinden ayıran, bu sosyal birlik içinde yaşayan insanların birarada bulunuşlarının ve birarada yaşayışlarının özcek ayrı biçimde oluşları ve ayrı değerklemeleri oluşudur. İnsan ruhunda nasıl, dış doğada mekanik ilkelere karşılık olan, tasarım yaşamımızı düzenleyen çağrışım yasaları, vital-merkez, tin ve akıl merkezi gibi çeşitli yönler varsa, insan birliklerinde de aynı şekilde çeşitli katmanlara rastlarız. Scheler, mekanik ilkelere karşılık insan birliklerinde *yığıntı*, vital yöne karşılık *vital toplulukları*, akıl yönüne karşılık bir amaçla yapay olarak kurulmuş *toplumları* ve tin yönüne karşılık tinin taşıyıcısı *tüm-kışileri* gösteriyor.¹⁸

1. Yığın: Anlayıştan yoksun olan bir bulaşma ve istenmeyeerek yapılan öykünmeyle kendini belirten sosyal birliktir. Böyle bir şey hayvanlar arasında olursa “sürü”, insanlar arasında olursa “yığın” demektir. Yığının da üyelerine karşı kendine özgü bir realitesi ve etkilerinde kendine özgü bir yasalılığı vardır. Hayvan sürülerinde hüküm süren aynı yasalar yığında da özgür olarak hüküm sürerler; kılavuz hayvanın bir davranışının bulaşması ve bunun öykünmeleri ile sürüde bir hareketin yayılması gibi, aynı şekilde yığında da kılavuzun öykünülmesi ile bir yığın ruhu doğar ve yayılır; bu yığına katılan insanlardan hiçbirinin bilmediğı, istemediğı, çabalamadığı bir hareket, bir durum yığın tarafından yapılır. Yalın bir yığında insan hayvan haline gelebilirdi.

2. Vital topluluklar (Lebensgemeinschaften): Topluluğı, Scheler, “üyelerinden her biri tarafından yaşanmış bir bütün”¹⁹ olarak gösteriyor. Burada, birliğin üyelerinde bir “anlama” mey-

18, Vorbilder und Führer S. 264 v.d.

19. Formalismus S. 123

dana gelir; iŖte bu anlama, topluluğu yığından ayıran sınırdır. Ancak bu anlama, ayrı bir edim olarak birlikte yaşamadan önce gelen bir anlama değildir, sadece birlikte yaşama içinde kendini gerçekleştiren bir anlamadır. Buradaki anlama, edimlerinin gerçekleşmesinde her bir kimsenin kendi bireysel ben'ini bu edimlerin çıkış noktası olarak yaşayacağı ve başkasının varlığını herhangi bir biçimde nesne haline getirebileceği bir anlama da değildir; iŖte bu da topluluğu (Gemeinschaft), toplumdun (Gesellschaft) ayıran sınırdır. Benim yaşamamla senin yaşaman arasındaki ayrılığın bulunmadığı, üyelerinin yaşantıları ve dışlaşma hareketleri arasında bir ayrılığın bulunmadığı bu doğrudan doğruya olan yaşama ve anlamada kendini belirten sosyal birliğe, Scheler, "*vital-topluluk*" diyor.²⁰ Topluluktaki insanların birarada yaşaması gerçekten aynı olan yaşamadır. Bu birlikte yaşanılan edimler, birlikte dışınme, birlikte duyma, birlikte sevmeye vb. edimler bireyler karşısında kendilerine özgü yasaları olan bir yaşantılar grubunu oluştururlar, bu edimlerin öznesi topluluğun kendisidir. Bundan dolayı topluluk üyeleri arasında karşılıklı anlaşma için sözleşmelere gereksinime yoktur, belli bir "dayanışma biçimi" vardır burada. Yığında bir dayanışma olamazdı, çünkü burada tek bireyin kendine özgü bir yaşantısı yoktu; bireyin kendine özgü bir yaşantısı olmayınca, başkası ile bir yardımlaşma da olanaklı olamaz. Ancak, topluluktaki bu dayanışma biçimi, daha yüksek biçimde olan tinin taşıyıcısı kişilerin dayanışması ilkesini gerçekleştiren tüm-kişideki dayanışmadan da yarı bir karakter taşıır. Topluluktaki dayanışma, bir başkası tarafından temsil edilebilen kimselerin dayanışmasıdır. Burada her birey başka bir birey tarafından yasalar gereğince temsil edilebilir. Toplulukta bireyin yaşantıları gerçi bireyin yaşantıları olarak verilmiştir, ama bu yaşantılar, ancak, topluluğun bütünüünün yaşamalarına bağlı olarak değişebilir, ve burada bireyin kendi yaşantıları ancak özel bir edimle, bireyi kendi başına bırakan bir edimle verilmiştir, bu edim de bireyi aynı zamanda topluluğun bütünüünden çekip çıkarır. Bundan dolayı buradaki dayanış-

20. Formalismus S. 529 v.d.

ma, her kendinden sorumlu olmanın ancak birlikte-sorumluluk yaşıntısı üzerine kurulacağını dile getirir.

Yığının birliğini çağrışım ilkelerinin kurmasına karşılık, vital topluluklarda organik nedensellik hüküm sürer; mekanik olmayan bir birlik ve yasalılığı olan birey-üstü bir yaşama bu toplulukları kurar. Topluluğun, içine aldığı insanları, kuşakları aşan bir varoluş sürekliliği vardır. Ama topluluğun henüz kişisel bir birliği yoktur, yani topluluk bir tüm-kışı olmaktan uzaktır; toplulukta insan henüz ergin, bağımsız bir kışı değildir, sadece bir organdır, bir üyedir. Toplulukta görenek, töre vb. gibi gelenek biçimleri içinde konmuş olan amaçlar ve değerler olduğu gibi kabul edilir, bunların başkaları tarafından konulduğunun, kendileri tarafından istenmiş olmadığının ayırdına varılmadan; ama burada, kendine bir erck koyabilen ve seçebilen ahlaksal bakımdan tam sorumlu bir istenç yoktur henüz.²¹

3. Toplum (Gesellschaft): Toplum, özcek topluluktan ayrılır. “Toplum, topluluğun doğal birliğine karşılık, bireylerin yapay bir birliği olarak”²² tanımlanabilir; toplumda bireyler arasındaki her bağlantı, bir birarada yaşama ile değil, ancak bilinçli edimlerle kurulur. Bu edimlerde herkes kendi yaşantılarını yaşar ve başkalarına da “başkası olarak” yönelir, kendi yaşantıları ile başkalarının yaşantıları arasında bir ayırma yapar. Hukuksal bakımdan olduğu gibi ahlaksal bakımdan da burada bir birlikte sorumluluk artık yoktur. Başkası için olan her sorumluluk belli bir ödevi üzerine alan bir bireyin özgür bir edimi ile geliştirilir. Böylece burada, ne temsil edilebilen ne de temsil edilemeyen şekliyle, gerçek bir dayanışma yoktur; toplumda ancak, bireylerin ve bu bireylerden kurulmuş “sınıfların” çıkarlarındaki bir eşitlik ya da eşitsizlik söz konusudur. Toplumun, bireylerin dışında ya da bireylerin üstünde, bütün olarak, özel bir gerçekliği yoktur, burada yürürlükteki bağlantıların meydana getirdiği “uzlaşımlar” ve “sözleşmeler” vardır

21. Formalismus S. 530 v.d.

22. Formalismus S. 531 ve 123

sadece. Bu bakımdan toplumda, bireyin kendini güven altında bileceği bir dayanışma yoktur. “Topluluktaki ana tavır ne kadar temelsiz olan bir güvence, toplumdaki ana tavır da, o kadar temelsiz olan. herkesin herkese karşı bir güvensizliğidir.”²³ Toplulukta ortaya çıkan herkesin birbiriyle yan yana yaşamasının yerini toplumda herkesin herşeyden önce “kendisi için” yaşaması alır. Bu bakımdan, toplulukta her türlü ahlaksal sorumluluğun yeri topluluk gerçekliğinin bütünüdür, tek insan topluluğun istençleri, eylemleri, etkileri için sadece birlikte sorumlu olan kimsedir; buna karşılık toplumda herkes kendi eylemleri için sadece kendi kendinden sorumludur.

Öte yandan toplum, ergin olmayan insanları da içine alan vital-topluluklardan ayrı olarak, *ergin ve kendisi üzerinde bilinci olan tek kişilerin birliğidir*. Demek ki kişisel birlik biçimi, yığında ve vital topluluklarda hiç görülmemesine karşılık, toplumda ortaya çıkar, ama sadece tek-kishi olarak. Toplumu kuran öğeler, her birinin ayrı bireyselliği olan tinin taşıyıcısı kişiler anlamında bireyler değildir, bunların hepsi eşittir ve eşit değerlidir. Çünkü bu öğeler kendi bireysel içerikleri ile değil, sadece biçim bakımından tek-kişiler olarak ortaya çıkarlar, ve toplumu kurarlar. Ama toplumda, “tek varlık, tek varlık olarak - demek ki toplumun üyesi olarak gözönüne alınmadan- başkaları ile eşit hale getirilemeyen kendi bireyselliğinin bilincini kendi içinde”²⁴ geliştirebilir; vital-topluluklarda tümüyle olanaksız olan böyle bir şey toplumsal yapının bir özelliğidir. Toplulukta bireysel olan topluluğun kendisidir, tek varlık değil; toplum içinde ise *sadece tek varlık bireyseldir*.

4. Yüksek düzeyde kişilerin ahlaksal dayanışma ilkesine göre kurdukları tüm-kishi ideali: Sosyal birlik biçimleri arasında, M. Scheler, yığın, vital-topluluk ve toplumdan özce ayrı olan bir dördüncüsünü en yüksek bir öz-biçimi olarak ayırıyor: “Tin

23. Formalismus S. 532

24. Formalismus S. 533

taşıyıcısı olan, bağımsız bireysel bir tüm-kşi ‘içinde’ yine tinin taşıyıcısı olan, bağımsız, bireysel tek-kşilerin birliğı”.²⁵ Tinin taşıyıcısı ve bağımsız olan bireysel tüm-kşiler içinde, yine bağımsız olan, bireysel tek-kşilerin sevgiyce dayanan *dayanışma ilkesi*, sosyal birliğin bu en yüksek biçiminin ide’sini kurar. Bu en yüksek biçimde sosyal birlik olan tüm kşide kşiler, toplumda olduğu gibi, bağımsızdırlar, bireysellikleri vardır, aynı zamanda bu tüm-kşide, toplulukta olduğu gibi, dayanışma ilkesi geçerliktedir ve bütünü bir birliğı vardır. Salt vital-topluluklarda egemen olmasına karşılık salt toplum basamağında ortadan kaybolan dayanışma ilkesi burada yeni bir anlam kazanır. Topluluktaki temsil edilebilir bir dayanışma ilkesi burada *temsil edilemez* dayanışma ilkesi haline gelir, kşiler birbirini temsil edemez, birbirleri yerine konulamaz. Tek-kşi bütün öteki tek-kşiler için sosyal yapı içindeki bir yerin, bir değerin, bir mesleğin temsilcisi olarak birlikte sorumlu değildir, her bir kimse biricik olan bir bireydir, bir bireysel kşidir, bir bireysel duyuncun taşıyıcısıdır. Ancak, tüm-kşide insan vital-topluluklarda olduğu gibi bütünü bir parçası olmamakla birlikte, ayrık (isoliertes) bir tek varlık da değildir, hem o hem öbürüdür, yani hem tek-kşidir, hem de bir tüm-kşinin üyesidir, bir yandan “bağımsız ve kendi kendinden sorumlu bir eylem merkezidir, öte yandan ait olduğu tüm-kşinin, eylemleri ve yaptıklarından birlikte sorumlu olan, bir üyesidir.”²⁶ Vital topluluklarda her sorumluluğun taşıyıcısı ve her bir hareketten sorumlu olan, topluluğun kendisi idi, birey ise burada sadece bu topluluk için birlikte sorumlu idi; tüm-kşide bundan ayrı olarak tüm-kşinin kendisinin sorumluluğı yanında her tek kşi de (Einzelne) kendi kendinden sorumludur, ama aynı zamanda hem her tek kşi tüm kşi için birlikte sorumludur, hem de tüm-kşi üyelerinden her biri için birlikte sorumludur. Böylece tek-kşi ile tüm-kşi arasındaki birlikte sorumluluk *karşılıklı* bir şeydir. Ama bu sorumluluklar kendinden sorumluluğı dışarıda bırakmaz. Her bireysel kşi, bütün başkala-

25. Formalismus S. 536

26. Vorbilder und Führer S. 266

rının edimlerinden birlikte sorumlu olduğu gibi, aynı zamanda kendi bireysel edimlerinden de sorumludur. Bundan dolayı “her bir kimsenin herkes için ve herkesin her bir kimse için sorumlu olduğunu”²⁷ dile getiren dayanışmada her bir kimsenin başkaları ile olan birlikte-sorumluluğu, sözleşmelerle kabul edilen yüklenimlere dayanmaz, bu birlikte sorumluluk bir kimsenin kendinden sorumluluğu ile birlikte bulunur. “Demek ki birlikte sorumluluğun kendisi, kendi kendinden sorumlulukla birlikte verilmiştir ve bir ahlaksal kişiler topluluğunun özünde bulunan bir şeydir bu.”²⁸

Dayanışma ilkesine temel olan bir başka nokta da, Scheler’e göre, kişiler topluluğunun kişinin özüne ait bir şey oluşu ve bu topluluğun a priori bir yapısı oluşudur. Bunlar ahlaksal dayanışmayı olanaklı kılan dayanaklardır (Fundament).

Dayanışma kişiler arasında her ahlaksal davranışın karşılıklı oluşunu, birbirine karşılıklı değer vermeyi gerektirir. Kişinin her ediminde, karşısındaki ile bir bağlantı, bir birlik kurabilmesi için, bu edime karşılık olan bir edim istemi vardır. Örneğin sevgi, saygı, sözverme, emir verme gibi edimler, karşı-sevgiyi, karşı-saygıyı, kabul etme ve itaat etmeyi gerektirirler. Bu, aynı zamanda bir edimin anlaşılmasının da koşuludur. Bir kimse karşısındakinin kendisine karşı sevgisini anladığında, bu sevgide bir karşı sevgi isteminin de bulunduğunun ayırdına varır, ama kuşkusuz bu sadece sevginin anlaşılması bakımından önemlidir, bir edimi tam olarak anlamak için o edimdeki karşı edim isteminin de görülmesi gerekir; ancak, bu, bu isteme karşılık vermeği gerektirmez. Bana karşı sevgisini sezdiğim bir kimseye karşı sevgi göstermeyebilirim, beni sayan ve bu saygısını anladığım bir kimseye saygı göstermeği istemeyebilirim, anladığım bir buyruğa itaat etmeyebilir, verilen bir sözü kabul etmekten sakınabilirim, ama karşımdakinin yöneliminin anlamını anladığım halde sanki hiçbir şey olmamış gibi davranamam, o zaman ahlaksal hareket etmemiş olurum. An-

27. Sympathie S. 177

28. Formalismus S. 502

cak, edimlerdeki bu karşı-edim istemini, örneğin sevgideki karşı-sevgi istemini koşula bağlı bir edim olarak anlamamak gerekir. Örneğin sen beni sever ve sayarsan ben de seni sever ve sayarım gibi koşullu bir edim olduğunu dile getirmez bu istem. Hattâ böyle bir şey kişinin gerçek sevgi ve saygısını açıkça olanaksız kılar, başkasının böyle bir yönelimini görmek, istenilen sevgiyi büsbütün yok eder. Bir kimsenin dilek ve niyetlerinde değil, sevgi olarak *sevginin anlamında* karşı-sevgi istemi vardır, ve sırf bu anlamın anlaşılmasında sevilen kimsede karşısındakine karşı olanaklı bir sevgi edimi kımıldamaya başlar. İşte bu karşılıklı edimlerde, bu edimlerin ahlaksal değer ve değersizliğinden her iki taraf da birlikte sorumludur. Seven bir kimse olumlu bir değeri olan bir edimini sadece kendi kendisine gerçekleştirmekle kalmaz, böyle bir değeri aynı zamanda karşısındakinde de ortaya çıkarır. Karşı sevgi ediminin de sevgi olmak bakımından, olumlu bir değeri vardır. Tinin taşıyıcısı kişinin, somut bir edim merkezi olarak, gerçekleştirdiği edimlerle ilintisi, değişmez bir tözün (Substans) değişen özellikleriyle olan ilintisi gibi olmadığından, ya da bir bütünün parçalarına olan ilintisi gibi olmadığından, ve “kişi edimlerinin *her birinde* var olduğundan ve her birinde yaşadığından, ama yine de bu edimlerden birinde ya da hepsinde ortadan kalkmadığından, gerçekleşmesiyle kişinin kendisinin *varlık içeriğini* (Seinsgehalt) değiştirmeyen hiçbir edim yoktur ve kişinin değerini çoğaltmayan ya da azaltmayan, yükseltmeyen ya da aşağılaştırmayan, olumlu ya da olumsuz belirlemeyen hiçbir edim-değeri de yoktur.”²⁹ Böylece her ahlaksal olarak kurulmuş edim kişinin varlığını ve değerini değiştirerek yeniden kurar. Başkasına duyulan sevgide başkasının değerleri ortaya çıktığı gibi, o başkasının karşı sevgisinde de sevenin değerleri ortaya çıkar; bu değer yükselmelelerinin bu iki kişi arasında kalmayıp gelişi güzel başkalarına da yayılması ve bunlar arasında birlikte sorumluluk olması dayanışma ilkesinin temelini kurar. İnsanları birbirine bağlayan, karşılıklı sevgi, birbirlerini karşılıklı anlama, ortak yaratma ve ortak amaçlardır.

29. Formalismus S. 540

Tinin taşıyıcısı kişilerin dayanışması üzerine kurulmuş olan tüm kişiyi öteki sosyal birliklerden ayıran ve onların üstüne çıkararak en önemli belirti, tüm-kişinin, tinin taşıyıcısı edim-merkezlerinin bir birliği olması ve her çeşitten değerlere yönelmiş olmasıdır. Her çeşit değerlere yönelen yüksek kişilerin kurduğu tüm-kişinin bağımsız bir varlığı ve bir istenç üstünlüğü olması bakımından da bir egemenliği vardır. Ancak bu anlamda bir üstünlüğü olması ile tüm-kiş, kendine özgü bir değerlemeler dünyası ile birlikte gerçek bir kişidir. Ne toplum ne de vital-topluluk, Scheler'e göre, bir kişi olamazlar; tüm-kişinin bunlar karşısında bir üstünlüğü vardır, kendisinin altında bulunan vital toplulukların gelişme ve kurtuluşunu bir tüm-gelişme (Gesamtwachstum) ide'sinde kaynaştırmak ve bütünün iyiliğini (Gesamtwohlfahrt) sağlamak tüm-kişinin ödevidir.³⁰

Bu sosyal birlik biçimleri arasında belli bir gelişme olduğunu sanmak da, Scheler'e göre, yanlıştır. Örneğin insanlığın önce yığın biçiminde olup sonra topluluk biçimine, oradan da topluma ve kişilerin topluluğuna geçmiş olduğunu kabul etmek yanlış bir şey olur. "Belli bir ölçüde bütün bu biçimler ve onlara karşılık olan ethos her yerde ve her zaman aynı şekilde çeşitli karışımlar içinde vardırılar."³¹

30. Formalismus S. 547

31. Formalismus S. 544

V. İNSAN OLMADA KİŞİ OLMANIN YERİ VE ÖNEMİ

1. TARİHTE İNSAN ANLAYIŞLARI

İnsanın ne olduğu sorusu ve insanın evren içindeki yerinin ne olduğu sorusu M. Scheler'in ömrünün sonuna kadar üzerinde durduğu bir sorudur. İnsan sorunu Scheler'in çalışmalarının merkez noktasını oluşturur. İnsan nedir? İnsanla hayvan arasında nasıl bir ayrılık vardır? İnsan sadece hayvan türleri arasında en yüksek olan belli bir basamağı mı oluşturur, yoksa insanla hayvan arasında bir öz ayrılığı mı vardır? Öz ayrılığı varsa, insanı hayvandan özcek ayıran belirti nedir? İşte bu soru ile bizim sorumuzun insan sorunu içinde aldığı yere gelmiş oluyoruz. İnsanın tinin taşıyıcısı bir varlık olmakla hayvandan özcek ayrıldığını çalışmamızın I. bölümünde görmüştük. Tinin taşıyıcısı olan kişi insanın insan olmasında en büyük, en önemli yeri tutar.

M. Scheler'in insan olmaya verdiği önemi daha iyi anlamak için önce tarihteki insan anlayışlarını yine M. Scheler'in açısından bir görmemiz yararlı olacaktır.

İnsanın kendisi üzerindeki bilinci tarihte gittikçe gelişip artmıştır. Eski yüksek Hint Kültüründe insan bütün canlılarla kendini bir duyar; bütün canlılar birbirlerine bağlı olarak biraradadırlar. İnsanın düşünce ve duyguları ile doğadan ilk ayrılması Klasik Yunanda başlar; burada logos, akıl insana özgü bir şey olarak meydana çıkıyor ve insanı bütün öteki varlıkların üstüne çıkarıyor ve Tanrılıkla bağlıyor. Hristiyanlıkla birlikte, Tanrı-insan, Tanrı-oğul düşünceleri ile insanın kendi üzerindeki bilincinde yeni bir yükselme oluyor; insan kendi üzerinde ister iyi ister kötü düşünsün, herhalde artık kendine insan olarak *önem* veriyor. Bu kendine önem verme Klasik Yunan ve Roma'da yoktur. Yeni zamanların başında da insanın kendisi üzerindeki bilincinde yeni bir ilerleme görülür. Örneğin Kopernikus'un geliştirdiği kuramın zamanında, insanın kendisi üzerindeki bilincinin azalmasına neden olduğunu

söylemek, Scheler'e göre, yanlıştır. Giordano Bruno'nun "Kopernikus gökyüzünde sadece yeni bir yıldız keşfetti -dünya; şu halde biz gökyüzündeyiz, kilisenin göğüne gereksinmemiz yok" sözü buna yeter bir kanıttır. Bu görüş yeni bir düşünüşe yol açmıştır: İnsan gerçi sadece bir küçük yıldızda oturan bir varlık olduğunu bilir, buna karşın akli doğal olayların içine girebilecek güçtedir; işte bu da insanın kendisi üzerindeki bilincini artırır. Descartes'la insan akli artık Tanrılığa bağlanıyor. Dünyanın varlığından Tanrıya giden yol bırakılıp, Tanrılıkta kökünü bulan, bilen aklın ışığından dünyanın çıktığı şeklinde bir sonuçlamaya varılıyor. İbni Sina'dan, Spinoza, Hegel'e kadar gelen pantheism insan tını ile tanrısal tının özdeşliğini ana öğretilerinden biri haline getirmiştir. Leibniz için de insan bir küçük Tanrıdır.¹

İnsanın tarihte kendisi üzerindeki bilincinin gelişip artmasıyla insan artık kendisinin ne olduğu, bu evren ve bu dünya içinde yerinin ne olduğu soruları da sormaya başlamıştır. İnsan üzerine tarihte çeşitli ide'lerle karşılaşırız. Bunları Scheler beş ana-görüş içinde topluyor.

1. Yahudi-Hristiyan geleneğine bağlı olan çevrelerde ege-men olan insan düşüncesi, felsefe ve bilimin bir buluşu değildir, dinsel inancın insan üzerindeki bir ide'sidir. Bu, insanın kişisel bir Tanrı tarafından ilk önce bir çift halinde -Adem Havva- yaratılması, bu çiftin cennette yaşaması, işledikleri günahla cennetten kovulmaları -düşme olayı- böylece insanın doğuştan suçlu olduğu, Tanrı-insan aracılığı ile yeniden kurtulduğu düşüncesidir. Bu dinsel antropoloji, Scheler'e göre, özerk bir felsefe ve bilim için bugün artık anlamını yitirmiştir. Ama Yahudi-Hristiyan dünyasının bu düşme ve insanın suçlu olduğu söylencesi (mythos) çok büyük bir etki bırakmıştır, bugün de hattâ inanmayanlar üzerinde bile etkisi vardır.

2. İnsanlık üzerine bugüne kadar sürüp gelen ve en çok kabul edilen bir ikinci ide "homo sapiens" ide'sidir. Yunanlıların bir buluşu olan bu düşünceye göre, insan bir "akıl varlığıdır"; bu akıl

1. Mensch und Geschichte S. 16 v.d.

varlığı ilk olarak Anaxagooras tarafından bulunmuş, Platon ve Aristoteles tarafından felsefi bir biçimde dile getirilmiştir. Aristoteles'in deyiimi ile "Anima rationalis" ide'si, daha sonra, aklın yolundan giderek bilgi ağacını tanımakla cennetten kovulma düşüncesi ile, Hristiyanlığa da girmiştir. İnsanın özü Hristiyan Felsefesinde de "anima rationalis" olarak kalmıştır.²

Homo sapiens ide'si insanı hayvandan ayıran ide'dir. Akıl aracılığı ile insan, varolanı olduğu gibi tanımaya, tanrılığı, dünyayı ve kendi kendisini tanımaya elverişli olmuştur. Bu akıl insanda tanrısal logos'un bir parçası olarak görülmüştür (insanın Tanrının bir yaratığı olduğu düşüncesi sonradan tek tanrılı (monotheist) dinlerde ortaya çıkar). Bu logos, dünya ve dünya düzenini, yaradılış anlamında değil, öncesiz-sonrasız bir hareket ve biçim verme anlamında, hep yeniden meydana getirir.

Aristoteles'ten Kant'a, Hegel'e kadar gelen felsefede insan üzerindeki bu görüş çeşitli biçimlerde ortaya çıkmakla birlikte pek değişmemiştir. Aristoteles'ten Kant'a, Hegel'e kadar homo sapiens ide'sini kabul eden hemen bütün filozoflar şu noktada birleşirler: İnsan, bütün doğayı içine almasa da, tanrıca bir etmendir (gotthafte agents); bu etmen, dünyaya biçim veren, kaos'u kosmos haline getiren şeyle ontolojik bakımdan ve ilkece aynıdır, dolayısıyla dünya bilgisine de açıktır; bu etmen, logos ve insan aklı olarak, insanlardaki hayvanla ortak olan içgüdü ve duyular olmandan da, kendi ideal içeriklerini (Inhalt) gerçekleştirebilir; bu etmen tarihte ve uluslarda salt olarak değişmezdir. Yalnız bu son özellik, yani aklın değişmez oluşu, Kant'tan sonraki felsefede Hegel tarafından aşılmıştır. "Dünyaya akıl egemen olduğundan, dünya tarihi de akla uygun bir şekilde geçen bir tarihtir" diyen Hegel'e göre ancak bir *oluş süreci* içinde insan, içgüdülerini ve doğayı aşan özgürlüğü üzerinde gittikçe artan bir bilince erişebilir. Hegel insan aklının değişmez oluşunu yadsır, bu Scheler'e göre, insan üzerindeki görüşlerde çok büyük bir ilerlemedir.³ Böylece

2. Zur Idee des Menschen S. 175 v.d.

3. Mensch und Geschichte S. 25

Hegel, tarihi, aklın ürünlerinin bir toplamı olarak değil, insan tininin kendisinin bir biçimlenmesi olarak kabul eder; tarih öncesiz-sonrasız bir Tanrılığın ve bu Tanrılığın ide'ler dünyasının insanda kendi kendisinin bilincine varmasının bir tarihidir. Bundan dolayı kişisel özgürlük de yoktur Hegel'de.⁴

3. İnsan üzerindeki bir üçüncü ide, naturalist, pozitivist ve daha sonra pragmatist öğretilerin kabul ettiği “homo faber” ide'sidir.

Homo faber öğretisi insanda yarı özel bir akıl-yetisi kabul etmez. Burada insanla hayvan arasında bir öz ayrılığı değil, bir derece ayrılığı vardır sadece, insan özel bir hayvan türüdür. İnsan ilk planda akıl varlığı değil, homo sapiens değil, bir “*içgüdü varlığı*”dır (Triebwesen). İnsan sadece çok gelişmiş bir canlı varlıktır. Tin ve aklın bağımsız bir kökleri yoktur, insanımsı maymunlarda da bulunan en yüksek ruhsal yeteneklerin daha bir gelişmiş şekilleridirler sadece. Tin burada “psyche”nin bir parçasıdır, yaşama sürecinin bir iç-yanıdır (Innenseite). İnsanı böylece homo faber olarak gören bu öğretilere göre, insan bir gösterge hayvanıdır (dili olan hayvan), bir âlet hayvanıdır, bir beyin varlığıdır, yani beyni için hayvanlardan daha fazla enerji sarfeden bir varlık. Bu görüşte göstergeler, sözcükler, kavramlar da birer âlettir, sadece incelmış psikik âletler. Bu gibi görüşlere tarihte daha Klasik Yunan'da rastlanır. Anaxagoras'ın da, Aristoteles'in de “insan elleri olduğu için mi akıllıdır, akıllı olduğu için mi insanın elleri vardır” sorusu üzerinde düşünmeleri rationalism'le pragmatism'in sanıldığı kadar yeni olmadığını gösteriyor. Demokritos'la Epikuros sensualist bir görüşü dile getiriyolar. Bacon, Hume, Comte, Spencer gibi pozitivistlerin insan anlayışları hep “homo faber” anlayışıdır. Hobbes, Machiavelli, Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Darwin hep insanı içgüdü varlığı olarak kabul ederler. Hattâ Bergson'da bile insan “homo sapiens” olmaktan çok “homo faber”dir, çalışan, âletler yapan, aklını ve mantığını ancak uğraşları ve çalışmaları ile kuran bir varlıktır. Kuşkusuz Bergson bu anlayışında eski pozitivistlere katılmıyor, insanın ana-çizgilerini, gösterge

4. Mensch und Geschichte S. 22 v.d.

olarak dil ve âlette görmüyor. Ona göre akıl ve mantığın arkasında, dünyayı sezgi ile (intuition) kavratacak olan, tinle ilgili salt bir bilinç vardır. “İş hayvanı”, “gösterge hayvanı”, “âlet hayvanı” olarak insan, Bergson için, sadece “ikinci sınıftan bir insandır”.⁵ İnsanı sadece üreme içgüdüsü, güç içgüdüsü, beslenme içgüdüsü gibi içgüdülerle açıklamak isteyen naturalist öğretiler de bu sınıfa girerler. İnsanı her şeyden önce sadece içgüdü varlığı olarak kabul etmekle bu öğretiler tini de -örneğin sublimation’la- içgüdülerden çıkarırlar. Bu içgüdülerle insanı açıklamak isteyen naturalist öğretilere üç naturalist tarih öğretisi de karşılık olur. Örneğin, Freud’un insanı üreme içgüdüsü ile açıklayan görüşü yanına Gobineau’nun kan karışmaları ve halis ırk olaylarına dayanan tarih anlayışını koyabiliriz. İnsanı, örneğin, Nietzsche gibi bir güç istenci, güçlü olma, sayılma- içgüdüsü (Geltungstrieb) ile açıklamak isteyen öğretilerin yanına Hobbes ve Machiavelli’nin bir güç savaşına dayanan tarih anlayışlarını koyabiliriz. Tarihi “sınıfların savaşı” olarak kabul eden K. Marx’ın ekonomik tarih anlayışı da insanı beslenme içgüdüsü ile açıklayan bir öğretilerdir. Bu öğretiye göre, bütün toplum olaylarını harekete getiren bu içgüdüdür; hattâ her çeşitten düşünce ve kültür olayları da sadece birer gölge-olay (epifenomen) olarak görülebilir, bunlar tarihsel toplumun değişik durumlarında bu içgüdüünün doyurulması için dolambaçlı yollar-dan başka bir şey değildirler.

İnsanı içgüdü varlığı olarak kabul eden bütün bu öğretilerin tarih felsefesi anlayışlarında da ortak bir yönleri vardır: İnsan tarihinin birliğine inanma ve tarihte bir “amaca doğru ilerleyen” bir “evrim” (evolution) olduğuna inanma. Kant, Hegel, Ranke’yi, Comte, Spencer, Darwin’le bağlayan insanla ilgili şeylerin, hattâ insanın kendisinin *gelişmesine* inanmalarıdır. Bu gelişmeye inanma, homo faber öğretisini kabul edenleri insan üzerindeki Hristiyan anlayışına ve insanı homo sapiens olarak kabul eden rationalist görüşlere de bağlar. Bu filozoflar arasında yalnız Schopenhauer bu anlayışın dışındadır, o bir gelişmeye inanmaz.

5. Zur Idee des Menschen S. 176 v.d.

4. Batının antropoloji ve tarih öğretisinde görülen insan üzerine bir dördüncü ide, “homo sapiens”, “homo faber” ve Hristiyanlığın “Adem” öğretileriyle açık bir karşıtlık gösterir, insanın onbin yıllık tarihi içinde bir soysuzlaşmasına (Dekadenz) değinir. Bu görüşe göre insan, asıl yaşama özelliklerinin ve yaşama etkinliklerinin yerini tutan şeylerle (dil, âlet) kendi üzerindeki duygusunun hastalıklı bir şekilde çoğalması sonunda, yaşamdan kaçan, kendi ana değerlerinden, kendi yasalarından kaçan bir varlıktır. İnsan çevresine karşı silahsız olarak bulunur ve çevresine, hayvanlara oranla, pek az uyabilir; organları bakımından pek az gelişebildiğinden, yaşama savaşında organları yerine âletler koymak eğilimi insanda belirir (aynı zamanda dil, kavram kurma gibi maddesel olmayan âletler de.) Şu halde bu öğretiye göre ilkin insan, bazı hayvan ve bitki türlerinde olduğu gibi, belli bir evrim yönünde yaşamın artık daha ileri gide-meyeceği, gelişme bakımından bir “çıkılmaz-sokağı” değil sadece, genel olarak yaşamın bir “çıkılmaz sokağıdır.” Bundan başka insan, aslında “in genere” ruh hastası (Geisteskrank) değildir (pek az insan böyledir); ama insanda tin denilen şeyin kendisi, insanın akıllı bir *hastalıktır*, evrensel yaşamın hastalıklı bir yönüdür. Hasta olan tek insan değildir, insanın *kendisi* bir hastalıktır. İnsan bütün kültürünü vb. biyolojik zayıflığı ve güçsüzlüğünden dolayı yapmıştır, ve kendisi için bir alın-yazısı olan biyolojik gelişme olanaksızlığından dolayı yapmıştır. Âletler, dil, kültür vb. insanın geliştiremediği, aşamadığı bir yaşamın yerine koyduğu şeylerdir. Yaşama, içgüdüye, duyu görülerine bu “hayır” deyiş, insanın güçsüzlüğünden geliyor. Bu görüşte yaşam değerleri en yüksek değerler haline getirilir. Tin de bilinç gibi, yaşamı, yani en yüksek değerleri yıkan, yok eden ilke olarak görülür. Şu halde bu görüşe göre tin, bir daimon hattâ şeytan, yaşamı ve ruhu yıkan bir güçtür.

Bu görüşe katılan filozoflar arasında Scheler, Savigny’yi, Schopenhauer’i, Nietzsche’yi, L. Klages’i, O. Spengler ve Th. Lessing’i sayar. Bunlar arasında özellikle Lessing popüler bir şekilde bu öğretiyi yaymıştır.⁶

5. İnsan üzerine günümüz felsefesinde ortaya çıkan beşinci ide pek az biliniyor. Bu öğreti, bir öncekinin tersine, insanın kendisi üzerindeki bilincini öyle bir basamağa, öylesine “mağrur”, “baş-döndürücü” bir yüksekliğe koymuştur ki, bunu hiçbir öğreti yapmamıştır şimdiye değin. Nietzsche “Zarathustra”sında insanı “utanç verici” varlık olarak göstermişti; ama insan ancak üst-insanla karşılaştırıldığında böyledir; bu üst-insan tek sorumlu olan ve bu sorumluluğundan sevinç duyardır, efendidir, yaratıcıdır, yeryüzünün anlamıdır ve insanlık uluslar, tarih ve dünya gidişi denilen şeyi tek haklı çıkarandır. Hattâ varlığın kendisinin en yüksek doruğudur -işte Nietzsche’nin bu üst-insan görüşü bu öğretinin duygusal çıkış-noktasıdır. Antropolojinin bu yeni biçimi, Nietzsche’nin üst-insan ide’sini yeniden ele almış ve onu yeni baştan rasyonel bir şekilde kurmuştur. Bu düşünce özellikle iki filozofta ortaya çıkar: D.H.Kerler ve N.Hartmann’da.

Kerler’de de Hartman’da da, bu yeni insan ide’si için temel oluşturan Nietzsche’den önceki tanrı tanımazlıkla (atheism) karşılaştırılamayan yeni bir atheism beliriyor. Buna Scheler “sorumluluğu koyut (postulat) olarak koyan Tanrı tanımazlık” diyor. Bu yeni atheism’e göre teorik anlamda bir dünya temeli, bir kendinden varlık (Ens a se) belki vardır, ama biz bu konuda herhalde bir şey bilemeyiz; ama bir bilme ve bilmemeden tümüyle bağımsız olarak şunu kabul edebiliriz: Bir sorumluluğun, bir özgürlüğün, bir ödevin varolabilmesi için, insan yaşamının bir anlamı olması için bir Tanrı var olamaz ve olmamalıdır da. Hartmann’ın “Et-hik”inin “değerlerin teleolojisi ve insanın metafiziği” bölümünde⁷ “sorumluluğu postulat (koyut) olarak koyan bu atheism” en yüksek doruğuna çıkarılmış ve bilimsel bir şekilde temellendirilmeğe çalışılmıştır. Hartmann’a göre, ancak mekanik bir dünya içinde, bir erek gözetilmeden kurulmuş bir dünya içinde sadece, özgür bir ahlaksal varlık, bir “kişi” varolma olanağına sahiptir. Tanrısal gücün bir plana göre yarattığı bir dünya içinde insan ahlaksal varlık olarak, kişi olarak ortadan kalkar. Hartman’a göre,

7. Nicolai Hartmann. Ethik S. 200-210

bütün theist teorilerin kabul ettiği gibi insanla dünya arasında bir çeşit öz eşitliği olsaydı, kosmos'daki yeri bakımından insanın özelliği kaybolacaktı, böylece de insan ortadan kalkacaktı. Nedsensel (Kausal) bir belirlenim, bir mekanizm insanı yok etmez, insanın ideal varlığın ide'leri ve değerleri düzeninde görüldüğü şeyi gerçeğe geçirmesi için insana bir aracı olur. Hattâ mekanizm, insanın özgürlüğünün ve kendisinin sorumlu olduğu yüksek kararlarının bir âletidir. Kendisinin dışında bir varlığın geleceği önceden belirlemesi özgür ve kendinden sorumlu bir varlık olarak insanı ortadan kaldırır. Kerler de, Scheler'in kendisine yazdığını bildirdiği bir mektupta bu düşünceleri daha sert bir biçimde dile getiriyor: "Bir dünya temeli olsaydı ve benim iyi olarak gördüğüm bir şeyde benimle uyuşsaydı, onu, dostum olarak, sayardım; bunda uyuşmazsa, beni parça parça etseydi de, yine de onun yüzüne tükürürdüm."⁸ Scheler bu atheism'de Tanrının yadsınmasını, bir sorumluluktan kurtulma ve insanın özgürlük ve bağımsızlığının azaltılması olarak değil, sorumluluğun ve insanın üstünlüğünün yükselmesi olarak kabul ediyor. Scheler'e göre, Nietzsche "Tanrı öldü" derken, üst-insanın yaşaması için Tanrının ölmesi gerektiğini biliyordu. Hartmann da, Tanrının özelliklerinin insanlara bağlanması gerektiğine inanıyordu, ama Comte'da olduğu gibi, insanlığa değil, "büyük varlığa" değil, *kişiye*, hem de sorumluluk taşıyan, doluluğu, arıklığı, görüşü ve gücü olan kişiye. İnsanların bir zamanlar Tanrılara gösterdikleri sevgi, saygı bu çeşitten kişilere gösterilmelidir artık. Hartmann'da ve Kerler'de bir yalnızlık içinde salt olarak kendine çevrilmiş olan kişi, iki düzen arasına, real mekanizm düzeni ile nesnel değer ve ide'ler düzeninin özgür alanı arasına konmuştur. İnsan dünya dışında bir yön almak, bir anlam, bir değer taşımak için düşünce-sini ve istencini hiçbir şeye dayamamalıdır.

Bu görüşte, "tarihi büyük adamlar yapar" diyen Carlyle'da olduğu gibi, tarihin gücü yadsınmamıştır, tam tersine tarihin gücü tanınmıştır, ama yine de kişisel nedenselliğe geri götürülmüştür.

Böylece bu görüşün getirdiği anlayış içinde tarih, Scheler'e göre, "tinin taşıyıcısı kimselerin", kahraman ve dahilerin, ya da Nietzsche'nin deyimi ile, insan türünün "en yüksek örneklerinin" anıtsal bir tasviri olur.⁹

2. İNSANIN OLUŞUMU - İNSAN OLMA YOLUNDA TAM-İNSAN İDEALİ

Bütün felsefe tarihi boyunca insan üzerine çok şey söylendiği halde, insan dediğimiz şeyin nasıl bir şey olduğunu pek az biliyoruz Scheler'e göre. Doğa bilimi bakımından insan "hastalanmış" bir hayvan, uyma yeteneğini yitirmiş, organları geri kalmış bir hayvan olarak görülebilir. İnsanda bir tür gelişmesi, olacak şey değildir. "Biyolojik anlamda bir üst-insan bir masaldır" sadece.¹⁰ İnsanın en değişmez kalan bir hayvan türü olduğunu biyoloji saptamıştır. Şu halde şöyle bir şey sorulabilir: Bu "homo naturalis" doğada bir "çıkamaz sokak" değil midir? İnsanın tinle yönetilmiş bir tarih içinde bütün âletleri, teknik ürünleri vb. ile eriştiği şeye hayvan sadece içgüdüleriyle erişmiyor mu? Hayvanın da eriştiği aynı şey değil mi? Bir tür olarak insanın da erişmek istediği, türün korunması, her çeşitten biyolojik değerlerin gerçekleştirilmesi değil mi? Ancak, Scheler'e göre, vital-varlık olarak doğanın bir "çıkamaz sokağı", aynı zamanda bu sokağın sonu olan insan, olanaklı bir tin varlığı olarak, bu çıkamaz sokaktan başka bir şeydir de. İnsan aynı zamanda bu çıkamaz sokağın aydınlık bir çıkış-yoludur (Ausweg); ilk-varolanın (Ursciende) kendi kendisini bilmeye, kavramaya, anlamaya ve kurtarmaya başladığı bir varlıktır. Öyleyse insan hem bir "çıkamaz sokak"tır, hem de bir "çıkış yolu".¹¹

İnsan kavramında Scheler iki anlam olduğunu görüyor ve bunu birbirinden ayırıyor: 1. İnsanı omurgalılar arasına koyan, insanı belli bir hayvan türü olarak gösteren insan kavramı; 2. İn-

9. Mensch und geschichte S. 43 v.d.

10. Die Formen des Wissens und die Bildung S. 95

11. Die Formen des Wissens und die Bildung S. 97

sana evren içinde özel bir yer vererek onu hayvanlardan büsbütün ayıran kavram.¹² Bu ikinci anlamda insan tinin taşıyıcısı vital varlıktan başka bir şey değildir. Böylece kendisinde, kendisi üzerinde, doğa üzerinde, Tanrı üzerinde bilincin başladığı bu insan, ancak bu niteliklerle hayvandan fazla bir şey olduğu zaman, artık değişmez bir varlık değildir, olanaklı bir sürece yönelmiştir, bir gelişme içindedir; aynı zamanda doğal varlık için “insan” olma bir ödevdir, bir erektir. Bir bilincin başlamadığı doğal insanda bir birlik yoktur, hattâ homo naturalis’le hayvan arasında sırf doğal özelliklere dayandırılmış bir ayrılık da yoktur, insanla insanımsı-maymunlar arasındaki ayrılığın, insanımsı-maymunla aşağı maymunlar arasındaki ayrılıktan daha az olduğunu araştırmalar göstermiştir. Demek ki hayvandan öz bakımından -derece bakımından değil- ayrı olan, bir *yeni-olan*, homo naturalis’te başlamaz, Tanrı ile ilgili “tarihsel” insanda başlar.¹³ İnsanın, bugüne kadar tanıdığımız tarihsel süreci içinde, gerçekten büyük bir kolaylıkla biçim alan bir yanı vardır. Bundan dolayı insanı, şimdiye kadar yapıldığı gibi, dar bir kadro içinde kavramak, sadece doğal ya da tarihsel bir kılık içinde görmek ya da insanı böyle dar bir ide’ye bağlamak, felsefi düşünce ve insanı anlamak bakımından tehlikelidir, insanı yanlış yola götürür. Klasik anlamda bir anima rationalis insanı tanımlamak için pek dardır; pozitivistlerin “homo faber”i, Nietzsche’nin “dionysos’ca insanı”, Klages’in de katıldığı yeni romantiklerin “yaşamın hastalığı” olan insanı, Lamettie’nin “l’homme machine”i, Machiavelli, Freud, K.Marx’in sadece “güç”, sadece “libido”, sadece “ekonomi” insanı, düşmüş Tanrı yaratığı Adem -insan hakkındaki bütün bu tasarılar, Scheler’e göre, insanın bütününe kavrayabilmek için çok dardırlar. Bundan böyle insanı tam olarak tanıyabilmek için vital ve tin yönü ile birlikte göz önünde bulundurmak ve insanı hayvandan ayıran asıl özün nerede bulunduğunu ortaya çıkarmak gerekir.

12. Die Stellung des Menschen S. 14 v.d.

13. Zur Idee des Menschen S. 193 v.d.

Hayvan psikolojisi ile uğraşan bir kimse, henüz tam olarak anlaşılmamış olan edim ve psişik işlev gruplarını ve bunların yasalalarını inceleyen bir kimse, hayvan ve insan başarıları arasında çok büyük bir ayrılık bulunduğu apaçık görülmesine karşın, hayvanları her incelediğinde, Scheler'e göre, hep şunu düşünecektir: "İnsan olmak güçtür". İnsanın dil, din, bilim, âlet, sanat yaratmaları, hak duygusu, devlet kurma, kavram kurma gibi büyük başarıları, tarih içinde bir ilerlemesi olmasına karşın, yine de "insan olmak güçtür." "Biyolojik bir tür olarak insanın 'humanitas' ide'si anlamında bir 'insan' olması az görülen -pek az görülen bir şeydir."¹⁴ "İnsan olmanın ne kadar güç olduğunu anlamak için, hayvanları tanıyınız"¹⁵ diyor Scheler.

Eskiden hayvanın psişik yetenekleri hiç değerlendirilmiyordu. Bugünkü hayvan psikolojisi bu bakımdan çok ilerlemiştir. Hayvanda belli bir "teknik zekâ" bile kabul ediliyor artık. Eskiden hayvan ruhu, olduğundan aşağı değerlendirildiği gibi, insanın gerçek değeri ve anlamı da tanınmıyordu. Ancak burada şöyle bir şey sorulabilir: Hayvanda da belli bir zekâ (Intelligenz) olunca insanla hayvan arasında bir derece ayrılığından fazla bir şey olabilir mi? Bazıları hayvanda bir zekâ ve seçme yeteneğini tanımayıp, bunların sadece insana ait bir şey olduğunu söylüyorlar; bu şekilde hayvanla insan arasında bir öz ayrılığı çıkıyor ortaya. Scheler de insanla hayvan arasında bir öz ayrılığı olduğunu kabul eder, ama bu ayrılık zekâda değildir ona göre. Zekâ bakımından insan zekâsı ile maymunun zekâsı arasında bir öz ayrılığı değil, sadece büyük bir derece ayrılığı vardır. Yalnız zekâ gözönünde tutulduğunda, zeki bir şempanze ile, salt teknisyen olarak alındığı zaman, Edison arasında -pek büyük de olsa- bir derece ayrılığı vardır sadece. Darwin ve ondan sonra gelenler de hayvanda zekâ gördüklerinden insanla hayvan arasında bir öz ayrılığı kabul etmezler. İşte Scheler'in onlardan ayrıldığı yer buradadır. İnsan zekâsı ile hayvan zekâsı arasında bir öz ayrılığı yok, ama insanı

14. Die Formen des Wissens S. 98

15. Die Formen des Wissens S. 99

hayvandan özcek ayıran şey, insanın özü ve onun *özel yeri* (Sonderstellung) denebilecek olan şey, zekâ ve seçme yeteneği denen şeyin çok *üstündedir*; zekâ ne kadar üstün bir dereceye çıkarsa çıksın yine de bu öz ayrılığına erişemez. Ama *insanı insan yapan yeni şeyi*, sadece, daha aşağı basamaklarda görülen duyu itkisi, içgüdü, çağrışıma dayanan bellek, zekâ ve seçme yapabilen psişik ve vital alana ait işlevler ve yeteneklerin yeni bir basamağı olarak da düşünmek yanlış olur. İnsanı insan yapan yeni ilke, çalışmamızın başında da gördüğümüz gibi, yaşam denilen her şeyin dışındadır; bu yaşama karşıt olan yeni ilke de tindir.¹⁶ İnsanda *yeni*yi kuran, bütün vital nedensellikler ve içgüdülerle yürütülen pratik zekâ karşısında özerk bir yasallığı olan edimlerdir. Hayvanın bir çevre içinde yaşamasına karşılık, insan kendini dünyanın karşısına koyar ve insanda kendisi üzerinde bir bilinç belirir. Ancak insanda nesneler dünyası ile ben'in kendi yaşantısı birbirinden ayrılır. İnsanda bir dünya bilinci olmasına karşılık hayvanın sadece bir çevresi vardır. Hayvanda da bir şeyi ötekine tercih etme yeteneği vardır ve bu, eskiden sanıldığı gibi, “kör” bir içgüdü değildir. Ama hayvanda bir değeri soyut bir şekilde başka değere tercih etme yeteneği yoktur, tinle ilgili bir değeri de gerçekleştiremez.

İnsan her türlü yaşamın ve yaşam değerlerinin üstünde, hattâ bütün doğanın üstünde kendisi içinde yüksek ve ulu bir varlıktır. Bu varlıkta psişik olan, yaşama hizmetten tine hizmete geçmiştir. Bu tam anlamı içinde her zaman yeni olan ve gelişen “*insan olma*” (Menschwerdung), insanlaşma (Humanisierung), aynı zamanda Tanrılık ide'sinin birlikte gerçekleştirilmesidir, ve bir kendini tanrılaştırmadır (Selbstdeifizierung). Bu kendini tanrılaştırmada artık dışarıdan bir kurtarıcı beklenmez, kurucularını tanrılaştıran bir kilise aracılığı ile lütuf kabul edilmez, bu sadece insanın kendisinin tanrılaştırılmasıdır, tanrılık ide'sinin birlikte gerçekleştirilmesidir. Öyleyse insan, tanrılığın *oluşunu da* belirleyen bir şeyi dile getirir. İnsanın tarihi ile tanrılığın oluşu içiçe örülmüştür. Demek ki insanlaşma ile tanrılaşma, tarihin gelişmesi

16. Die Stellung des Menschen S. 45 v.d.

içinde yanyana gider. Tarih çağları içinde hiçbir zaman dural olmayan, her zaman özgür olarak gerçekleşebilen bir insanlaşma ve insan-olma vardır. Bu insanlaşma ve tanrılaşma ide'si oluşum (Bildung) düşüncesinden ayrılmaz.

18. Yüzyıl Felsefesi -Kant da içinde- aklın formlarının tarih içinde değişmez kaldığını kabul etmiştir. Oysa Scheler'e göre, tinin de bir gelişmesi vardır; insan aklının formları da, tin de tarih içinde değişir, gelişir, tinin oluşunda da bir süreç vardır. Öyleyse bu sürece hizmet eden bilgi formları hangisidir? Hangi bilgi ile tinimizin kendisi de gelişir ve bir "formation" kazanır? Güç halindeki bilgi gereçlerinin bilgi haline gelmesi, bilgi sürecinde tinin kendisinin gerçek bir gelişmesidir. Oluşumla ilgisi olmayan her türlü bilgiye karşı "oluşum bilgisi" (Bildungswissen) oluşan, bir kültür haline gelen, insana formation kazandıran bilgi, "sindirilmiş" bir bilgidir, nasıl ve nereden kazanıldığı bilinmeyen bir bilgidir; "tam sindirilmiş (vollverdaut) ve tam özümsemiş (vollassimiliert) yaşam ve işlev olmuş bir bilgidir."¹⁷ Bu bilgi insanın âdeta bir "ikinci doğa"sı olur, bu bilgi insana bir "hazır elbise" gibi değil, insanın kendisine ait "doğal bir elbise" gibi uyan bir bilgidir. Gerçek bir oluşumu olan iyi yetişmiş bir aydın, bilgisinden dolayı mağrur olmayan, bilgisinin sınırını bilen kimsedir. Formation'undan mağrur olmak, bilgisi ile öğünmek, a priori olarak, bir kültürsüzlüktür, formation almamış olmaktır. Aydın, öğretimi olup olmadığına dikkat etmediğimiz insandır. Gerçek formation'u olan kimse, bilmediği şeyi de bilir. Sokrates'in bir şey bilmediğini bilmesi böyle bir davranıştır. Bu oluşum kazandıran bilgi, yalnız aklın, düşünmenin, görülemenin sağladığı bilgiler değildir, bu bilgi ruhun işlevlerini de kaplar, halk dilinde "gönül" denilen şeyi de, gönlün de, istencin de, karakterin de bir formation kazanması olanaklıdır, böylece Pascal'ın "ordre du coeur", "logique du coeur", "esprit de finesse" dediği şeyler gelişir, bunlar da aklın formları gibi gelişirler. Öyleyse bilgi bir oluşa (Werden) bir başka-oluşa (Anderswerden) hizmet eden bir şeydir. Bilgi bilgi için-

17. Die Formen des Wissens S. 109

dir demek hiçbir şey dile getirmez Scheler'e göre; bir bilgin boş gururu olan böyle bir kendini kandırma gerçekten ciddî bir felsefe sorusu olamaz. Bilgide de, sevdiğimiz ve araştırdığımız her şeyde olduğu gibi, bir değer, bir ontik anlam (Sinn) olmalıdır. "Bilgi bilgi içindir sözü, sanatçının 'sanat sanat içindir' sözü kadar bönce ve boş bir şeydir";¹⁸ bu görüş pragmatism'in her bilginin bir fayda için var olduğu düşüncesi kadar bir anlam taşır ancak. Gerçi sırf nesneler üzerinde pratik bir egemenlik kazanmak için de bir bilgi vardır, ama bir başka şey için de -hem de çok daha yüksek değeri olan bir başka şey için de bir bilgi vardır: Bir *oluşa* (Werden) hizmet eden bir bilgi.

Bilgi neyin oluşuna, kimin oluşuna, nasıl bir oluşa, hangi ereğin oluşuna hizmet eder? Bilginin hizmet edebileceği ve etmesi gerektiği üç en yüksek erek Scheler'e göre şunlardır: 1. Kişinin oluşuna ve kişinin tam bir gelişmesine hizmet eden bilgi, bu, formation kazandıran bilgidir -oluşum bilgisi; 2. Dünyanın oluşuna, ve zamandan bağımsız olan en yüksek temelin oluşuna hizmet eden bilgi, bu dünya ancak insan bilgisinde kendi asıl oluşunu belirleyebilir; bu bilgi Tanrılık için olan, Ens a se için olan bir bilgidir, "kurtuluş ya da erme bilgisidir" (Erlösungs oder Heilswissen); 3. Bizim insanca erek ve amaçlarımız için dünyayı biçimlendirme ve dünyaya pratik olarak egemen olma ereğine, hizmet eden bir bilgi, bu "pozitif bilim"lerin bilgisidir, egemenlik ve başarı bilgisidir (Erfolgswissen). Bilginin hizmet ettiği bu üç oluş ereğinde M. Scheler nesnel bir sıra düzeni buluyor. Ereğin gidiş yolu, dünyanın pratik değişmesine ve kendileriyle dünyayı değiştirebileceğimiz olabilir başarılarla hizmet eden, egemenlik bilgisinden "oluşum bilgisine" gider. Bu oluşum bilgisi ile bizdeki tinin taşıyıcısı kişiyi, varlık ve özellikleriyle bir mikrokosmos halinde genişletir ve açarız, bunu da dünyanın bütününe, hiç değilse dünyanın öz-çizgilerine bir defalık olan varlığımızla katılmaya çalışmakla başarırız. İnsan her şeyden önce kendini özgürce biçimlendiren bir varlıktır, insanın varlığı tin ve istence uygun ola-

rak istenilen bir biçimi alabilecek bir yapıdadır. “Tin tarafından gelen şey, otomatik olarak gelmez, kendiliğinden gelmez, onun ele alınması gerekir.”¹⁹ İnsan, varlık biçiminin ne olmasını ve ne olacağını isteyen, bu bakımdan açıkça bir karar alabilen bir varlıktır. İnsan ne olacağına karar verebilen bir varlıktır. İnsan için ideal olarak da Scheler, “tam-insan”ı (Allmensch) koyuyor. Tam-insandan Scheler, insanın asıl özüne varmasını anlıyor. Salt anlamında tam-insan, özünün *bütün* olanaklarını içinde taşıyan insandır. Scheler’in tam-insanını Nietzsche’nin üst-insanından ayıran da budur. Nietzsche insanın aşılması gerektiğine inanıyordu, çünkü o insanı Darwin’den gelen öğretiye bağlanarak hayvan türünün bir son halkası olarak kabul ediyordu, o halde insanın da ereği, doğanın ereğine uygun olarak, kendini aşma ve üst-insanı ortaya koyma olmalı idi.

Scheler, yukarıda gördüğümüz gibi, insanın bu anlamını -belli bir hayvan türü olarak insanı- göz önünde bulundurmamış, insan sözcüğünü doğal insana değil, kendisinin, doğanın ve Tanrının bilincine varmış, tinin taşıyıcısı olan vital varlığa, tarihsel insana bağlamıştır; bundan dolayı insan için göz önünde bulundurduğu ideal de, özünün bütün olanaklarını ortaya koyabilen bir tam-insan ide’si olmuştur. Ancak, Scheler salt anlamda bir tam-insanı bize yakın bulmuyor, bu tam insan bize Tanrı kadar uzaktır; hattâ Tanrı ile bu tam-insanın özü aynı şeydir. Ancak insanlık sonsuz sayıda gelişmeleri içinde taşıdığından, sonsuz formlar içinde her çağ için bu çağa göre (relativ) bir tam-insan ideali vardır, her çağın kendine uygun olan bir tam-insan ideali vardır. Gerçek kültür zorunlu olarak ayrılmıştır. Her bir insanın, her bir grubun, her bir ulusun, her bir çağın kendine özgü tipik bir itki yapısı vardır, yani itkilerine egemen olmada belli bir düzeni vardır, her birinin kendine özgü bir ethos’u vardır, bundan dolayı da her birinin kendi özel örnekleri vardır. Oluşumu uyartan en etkili araç da, sevgimizi, saygımızı kazanmış bir kişinin örnek oluş değeridir. Böylece oluşum bilgisi de bu örnek kişiyi, bu tam-insanı

hazırlamaya hizmet eder. Öyleyse gerçek bir formation kazanmış aydın kimse, nesnelerin özellikleri üzerinde çok şey bilen kimse değildir, ya da olayları yasalara göre önceden gören ve bunlara egemen olabilen kimse de değildir; ilki insanı “bilgin” (Gelehrter) yapar, ikincisi insanı “araştırmacı” (Forscher) yapar. Aydın, kişisel bir yapısı olan, dünya ve dünyadaki nesneler üzerinde düşünebilen, onları kavrayabilen, değerlendirebilen ve onları işleyebilmek için bir şema yapabilen -ve bütün bunları yapabilmek için *kişisel bir yapısı* olan kimsedir. Bilginin hizmet ettiği ereğin gidiş yolu oluşum bilgisinden “kurtuluş bilgisine” (Erlösungswissen) doğrudur. Bu bilgide insanın kişi çekirdeği dünyanın en yüksek varlık ve temeline katılmaya çalışır; bu bilgi, bütün nesnelerde salt olanın varoluşu, özü ve değeri için olan bir bilgidir, bu da metafizik bir bilgidir.

Nesnelere egemenlik bilgisi, insanın oluşumu bilgisi, en yüksek var-olana katılma bilgisi olarak gördüğümüz bu bilgilerden hiçbiri, Scheler’e göre, ötekinin “yerini tutamaz”, hiçbiri öbürünün “yerine konamaz.” Bunlardan biri ötekileri geri iterse, bunlardan biri tek başına egemen olursa, ya da ikisi egemen olup üçüncüyü ortadan kaldırırsa, insanın bütün kültür yaşamının uyum ve birliği bozulur, hattâ insanın kendisinin vital ve tın yönü olan doğanın birliği de ağır zarara girer. Tarihte büyük kültür çevreleri hep tek yanlı gelişmişlerdir. İşte bu tek yanlı gelişen yönlerin artık bir denkleşmesi zamanı gelmiştir.²⁰

3. DENKLEŞME ÇAĞI VE İNSANIN KENDİSİNİN DENKLEŞMESİ

Sonsuz sayıda gelişmeleri içinde taşıyan insanlığın kendi yolunu çizmesi de kendi elindedir. Tek insanın kendine bir biçim vermesi az çok kendi elinde olduğu gibi, insanlık da kendi özüne uygun yolu bulabilir, bulmalıdır da. Kültür yaşamında da hiçbir şey kendiliğinden olmaz, kültürü yaratan şeylerin “ele alınması”

20. Die Formen des Wissens S. 121 v.d.

gerekir. Ŗu halde bir gelecek ve insanın yeni bir tablosu söz konusu olunca, herŖeyden önce insanın özgürce kendini biçimlendirmesine (Selbstgestaltung) uyan bir ideali betimleyen bir gelecek tablosu düşünölmelidir. İnsan için de ideal olarak Scheler'in tam-insan idealini koyduğunu gördük. Ancak, salt anlamda tam-insanın bize Tanrı kadar uzak olduğunu, ona erişilemeyeceğini, ancak her çağın kendine özgü görelili bir tam-insanı olduğunu kabul eden Scheler, bizim çağımıza ideal olarak en uygun olan görelili tam-insanın öz-çizgilerini belirtmek için de, gelmekte olan çağın ödevi düşöncesinden hareket eder. İşte bu gelmekte olan çağa Scheler "*denkleşme çağı*" (Weltalter des Ausgleichs) diyor.²¹ İnsan birliklerinde ortaya çıkan her türlü fizik ve psişik belirtililerde bütün insanlığın pay alabileceğı bir denkleşme, her alanda insanlığın bir dengeye ulaşması: Irk gerginliklerinin denkleşmesi; düşünüşlerin denkleşmesi; büyük kültür çevrelerinin dünya görüşlerinde, Tanrıyı ve kendilerini kavrayışlarında denkleşme; kadın ve erkeğin düşünüş tarzlarındaki özelliklerin denkleşmesi; kapitalizm-sosyalizm denkleşmesi; kültürlü, yarı kültürlü ve gelişmemiş ulusların politik güçleri arasındaki denkleşme; yaşlı genç arasındaki denkleşme; meslek bilimleri ile insanın oluşumu arasında, beden ve düşünme çalışmaları arasında denkleşme; ulusların ekonomik ilgi alanları ile ulusların bütün kültür ve insanlığın uygarlığı için kendilerine düşeni yapmaları arasında denkleşme; ve bütün bu denkleşmelerin yanında, insanı anlama bakımından önemli olan, insan üzerindeki bütün o tek yanlı düşünüşlerde denkleşme.

Bir birey olarak insanın tin yönünün durmadan artan ayırılması yanında, bir denkleşme eğilimi, biz isteyelim istemeyelim, olacaktır. Denkleşme "kaçınılmaz bir alın-yazısıdır" Scheler'e göre. Buna karşı direnen, insanın karakteristik görölen ideallerinden sadece herhangi birini geliştirmek, olgunlaştırmak isteyen kimse boşuna uğraşmış olacaktır. Tarihin geçmiş formlarını, belli insan tiplerini yeniden ideal yapmak, onları ye-

21. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 57

nilemek istemek zorlanmış çalışmalar olarak kalacak, “bu gibi yapay romantik uğraşmalar üzerinden insanlık susarak geçecektir.”²²

İnsanlığın “kaçınılmaz bir alın-yazısı” olan denkleşme ilkin, Scheler’e göre, insanlığın ortak bir tarihi olan Birinci Dünya Savaşı ile başlamıştır. Bu denkleşmeyi bir değer yükselmesine götürecektir. Her türlü politikanın da ödevi bu olmalıdır, bu alın-yazısı olan denkleşmeye engel olmak isteyen her politika, önüne geçilemeyecek olan güçlü denkleşme akımı tarafından geriye püskürtülecektir. Her doğru politikanın ödevi bugün bu denkleşmeyi en az zarara ve en az kan ve gözyaşı kaybına mal olacak şekilde yönetebilmektir. Yeni çağın politikası için en genel formül olarak bunu görüyor Scheler. Çünkü insanlık için en büyük tehlike kuvvetlerin ayrılması, gerginliklerin artması değil, denkleşmenin iyi yönetilmemiş olmasıdır. Tarihte katastrof dediğimiz her olay, tin ve istenç tarafından makul bir şekilde yönetilmemiş olan bir denkleşme olayıdır.

Gelmekte olan denkleşme olayına bir örnek, ırkların denkleşmesidir; kan karışmaları ister istemez, kaçınılmaz bir şekilde ilerleyecektir. “Dünyanın selâmetini ‘salt’, kendi sanısına göre ‘asil ırk’ın muhafazasında gören kimseye, -Kont Gobineau’nun ‘Yedi Sadığının’ yaptığı gibi- kendi ırk-asilleri ile birlikte bir adaya çekilmek ve ümitsizliğe düşmekten başka yapacak şey kalmamıştır.”²³ Irk ayrılığı daha insan-olma süreci ile birlikte başlamıştır; ne kültür bakımından ne de ırk bakımından *bir* insanlık tarihin çıkış noktası olabilmiştir, tarihin ereğidir ancak bu. Dünya tarihinin yapısını Scheler bir ırmak-sistemine benzetiyor, bu sistem içinde büyük sayıda ırmaklar yüzyıllar boyunca kendi özel yollarından gitmişler, ama kendileri sayısız yan-ırmaklar tarafından beslenmişler, en sonu birbirlerine artan bir eğilimle büyük *bir* akımda birleşmeye çabalamışlardır.

22. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 58

23. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 59

Büyük ölçüde bir başka denkleşme, Avrupa ile Asya'nın üç büyük merkezinin -Hint, Çin, Japon- İslâm Dünyasının aracılığı ile bir denkleşmesi- bu da gelecekte ilerleyecektir Scheler'e göre. Avrupa burada sadece verici oluşunu bitirmiştir. Avrupa'nın tekniği buralara verişine karşılık, W.von Humboldt'tan, Schelling, Schopenhauer'den beri Doğu'nun eski bilgeliği de bu yana geçmeğe başlamıştır. Gerçek kosmopolit bir dünya felsefesi oluş halindedir; hiç değilse bu hareket için bir temel, oluş halindedir. Bu iki dünyanın örnek aldığı kişi tipleri idealinde de bir denkleşme olacaktır: Batı'nın etkin kahraman idealine karşı Asya'nın "karşı-durmayan" daha doğrusu sabırlı içten karşı-duruşlu "bilgeleri" arasında bir denkleşme."²⁴

Dünya Savaşının etkisi ile ulusal politika ve ekonomi gerginlikleri de denkleşecektir. 19. Yüzyılın sömürgeleri ile mutlak egemen olarak merkezileşmiş ulusal devletleri, gelmekte olan çağda anlamlarını yitirecektir. Bundan dolayı yeni sömürgeler kazanmak için çalışmaya hiç lüzum kalmadığına Scheler daha o zamandan ulusuna işaret etmiştir.²⁵

Zamanımızın kapitalist ve sosyalist ekonomi-düzenleri de, Scheler'e göre, öyle tek yanlı hüküm sürüyorlar ki, onlarda da bir denkleşme olacaktır. Bütün sorun burada da bu denkleşmeyi iyi yönetmektedir, bu da seçkinlere (elit) düşen bir ödevdir. Bu işi sınıf kavgaları, hattâ sınıf savaşları ile değil, barış yolu ile gerçekleştirmek. Bunun için de her iki dünyanın birbirlerinden bazı şeyler almaları ve kendilerinden bazı şeyler vermeleri gerekecek, bu yapılıyor da.²⁶

Zamanımız metafizik ve din görüşlerinde de bir denkleşmeyi gerektirecektir. Salt tin olan bir yaratıcı Tanrı düşüncesine dayanan Hristiyan ilkeleri, insan üzerindeki klasik ide'ler gibi, yüksek sınıf ideolojileridir, bugün büyük yığınların kalkındığı bir dünyada bu ide'ler tek yanlı kalmışlardır. Yüksek sınıf ve prole-

24. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 68 v.d.

25. 5 Kasım 1927 de Berlin Yüksek Politika Okulunda Scheler'in "Denkleşme Çağında İnsan" (Der Mensch im Welt. des Ausg.) üzerine yaptığı konuşmada S. 74 v.d.

26. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 76 v.d.

tarya tabakalarının metafizik ve din bakımından da *birleşmesi ve harışması* ancak, ışık ve karanlığı, tin ve yaşama olan itkiyi kucaklayan bir dünya görüşünün, ve insanın kendisi üzerindeki görüşünün böyle bir metafiziği üzerinde olanaklıdır. Hem tin varlığı hem itki varlığı (Triebwesen) olarak, tanrısal ilk nedende kökünü bulan, insanı kucaklayan bir metafizik. Yaşamın dolayısıyla doğanın tîne ve tinin yaşam ve doğaya gereksinmede oluşunu dünya temeli üzerinde birleştirerek kabul eden ve bu dünya temelinde, insan eylemlerinden bağımsız olmadan, tarihin gidişi içinde tindle yaşamın, ide ile gücün birliğini başaran bir metafizik.

Din ve metafizik sosyolojisi (M. Weber, E. Troeltsch) Tanrı ide'lerinin toplumsal yapı ile bağlantısını ortaya koymuştur. Ama Marx'ın sandığı gibi, dinsel ide'ler dünyası doğrudan doğruya tarih yapılarından, hele ekonomik bağılıklardan çıkarılamaz. Ama her ikisi içten bir bağla birbirine bağlıdır. Bu birlik bağı bulunmadığı zaman, insan yaşamının tümü artık canlı olarak dinle içten coşamaz, böylece “din artık ölü bir gelenek haline gelir”,²⁷ o zaman din artık insanları birleştirmez, tam tersine onları birbirinden ayırır.

Zamanımızın insan ve tanrılık üzerindeki ide'leri, Scheler'e göre, -zaten bu ikisi ancak birlikte değişebilir- bugün artık insanlığın sosyal yapısına, varlığın dünya tarihindeki bugünkü basamağına *uymuyorlar*. Bu ide'ler, insanı, kapalı kültür çevreleri içinde ergin olmayan, henüz denkleşmeye zorlanmamış olan bir insanlığın çağına uyan bir dünya temeline bağlıyorlar. Bundan dolayı insanın kosmos'daki metafizik yeri sorununu yeniden gözden geçirmemiz ve gücümüz ölçüsünde insanı, tarihsel gerçeklik içinde incelememiz gerekir.

Olabilecek denkleşme çeşitleri arasında, Scheler'e göre, en önemli yeri *insanın kendisinin* denkleşmesi alır. “Apollon'ca” (apollinisch) insanla “Dionyos'ca” (dionysisch) insan arasında bir denkleşme. Çağımızda görelî tam-insan idealine doğru bir denkleşme hareketi elit'ler (seçkin kişiler) arasında biçim almaya baş-

27. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 80

lıyor. Bu hareket Avrupa insanında olduğu kadar Amerika insanında da bir süreç halinde ortaya çıkıyor. Bu süreci Scheler “re-sublimation” süreci olarak adlandırır.²⁸ Bu re-sublimation sürecinin, intellektuelligin ve özellikle tinin ürünlerinin *değerden düşürülmesinde* ortaya çıkar. Bu, bugün Avrupa ve Amerika’da her büyük yeni harekette ortak olarak ortaya çıkıyor; bu re-sublimation tümü bakımından bilinçli bir *irrationalism*’dir, *anti intellektueldir*, hattâ tine ve tinin ürünlerine karşı saygısızlığı dile getirir. Sovyetler Birliği’nin politikası ve özü de anti-intellektualist bir panslavism’e ve kuram olarak ide’lere saygı göstermeyen Marxism’e dayanır; Faşizm de vitalisttir; etkin mümessilleri bilgin ve kafa adamlarına saygı göstermezler; insan tipleri dionisos’cadır. Bugünkü dünyada muazzam ölçüde spor hareketleri; yeni bir maddi duygu ve maddi değerlerle gençlik hareketleri, puritain ahlak idealinin çöküşü; bütün ülkelerde görülen gençliğin erotik yeni ahlak anlayışı; büyük psikanaliz hareketi ve çağdaş içgüdü psikolojisi; dünyayı kaplayan dans heyecanı; bütün bu hareketler bu re-sublimation sürecinin belirtileridirler. Nietzsche ve Bergson’dan beri yeniden doğan panvitalist öğretiler; karanlık mistik’e karşı günümüzde görülen eğilim ve bilim karşısında çocukça saygısızlık; bilgine, tinle yüklü sanatçıya, tinle ilgili yüksek düzeyde tiyatroya değer verilmemesi; zamanımızın efsane haline gelen spor ve sinema kahramanı tipleri; “güç”, “güzellik”, “gençliğe” karşı tutku, gençliğin değer kazanması; primitiv mentalite, primitiv sanat ve tin biçimlerinden zevk alma; bir zamanlar Avrupa tarafından kültürlü kılınan ulusların törelerinin Avrupa’ya geri gidiş hareketleri, Avrupa’nın kolonileştirmesine karşı şimdi Avrupa’nın kolonileşmesi -bütün bu ve buna benzer daha birçok şeyler *tek bir şeye* işaretlerler: “Yeni dünya-çağı insanında tek yanlı sublimation’a karşı uyanan sistemli bir içgüdü isyanı”;²⁹ şimdiye kadarki Batı insanına şekil veren, Batı insanını yuğuran sublimation tekniğine ve fazla çoğalmış bir intellektualite’ye karşı bir ayaklanma,

28. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 62

29. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 63

“Yaşama Tanrıları” bir zaman için “tin Tanrıalarının” egemenliğini ortadan kaldırıyor gibi görünüyor. Scheler bu hareketi hiçbir zaman çabuk geçecek bir “savaş sonrası olayı” olarak kabul etmiyor (bu yazıları 30 yıldan fazla bir zaman önce yazdığı halde bu düşüncelerin hâlâ güncelliğini kaybetmemiş olması Scheler’in haklı olduğunu gösteriyor); [bugün 1998’de bir otuzbeş yıl daha geçtiği halde durum aynı]; bu hareket, “yaşama” sözcüğünü “parıltı” ile getiren Nietzsche felsefesinin gösterdiği gibi, savaştan (1. Dünya Savaşı) çok önce başlamıştır. Bu hareketi Batının şimdiye kadarki tarih akışı içinde, iyice derinden temellenmiş tüm halinde bir hareket olarak gören Scheler’e göre, bu hareketin amacı “beyinle öteki organizma’ları arasında insanın bütün enerjisinin yeni bir bölünüşü”dür.³⁰

İşte bu hareket, Scheler’e göre, bugünkü insanlık için bir sağlamlaşma sürecini dile getirir. Yahudi-Hristiyan dünya görüşünün Batıda egemenliğinden beri çileci ideali çeşitli formlarda tek yanlı bir insan tipini geliştirmişti, bu da insanlık gücünün dengesini ciddi bir tehlikeye düşürebilirdi. Bütün bu idealler batı kültür çevresinin insanında “beyinleşme”ye, “sublimation”a gidiyordu; insan dengesinin yeniden kurulması gerektiğinden bu sublimation, bugünkü çağın yaşama ve içgüdü ayaklanmasına çevrildi. İnsanda doğanın, içgüdü ve yaşamayla ilgili her şeyin baş kaldırması gerekli idi; çocuğun yetişmiş, kadının erkeğe, yığının eski seçkinlere, karaların aklara, her bilinçsiz olanın bilinçli olana, hattâ nesnelerin kendisinin insana ve insan aklına karşı ayaklanması gerekli idi. Dünya Savaşının kendisi de, Scheler’e göre, bu çağların fazla tinle yüklenmiş, fazla artmış “apollinism”ine ve çileci “rationalism”ine karşı bu yüzyılda başlayan içgüdü isyanının nedeni olmaktan çok, bu isyanın bir sonucudur, bu isyanın bir ürünüdür. Bundan dolayı bu hareket “ne övülecek ne de yerilecek bir şeydir... organik bir zorunluluktur bu.” Kuşkusuz bu hareket de tek yanlı bir harekettir, ama kendinden önce gelen ölçüsüzce çileci ve spiri-tualist olan sublimation döneminden daha tek yanlı değil.³¹

30. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 63

31. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 65

Bugün görülen bu hareket, relativ tam-insanlığa elbette bir yaklaşma değildir henüz. Bu hareket sadece bir giriştir, bir başlangıçtır. Re-sublimation bir noktaya gelince, Yeniçağın, özellikle Descartes'den beri, "intellektualite'nin altına gömdüğü" yaşama değerleri yeniden ortaya çıkmış, yeniden doğallıklarını bulmuşlardır, böylece de denge yavaş yavaş yeniden kurulacak, tin ve tinin ürünleri de insanın özüne uygun anlamlarını yeniden kazanacaklardır. "İşte ancak o zaman tam-insan olmaya, yani tinle içgüdü, ide ile duyarlık arasındaki büyük gerginliğin, hem de aynı zamanda her ikisinin *bir* varlık biçimi ve bir eylem içinde düzenli, uyumlu bir karışmasının insanı olmaya yeni bir adım atılmış olacak".³² İşte ancak o zaman "decomposition", ide ve gerçeğin, düşünce ve eylemin birbirinden kopmuş olması yenilmiş olacak, tinle yaşamın düzenli bir birliği, insanı tam-insan olmaya götürecektir.

İnsanda tin ve yaşam ilkeleri arasındaki denkleşme ile birlikte aynı derecede önemli olan bir başka denkleşme de, Scheler'e göre, insanlıkta kadınlığın ve erkekliğin denkleşmesidir. Zamanımızda kadının değeri ve egemenliği gittikçe artmaktadır. Eski Toprak-ana-tanrıçaları Kültünün çöküşünden beri Batının düşüncesi hep tek yanlı olarak erkekçe gelişmiş ve mantıkla ilgili bir şekil almıştır, hattâ duygu ve görülerde bile Tanrı ide'si hep erkeğin açısından şekil almıştır. Etimolojik bakımından da "insan" sözcüğü bir çok dillerde "erkek" sözcüğünden çıkar. İşte kadının bu yeni bir anlam kazanması hareketi, kadın ve erkek değerlerinin denkleşmesi hareketi, re-sublimation halinde ortaya çıkan sürecin tümünün zorunlu bir parçasıdır ancak. Bu hareket de tek yanlı olarak fazla intellektuelleşen, spirituelliği fazla artan her şeyi erkeğin değerlerine göre ölçen insanı, tam-insan doğrultusuna götürecektir.

32. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs S. 66

KAYNAKÇA¹

Max Scheler:

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,

Ges. Werke Bd. 2, 4. Aufl., Bern 1954

Wesen und Formen der Sympathie

5. Aufl., Frankfurt/M 1948

Philosophische Weltanschauung

Philosophische Weltanschauung

Mensch und Geschichte

Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs

Die Formen des Wissens und die Bildung

Spinoza

Bonn 1929

Vom Ewigen im Menschen

Reue und Wiedergeburt

Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung der Philosophischen Erkenntnis

Probleme der Religion

Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt

Vom kulturellen Wiederaufbau Europas

Ges. Werke Bd. 5, 4. Aufl., Bern 1954

Vom Umsturz der Werte

Zur Rehabilitierung der Tugend

Das Ressentiment im Aufbau der Moralen

Zum Phaenomen des Tragischen

Zur Idee des Menschen

Zum Sinn der Frauenbewegung

Die Idole der Selbsterkenntnis

1. Çalışmada bildirilen yapıtlar için verilen sayfa numaraları kaynakçada gösterilen basımlardandır.

Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte
Kampf gegen das Übel
Versuche einer Philosophie des Lebens
Der Bourgeois

Ges. Werke Bd. 3, 4. Aufl., Bern 1955

Die Wissensformen und die Gesellschaft

Probleme einer Soziologie des Wissens

Erkenntnis und die Arbeit

Universitaet und Volkshochschule

Leipzig 1926

Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (in 4 Bände)

Moralia

Nation

Christentum und Gesellschaft (Konfessionen)

“ “ “ (Arbeits- und Bevölkerungsprobleme)

Leipsiz 1923/24

Die Stellung des Menschen im Kosmos

Darmstadt 1930

Idealismus - Realismus

Bonn 1927

Die idee des Ewigen Friedens und der Pazifismus

Berlin 1931

Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg

Leipzig 1915

Schriften aus dem Nachlass Bd. I

Tod und Fortleben

Über Scham und Schamgefühl

Zur Phaenomenologie und Metaphysik der Freiheit

Absolutspahre und Realsetzung der Gottesidee

Vorbilder und Führer

Ordo Amoris

Phaenomenologie und Erkenntnistheorie

Lehre von der Drei Tatsachen

Ges. Werke Bd. 10, 2. Aufl., Bern 1957

SCHELER ÜZERİNE

- Weymann-Weyke, W., Das Problem der Personseinheit in der erste Periode der Philosophie Max Schelers. 1940
- Maurice Dupuy, La Philosophie de Max Scheler, Tome I-II, Paris 1959
- Maurice Dupuy, La Philosophie de la Religion chez Max Scheler, Paris 1959
- Takiyettin Temuralp (Mengüşoğlu), Ueber die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler Berlin 1937
- Takiyettin Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'de insan problemi İstanbul 1949
- Nicolai Hartmann, Besprechungen: Jahrbuch für phil. und phaenomenologische Forschung - Die Geisteswissenschaften 1914
- Nicolai Hartmann, Max Scheler +- Kantstudien Bd. 33 1928
- Kurt Lenk, Die Mikrokosmos - Vorstellung in der philosophischen Anthropologie Max Schelers - Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. XII 1958
- Mazhar Şevket, Felsefî Antropoloji (Max Scheler) - Felsefe Semineri Dergisi I, İstanbul 1939

ÇALIŞMA İLE İLGİLİ BAŞKA ESERLER

- Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen (Übers. Rudolf Allers 3. Aufl., Köln 1956
- Jacques Leclercq, La Philosophie Morale de Saint Thomas devant la Pensée contemporaine Paris 1955
- André Cresson, Saint Thomas D. Aquin Paris 1947
- I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 3. Aufl., Reclam-Verlag Stuttgart 1952
- I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft Hrsg. K. Vorlaender, 6. Aufl., Hamburg 1956
- Macit Gökberk, Kant ile Herder'in tarih anlayışları İstanbul 1948
- E. von Hartman, Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins 3. Aufl. Berlin 1924

- Franz Brentano, Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, aus den
Nachlass Hrsg. A. Kastil Leipzig 1922**
- Alfred Kastil, Die Philosophie Franz Brentanos, Bern 1951**
- Nicolai Hartmann, Ethik, 3. Aufl., Berlin 1949**
- Nicolai Hartmann, Der Denker und sein Werk, Hrsg. Heimsoeth - Heiss
Göttingen 1952**
- Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Ges. Werke Bd. IV, 2. Aufl,
Berlin 1925**
- Nermi Uygur, Edmund Husserl'de başkasının ben'i problemi İstanbul 1958**
- Gerhard Krüger, Abendlaendische Humanitaet, Stuttgart 1953**
- Erich Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948**
- Ludwig Landgrebe, Philosophie der Gegenwart, Bonn 1952**
- Theodor Litt, Mensch und Welt - Grundlinien einer Philosophie des Geistes
München 1948**
- Theodor Litt, Ethik der Neuzeit (Handbuch der Philosophie)**
- Michael Landmann, Philosophische Anthropologie, Berlin 1955**
- Adolf Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen
Basel 1944**

Bedia Akarsu, 27 Ocak 1921'de İstanbul'da doğdu. 1943 yılında İ.Ü. Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra Ernst von Aster'in yanında başladığı "Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı" adlı doktora çalışmasını hocanın ölümü üzerine - bir kaç yıl ara verdikten sonra- yeni bir yaklaşımla Prof. Dr. Joachim Ritter'in yanında tamamladı (1953). 1956-1958 yıllarında Heidelberg Üniversitesi'nde Prof. Dr. Hans Gadamer'in yanında çalıştı. 1960'ta "Max Scheler'de Kişilik Problemi" adlı çalışmasıyla doçent oldu. 1968 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe profesörü olan Akarsu, özellikle ahlak felsefesi, kültür felsefesi, dil ve tarih felsefesi üzerine dersler verdi. 1984 yılında Felsefe Bölümü Başkanı iken kendi isteği ile emekliğe ayrıldı. 1988-1990 yılları arasında Felsefe Bölümü'nü kurmak üzere Çukurova Üniversitesi'ne çağrıldı. Orada iki yıl boyunca konuk profesör olarak dersler verdi. Atatürk'ün kurduğu Türk Dil Kurumu'nun 1950'den beri üyesi olan Akarsu, 1963-1983 yılları arasında yönetim kurulu üyeliğinde bulundu. Kurum biçim değiştirdiği sırada asbaşkandı. 10 Kasım 1995'te İstanbul Üniversitesi 1. Atatürk Ödülü'ne değer bulundu. 1997'de Mersin Üniversitesi'nce kendisine "Onursal Doktor" ünvanı verildi.

Başlıca Yapıtları:

- * Wilhelm von Humboldt'ta Dil - Kültür Bağlantısı, 1955
1984 (2. baskı), 1998 (3. baskı)
- * Max Scheler'de Kişilik Problemi, İstanbul, 1962
- * Modern Toplumda Kadın, İstanbul, 1963
- * Ahlak Öğretileri 1. Mutluluk Ahlakı, 2. Kant'ın Ahlak Felsefesi 1965,
1982 (3. Baskı)
- * Atatürk Devrimi ve Yorumları, Ankara, 1981 (3. Baskı)
- * Felsefe Terimleri Sözlüğü, 1975
1994 (5. Baskı), 1996 (6. Baskı), 1998 (7. Baskı)
- * Atatürk Devrimi ve Temelleri 1995, 1997 (2. Baskı)

Her filozofun düşünce dünyası, kendinden önceki ya da kendi çağındaki başka filozofların düşünce dünyası ile örülüdür. Max Scheler'in kendine özgü bütünü kavrayan görüşü ile dünya karşısında, toplum olayları karşısında, ahlak karşısında aldığı tavır ne kadar kendine özgü olursa olsun, bu tavırda yine de başkaları vardır -ister başkalarının düşüncelerini benimseyerek, ister onlarla çatışarak olsun. M. Scheler'in düşünce dünyasının iyice içine girebilmek için M. Scheler üzerinde büyük etkisi olan görüşleri görmek gerekecek.

ISBN 975-10-1375-5



9 789751 013750

