



anadolum
e K a m p ü s
ve
anadolu mobil
dilediğin yerden,
dilediğin zaman,
öğrenme fırsatı!



(ekampus.anadolu.edu.tr)



(mobil.anadolu.edu.tr)

ekampus.anadolu.edu.tr



Takvim



Duyurular



Ders
Kitabı (PDF)



Epub



Html5



Mobi
Kitap



Sesli Kitap



Canlı Ders



Video



Ünite
Özeti



Sesli Özet



Sorularla
Öğrenelim



Alıştırma



Çözümlü
Sorular



Deneme
Sınavı



Tartışma
Forumunu



Çıkmış Sınav
Soruları



Sınav Giriş
Bilgisi



Sınav
Sonuçları



Öğrenci
Toplulukları



AOS DESTEK
AÇIKÖĞRETİM DESTEK SİSTEMİ

Açıköğretim Sistemi ile ilgili
merak ettiğiniz her şey AOS Destek Sisteminde...

- Kolay Soru Sorma ve Soru-Yanıt Takibi
- Sıkça Sorulan Sorular ve Yanıtları
- Canlı Destek (Hafta İçi Her Gün)
- Telefonla Destek

aosdestek.anadolu.edu.tr

AOS DESTEK Sistemi İletişim ve Çözüm Masası

0850 200 46 10

www.anadolu.edu.tr

T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2409
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1397

MODERN FELSEFE II

Yazar

Prof.Dr. Sara ÇELİK

Editörler

Prof.Dr. Sara ÇELİK

Dr.Öğr.Üyesi Serdar USLU

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Anadolu Üniversitesine aittir.
“Uzaktan Öğretim” tekniğine uygun olarak hazırlanan bu kitabın bütün hakları saklıdır.
İlgili kuruluştan izin almadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kayıt
veya başka şekillerde çoğaltılamaz, basılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright © 2011 by Anadolu University
All rights reserved

No part of this book may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted
in any form or by any means mechanical, electronic, photocopy, magnetic tape or otherwise, without
permission in writing from the University.

Öğretim Tasarımcısı

Prof.Dr. Tevfik Volkan Yüzer

Grafik Tasarım Yönetmenleri

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Doç.Dr. Nilgün Salur

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Dil ve Yazım Danışmanı

Öğr.Gör. Sevgi Çalışır Zenci

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu

Ayhan Tufan

Kapak Düzeni

Prof.Dr. Halit Turgay Ünalın

Dizgi ve Yayına Hazırlama

Kitap Hazırlama Grubu

Modern Felsefe II

E-ISBN

978-975-06-3482-6

Bu kitabın tüm hakları Anadolu Üniversitesi'ne aittir.

ESKİŞEHİR, Şubat 2019

2281-0-0-0-1109-V01

İçindekiler

Önsöz vii

Kant'ın Eleştirel Felsefesi ve Salt Aklın Eleştirisi..... 2

1. ÜNİTE

KANT'IN YAŞAMI, YAPITLARI VE ELEŞTİRİ-ÖNCESİ DÜŞÜNCELERİ	3
Kant'ın Yaşamı ve Yapıtları	3
Kant'ın Eleştiri-Öncesi Yazılarındaki Düşünceleri	4
Kant'ın Eleştirel Dönemine Doğru	5
SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ'NE GİRİŞ	6
Salt Aklın Eleştirisi'nin İçeriğine Genel Bir Bakış	6
Salt Aklın Eleştirisi'nin Önsözü ve Metafizik Sorunu	7
TRANSENDENTAL ESTETİK	9
Duyu Yetisinin A Priori Formları	10
Matematiğin Oluşumu.....	10
TRANSENDENTAL ANALİTİK	11
Transsendental Tümdengelim	13
Transsendental Tamalgının Birliği	13
Kategori Şemaları.....	14
TRANSENDENTAL DİYALEKTİK	17
Özet	22
Kendimizi Sınayalım.....	25
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	26
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	26
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	27

Kant'ın Etik Estetik ve Politik Görüşleri..... 28

2. ÜNİTE

PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ VE KANT'IN ETİK ANLAYIŞI.....	29
Pratik Aklın Eleştirisi Işığında Kant Etiği	29
Ereker Ülkesi	32
Salt Pratik Aklın Postülatları	34
YARGI GÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ VE KANT'IN ESTETİK ANLAYIŞI	36
Yargı Gücünün Eleştirisi	36
Canlı Doğa ve Teleoloji Sorunu	38
Estetik Beğeni Yargıları ve Güzelin Çözümlemesi	39
Yüce Kategorisinin Çözümlemesi.....	42
Deha ve Güzeli Sanat Yapıtı	43
KANT'IN DİN, TARİH, HUKUK VE POLİTİKA FELSEFESİ.....	44
Kant'ın Din Felsefesi	44
Kant'ın Tarih Felsefesi.....	45
Kant'ın Hukuk ve Politika Felsefesi	46
Özet	48
Kendimizi Sınayalım	50
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	51
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	52
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	53

3. ÜNİTE**Alman İdealistleri: Fichte, Schelling, Schleiermacher 54**

FICHTE	55
Yaşamı ve Yapıtları	55
Felsefi Sistemin Temel İlkesi.....	56
Mutlak Ben ve Zihinsel Sezgi	57
Sistemin Üç Temel Önermesi	58
Fichte'nin Ahlak Kuramı	60
Devletin Temeli ve Doğası	63
Kapalı Ticaret Devleti	64
SHELLING	65
Yaşamı ve Yapıtları	65
Schelling'in Felsefi Gelişiminin Evreleri	66
Öznel İdealizm.....	66
Doğa Felsefesi	67
Transsendental (Aşkınısal) İdealizm	69
Tarih Felsefesi	70
Sanat Felsefesi	70
Özdeşlik Felsefesi	72
Olumlu (Pozitif) Felsefe	73
SCHLEIERMACHER	74
Dinsel Deneyim Yorumu.....	75
İnsanın Ahlaksal Yaşamı	76
Özet	78
Kendimizi Sınayalım	80
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	81
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	81
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	82

4. ÜNİTE**Hegel'in Nesnel İdealizmi 84**

HEGEL'İN YAŞAMI VE YAPITLARI	85
HEGEL'İN NESNEL İDEALİZMİ	86
Mutlak'a Giden Yol	86
Mutlak Varlık'ın Doğası ve Serüveni.....	88
Mantık ve Diyalektik Süreç.....	89
Doğa Felsefesi	92
HEGEL'İN TİN FELSEFESİ	93
Öznel Tin.....	94
Nesnel Tin	97
Hak ya da Yasa.....	97
Öznel Ahlak	98
Toplumsal Ahlak	99
Hegel'in Tarih Felsefesi	101
Mutlak Tin	103
HEGEL'İN SANAT, DİN VE FELSEFE ANLAYIŞI	104
Hegel'in Estetik Kuramı	104
Sembolik Sanat	104
Klasik Sanat	104
Romantik Sanat	104
Sanat Ürünleri Sınıflaması	105

Doğal Güzel	106
Din Felsefesi	106
Din ve Felsefe Arasındaki İlişki	108
Hegel'in Felsefe Tarihi Yorumu	109
Hegel'in Etkisi	109
Özet	111
Kendimizi Sınyalım	113
Kendimizi Sınyalım Yanıt Anahtarı	114
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	114
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	115

Hegel Karşıtları: Schopenhauer ve Nietzsche 116

5. ÜNİTE

SCHOPENHAUER	117
Yaşamı ve Yapıtları	117
Yeterli Neden İlkesi	119
Schopenhauer'ın Bilgi Öğretisi	120
İstenç ve Tasarım (İdea) Olarak Dünya	121
Kötümserliğin Metafizik Nedeni	123
NIETZSCHE	127
Yaşamı ve Yapıtları	127
Erken Yazıları ve Modern Kültüre Yönelik Eleştirisi	129
Nietzsche'nin Ahlak Eleştirisi	130
Ateizm ve Sonuçları	131
Güç İstenci ve Üst-İnsan Kuramı	132
Aşama Düzeni ve Üst-İnsan	134
Sonsuz Yineleniş Kuramı	135
Özet	137
Kendimizi Sınyalım	139
Kendimizi Sınyalım Yanıt Anahtarı	140
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	140
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	141

Diyalektik Materyalizm ve İngiliz Yararcılığı: Marx, Bentham ve Mill..... 142

6. ÜNİTE

MARX VE MARXİZM	143
Marx ve Engels'in Yaşamları ve Yapıtları	143
Evrenin Tözü Olarak Madde	145
Diyalektik Maddecilik	146
Doğadaki Diyalektik İşleyiş	147
Diyalektik Yasalar	147
Diyalektik Tarihsel Maddecilik	148
Tarihsel Dönemler	150
Emeğin Yabancılaşması	151
JEREMY BENTHAM	154
Yaşamı ve Yapıtları	154
Yararlılık İlkesi (Principle of Utility)	156
Yasa Konusunda Yararlılık İlkesi	159
Ceza Kavramı	159
Bentham'ın Köktenciliği	160
JOHN STUART MILL	161

Yaşamı ve Yapıtları	161
Mill'in Yararcı (Ütilitarianist) Etiği.....	162
Niceliksel Yaklaşım Karşıt Olarak Niteliksel Yaklaşım.....	162
Mill'in Yurttaş Özgürlüğü ve Hükümet Üzerine Görüşleri	164
Hükümet Üzerine	165
İstenç Özgürlüğü	167
Mill'in Mantık ve Empirizm Görüşleri.....	168
Nedensellik Yasası	170
Özet	171
Kendimizi Sınayalım.....	174
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	175
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı.....	175
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar.....	177

Önsöz

Modern Felsefe I kitabında Kant'a kadarki bölümü ele alınan Modern Felsefe, Kant ile birlikte yeni bir yöne girmiş, yeni sorun alanlarına açılmış, yeni kavramlar ve yöntemlerle etkileri çağımıza dek uzanan özgün ve verimli bir sorunsal dönem oluşturmuştur. Elinizde tuttuğunuz kitap, bugünkü felsefe sorunlarını ve kavramlarını anlamak bakımından bir milat olma özelliği taşıdığı savunulan Immanuel Kant ile başlamaktadır. Kant'ın önemi, kitabın sonraki ünitelerinde ele alınan düşünürler üzerindeki yoğun etkisinden de kolayca çıkarılabilir. Kant, kendi dili olan Almancada verdiği eserlerle bu dili Modern felsefe dillerinin belki de en etkilisine dönüştürmüş ve Alman dilini Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Nietzsche, Schopenhauer gibi birçok dehalar yetiştiren nitelikli bir düşünme aracı haline getirmiştir. Bahsi geçen düşünürlerin hemen tamamı Kantçı kavramların ve sorunların az çok izleyicisi durumundadırlar. Bu, genelde eleştirel bir izleme olmuş ve Kant'ın bütün bu özgün ardılları Alman felsefesinin geç dönem Modern Felsefenin merkezine yerleşmesini sağlamışlardır. Gerçekten de Alman felsefesinin Batı düşüncesindeki bu birkaç yüzyıllık egemenliği, Almancayı, geçmişte Eski Yunanlıların Yunanca ile ya da Ortaçağ düşünürlerinin Latince ile başardıkları, düşünceyi tek bir felsefe dilinde bütünlüklü olarak inşa etmek başarısına en çok yaklaşmış Batı dili haline getirmiştir. Nitekim Kant'taki ve Hegel'deki kadar kuşatıcı ve görkemli bir sistematik felsefeye modern İngiltere'de ya da Fransızca'da rastlamak zordur.

Geç dönem Modern Felsefenin başarıları elbette Alman düşünürlerinin etkinlikleriyle sınırlı değildi. Batı dünyasının felsefesinde, yazınında, siyasetinde ve toplumsal düşünümünde etkileri günümüze kadar ulaşan çok derin izler bırakan Marksizm ve materyalist düşünce de yine kitabın kapsamı dâhilindeki konular arasındadır. Marks, eserlerini Alman dilinde kaleme almış bir düşünürse de Marksizmin ve materyalizmin tek bir milletin başarısı olarak düşünülemez kadar kapsamlı bir modern olgu olduğu ifade edilmelidir.

Kitabın kapsamı dâhilindeki konulardan bir diğeri, Jeremy Bentham ve James Stuart Mill'in yararcı yaklaşımlarıdır. Bugünkü yaygın kapitalist etik anlayışının, demokratik eğilimlerinin ve siyasal düzen anlayışının anlaşılmasında yararı olacağını düşündüğümüz yararcılık, Anglo-Sakson dünyadaki güncel etik tartışmalarının verimli bir öncülü olarak dikkat çekmekte ve kitapta ayrı bir bölümü hak etmektedir.

Uzaktan Öğretim tekniğine uygun olarak hazırlanan elinizdeki kitap, Modern dönemin belki de en büyük filozofları olan Kant'ın ve Hegel'in sistematik felsefeleri başta olmak üzere geç dönem Modern filozofları, siz üçüncü sınıf öğrencilerimizin, bugüne kadarki bilgi birikimlerinize rahatça takip edebileceğiniz bir açıklık ve düzenlilikle ele almakta ve Modern Felsefe I kitabında daha önce tartışılan bazı önemli felsefe sorunlarını bir adım daha ileri götürerek Modern Felsefe konularını tamamlamaktadır. Kitabın siz değerli öğrencilerimiz için yararlı olmasını umuyor, başarılar diliyoruz.

Editörler

Prof.Dr. Sara Çelik

Dr.Öğr.Üyesi Serdar Uslu

1

Amaçlarımız

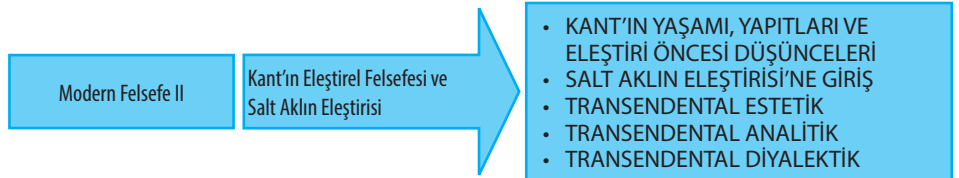
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Kant'ın yaşamını, yapıtlarını ve eleştiri-öncesi görüşlerini özetleyebilecek,
- Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'nin genel özelliklerini saptayabilecek,
- Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'nin Transendental Estetik bölümünü değerlendirebilecek,
- Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'nin Transendental Analitik bölümünü tartışabilecek,
- Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'nin Transendental Diyalektik bölümünü tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Eleştirel Felsefe
- Salt Akıl
- Transendental İdealizm
- Transendental Estetik
- Transendental Analitik
- Transendental Diyalektik
- Anlama Yetisi
- Duyarlık
- Duyarlığın Formları
- Anlama Yetisinin Kategorileri
- Salt aklın İdeleri
- Fenomen
- Nomen
- Transendental Tamalgının Birliği
- Antinomi
- Eklektik Felsefe

İçindekiler



Kant'ın Eleştirel Felsefesi ve Salt Aklın Eleştirisi

KANT'IN YAŞAMI, YAPITLARI VE ELEŞTİRİ-ÖNCESİ DÜŞÜNCELERİ

Kant'ın Yaşamı ve Yapıtları

Modern çağın en büyük filozofu kabul edilen Immanuel Kant (1724-1804) bir saracın oğlu olarak Doğu Prusya'nın Königsberg kentinde doğdu. Ailesi İskoçya'dan göç etmiş göçmen bir ailedir. Çocukluğunda dindar bir kadın olan annesinin üzerinde daha fazla etkisi olmuş ve dinsel duygular içinde büyümüştür. Bu duygular 1732'den 1740'a kadar okuduğu *Collegium Friedericianum*'da varolan pietist ortam içinde daha da gelişmiş, buna karşın okuldaki dinsel kurallara gerektiğinde karşı durmayı bilmiştir. Okulun kendisine en büyük katkısı iyi düzeyde Latince öğrenmiş olmasıdır. Daha sonra Kant, Königsberg Üniversitesine başlamış, burada filozof Martin Knutzen'in kişiliğinde birinci sınıf bir öğretici bulması kendisi için bir şans olmuştur. Knutzen'in kütüphanesindeki kitaplardan yararlanarak mantık ve doğal bilim konusunda yetişme olanağı bulmuştur. Newton fiziğini incelemeye yönelmesi doğal bilimlere büyük ilgi gösteren hocası Knutzen'in etkisiyle olmuştur. Bu etki nedeniyle ilk yazıları doğal bilim alanına ilişkindir. 1746'da üniversiteyi bitirdikten sonra geçim zorunluluğu nedeniyle sekiz-on yıl kadar ailelere özel öğretmenlik yapmış, 1755'te doktora düzeyinde bir derece alarak üniversitede eğitimci olarak göreve başlamıştır. Bu görevi yaklaşık 15 yıl sürmüş, 1770'de nihayet mantık ve metafizik profesörü olarak atanmıştır. Kant bu dönemde sadece mantık, metafizik ve ahlak alanında değil, matematik, fizik, coğrafya, antropoloji, pedagoji ve mineroloji gibi alanlar üzerine de dersler verdi. Felsefesinin gelişimi bakımından bu dönem *eleştiri öncesi* olarak nitelenmiştir.

Bu döneme ait başlıca yapıtları: *Canlı Güçlerin Doğru Değerlendirilişi Üzerine Düşünceler* adlı fizik tezi ile üniversiteyi bitirmiştir. 1755'de *Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi* adlı çalışması yayımlanmıştır. Yine aynı yıl *Ateş Üzerine* başlıklı çalışması ile üniversite öğretim üyeliğine kabul edilmiştir. *Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi* başlıklı yapıtında evrenin oluşumunu tümüyle mekanik ilkeler ışığında açıklamaya çalışmıştır. Öne sürdüğü görüşler Laplace'ın bu konudaki kuramını önclemiştir. Daha sonra bu kuram *Kant-Laplace kuramı* adını almıştır. Bunların yanı sıra *Yer Eksenini Etrafında Dönerken Birtakım Değişikliklere Uğradı mı?, Yer İhtiyarlıyor mu?, Deprem Üzerine* gibi çoğu fiziki coğrafya alanına ait yazılar bu dönemde, yani 1770 öncesi dönemde yer almaktadır.

1770'de *Duyu Dünyası ve Düşünce Dünyasının Form ve İlkeleri* başlıklı tezi ile profesör olarak atandı. Bu tarih onun eleştirel döneme geçişinin de başlangıcı oldu. Bu yazıda duyu dünyası ile düşünce dünyası birbirinden ayırt edilmekte ve her birinin kendine özgü bilgi temelleri olduğu öne sürülmektedir. Kant burada *salt* (*rein, purus*) teriminin anlamını genişletme yoluna gitti. Bu terim bilen öznenin kendi doğasında bulunan bilgi öğelerini anlatmaktadır. Bu şekilde Kant, epistemoloji alanında özgün görüşlerini geliştirmeye başlamış, eleştirel felsefenin ilk ve güçlü sinyallerini vermiştir.

Kant'ın asıl eleştirel dönemi 1781'de yayımladığı *Salt Aklın Eleştirisi (Kritik der reinen Vernunft)* adlı yapıtıyla başladı çünkü yapıt baştan sona geleneksel felsefe tutumlarının eleştirisi üzerinde yükselmektedir. Bu yapıtın ardından 1788'de *Pratik Aklın Eleştirisi (Kritik der Praktischen Vernunft)*, 1790'da *Yargı Gücünün Eleştirisi (Kritik der Urteildkraft)* yayımlandı. Bunların dışında *İlerideki Her Bir Metafizığe Önsöylem (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik)*, *Ahlak Metafizığinin Temelleri, Ahlak Metafizığı, Dünya Yurttaşlığı Bakımından Bir Genel Tarih Tasarımı, Sonsuz Barış Üstüne, Aklın Sınırları İçindeki Din, Pragmatik Bakımdan Antropoloji* gibi yapıtları da yayımlanmış ve her biri kendi alanında ses getirmiştir.

Kant'ın Eleştirisi-Öncesi Yazılarındaki Düşünceleri

Kant'ın düşüncelerinin gelişimi başlıca iki döneme ayrılır. 1770'den önceki döneme *eleştirisi-öncesi dönem*, 1770'den sonraki dönem ise *eleştirel dönem* denir. *Eleştirisi* sözcüğü, Kant'ın olgunluk dönemi yapıtlarının üçünün de (*Salt Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*) başlığında bulunduğu gibi bu yapıtlarda dile gelen felsefenin genel niteliğini de ortaya koyar. Kant olgunluk dönemi felsefesini *eleştirel idealizmin* bir formu olarak betimlemiştir. Söz konusu idealizm insan aklının güçlerinin bir eleştirisi temelinde yapılaşmaktadır.

Kant, 1770'den önceki dönemde daha çok doğal felsefe alanında yetişmiş biri gibi düşünmekteydi. 1755'de yayımladığı önemli bir yazısının adı *Genel Doğa Tarihi ve Göky Teorisi*'dir. Bu yazının alt başlığı *Gök Cisimlerinin Yapı ve Devinimlerinin Başlangıcı Üzerine Newton Fizigine Göre Bir Deneme* biçimindedir. Bu başlık Kant'ın Newton'un doğal fizik alanındaki görüşlerini benimsediğini göstermektedir. Bu yazıda Kant, gök cisimlerinin oluşumunu, bir başka deyişle evrenin başlangıcını Newton fiziğinin genel ilkelerinden hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Kant bu yapıtında evreni zaman ve uzam içindeki cisimlerle onların devinimlerinin oluşturduğu bir bütün olarak kavrar. Ona göre bu evren bütünlüğü içindeki temel yasa ise Newton'un bulduğu genel çekim yasasıdır. Maddedeki iki temel güç, çekme ve itme güçleri evrendeki tüm olayları açıklayabilir. Kant ayrıca güneş sistemindeki işleyiş düzeninin sabit yıldızlar evreninde de (tüm galaksilerde) geçerli olduğunu belirtir. Zaman ve uzam içindeki dünya tam bir mekanizmdir. Newton gibi o da zaman ve uzamın sonsuzluğunu kabul eder. Evren bütün sistemleriyle sonsuzdur. Kozmik olayların oluşumu da sonsuz olan zaman içinde olup biter. Buna göre evren bir anda olup bitmemiştir, sonsuzluğa yayılmış, sonsuz bir gelişme hâlidir. Bu gelişme evrendeki sistemleri sürekli olarak çoğaltır. Bu oluş ve gelişim, maddenin güçleri ve yasalarının etkisi altında gerçekleşir. Evrenin bütünündeki oluş, uyumlu sistemlerin sonsuzluk içinde çoğalması Newton'un belirlediği yasalara uygun olarak gelişir; zamanın akışı içinde sonsuzlukta yer alan tüm kozmik düzenler, evrensel mekanik nedenselliğin ürünüdür. Bu noktada Kant "Bana maddeyi verin, bundan size bir evren kurayım." demektedir. Bunun anlamı: "bilimin yıldızlı gökyüzünde bir parçasını keşfettiği, sayılarla ve formüllerle matematik olarak

Programları hem izleyici kitlesi hem de izleyici kitlesinin özellikleri dikkate alınarak yapılmaktadır.

ifade ettiği evren, maddenin ve devinimin temel yasaları ile açıklanabilir. Ne var ki Kant tüm evreni yöneten mekanik nedenselliğin arkasına tanrı idesini yerleştirmekten geri durmaz, aynı ide yeri ve zamanı geldikçe Newton'da da karşımıza çıkar. Kant, tanrısal aklın her şeyi esas yapıya uygun birtakım niteliklerle donatarak ortaya koyduğunu ve fiziko-teolojinin yani doğanın kitabından tanrının okunmasının en doğru yolunun bu olduğunu ifade eder. Kant bu yazısında insana henüz belirgin bir yer vermemiştir. Sonsuz nedensel olaylar içinde insana ve onun özgürlüğüne pek yer kalmamış olarak görünmektedir. Evrenin mekanik düzeni içinde insanın özgürlük ve sorumluluğunun nasıl yer bulabileceği sorusu henüz Kant'ın zihnini kurcalamamaktadır. Oysa eleştirel döneminde Kant'ın birincil kaygısı bu sorunu çözmek olacaktır.

Görüldüğü gibi Kant'ın felsefedeki ilk yönelimleri filozof Knutzen'in etkisiyle genel olarak doğal felsefe alanındadır. Bu dönemde ele aldığı bazı metafizik kavramları bile doğal felsefe alanının ideleri ışığında yorumlamaya çalışır. Bu dönemin bazı metafizik nitelikli yazılarından çıkarılabilecek genel fikirlere kısaca değinirsek şunlar dile getirilebilir:

Kant, Knutzen tarafından Leibniz felsefesinin Wolff-Baumgarten versiyonu içinde yetiştirilmiştir. Ama Knutzen gibi o da Leibniz felsefesindeki soyut, ussal düşünme biçiminden giderek uzaklaşmıştır. Bu noktaya gelmesinde hiç kuşkusuz Knutzen'in öğrettiği Newton felsefesinin etkisi büyüktü. Ayrıca Hume'un eserleriyle tanıştığında görüşleri büyük ölçüde değişmiş, kendisi de bu durumu "Hume beni dogmatik uykularımdan uyandırdı." diyerek açıkça ortaya koymuştur. Bu nedenle Kant daha eleştiri-öncesi döneminden itibaren giderek empirizme kaymaktaydı denebilir.

Hume'un Kant üzerindeki etkisi daha çok nedensellik konusundaki fikirleri üzerinden olmuştur. Nedensellik konusunu Leibniz'in yeterli neden ilkesini mantığın özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ile ilişkisi içinde ele alarak tartışma yoluna gitmiştir. O, Wolff'un gerçek olanı mantıksal olana yardımcı kılma girişiminin yanlış olduğunu düşünüyordu. Daha sonra sentetik diye adlandıracağı, gerçek bağlantıları dile getiren önermelerin doğasına ilişkin henüz belli belirsiz bir fikre sahipti. Bu arada doğadaki karşıtlığın mantıktaki karşıtlıktan farklı olduğunu öne sürüyordu. Birbirine karşıt olarak eylemde bulunan iki güç, bir yüklem aynı anda hem onaylanıp hem de yadsındığı bir önermeye pek de benzemez. Ama Kant bu dönemdeki yazılarının hiçbirinde Hume'un yaptığı gibi nedensel ilkenin uygulama alanını henüz açıkça soru konusu yapmamıştı. Kant'ın doğal felsefenin alanından sıyrılarak salt felsefe alanına geçişi 1770'de yayımlanan *Duyu Dünyası ve Düşünce Dünyasının Form ve İlkeleri* adlı yazısı ile gerçekleşir. 1781'e dek yeni bir yapıt vermediğine göre Kant'ın eleştirel dönemini bu tarihten başlatmak yanlış olmaz.

Kant'ın eleştiri-öncesi görüşleri büyük ölçüde doğa felsefesi alanına aittir ve bu dönemde ele aldığı metafizik kavramları da büyük ölçüde doğa felsefesi alanına aittir.

Kant'ın Eleştirel Dönemine Doğru

Latince kaleme alınan *Duyulur ve Düşünümler Dünyalarının Form ve İlkeleri Üzerine* başlıklı tez Kant tarafından 1770 yılında savunuldu ve bu savunmanın ardından Kant profesör olarak atandı. Tezin ana temalarından biri olan uzay kavramının ele alınışı dinleyenlere oldukça ilginç gelmişti çünkü konuya yeni bir bakış açısı getiriyordu. Çalışma başka yenilikler de içermektedir. Buradaki araştırma her şeyden önce bir bilgi kuramıdır; konusu da evren-kosmos kavramının zaman ve uzam kavramları açısından araştırılmasıdır. Ona göre, zaman ve uzam hem duyu dünyamızın hem de Newton'un açıkça ifade ettiği gibi, doğanın ve doğa bilimlerinin önkoşul olarak kabul ettiği temel ilkelere sahiptir. Ancak Kant'ın burada öne sürdüğü yenilik, zaman ve

Kant 1770'deki tezinde zaman ve uzamın varlığın ilkeleri değil, algı yetimizin formları olduğunu savundu. Duyulur dünya-düşünülür dünya, duyu bilgisi-akıl bilgisi, duyarlık-anlama yetisi ayrımlarını yaptı.

Kant, yapıtında ussalcılık ile deneyimcilik, dogmatizm ile kuşkuculuk arasında bir arabuluculuk yapmaya çalışmış, bu nedenle felsefesi **eklektik** olarak nitelenmiştir.

Salt Aklın Eleştirisi'nde ele alınan başlıca sorular şunlardır: İnsan hangi alanlarda geçerli bilgi ortaya koyabilir?, Bu bilginin sınırı nereye dek uzanır?, Geçerli bilgidен ne anlaşılmalıdır?

uzamın varlığın ilkeleri olmayıp bizim algı yetimizin formları olmalarıdır. *Duyulur dünya (mundus sensibilis)* biz insanların duyu algısına verilen bir dünyadır. Kant bu yazıda duyulur dünya ile *düşünülür dünya (mundus intelligibilis)*, *duyu bilgisi* ile *akıl bilgisi* ve yine duyu bilgisine götüren *duyarlık* ile akıl bilgisine götüren *anlama yetisi* arasında ayrım yapmaktadır. Şu hâlde zaman ve uzam algıya dayalı bilginin genel formları olarak temellerini insanda, insanın bilgi yetisinde bulurlar. Kant zaman ve uzamdan “insan düşüncesinde bulunan yasalar” (*leges menti insitae*) olarak söz etmektedir. Bu formlar, duyu bilginin temelinde yer alan duyarlığımızın yapısında bulunan formlardır. Bu formların insan zihninde bulunması geometrinin oluşumunu olanaklı kılmaktadır, geometri bilgileri de en açık ve seçik bilgiler olduğuna göre, Leibniz ve Wolff'un, duyu bilgisinin bulanık olduğu, açık-seçik bilginin ancak kavramlara dayanan bir bilgi olduğu tezi de böylece geçersiz hâle gelmiş oluyordu. Kant'a göre, Empiristlerin duyarlık zaman ve uzam formlarının bulunduğunu keşfedememiş olmaları da büyük bir eksiklik olmuştur. Salt kavramlar ve mantık işlemleriyle uğraşan ussalcılar ise Leibniz, Wolff örneğinde görüldüğü gibi duyu bilgisi konusunu tümüyle yanlış anlamışlardır.

Kant, ortaya koyduğu bilgilimsel sistemde ussalcılık ile deneyimcilik, bir başka deyişle, dogmatizm ile kuşkuculuk arasında bir tür arabuluculuk yapmaya ya da orta yolu bulmaya çalışmıştır. Bu tutumundan dolayı öğretisi bazen **eklektisizm** olarak da adlandırılmaktadır. Böyle bir arabuluculuk, tarafları eleştiri süzgecinden geçirmeden gerçekleşebilecek bir şey değildir. Bu nedenle Kant, yapıtında hem ussalcılık hem de deneyimcilik eleştirisi yapmaktadır. Kendi deyimiyle hem dogmatizm hem de Hume örneğinde deneyimciliğin ulaştığı bir nokta olarak kuşkuculuk eleştirisi yapmaktadır. Gerçekten eleştirel bakış Kant'ın sisteminin tüm doku ve hücrelerine yayılmıştır diyebiliriz.

SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ'NE GİRİŞ

Salt Aklın Eleştirisi'nin İçeriğine Genel Bir Bakış

Kant, 1770 tezinde zaman ve uzam açısından öne sürdüğü özgün tezi **Salt Aklın Eleştirisi'**nde hiç değiştirmeden yeniden dile getirmiştir ama Salt Aklın Eleştirisi'nde yer alan anlayış yetisinin kavram ve ilkelerini aydınlatmak, bu alanda beliren güçlükleri yenmek tam on yılını almış ve bu nedenle Salt Aklın Eleştirisi'nin yayınlanması 1781 yılını bulmuştur. Kant bu yapıtta açıklanan felsefi sistemini *transcendental idealizm* olarak adlandırır ama peşpeşe gelen üç büyük yapıtının başlıklarında *eleştiri* sözcüğünün bulunmasına bakarsak Kant, felsefenin her alanındaki bilgi sistemlerine eleştirel bir bakışla yönelmiştir. Bu açıdan Kant felsefesi eleştirel bir felsefedir. Bir anlamda Kant, felsefede eleştiri geleneğini başlatmıştır da diyebiliriz.

Salt Aklın Eleştirisi'nde de açıklıkla ortaya konulduğu gibi, Kant'ın genel bilgilimsel amacı, bundan böyle Spinoza, Leibniz, Wolff tarzında metafizik sistemler üretmenin doğru, haklı bir girişim olup olmayacağının bir hesabını çıkarmak ve ortaya çıkacak sonuca göre gelecekteki metafiziklere bir yol göstermekti. Ama böyle bir görevi gerçekleştirebilmek için öncelikle insan bilgisinin alanını ve sınırlarını yoklamak gerekmektedir. İnsan hangi alanlarda geçerli bilgi ortaya koyabiliyor? Bu bilginin sınırı nereye dek uzanıyor? Geçerli bilgi deyince ne anlıyoruz? Tüm bu soruların yanıtlanabilmesi için Kant geniş kapsamlı bir araştırmaya girişir. Bu araştırma bilgiyi üreten öznenin, yani insanın zihin yapısıyla zihinsel yeti ve yetenekleriyle ilişkili olduğu için bir yandan da insanın zihin yapısının, bi-

lişsel, ussal yeti ve yeteneklerinin bir dökümünü vermeye girişmiş oldu. Sonuçta bilgimizin alanı ve sınırları zihin yapımızın bilişsel olanaklarından ayrı düşünülme-yeyeceğine göre araştırmanın bu yönde yürütülmesi doğal olurdu. Zaten Kant epistemolojisinin transsendental idealizm olarak adlandırılması öznenin zihinselliğinin bilgilimsel olanakları açısından bir adlandırmadır. Şu hâlde Salt Aklın Eleştirisi'nde serimlenen Kant Felsefesi dar anlamda bir metafizik eleştirisi olmasının yanı sıra çok yönlü, yoğun bir epistemolojik araştırmadır.

Metafizik sistemler duyusalılığı aşarak salt aklın kavram ve ilkeleri ile kotarıldığı için Kant insanda özellikle *salt aklın bilişsel güçlerinin* neyi başarıp neyi başaramayacağı konusu ile yakından ilgilenmiştir. Burada *salt akıl* deyince duyu deneyimiyle hiçbir ilişkisi olmayan, tümüyle ussal kavramlarla iş gören akıl yetimizi anlamaktadır. Bir başka deyişle, dar anlamda bir akılsal yeti söz konusudur. Buna karşılık akli tüm bilgiye hizmet eden zihinsel etkinlikle eş anlamlı olarak bir başka deyişle geniş anlamda da kullanılmaktadır: Yani Kant'ın bu yapıtta yaptığı gibi *duyarlık, anlama yetisi (anlık) ve salt akıl* olmak üzere tüm bu bilişsel yetileri içine alan bir genel insan akli da söz konusu edilebilmektedir. Ne var ki burada özel anlamda Kant'ın geçerli bilgi üretip üretmediği açısından eleştiri süzgecinden geçirdiği zihinsel yeti *salt akıl* olmaktadır. Bunun için de biraz önce belirttiğimiz gibi geçerli bilginin ya da doğru bilginin ne olduğunun aydınlatılması, bu açıdan sadece salt aklın değil öteki bilgi yetilerimizin de gözden geçirilmesi gerekir

Böylece Kant, Salt Aklın Eleştirisi'nde, bilgi türlerimizi ve bunlara paralel zihinsel yetileri birbirinden ayırarak her birini ayrıntılı bir biçimde araştırmaya girişir. Ele alınan zihinsel yetiler duyarlık, anlık ve salt akıl, bunlara bağlı bilgi sistemleri matematik, doğa bilimleri ve metafiziktir. Kant aslında bu bilim dalları açısından sıralı üç soru sorar. 1) Matematik nasıl olanaklıdır? 2) Doğabilimleri nasıl olanaklıdır? 3) Metafizik nasıl olanaklıdır? Bu soruların yanıtlarını alabilmek için bunların kendilerine özgü zihinsel yetileri olduğunu düşündüğü zihinsel yetilere yönelerek bunları açıklamakla bu soruların da yanıtlarını vermiş olur.

Kant Salt Aklın Eleştirisi'nde bilgi türlerini ve bunlara karşılık gelen zihinsel yetileri araştırır. Ele aldığı bilgi türleri matematik, doğa bilimleri ve metafiziktir. Bunlara karşılık gelen zihinsel yetilerse duyarlık, anlık ve salt akıldır.

Kant'ın eleştirel döneminin en önemli yapıtı olarak kabul edilen Salt Aklın Eleştirisi'nde ele alınan başlıca konuları açıklayınız.



SIRA SİZDE

Salt Aklın Eleştirisi'nin Önsözü ve Metafizik Sorunu

Kant, neden böyle bir metafizik eleştirisine gereksinim duyduğunu henüz yapıtının önsözünde ortaya koyar. Metafiziğin ele aldığı temel sorunlar tanrının varoluşu ve doğasının ne olduğu, insanın gerçekten istenç özgürlüğüne sahip olup olmadığı ve insan ruhunun ölümsüz olup olmadığıdır. Kant şimdiye dek ortaya konulan metafizik sistemlerin bu sorunları aydınlatamadıkları ve bu alanda sürekli tartışmalara ve çelişkilere yol açtıkları inancındadır. Buradaki temel sorun metafiziğin neden matematik ve doğal bilimler gibi geçerli bilgiler sunamadığıdır. Bu bilim dalları ile metafizik arasındaki fark nedir? Hiç kuşkusuz yöntemlerindeki farklılık buna yol açmaktadır. Metafizik sistemler duyusalılık ile hiçbir ilişki içine girmeden salt aklın kullanımı ile duyusal verileri hiç dikkate almadan salt kavramlar düzleminde kalarak sözü edilen temel konulara ilişkin bilgilimsel sonuçlara ulaşmaya çalışmışlardır. Ulaşılan sonuçlar bu şekilde tümüyle çelişik ve tartışmalı olmuştur. Şu hâlde bu tür metafizik sorunlarda salt aklın kullanımı yoluyla tartışmaları önleyen, doğruluğu açık seçik bilgilere ulaşılabilir mi? Salt aklın kullanımı bize düşünülür dünya (mundus intellegibilis) üzerine bilgi verebilir mi? Bu soruların yanıtını alabilmek için öncelikle insan aklının elde edebildiği bilgi türleri nelerdir? Bu bilgi türlerinin

Kant **bilgi türlerini** önce a priori ve a posteriori olarak, ardından analitik ve sentetik olarak ayırır. Sonra bunlar arasında ilişki kurma yoluna gider.

bilgi değeri nedir? sorularının yanıtlanması gerekir. Kant için çok önemli olan bu bilgi türleri konusu daha Eleştiri'nin önsözünde ele alınır.

Bilgi Türleri: Kant **bilgi türlerini** önce *a priori* ve *a posteriori* olarak ikiye ayırır. Daha sonra bunlara *analitik* ve *sentetik* bilgi türlerini ekleyerek her birini nitelikleri bakımından açıklama yolunu tutar. Ardından bunlar arasında ilişki kurma yoluna gider. Kant her bilgi bir yargıda dile geldiği için konuya zihinsel bağlamda bakarak yargı ve yargı türlerinden söz etmeyi yeğlemiştir.

a) *A priori yargılar:* Bu yargılar doğruluğu zorunlu olan ve aynı zamanda evrensel olarak geçerlilik taşıyan yargılardır. Bu *zorunluluk* ve *evrensellik* özellikleri deneyimin sağladığı sonuçlarda kesinlikle bulunmazlar. Buna karşılık matematik önermeler bu nitelikleri bütünüyle taşırlar.

b) *A posteriori yargılar:* Deneyimin sağladığı verilere ilişkin yargılardır. Bunların doğrulukları olumsal olduğu için zorunluluk ve evrensellik niteliği taşımazlar. Kant'ın bir yenilik olarak öne sürdüğü öteki iki önerme tipine gelince

c) *Analitik yargılar:* Eğer bir önermenin yüklemine oluşturan kavram önermenin öznesi durumundaki kavram tarafından içeriliyorsa eş deyişle iki kavram anlamca özdeş iseler bu yargı analitik bir yargıdır. Kant'ın kendisinin verdiği örnek: "Tüm cisimler uzayda yer kaplar." Bu önerme analitiktir çünkü bizim cisim kavramımız uzamlı olmayı ya da uzayda bir yer kaplamış olmayı içeren bir kavramdır. Bir başka deyişle "Uzamlı olan cisimdir, cisim uzamlı olandır". Şu hâlde tüm tanım önermeleri analitik önermeler olmaktadır. Analitik önermelerde özne ile yüklem arasındaki ilişki özdeşlik biçiminde bir ilişkidir.

ç) *Sentetik yargılar:* Analitik bir yargıdaki koşulun gerçekleşmediği yargılardır. Başka bir deyişle yüklem kavramı özne kavramı tarafından içerilmemektedir. Bu şekilde özne ile yüklem kavramları arasında bir özdeşlik ilişkisi yoktur. Kant'ın verdiği örnek şöyle: "Tüm cisimler ağırdır." Kant'ın düşüncesine göre, "ağır" kavramı "cisim" kavramı tarafından içerilmemektedir. Biz cisimlerin ağır olduğunu deneyim yoluyla öğrenmekteyiz. Aslında Kant bu özelliğin iyi bir şey olduğunu belirtir. Çünkü özne kavramına yüklem kavramı ile yeni bir nitelik eklenmektedir ve bu şekilde özneye ilişkin bilgimiz de genişlemiş olmaktadır.

Kant Eleştirinin başka bir yerinde analitik yargıların dayandığı temel ilkenin *çelişmezlik ilkesi* olduğunu belirtir. Bundan her analitik yargının *a priori* olduğu sonucu çıkar. Şu hâlde doğru ya da yanlış bu yargıların deneyim ile hiçbir ilişkileri yoktur. Zorunlulukla doğru ya da yanlış olmaları sadece içerdikleri terimlerin tanımlarına ve çelişmezlik ilkesine referansla belirlenir. Tersine sentetik yargılarda özne ile yüklem terimleri özdeşliğe dayanmaksızın düşünüldükleri için onların doğru olduğunu ispatlama bakımından daha farklı referans kaynağına gereksinim vardır. Örneğin olguların gündelik yargılarında özne ile yüklem arasında iddia edilen bağlantının olgusal olup olmadığı konusunda deneyimi gözden geçirmeye gereksinim vardır.

Kant'ın bu analitik sentetik ayrımı daha önce Hume tarafından *ideler arasındaki bağlantıları dile getiren, olgu ve varoluş konularını dile getiren* önermeler biçimindeki ikili sınıflamasını andırmaktadır. Hume da birinci tip önermelerin zorunlu doğru olduğunu ikinci tip önermelerin doğruluklarının olumsal olduğunu öne sürüyordu. Ancak Kant bu noktada yeni bir buluş yaparak aynı yargı bakımından hem sentetik, hem apriori olan önermelerin bulunduğunu öne sürer. Kısacası *sentetik a priori* yargı türünü önümüze koyarak bilinen sınıflamaları bozmuş olur.

Hemen hemen matematiğin tüm önermelerinin bu kategoride yer aldığını, doğal bilimlerin temel ilkelerinin de sentetik apriori yargı tipinde olduklarını öne

Kant'a göre analitik yargıların temel ilkesi çelişmezliktir. ve bu yüzden her analitik yargı a prioridir.

Kant, bir yargının hem sentetik hem a priori olabileceğini söyleyerek ilk kez sentetik a priori yargı kavramını ortaya koydu.

sürer. Burada seçilmiş iki örnek verilirse *Maddesel dünyadaki tüm değişmelerde, maddenin miktarı değişmeden kalır. Devrimin tüm iletiminde etki ve tepki daima eşit olmalıdır.* Bu ilkelerin tümünü daha sonra Kant'ın epistemolojik sisteminin sıralı açıklanışı bağlamında görmüş olacağız. Kant bu tip ilkelerin daima evrensel ve zorunlu olduğunu, yani a priori bir önermenin niteliğini taşıdığını, ama aynı zamanda doğruluklarının görülebilmesi için deneyime de başvurmak gerektiğini bir başka deyişle, bu yargılarda özne ve yüklem bağlantısının özdeşlik olmadığını öne sürer. Kant bu noktaya geldiğinde epistemoloji sistemi bakımından çok önemli ölçüde yol almış oldu. Çünkü bundan sonra tüm geçerli bilgi sistemini sentetik apriori yargılar üzerine kuracaktır.

Bir yargının hem sentetik hem a priori olabileceğini söylemek felsefe tarihi bakımından neden büyük bir yenilik olarak kabul edilmektedir? Sentetik ve a priori kavramlarının anlamlarını da göz önünde bulundurarak tartışınız.



SIRA SİZDE

TRANSCENDENTAL ESTETİK

Kant, bundan sonra ikinci adım olarak sentetik apriori yargıların nasıl olanaklı olduğunu araştırmak ister. Çünkü eğer sentetik apriori yargıları oluşturabiliyorsak metafizik alanında da bunların olanaklı olup olmadığını araştırmaya hakkımız vardır. Bu konuyu *Gelecekteki Her Metafiziğe Önsöylem*'de (kısaca *Prolegomena*) özel olarak ele almıştır. Ancak Eleştiri'de insan zihninin tüm bilişsel yetilerini betimlemeyi ve böylece sentetik apriori yargıların hangi alanlarda, nasıl olanaklı olduğu yada olmadığı konusunu aydınlatmayı önerir: Bunun için öncelikle dulusal bilgide *a priori bir bilgi ögesi* olup olmadığına bakması gerekmektedir. Kant bu görevi *Transcendental Estetik* alt başlığı altında gerçekleştirir. Estetik teriminin burada 'güzelin duyulanması' anlamındaki estetik terimi ile hiçbir ilişkisi yoktur. 'Estetik' terimi Grekçe 'aisthesis' (duyularla, algı yoluyla kavrama) teriminden gelmektedir. Kant da 'estetik' terimini köken anlama uygun olarak kullanmıştır. Çünkü bu alt başlık altında Kant, *zihnin duyu yetisini (duyarlılığı)* inceleme işine girişir. Burada birincil kaygısı duyu bilgisinin a priori öğeleri içerip içermediğini araştırmaktır. Çünkü eğer varsa o zaman bir de a priori sentetik bir şey olup olmadığına bakmak kolaylaşacaktır. İlk bakışta duyu bilgisinin a priori öğeler içerdiğini söylemek çelişik görünmektedir. Çünkü yerleşik felsefi ve psikolojik geleneğe göre duyular özsel olarak pasif bir yapıdadır; duyular bize verileri sunar biz de seçme şansımız olmadan onları kabul ederiz. Buna aslında duyu yetisinin alıcılığı (receptivite) denir. Aslında Kant, duyu yetisine, duyuma ilişkin bu genel açıklamaya katılmaktan geri durmaz ama o, şimdi, duyu deneyiminde empirik olarak verilmesi kabul edilemeyen birtakım öğeler olduğunu da düşünmektedir. Yani birtakım a priori bilgi öğeleri bulunduğunu düşünmektedir ve bunların ne olduğunu gün yüzüne çıkarma işine girişir. Kant öncelikle şunu belirtir: Her bilgide algı ve kavram olmak üzere iki yan vardır. Bir tarafta duyularımıza verilen ve bizim somut olarak kavradığımız yan, öbür tarafta anlama yetimizin düşünme ile bağlar kuran yanı. Bilgimizin oluşabilmesi için bu iki yanın birlikte çalışabilmesi gerekir. Empiristlerin öne sürdüğü gibi salt dulusal veriler tek başına bize bilgi sağlayamaz. Sadece anlama yetisinin kavramları içinde dönen bir düşünme biçimi de içi boş bir kavram bilgisinden başka bir şey vermez. Buna göre, "Duyusuz kavramlar boş, kavramsız duyular kördür." Şimdi duyu yetimizin (duyarlılığın) yapısına ya da genel işleyiş biçimine yönelebiliriz.

Kant'a göre her bilgide algı ve kavram olmak üzere iki yan vardır. İlki duyularımızla, ikincisi anlama yetimizle ilgilidir ve duyusuz kavramlar boş, kavramsız duyular kördür.

Kant'a göre **uzay ve zaman** ideleri duyu/duyarlık yetimizin formlarıdır.

Duyu Yetisinin A Priori Formları

Bunlara a priori görüler ya da algılar da diyebiliriz. Kant Salt Aklın Eleştirisi'nin Transsendental Estetik bölümünde bu a priori öğeleri 1770 tezindeki temellen-dirme biçime benzer bir biçimde belirleme yoluna gider. **Uzay ve zaman ideleri**mizin bir araştırması gösterir ki bu ideler maddenin değil ama bizim deneyimi-mizin *formudur*. Bir başka deyişle duyu/duyarlık yetimizin formlarıdır. Biz onlar aracılığıyla, bir şey duyularımıza verildiği zaman, dağınık olan duyusal verileri yapılaştırarak algılarız. Bir başka deyişle duyu verilerini verildikleri anda zaman ve uzam formları içinde alırız. Kant bu olguyu haklı gösterebilmek için bir dizi uslamlamaya başvurur: Birincisi, renk ve ses gibi özelliklere karşı olarak, zaman ve uzamın her yerde hazır bulunma ve bu açıdan temel olma gibi bir karakteri-ne değinir. Buna göre uzamsal yüklemeler beş duyu aracılığıyla bildiğimiz her ne varsa uygulanır, zamansal yüklemeler de bunlara aynı şekilde uygulanır, zamansal yüklemeler bizim içsel dünyamızda ani olarak deneyimlenen bilinç akışına da uy-gulanır. İkincisi, empirik olarak verilen şey üzerinde refleksiyonda bulunmakla zaman ve uzay idelerine sahip olamayız, bazı uzay parçalarını birbirine ekleye-rek genel bir uzay idesine sahip olunamaz. Birtakım zamansal anları birbirine ek-leyerek de zaman idesine sahip olunamaz. Bunların her biri de bütündür, buna karşılık her uzay parçası, aynı ve tek bir uzayın bir kesitidir, yani bir uzay örneği değildir, sadece onun sınırlanmasıdır. Zamanda da durum aynıdır, bütün zaman parçaları, bütün anlar, sonsuz bir akış içinde bulunan bir ve aynı zaman bütünü içinde yerlerini alırlar. Bunlara ek olarak, uzay üç boyutludur, farklı zamanlar eş zamanlı değildir ama ardışıktırlar. Bunlardan sonuç olarak Kant, uzay ve zamanın sadece bir görü (intuition) değil ama *a priori görüler* olduğu sonucunu çıkarır. Şu hâlde birer kavram olmayan zaman ve uzay, duyulara dayalı algının formlarıdır.

Matematiğin Oluşumu

Deneyimsel olmayan, salt görülerin uzam ve zaman görülerinin-algılarının var olduğunu kanıtlaması, sentetik apriori bilgi yolunda Kant'ın elini büyük ölçüde rahatlatmıştır. Çünkü ona göre salt ve uygulamalı matematiğin ve yine salt geometrinin olanağı bu temel üzerinde açıklanabilir: salt geometriyi biz salt görü içinde kurabiliriz ya da bu temel üzerinde onun tüm kavramlarının gerçek olana-ğını gösterebiliriz. İmgelemde düzenlenen bir deney bir üçgenin gerçek bir uzam-sal olasılık olduğunu derhal gösterir, oysaki iki doğru çizgi tarafından sınırlanmış bir şekil değildir. Uygulamalı geometri olanaklıdır çünkü duyularla kavranan her ne varsa duyarlığın formlarıyla zorunlulukla uyumlu olmaktadır. *Salt görü ya da algı ya da form* geometriden matematiğin tüm öteki dallarına kadar, tüm ma-tematiksel düşünme için çok önemlidir ve Kant pek çok yerde bunu kanıtlamaya devam eder. Burada önemli olan nokta şudur: Salt görü ya da salt uzam formu üzerinde matematiksel ve geometrik işlemleri yapabildiğimize göre salt matema-tiğin ve geometrinin tüm yargıları sentetik a priori yargılardır. “Yedi artı beşin on iki olduğunu” söylemek, başlangıçta insanlara sentetik a priori bir yargı değilmiş gibi gelebilir. “Ne var ki dikkatle bakıldığında görülür ki 7 ve 5'in toplamı kavramı, her iki sayının bir tek sayıya birleştirilmesinden başka bir şey içermemektedir... on iki kavramı, benim sadece yedi ile beşin birleştirilmesini düşünmemle hiçbir şekilde düşünülmüş olmaz.... Bunların ikisinden birini karşılayan görünün yardı-mıyla....beş noktayla böylece de görüde verilen beşin birimlerinin teker teker yedi kavramına eklenmesiyle bu kavramın ötesine gitmek gerekir. $7+5=12$ önermesiy-

le insan kendi kavramını genişletir.” (Kant, 1995: 17). Şu hâlde bu önerme sentetik a priori bir önermedir. Aynı şekilde salt geometrinin hiçbir ilkesi analitik değildir. “doğrunun, iki nokta arasında çizilen en kısa çizgi olduğu” önermesi sentetik bir önermedir. Çünkü benim ‘doğru’ kavramım nicelikle ilgili hiçbir şey içermez, sadece bir niteliği içerir. “En kısa” kavramı tamamıyla ona eklenir ve “doğru çizgi” kavramının öğelerine ayrılmasından çıkarılamaz. O hâlde burada görünün yardımcı gereklidir; ancak onun aracılığıyla sentez olanaklıdır.” (Kant, 1995: 17). Salt matematik kavramlardan değil, sadece kavramların oluşturulmasından hareket ettiği için kavramın ötesine, onu karşılayan görünün içerdiğine gitmek zorunda olduğundan buradaki önermelerin tümü de sentetiktir. Şu hâlde matematik bilimi sentetik yargılardan oluştuğuna göre bilgi taşıyıcı gerçek bir bilim dalı olmaktadır.

Kant’a göre Transsendental Estetiğin en önemli sonuçlarından biri, zaman ve uzayın “transsendental idealite”sidir. Buna göre içsel duyu da dahil, duyular aracılığıyla bildiğimiz her ne varsa fenomenaldir, yani salt bir görünüşdür, bir görünüşdür. Buna göre zaman ve uzay mutlak bir gerçekliğe sahip değildirler. Bunlar *ideal* varlıklardır. Burada idealin anlamı zaman ve uzayın insanın duyu yetisinde bulunan kavrayış formları olmalarıdır. Görüngü kavramının karşıtı “kendi başına varolan, kendinde-varlık” kavramıdır. Bizim sadece zaman ve uzay içinde verilenleri kavrayabilir olmamız, varolan her şeyin zaman ve uzay içinde olmasını gerektirmez, ama bizim “kendi başına varolan” şeyleri algıladığımızı da göstermez. Kant bu görüşüne transsendental idealizm adını verir. Buna göre zaman ve uzam algı yetimizde bulunan salt görüldürler. İçinde devindiğimiz ve bilimlerle yasalarını kavramaya çalıştığımız dünya ise salt bir görünüş dünyasıdır ve bu nedenle insana bağlı bir dünyadır. Ama bu transsendental idealizm, doğa bilimlerinin araştırdığı, duyu algılarımızın kendisinden geldiği doğanın tam bir gerçekliğini kabul eder. Transsendentalin anlamı, bilen özne olarak zihnimizin içindekileri olduğu gibi, zihnimizin dışında yer alanları da bilebileceğimizdir. İdealizmin anlamı ise zihnimizin dışında yer alanları kendi zihinsel yapımıza göre bilmekte olduğumuzdur.

TRANSENDEANTAL ANALİTİK

Salt Aklın Eleştirisi’nin ikinci ana bölümü genel başlık olarak Transsendental Mantıktır. Kant bu başlık altında iki temel bölümlere yapar: Bunlardan ilki Transsendental Analitik sonraki ise Transsendental Diyalektik’tir. Bunların açıklanışı Aristoteles’e karşıt olarak, Kant’ın getirdiği bir tür yeni mantık anlayışı olmuştur.

Kant Transsendental Analitik başlığı altında *anlama yetisini* inceler. Bu yetinin temel işlevi *düşünmedir*. Kavramlarımızı oluşturan ve yargılar öne süren düşünme yetisi insan zihinselliğinin en önemli işlevlerinden biridir. Yargılar öne sürme sonucudur ki nesnelere ilişkin bilgilerimiz oluşmaya başlar. Ancak bu yeti, duyarlılığımızın sağladığı veriler olmaksızın bilgiyi oluşturamayacaktır. Duyularımız bize nesnelere ilk izlenim olarak gelen verileri sağlar, anlama yetimiz kavramlar aracılığıyla bu veriler üzerinde düşünür ve bu şekilde anlama yetimiz yargıda bulunarak bir bilgi ortaya koymuş olur. Şu hâlde dış dünyaya, fenomenal dünyaya ilişkin bilgilerimiz bu iki kaynağın birlikte çalışması sonucunda oluşurlar. Kant’a göre, bir kez daha yinelemek gerekirse “duyusuz kavramlar boş, kavramsız duyular kördür.”

Bilgi için bu iki yetinin işbirliği gerekli olsa da bunların her birinin yasaları kendilerine özgüdür. Duyarlılığın yasalarını, yani zamanı ve uzamı bir önceki bölümde görmüş bulunuyoruz. Şimdi de anlama yetimizin yasaları var mı, yok mu buna bakmamız gerekmektedir. Kant’a göre anlama yetimizin (Verstand) yasaları ya da Kant’ın yeğlediği terimlerle *a priori kavramları* elbette vardır. Kant, bunlar-

dan *kategoriler* terimiyle söz etmektedir. Bu kategoriler duyu yetimizin sağladığı verilerin düşünülebilmesi için zorunlu koşullar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bilindiği gibi Aristoteles de düşünmeyi ya da önermelerimizi yöneten kategorilerden söz etmişti. Bunlar töz, nicelik, nitelik, yer, zaman, durum, iyelik, ilişki, etki ve edilgi olmak üzere sayıca on tane idiler. Kant da bu alt başlık altında Aristoteles'inkine az çok benzer bir belirleme yapmıştır. Ancak Aristoteles tarafından düşünmenin kategorileri içinde gösterilen yer ve zaman kategorileri Kant tarafından bir önceki bölümde gördüğümüz gibi duyu yetimizin a priori görüleri hâline getirilmiş idiler.

Burada sorunu şu şekilde koyabiliriz: Anlama yetisinin görevi hiç kuşkusuz görü değildir. Onun işi yargıda bulunmaktır. Öyleyse yargı nedir? Yargı değişik tasarımları tek bir bilgi oluşturmak için kavramlar aracılığıyla birleştirmektir. Öte yandan olanaklı yargı tiplerinde kendini gösteren temel birleştirme yolları vardır. Kant bunlara yargıdaki birlik işlevleri demektedir. İşte bunlar anlama yetisinin a priori yapısını gözler önüne sererler. Eğer bu birlik işlevleri bütünüyle ortaya konabilirse, anlama yetisinin işlevleri de tümüyle belirlenmiş olur. Kant bunları belirlemiş ve bunlara *kategoriler* demiştir. Kant'ın belirlediği kategoriler, Aristoteles'inkinden farklı olarak sayıca 12'dir ve üçer üçer dört farklı grup oluştururlar:

- 1) **Nicelik kategorileri:** *birlik (ölçü), çokluk (büyüklük) tümlük (bütünlük).*
- 2) **Nitelik kategorileri:** *olgusalılık, değilleme, sınırlama.*
- 3) **İlişki kategorileri:** *töz-ilinek, neden-etki (nedensellik), etki-edilgi (karşılıklı etkileşim; birliktelik).* (Bu kategorinin kavram çiftleri ile ifade edilmesi doğru olur. Çünkü ilişki daima en az iki şey arasında kurulur).
- 4) **Tarz (Kip) kategorileri:** *olanak-olanaksızlık, varlık-yokluk, zorunlu-olumsal.* (Bu kategoride ise varolan bir tarzın zıttı da söz konusudur).

Bunlara karşılık gelen yargı tipleri ise sırasıyla şunlardır:

- 1) **Nicelik açısından yargılar:** *Tümel, tikel, tekil.*
- 2) **Nitelik açısından yargılar:** *Olumlu, olumsuz, sonsuz.*
- 3) **İlişki açısından yargılar:** *Kesin, koşullu, ayrık.*
- 4) **Kiplik (modalite) açısından yargılar:** *Olasılı, önesürümlü, zorunlu.*

Kant bu kategoriler ve bunlara dayalı yargılar konusunda Aristoteles gibi gelişigüzel değil, belli bir ilke ışığında sistemli bir düzenleme yaptığını öne sürer. Ayrıca şunu belirtmekte yarar var ki her bir gruptaki üçüncü kategori ikincinin birinci ile birleşmesinden doğmaktadır. "Böylece tümlük, birlik olarak düşünülen çokluktur. Sınırlama olumsuzlama ile birleşmiş olgusalıktır. Ortaklık, bir tözün karşılıklı olarak bir başka tözü belirleyen ve onun tarafından belirlenen nedenselliğidir. Zorunluluk varoluş olanağı yoluyla verili varoluştur." (akt. Copleston, 2004: 90). Kant'ın listesindeki bu üçlü sıralanış, daha sonra Hegel felsefesinde tez,anti-tez ve sentez biçiminde karşımıza çıkacaktır.

Nicelik ve Nitelik Kategorileri: Duyarlığımızın sağladığı duysal verileri bu kategorilerin ışığında kavramsal dokuya adapte ederek belirli tipten yargılar öne sürmüş oluyoruz. Örneğin bir nesneyi algıladığımız zaman biz onu bir çokluk ya da bir birlik ya da tümlük olarak kavrarız ve bunlara bağlı olarak tümel, tikel ya da tekil bir yargıda dile getiririz. Yine nitelik kategorisi bakımından biz bir şeye bazı nitelikleri yükleriz, bazı nitelikleri de ondan çıkarırız. Yüklenen nitelikler olgusal olurken öne sürülen önermemiz de olumlu olacaktır, ondan çıkardığımız nitelikler onun varlığında değillenirken ortaya koyduğumuz yargı ise olumsuz yargı olacaktır.

İlişki Kategorileri: Aslında tüm nicelik ve nitelikler töz dediğimiz şeye yüklenir. Bu yönden bu kategori çok önemlidir, tıpkı Aristoteles'de de olduğu gibi. Töz

Kant'a göre anlama yetimizin on iki kategorisi vardır.
Nicelik Kategorileri: Birlik, çokluk, tümlük.
Nitelik Kategorileri: Olgusalılık, değilleme, sınırlama.
İlişki Kategorileri: Töz-ilinek, neden-etki, etki-edilgi.
Tarz Kategorileri: Olanak-olanaksızlık, varlık-yokluk, zorunlu-olumsal.

kendisine yüklenenlerden önce gelir, töze yüklenen her şey töze göre ilinedir. Töz kalıcı iken ilinekler gelip geçicidir. Örneğin; “Kar beyazdır.” “Kar sıcak değildir.” gibi. Töz ve ilinek kategorisine karşılık gelen yargı türü kesin yani kategorik yargı türüdür. Neden-etki kategorisinde, neden etkin olan şey, etki de nedene bağımlı olan yani kendisine etki edilen şeydir. Buradaki yargı türü hipotetik ya da koşullu ya da varsayımlıdır. “Eğer metaller ısıtılırlarsa genişirler.” gibi. Kant bu kategorinin özellikle bilimlerde çok önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedir. Karşılıklı etkileşim kategorisine göre, aynı ortamda bulunan şeyler birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedirler.

Tarz Kategorileri: Bunlar Aristoteles'in kategori olarak hiç aklına gelmeyen kavramlardır. Bütün insan bilgisinin bu üç kategori ile çalıştığı bunlar olmadan olamayacağı ifade edilir. Buna göre örneğin bir şeyin olması olanaklı görülebilir, bu olanak yerine gelirse bu şey varlık kazandı demektir, bu şey gerçekleştiğine göre demek ki varlığa gelmesi zorunlu imiş.

Anlama yetimizin Kant tarafından belirlenen a priori bilgi kategorileri bunlardır. Bunlar duyarlılığın bize sağladığı duyuşal verilere ilgili kategoriler olarak yüklenirler ve bu şekilde çeşitli kategorilere özgü yargı tipleri ortaya konmuş olur. Eğer bu kategoriler olmasaydı duyu verileri zaman ve uzam formları içinde bize ulaşmalarına karşın yine de birleştirilmemiş olarak, birbirinden kopuk ya da kavramsız duyular olarak kör gibi kalacaklardı.

Transsendental Tümdengelim

Kant bu alt başlık altında anlama yetisinin a priori kavram ya da kategorilerinin deneyim olanağının a priori koşulları olduklarını göstermeye çalışır. Kuşkusuz uzay ve zaman da apriori deneyim koşullarıdır ama onlar nesnelere henüz duyularımıza verilebilmelerinin zorunlu koşullarıdır. Burada yapılmak istenense kategorilerin, nesnelere düşünülmesi için zorunlu olarak istenen koşullar olduklarını göstermektir. Bunun anlamı nesnelere bu kategoriler olmaksızın düşünülemediğini, düşünülemedince bilgilerinin ortaya konamayacağını, şu hâlde anlama yetisinin kategorileri olmaksızın nesnelere ulaşılamayacağını göstermektir. Kant'a göre kategorilerin kullanımı, zihnin kendini nesnelere uydurması gerektiği inancı üzerinde kanıtlanamaz. Tersine, nesnelere bilinmek için ya da tam anlamıyla nesne olabilmek için aklımızın kategorileri altına alınmaları gerekir. Burada kategorilerin kullanımının daha fazla bir doğrulanışı gerekmez. Bu açıdan Kant, “Salt anlama yetisi, yasalarını fenomenlere dikte eder.” demiştir. Biz dış dünyayı kendi zihinsel yapımıza göre yapılaştırırız. Kant bu durumu Copernicus Devrimi olarak betimlemiştir. Nasıl ki Copernicus, güneş doğudan batıya dünyanın çevresinde dönüyor olarak görünse de, gerçekte bunun tam tersinin doğru olduğunu, merkezde sabit gibi görünen dünyanın güneşin çevresinde döndüğünü kanıtlamış ve astronomide devrim yapmışsa Kant da insan zihninin a priori bilgi koşullarını saptamasını ve a priori sentetik yargılarla fenomenal dünyayı yapılaştırmasını Copernicus devrimi kadar önemli görmüştür.

Transsendental Tamalgının Birliği

Ancak zihnin a priori kavramları ile fenomenal dünyayı yapılaştırmak henüz tamamlanabilmiş değildir. Kant'a göre bir bilgi nesnesi “*kavramında içerilen duyuşal verileri birleştirilmiş olan*” olarak tanımlanır. Şu hâlde sentez-bireşim olmaksızın nesnelere hiçbir bilgisi olamaz. Sentez, anlama yetisinin spontanitesinin bir edimidir. Duyu verilerinin bireşimi kavramlarının yanı sıra bağıntılama ya da birleştirme

düşüncesi bir başka ögeyi daha kapsar, bu da “algıların bireşimli birliğinin tasarımı” olarak betimlenebilir. Buradaki birlik tasarımı nicelik kategorileri arasında adı geçen birlik kategorisinden farklı bir şeydir. Aslında ister birlik isterse bir başkası olsun herhangi bir kategorinin uygulanması, şimdi sözü edilen birliği öngerektirir. Burada sözü edilen algılayan ve düşünen bir özne ile ilişkiyi içeren bir birliktir. Kant buna “*transsendetal tamalgının birliği*” der. Nesnel kategoriler aracılığıyla düşünülür ama bu birlik olmaksızın düşünülebilir olmayacaklardı. Başka deyişle anlama yetisinin birleştiricilik işi “bilincin birliği” içersinde olmaksızın olanaklı değildir.

Kant bu durumu, “Düşünüyorum.” tüm tasarımlarımıza eşlik edebiliyor olmalıdır, biçiminde açıklar: “Algılamamı ve düşünmemi her zaman benim olarak düşünmem zorunlu değildir ama böyle bir farkındalığın olanağı olmaksızın duyu verilerine hiçbir birlik verilemez, hiçbir bağıntı olanaklı olmaz. Şu hâlde ‘Düşünüyorum.’ tüm tasarımlarımıza eşlik ediyor olmalıdır.” Özne ile duyu verileri çokluğu arasındaki bu ilişki Kant tarafından “salt tamalgı” olarak adlandırılır. Böylece empirik tamalgıdan ayırt edilir. Değişik tasarımlara eşlik eden empirik bilinç, eşlik ettiği tasarımlar gibi parçalıdır. Ama tüm tasarımlara eşlik eden özdeş bir düşünüyorum bilincinin olanağı sürekli bir deneyim koşuludur ve öz-bilincin transsendental bir birliğini ön koşul olarak gerektirmektedir. Bize bir nesne olarak verilmiş değildir, ama bizim için herhangi bir nesnenin olması için temel zorunlu koşuldur. Eğer duyu verileri yığını tamalgının birliği içine getirilmeseydi hiçbir deneyim, hiçbir bilgi olamazdı ya da daha öznel bir açıdan bakışla hiçbir nesne olamazdı. Şu hâlde tamalgının birliği (düşünüyorum tüm tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır anlamında) ve *bilincin transsendental birliği* deneyimin a priori koşullarıdır. Bireşim-sentez olmaksızın hiçbir deneyim yoktur ve bireşim tamalgının birliğini gerektirir.

Bu noktada, kategorilerin uygulanmalarının haklı çıkarılması konusuna geri dönersek tamalgı konusunda söylenenlerle kuracağımız ilişki şudur: Hiçbir nesnel deneyim, nesnelere hiçbir bilgisi, duyu verileri karmaşası tek bir öz bilinç tarafından bağlanmadıkça mümkün olamaz. Ancak bağlanma işi de kategorilerin uygulanması olmaksızın gerçekleşemezdi. Şu hâlde deneyim dünyamız duyarlığın a priori formlarının ve anlama yetisinin a priori kategorilerinin uygulanmalarında algı ve düşünmenin eş-güdümlü yoluyla oluşturulur. Ama buradaki asıl sorun bu eş güdümlü nasıl sağlandığıdır. Bu sorunu Kant “*kategori şemaları*” kavramıyla aşmaya çalışmaktadır.

Kategori Şemaları

Duyu verilerinin çokluğunun *uzay ve zaman formları* altına alınması yoluyla nesnelere bize verilmesi olanaklı olmaktadır. Formlar nesnelere varolabilmesi için zorunlu koşullardır. Ama anlama yetisinin kategorileri açısından durum farklıdır. Çünkü nesnelere daha şimdiden uzay ve zaman formları içinde duyuşal görüde verilirler. Bu nesnelere eş deyişle görüngüler, kategorilerin uygulanışının onları çarpıtıp yanlış sunacağı bir şekilde olamazlar mı ? Bu nedenle kategorilerin uygulanışının nasıl gerçekleştiğinin açıklanması gerekir. Önümüzdeki duyu verileri karmaşasına hangi kategorinin ya da kategorilerin uygulanacağını belirleyen nedir? Bağlayıcı halkayı oluşturan bir şey bulmak gerekiyor. Çünkü bu ikisi birbirinden çok farklı şeyler. Kant, duyarlık ile anlama yetisi arasında aracılık yapma yetisi olarak imgelemi öne sürer. İmgelemenin, kategori şemalarını ve bunların taşıyıcılığını üstlendiğini öne sürer. Bu işleme Kant, “*kategorilerin şemalandırılması*” demektedir. “Bir şema, bir kategoriyi, görüngülere uygulanmasına izin verecek bir yolda sınırlayan imgelerin üretimi için bir kural ya da bir işlemdir, şu hâlde şema-

Duyu verilerinin sunduğu karmaşa, tek bir öz bilinç tarafından bağlanmadıkça -ki bu bağlanma işi kategorilerin uygulanmasıyla gerçekleşir- nesnel deneyim ya da nesnelere bilgisi elde edilemez.

nın kendisi bir imge değildir. Kant bu konuda ne demek istediğini açıklayabilmek için bir iki örnek verir. Örneğin beş noktayı birbirini ardına koyarak beş sayısının bir imgesini üretebiliriz: ... ama beş sayısının şemasının kendisi bu imge ya da herhangi bir imge değildir. O bir duyusal çokluğun belli bir kategori ile uyumlu olarak bir imgede tasarlanabilmesini sağlayan bir yöntem tasarımıdır. Kant bu konuda bir de örnek olarak köpek kavramını gösterir. Bu kavramın şeması kavramı tekil bir hayvana uygulamak için gereken imgeyi üretmek için bir kuraldır. Böylece bir şema, imge aracılığıyla, kategorinin fenomenlere uygulanmasını sağlar.

Kuşkusuz burada ne matematiksel kavramlar ne de bir köpeğinki gibi empirik a posteriori kavramlar söz konusudur. Bunlar salt konunun daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak örneklemelemdir. Burada Kant'ın belirlemeye çalıştığı, anlama yetimizin kategorilerinin uygulanmalarının koşullarını a priori belirleyen transsendental şemalar ya da ilkelerdir.

Bu şemalar genel anlamda anlayış yetisinin ilkeleri olarak adlandırılır ve ele alınır. Bu ilkeler aynı zamanda *salt doğa bilimlerinin de a priori ilkeleridir* ve aynı zamanda doğanın kendisinin bir başka deyişle mundus sensibilis'in de ilkeleridir. Çünkü doğa bize yabancı olan kendinde-varlık değildir. Görüngülerin bütünüdür. Doğada olup bitenler, zaman ve uzay koşulları içinde gerçekleşir; zaman ve uzay ise, bildiğimiz gibi duyarlığımızın a priori formlarıdır ki fenomenler bize zaman ve uzay formları içinde verilirler. Bir başka deyişle biz algıladığımız nesnelere ancak zaman ve uzay formları içinde algılarız. Anlama yetisinin ya da salt doğa biliminin ilkelerini, bir başka deyişle kategori şemalarını Kant kategori sınıflamasına uygun olarak dört ana başlık altında toplamaktadır: 1) Zaman ve uzaya bağlı algının aksiyomları. 2) Algının beklentileri (antisipasyonu). 3) Deneyimin analogileri. 4) Empirik düşünmenin postülatları.

Algının aksiyomları: İlke: *“Algıladığımız her şey uzamlı büyüklüktedir.”* Çünkü tüm görüngüler algının zaman ve uzay formları içinde yer aldıkları için sayılabilir ve ölçülebilir büyüklüklerdir: Bunlar, bütünü imgelebilmek için bir parçası yeterli olabilen görüngülerdir. Parçaları birbiri ardı sıra izleyerek bütüne ulaşmak olanaklıdır. Tüm zaman parçaları için de aynı şey geçerlidir. Bunlardan sadece bir andan bir başkasına ardışık ilerlemeyi düşünelim: “Ve böylece tüm zaman parçaları ve eklenişleri yoluyla sonunda belirli bir zaman büyüklüğü üretilir.” (Kant, 1993:123). Bu ilke matematiğin doğa bilimlerinde uygulanmasını sağlar. Matematik, duyarlığın zaman ve uzam formları içinde üretilmiş olsa bile, anlama yetimizin nicelikleri düşünme kategorisi bu ilkeye bağlı olarak çalışır.

Algının Beklentileri: İlke: *“Tüm görüngülerde duyumun ve ona nesnede karşılık düşen olgusalın yeğin bir büyüklüğü, eş deyişle, bir derecesi vardır.”* (Kant, 1993: 124). Kant bu ilke bağlamında da matematiğin duyumlara uygulanabilirliğiyle ilgilidir. Biz duyum maddesini elde edemeyiz ama deneyimimiz geliştikçe her duyumun intensive (yoğunluklu) bir büyüklük olduğunu, yani belirlenebilir bir yoğunluk derecesine sahip olduğunu matematiksel olarak ifade edebiliriz.

Eğer bu iki ilkeyi birlikte alırsak bunlar bize gelecekteki algılar konusunda ön-deyide bulunma olanağı verirler. Aslında gelecekteki algıların tam olarak ne olacağını saptayamayız ama şunu kesinlikle saptayabiliriz. Tüm algılar uzamlı büyüklükler olacaktır ve tüm duyum içeren empirik algıların yoğunluklu (intensive) büyüklükleri olacaktır. Bu iki ilke Kant'ın ifadesine göre kategorilerin matematiksel kullanımlarının ilkeleridirler. Bu ilkeler ayrıca Kant'a göre dinamik ilkelerdir ve yine ayrıca bu ilkeler *oluşturucu ilkelerdir*.

Deneyimin Analogileri: Şemalaştırılmış ilişki kategorilerine karşılık düşen sentetik apriori ilkelere Kant üç ilke olarak yaklaşır. Bu ilkeler zamanın üç mo-

Kant, anlama yetisinin kategori şemalarını dört başlıkta toplar:

1. Zaman ve uzaya bağlı algının aksiyomları,
2. Algının beklentileri,
3. Deneyimin analogileri,
4. Empirik düşünmenin postülatları.

dusunu karşılarlar. Bunlar, süreklilik, ardışıklık ve eş zamanlılıktır. Bunlardan birincisi, *tözün kalıcılığı ilkesidir*. “Görüngülerin tüm değişiminde töz kalıcıdır ve tözün niceliği doğada ne artar ne azalır.” Görüldüğü gibi tüm ilineklerin gelip geçiciliğine karşıt olarak tözün devamlılığı ve kalıcılığı vurgulanmaktadır. İkinci İlke: “Tüm değişimler neden ve etki bağıntısı yasasına göre yer alırlar.” Ve üçüncü ilke: “Tüm tözler uzayda aynı zamanda algılanabilir oldukları sürece, baştan sona etkileşim içindedirler.” Görüldüğü gibi ikinci ilke yani nedensellik ilkesi görüngülerin ardışıklığını, üçüncüsü de görüngüler arasındaki eşzamanlılığı yansıtmaktadırlar. Kant bunları deneyimi *düzenleyici ilkeler* olarak dile getirir. Kant’ın burada analogi sözcüğüyle söylemek istediği şudur: Birinci analogi bize doğadaki sürekli tözün ne olduğunu söylemez. Söylediği şey, değişimin töz fikrini getirdiği ve tözün ne olursa olsun kendi toplam niceliğini koruduğudur. İkinci analogiye göre: tüm değişimlerin nedensel olduklarını ve verili tüm etkilerin belirleyici birer nedenleri olması gerektiğini anlıyoruz. Ancak etkiyi bilebilsek de bu analogiye göre; nedenin ne olduğunu belirleyemeyiz. Bunun için deneyime empirik araştırmaya gitmek gerekir. Üçüncü ilke için de benzer uslamlama biçimi geçerli olmaktadır.

Empirik Düşünmenin Postülatları: Bu bölüm olasılık, olgusalılık ve zorunluluk kavramlarının eleştirel bir bakışla bir açıklamasını vermektedir. Kategorilerin şemasına uygun olarak burada da 3 ilke belirlenmiştir: I. ilke: “Deneyimin form koşulları ile yani görü ile ve kavramların koşulları ile bağdaşan olanaklıdır.” Örneğin bir şeklin iki yüzüyle bir uzay kaplaması gerçekten olanaklı değildir. II. ilke: “Deneyimin maddi koşulları yani duyum koşulları ile bağdaşık olan edimseldir.” Bu ilke bize terimin empirik kullanımı içinde olgusalığın bir tanımını ya da açıklamasını verir. Algı ve böylece duyum ile bağıntılı olmayan hiçbir şeyin bilimlerde olgusal olarak kabul edilemeyeceğine göndermede bulunmuş olur. III. İlke: “Edimsel olanla bağlantısı deneyimin evrensel koşullarına göre belirlenen zorunludur (zorunlu olarak varolur).” Bu ilke algılanandan algılanmayanın çıkarılmasını ilgilendirir. Söz gelimi belli bir değişim ya da olayın bulunması bunların bir nedeninin olmasını zorunlu kılar. Ancak Kant burada mutlak bir zorunluluktan değil ama varsayımsal bir zorunluluktan söz eder.

Sözü edilen bu sentetik a priori ilkelerin varlığı Kant’a göre, salt doğa bilimini olanaklı kılmaktadır. Bu salt doğa bilimi Kant’ın Prolegomena’daki adlandırmasıyla, empirik fiziğe, tüm öteki bilim dallarına bir ön-öğreti görevi görecektir.

Fenomenler ve Kendinde Şeyler: Anlama yetisinin kategorileri, bize nesnelere bilgilerini ancak empirik görüye uygulandıkları ölçüde verebilirler. Başka bir deyişle ancak empirik bilgi olanağına hizmet ederler. Buna deneyim adı verilir. Bu yüzden kategorilerin biricik geçerli kullanımları deneyim nesnelere uygulanışlarında yatar. Kategoriler bize duyu alanını aşan olgusalıkların bilimsel ya da kuramsal bilgisini veremezler.

Anlama yetisinin a priori ilkeleri için de aynı şey geçerlidir. Bu ilkeler fenomenlere ya da duyusal görüde verildikleri biçimiyle nesnelere uygulanabilirler. Şu hâlde tüm sentetik a priori önermeler salt deneyim ile ilişkilidirler. Bu yüzden töz ve belirli nedensellik ilkeleri ancak fenomenler için geçerlidir. Böylece nesnelere ilişkin bilimiz böylece fenomenal olgusallıkla sınırlanır. Bununla birlikte sınırların ötesine geçemiyor, sınırların ötesinde neyin yattığını bilemiyor olsak da Kant’a göre yalnızca fenomenlerin olduklarını ileri sürmek için hiçbir hakkımız yoktur. Kant sınırın ötesi için numen-noumenon sözcüğünü ileri sürer. Bu terimin sözcük anlamı düşünce nesnesi demektir. Numen kavramı genelde sınırlayıcı bir kavramdır ve kendilerinde- şeyleri eş deyişle görünmeyen yanları açısından düşünülen şeyleri numenler olarak adlandırmak uygun olmaktadır. Kısacası

Kant, nesnelere ilişkin bilimizi fenomenal olgusallıkla sınırlasa da sadece fenomenlerin olduklarını ileri sürmek için nedenimiz olmadığını söyler.

numen kendinde şeydir. Kant ayrıca özgür, empirik olmayan ben'den ve tanrıdan da noumenon olarak ve numenal olgusalığa sahip olarak söz eder. Yine tanrıdan ara sıra bir kendinde-şey olarak söz eder. Bu konuşma yolu öncülleri bakımından haklıdır. Çünkü tanrı bir fenomen değildir ve fenomenal ya da empirik bir olgusal-lık taşımaz. Öyleyse bir numen, bir kendinde-şey olarak tasarlanması doğal olur.

TRANSCENDENTAL DİYALEKTİK

Bu alt başlık altında Kant, nesnel gerçeklik bakımından metafiziğin neyi başarıp başaramayacağı konusuna yönelmektedir. Bir başka deyişle burada salt aklın eleştirisi yapılmaktadır. Metafizik üreten aklın dar anlamda kullanıldığını daha başlangıçta söylemiştik. Bu anlamda akıl, **salt anlama yetisinin** işlemlerine göre daha ilerilere giden, daha yeni bir yeti ya da etkinlik olarak görülmektedir. Salt anlama yetisi nasıl ki birtakım a priori kavramları-kategorileri yapısında taşıyorsa, aynı şekilde bu dar anlamdaki salt akıl da kendisinde a priori birtakım kavramlar taşımaktadır. Kant, bu kavramlara *ideler* adını verir. İşte bu bölümde idelere ilişkin bilgimizin geçerlilik açısından ne durumda olduğu araştırılmaktadır. Kant'ın salt akla ilişkin olarak sözünü ettiği ideler, *tanrı, evren (kosmos) ve ruh* ideleridir. Salt akıl bu ideleri yapısında taşımaktadır. Bir başka deyişle insan akli bu ideleri ister istemez üretiyor. Bunlarla ilgili olarak salt akıl birtakım işlemler yapıyor ve bazı bilgiler öne sürüyor. Ne var ki idelere ilişkin bilgilerin nesnel gerçekliği yansıttıkları çok kuşkuludur.

Kant fenomen, numen ayrımını ele alırken tanrının fenomen değil numen olduğunu, bir kendinde-şey olarak tasarlanması gerektiğini savunur. Numenin ise nesnel bir bilgisi olamaz çünkü insan zihni kendinde-şeyi algılayabilmek için donatılı değildir. İnsan zihni deneyimin sınırlarını aşamaz, kendinde şeylerin duyusal olmadıkları için deneyime konu olamamaları ölçüsünde insan evrenin en son olgusalığı diyebileceğimiz numen dünyasını ontolojik olarak olgusal doğası açısından bilemez. Bu alanda sonsuza dek bilinemezci olarak kalmak zorundadır. Kant'ın bu yaklaşımına agnostik realizm denilmektedir.

Kant'ın buradaki başlangıç savı şudur: En son olgusalığın bilinemez olmasına karşın aklımız onun doğasını araştırmaya ve betimlemeye çalışır: Duyulur-üstü dünya deneyimin ötesinde kalan numenler dünyası, salt aklın yeniden kurduğu bir şeydir. "İnsan anlığı (algıları ve kavramları yoluyla) ona iletilen herhangi bir şeyi alır, sonra olgusal dünya olduğuna inandığı şeyi yeniden üretir. Böylece olgusal dünya insan anlığında yeniden kurulan ideal bir şeydir, olgusal dünya gibi olduğuna inandığı şeyin bir eşlemidir" (Sahakian, 1997: 160). Görüldüğü gibi burada inanılan bir dünya söz konusudur. Bu dünya numenal bir dünyadır, salt akıl tarafından bir kendinde-şey olarak düşünülür.

Ancak Kant, "bu düşünceler tümüyle yapıntı değildir." diyordu. Bunlar salt aklın doğasından kaynaklanırlar. Dolayısıyla, anlama yetisinin tüm kullanımıyla zorunlu bir ilişki içinde dururlar. Salt aklın ideleri aracılığıyla işlevi, sentezde mutlak bütünlüğe ulaşmaktır. Bu nedenle bu ideler de düzenleyici bir değer taşırlar. Salt akıl ideleri aracılığıyla koşulların bütünlüğüne ulaşmak yönünde çaba gösterir. Ancak evrenin en son gerçekliğine ulaşmak olanaksızdır çünkü fenomenler dizisinde bir sona ulaşmak olanaklı değildir. Salt akıl, ideleri aracılığıyla fenomenler dünyasında mutlak bir bütünlüğe ulaşmak ister ama idelerin aşkın varlıklar, kendinde-varlıklar olduğunu unuttur. Salt akıl önüne koyduğu bu görevi gerçekleştiremez. Çünkü çelişik gibi görünse de bu alanda tam bir yanılısma mantığı hüküm sürer. Kant'a göre diyalektik terimi bu tür bir mantığı anlatır. Bu nedenle

Salt aklın üç temel idesi vardır: ruh, evren ve tanrı. Düşünce tarihi boyunca bu üç ideye dayalı olarak üç skolastik metafizik yapılmıştır: ussal psikoloji, kozmoloji ve ussal teoloji.

Salt aklın üç temel idesi vardır: ruh, evren ve tanrı. Düşünce tarihi boyunca bu üç ideye dayalı olarak üç skolastik metafizik yapılmıştır: ussal psikoloji, kozmoloji ve ussal teoloji.

Kant'a göre haklılıkları aynı şekilde gösterilebilen birbirleriyle çelişik kuramlara antinomi denir ve bu antinomiler anlama yetisinin, kategorilerini aşkın olana uygulama girişiminden doğarlar.

bu bölümün başlığı *Transsendental Diyalektik*'tir. Çünkü bu alanda salt akıl çözümü olanaksız sorunlarla ve sanki yapısında yerleşik gerçekliklermiş gibi gördüğü ama aslında özü transsendental bir yanılsamadan (illusion) başka bir şey olmayan düşüncelerle-inançlarla uğraşmak zorunda kalır. Biraz da bu sorunlara bakalım.

Kant'a göre bu bölümün başında da söylediğimiz gibi, salt aklın üç temel idesi vardır: Bunlar *ruh, evren (kosmos) ve tanrı ideleridir*. Belirttiğine göre bu idelere uygun üç skolastik metafizik yapılmıştır. Bunlarda biri *ussal psikoloji*, ikincisi *ussal kozmoloji*, üçüncüsü *ussal teolojidir*.

Kant, Transsendental Diyalektik'te bunların her birini üç büyük bölümde açıklamıştır.

Ruh İdesi: Kendimizde bulduğumuz bir ben-birliğinden hareketle hiçbir koşula bağlı olmayan bir ruhun varolduğuna ilişkin yargılara varmak yanlış sonuç çıkarmak olur. Çünkü bedene bağlı olmayan, buna karşın insanın yaşamasını, hareketlerinin sürüp gitmesini sağlayan tinsel bir tözün varolduğuna kendi ruhsal varlığımıza ilişkin bilgiden ulaşamayız. İlkçağdan bu yana ruhun ölmezliğine ilişkin öne sürülen uslamlamalar da asla kendilerine dayanılabilecek sağlamlıkta olmayan diyalektik yapıli uslamlamalardır. Kant, buna karşın ruh idesinin salt aklın varlık yapısı gereği olduğunu, kendi yerini ve işlevini koruyacağını öne sürer. Kant ikinci Eleştirisi olan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bu ideyi yeniden ele alacaktır.

Evren İdesi: Kant Salt Aklın **Antinomileri** adlı bölümde evren idesine ilişkin bazı uslamlamalarda bulunmaktadır. Kant burada şu düşünceleri öne sürer. Evren idesi, duyarlılığın zaman ve mekân formları içinde devinen biz insanlar için içi doldurulamayacak olan boş bir kavramdır. Çünkü biz insanlar için gerçek bilgi deneyimin koşulları içinde olanaklıdır. Deneyim alanının zaman ve uzay koşulları bizi sonsuza götürse de bu bize sonsuz olan-mutlak olan üzerine bir yargıya varma hakkını vermez. Çünkü biz düşüncemizde bütünü kavrayarak koşulların ötesinde olan, hiçbir koşula bağlı olmayan bir bütünlüğe ulaşmayı istediğimiz anda, yanılsama (illusion) başlar. Burada artık terimlerin boş formlarının mantığı, yani görüntü mantığı işlemeye başlar ve haklılıkları aynı şekilde gösterilebilen birbiriyle çelişik olan kuramlar ortaya çıkar. Kant bu çelişik kuramlara antinomiler demektedir. Birbiriyle çelişik iki savdan her biri ilkelerden doğru olarak uslamlanmıştır ve bunların her biri doğru olarak görünür. Ama çelişik iki önermeden biri doğru öteki yanlış olmalıdır. Kant bunların, anlama yetisinin, kategorilerini aşkın olana uygulama girişiminden doğduklarından ileri sürmüştür. Nicelik kategorisinden hareketle karşımıza çıkan tez ve anti-tez şöyledir. *Sav:* Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzayın sınırları içerisinde yer alır. *Karşısav:* Evrenin zamanda hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur. Tersine hem uzay hem de zaman açısından sınırsızdır. Bu iki kuram da eşit derecede haklı görünmektedirler. Bunlardan herhangi birini çürütmek hiç kolay değildir. Aslında Kant'a göre ne biri ne öteki haklıdır. Çünkü ikisini de doğrulamak olanaklı görünmemektedir.

Nitelik kategorisinden hareketle ortaya çıkan tez ve antitez şunlardır: *Sav:* Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan yapılmıştır, var olan her şey sadece yalın olan ya da yalından birleşmiş olandır. *Karşısav:* Evrendeki hiçbir şey yalın parçalardan yapılmış değildir. Ne de dünyadaki herhangi bir yerde yalın bir şey vardır. Buna göre evren maddesi sonsuza dek bölünmeye devam eder, maddenin atomları diye bir şey yoktur. Tezde ise her şeyin atomlardan oluştuğu iddia edilmektedir. Görünüşte ikisi de haklı ama aslında Kant'a göre ne o haklı ne de öteki haklı. Çünkü ikisinden birini doğrulamanın olanağı yok.

İlişki kategorisinden hareketle ortaya çıkan tez ve antiteze gelince: *Sav*: Doğa yasalarıyla uyum içindeki nedensellik kendisinden evrenin tüm fenomenlerinin türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu fenomenleri açıklamak için ayrıca özgür bir nedenselliğin olduğunu kabul etmek de zorunludur. *Karşısav*: Evrende hiçbir özgürlük yoktur, tersine dünyada varlığa gelen her şey bütünüyle doğa yasalarına göre yer alır. Kant bu iki ilişki antinomisi için hem o haklı hem de öteki haklı demektedir. Çünkü doğadaki olaylar gerçekten katı bir determinizme bağlı olarak gerçekleşmektedirler ve bu determinizm sonsuza dek sürüp gidebilir. Böylece anti tez kendini haklı çıkarmış olur. Buna karşılık nedenler dizisinde geriye doğru gidersek sonunda öyle bir ilk nedene varmamız gerekir ki bunun kendisi artık hiçbir nedenin etkisi olmasın ve bu nedenler dizisi onunla başlasın. Bu düşünceye göre, olayların neden-etki dizisinin bir başlangıcı vardır, kendisi için hiçbir neden gerekmeyen, bir şey başlangıç noktası olmuştur. Hiçbir koşula bağlı olmayan bu nedene özgürlük ya da “özgürlüğün nedenselliği” adını verir bu özgür bir etki etmedir. İşte doğada olup bitenlerin aksine kendisi artık başka bir etkiden doğmamış olan bir neden, koşulsuz olan bir şey aranırsa o zaman özgürlükten doğan bir etki etmeye varılır: Böylece tez ve anti-tez birbirine karşı durur. Gerçekte bu durum aklın diyalektiğinden başka bir şey değildir. Bu noktada Kant, ilk iki antinomide ortaya çıkmayan yeni bir sonuca ulaşır.

Modalite (kiplik) kategorisinden çıkan antinomilere gelince *Sav*: Mutlak olarak zorunlu bir varlık vardır ki ya bir parçası ya da nedeni olarak evrene aittir. *Karşısav*: Hiçbir yerde mutlak zorunlu bir varlık yoktur, ne dünyada ne de nedeni olarak dünyanın dışında. Burada evrenin mutlak olarak zorunlu bir varlığı gerektirip gerektirmediği irdelenmektedir.

Kant'a göre antinomi ne demektir ve nasıl ortaya çıkar? Antinomilerin, bir bilim olarak metafiziğin olanaksızlığını göstermeleri bakımından önemleri nedir? Açıklayınız.



SIRA SİZDE

Tanrı İdesi: salt usun üçüncü idesi olarak ele alınan ide **Tanrı idesidir**. Bu ide ile ussal teoloji uğraşmaktadır. Kant kitabının Tanrı idesini ele alan bölümüne “Transsendental İdeal Üzerine” adını vermiştir. Tanrı idesinde hiçbir koşula bağlı olmayan ya da koşulların totalitesi ruhun ve her şeyin kendisine benzediği bir varlık düşünülmektedir. Dünyada eksiksiz bir varlıkla karşılaşmıyoruz. Her şey birtakım olumlu nitelikler ve güçlerden sınırlı bir biçimde pay almıştır. Her şeyin kendisine benzediği eksiksiz varlık, bütün realitelere sahip olan bir varlıktır. Her şey en yüksek derecede bu varlıkta bir araya gelmiştir. Salt usun bu idesi bir *ens realissimum*dur. Yani bütün varlık olasılıklarını varlık türlerini en yüksek bir biçimde içine alan birleştiren bir varlık tanrıdan başkası değildir.

Kant'a göre bu ide aklın varlık yapısından doğar, aklın hiçbir koşula bağlı olmaya, totaliteye uzanmasından doğar. Platon'dan beri bütün metafiziklerde tarih boyunca devam ederek gelen bu ide, insan aklının kendisinden kurtulamayacağı, kendi doğasından, varlığından gelmektedir. Metafizik salt aklın bir bilimi olarak hiçbir koşula bağlı olmayan, mutlak olan 'bir'in varlığını ve yapısını göstermek ister. Aristoteles'ten başlayarak kilise babalarından, skolâstiklerden Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz ve Wolff'a kadar yapılan tüm tanrı tanıtımları kendilerini sağlam ve kesin buluyorlardı.

Kant'a göre burada yine salt aklın bir ilüzyonu, bir diyalektiği ya da bir görüntü mantığı ile karşı karşıya olduğumuz açıktır. Kant'a göre, bu alanda, aklın kendisinden ayrılamayan bir idesi, obje gibi gösterilebilen bir varlığa çevrilmekte “şey-

Kant'a göre **Tanrı idesi** aklın varlık yapısından, kendi doğasından gelir. Metafizik, salt aklın bir bilimi olarak hiçbir koşula bağlı olmayan mutlak olan bir varlığını ve yapısını göstermek ister.

leştirilmekte” ve koşullara bağlı deneyim dünyasının temeli olan, “kendinde-varlık” olarak gösterilmektedir. Oysa bizim bilebildiğimiz tüm gerçeklikler zaman ve uzam içindeki duyu verilerinin empirik gerçeklikleridir. Tanrı idesi ise bu duyusal şeylerin kendisine dayandığı ilk temel olarak düşünülmekte, çoğu kez “bütün gerçek şeylerin ideali” sadece şeyleştirilmekle kalmamakta, aynı zamanda “kişileştirilmektedir.” Bu idenin insanın sınırlı anlayış yetisinin bir sorunu olduğu gözden kaçırılarak sadece düşünölmüş bir varlığın tanıtlanması yoluna gidilmektedir.

Kant üç çeşit tanrı tanıtmasını örnek olarak ele alır: Bunlardan birincisi “ontolojik tanıt” olarak bilinendir. Bu kanıt önce Ortaçağda Anselmus öne sürmüştü, sonra da Descartes kullanmıştır. “En gerçek varlık” (ens realissimum) kavramından yola çıkarak tanrının varolduğı sonucuna giden bir uslamlamadır: Mantığın çelişmezlik ilkesine dayanarak “Tanrı tanımını gereğı en gerçek varlık ise varolmadığını düşünmek çelişik olur, şu hâlde vardır.” sonucu çıkarılmaktaydı. Kant buna şu şekilde karşı çıkar: Varlık üzerine ancak sentetik yargılar söz sahibidir. Oysaki burada duyu verilerinden söz edilemez. Ens realissimum duyulur-üstü bir varlık olarak düşünölmüştür, varlığı zaman ve uzam koşullarının dışındadır. Böyle olunca insan bilgisi Tanrı üzerine sentetik a priori yargıları elde edemez.

İkinci tanıtıma çeşidine Kant, “kozmozolojik tanıt” adını vermektedir. Bu kanıtı Leibniz *de contingentia mundi* adı altında kullanmıştı. Burada evrenin olumsuz (kontingent), rastlantıya bağlı varlığından bunun temeli olan ve rastlantıya bağlı olmayan bir varlığın gerekliliğı sonucuna gidiliyor. Kant’a göre bu uslamlamadaki yanılısma nedensellik ilkesinin ontolojik bir ilke olarak ele alınmasıdır. Yani kendinde-varlığın varoluş ilkesi olarak görölmüsidir. Aslında nedensellik ilkesi doğa olaylarının zaman ve uzam koşulları içinde olup bitenlerin koşuludur. Gerçekte rastlantı ve gereklilik, deneyimleri birbirine bağlayan görelî bir kavram olarak bilinebilir. Biz ancak bazı şeylerin başka bazı şeylerin gerekli sonucu olduğunu bilebiliriz. Mutlak bir gereklilik aklın salt bir idesidir, tıpkı hiçbir koşula bağlı olmayan şey gibi. Mutlak gerekliliğın olanağı üzerine hiçbir şey söylenemez.

Kant, ele aldığı üçüncü çeşit tanrı tanıtmasına teolojik-fizik tanıtımlar adını vermektedir. Bu tür uslamlamalar tanrının varlığını doğadan yola çıkarak tanıtıma yoluna gidiliyor. Burada düşüncenin hareket noktası doğanın kendisi değil, doğa üzerine özel bir bilgiden hareket ediliyor. Biz doğada bir düzen, bir amaca uygunluk, bir güzellikle karşılaşılıyor. Doğada kavranamaz ölçüde büyükten, gözle görölemeyen en küçük şeylere kadar her yerde bir düzenin bulunduğı ve bir birliğin hüküm sürdüğü görölmektedir. Canlı varlıklar dünyasında görölen düzen dikkat çekici ve etkilidir. Doğanın bu akıl almaz, şaşırtan düzeni insanı bu uyumun yaratıcısını sormaya yöneltir. İşte teolojik-fizik düşünüşün tanıtımları bizi, doğayı bir plana bir düzene göre yaratan tinsel, yüce bir varlığa ulaştırır.

Daha Anaksagoras’tan bu yana bu tür düşünceler metafizik sistemlerde yer almıştır. Evrenin her bir parçasında tanrının kurduğı ve gerçekleştirdiğı en yüksek düzeydeki uyum ve güzellik Leibniz tarafından da vurgulanmıştır. Kant da gençlik yazılarında evrendeki düzen ve uyumu kuran ve seyreden tinsel bir varlıktan söz ediyordu. Şimdi ise bu tür tanıtımlalarda aklın görüntü mantığının çalıştığını, burada insan aklının diyalektiğı ile karşılaştığını göstermeye çalışır. Ona göre bu tür analogiler şu tarzda bir düşünceye dayanır: “Güzel sanat ya da kültür yapıtlarının arkasında nasıl bunları yaratan bir kişi, bir sanatçı düşünölyorsa doğadaki düzenin arkasında da bu düzenin bir kurucusu bir planlayıcısı olmalıdır.” deniyor Kant’a göre burada evreni yaratan değil evreni kuran söz konusu edilmeliydi. Çünkü güzellik ve amaca uygunluk şeylerin formları ile ilgilidir. Maddeleri ile

ilgili değil. Bu formlar daha az düzenli de olabilirdi. O zaman evrenin rastlantıya bağlı olduğunu düşünecektik, böyle olunca da onun bilge bir yaratıcısı olduğunu düşünmeyecektik. Yani tanrının evrenin yaratıcısı olmadığı sonucu çıkacaktı.

Evrene düzen veren bilge bir varlık tasarımı, “her şeyin ilk nedeni” düşüncesinin diyalektiğinden doğmaktadır. Aslında Kant’a göre insan bilgisi için böyle bir ilk nedeni bilebilmek olanaksızdır. Tanrı idesi insan aklının ürettiği bir idedir ama duyu dünyasını ve deneyim alanını aşan bu ideye ilişkin olarak, duyulara verilen nesnelere gibi bilgi sahibi olunamaz. Çünkü Burada sentetik a priori yargılara ulaşmak olanaksızdır.

Kant'ın tanrı idesine ilişkin eleştirel uslamalarını gördükten sonra, bu ideler çerçevesinde metafiziğin bilim olarak olanaklı olmadığını anlamış bulunuyoruz. Ancak Kant’a göre metafizik, doğal bir yeti olarak temelini insanın akıl sahibi bir varlık olmasında bulur. Salt usun ruh, evren ve tanrı ideleri deneyimin sınırlarını aştıkları için insanın anlama yetisi bakımından sonsuza dek bilinemez olarak kalacaklardır. Yine de Kant’a göre bu üç idenin varoluşunu tanımlayamasak bile, aynı zamanda bunlara ilişkin inançlarımızın çürütülemeyeceği de eşit ölçüde doğrudur. Bu idelerin Kant’a göre temel işlevi bilgilerimizin bütünü açısından “düzenleyici bir rol oynamalarıdır. Kant, bilgi olarak elde edebileceğimizin tümünü yalnızca fenomenler alanına sınırlamış bulunuyordu. “Bu yüzden inanca bir yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım.” demiştir (Kant, 1993: 29). Böylece salt aklın inanca konu olan bu ideal öğelerine Kant, ahlak felsefesinde gerçek bir işlev yüklemeye olanakını yaratmış oldu, böylece deneyim dünyası için bilimsel bir metafizik olanaklı görünmemekle birlikte, ahlak alanında yeni bir tür metafiziğe yol vermiştir.

Özet



Kant'ın yaşamını, yapılarını ve eleştiri-öncesi görüşlerini özetlemek.

Düşünce tarihinin en büyük filozoflarından biri olan Kant'ın felsefesi iki aşamada incelenir: Eleştiri öncesi dönem ve eleştirel dönem. Eleştirel dönemi aslen 1781'de yayımladığı *Salt Aklın Eleştirisi* ile başlasa da 1770 yılı bu bakımdan bir dönüm kabul edilir. *Eleştiri sözcüğü*, Kant'ın olgunluk dönemi yapıtlarının üçünün de (*Salt Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*) başlığında bulunduğu gibi bu yapıtlarda dile gelen felsefenin genel niteliğini ortaya koyar. Kant, 1770'den önceki dönemde daha çok doğal felsefe alanında yetişmiş biri gibi düşünmüş, Newton'un doğal fizik alanındaki görüşlerini önemli ölçüde benimsemiş, evrendeki oluş ve gelişimin maddenin güçleri ve yasalarının etkisi altında gerçekleştiğini iddia etmiştir. Ona göre zamanın akışı içinde sonsuzlukta yer alan tüm kozmik düzenler, evrensel mekanik nedenselliğin ürünüdür. Evren, maddenin ve devinimin temel yasaları ile açıklanabilir. Yine bu dönemde Kant, Hume'a dair okumalarının da etkisiyle giderek empirizme kaymıştır. 1770'de savunduğu bir tezinde zamanın ve uzamın varlığın ilkeleri değil, algı yetimizin formları olduklarını ileri sürdü. Bu çok yeni bir yaklaşımdı ve büyük ilgi gördü. Yine aynı dönemde duyulur dünya-düşünülür dünya, duyu bilgisi-akıl bilgisi, duyarlık-anlama yetisi ayrımlarını yaptı. Bu yapıt Kant'ın ussalcılıkla deneycilik arasında eklektik bir tutumla uzlaşıya varmayı deneyeceği sonraki eleştirel dönem görüşlerini önceledi ve onun düşünce yaşamında bir milat olduğu kabul edildi.



Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'nin genel özelliklerini saptamak.

Kant 1781'den sonra yayımladığı üç büyük yapıtında eleştiri sözcüğünü kullanmış ve felsefenin her alanındaki bilgi sistemlerine eleştirel bir bakışla yönelmiştir. Amacı Spinoza, Leibniz, Wolff tarzında metafizik sistemler üretmenin doğru olup olmayacağını belirlemek ve gelecekteki metafiziklere yol göstermektir. İlk büyük yapıtı olan *Salt Aklın Eleştirisi*'nde şu sorunları ele aldı: İnsan hangi alanlarda geçerli bilgi ortaya koyabi-

li? Bu bilginin sınırı nereye dek uzanır? Geçerli bilgidен ne anlaşılmalıdır? Bütün bunlar insanın zihin yapısıyla ilgili sorunlar oldukları için yapıt aynı zamanda insanın zihin yapısının da dökümünü vermeye girişmiştir. Yapıtta Kant, *duyarlık, anlama yetisi (anlık) ve salt akıl* olmak üzere üç bilişsel yetiyi içeni alan genel bir insan aklı resmi çizer. Bu üç yetiye üç alan karşılık gelmektedir: matematik, doğa bilimleri ve metafizik. O hâlde yapıt öncelikle şu üç soruyu yanıtlamaya girişmektedir: 1. Matematik nasıl olanaklıdır? 2. Doğa bilimleri nasıl olanaklıdır? 3. Metafizik nasıl olanaklıdır? Yapıtın önsözünde metafiziğin neden matematik ve doğa bilimleri gibi kesin bilgiler sunmadığı tartışılır ve bu esas üzere, bilgi türlerinin bir dökümü yapılır. Bilgi türleri önce a priori ve a posteriori olarak sonra da analitik ve sentetik olarak ayrılır. Ardından bunlar arasında ilişkiler kurulur ve Kant ilk kez sentetik a priori bilgilerin bulunup bulunmadığını sorgular ve ardından matematik ve geometri bilgisini bu sentetik a priori bilgiler üzerine inşa etmeye girişir.



Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'nin Transendental Estetik bölümünü değerlendirmek.

Kant yapıtın *Transendental Estetik* isimli bölümünde sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğunu ve matematikle geometrinin bunlar üzerine nasıl kurulacağını göstermeye girişir. Amacı duysal bilgide a priori öğeler bulunup bulunmadığını göstermektir. Buradaki estetik ifadesi güzelin duyulanması anlamında değil, duyularla, algı yoluyla kavrama anlamına gelir. Çünkü Kant burada zihnin duyu yetisini (duyarlığı) inceler. Duyu deneyiminde empirik olarak verilmesi kabul edilemeyen öğeler olduğunu düşünmektedir. Her bilgide algı ve kavram olmak üzere iki yan vardır: Bir tarafta duyularımıza verilen ve somut olarak kavradığımız yan, öbür tarafta anlama yetimizin düşünme ile bağlar kuran yanı. Bilgimizin oluşabilmesi için bu iki yanın birlikte çalışabilmesi gerekir. Empiristlerin öne sürdüğü gibi salt duysal veriler tek başına bize bilgi sağlamaz. Sadece anlama yetisinin kavramları içinde dönen bir düşünme de içi boş bir kavram bilgisinden başka bir şey vermez. Kant bundan sonra

duyarlığın zaman ve mekân olmak üzere iki formu olduğunu ortaya koyar. Bir şey duyularımıza verildiği zaman, dağıntık olan duyusal verileri bu iki form sayesinde yapılaştırarak algılarız. Yani uyu verilerini zaman ve uzam formları içinde alırız. Deneyimsel olmayan, salt nitelikteki zaman ve uzam formlarının varlığının kanıtlanması, sentetik apriori bilgi yolunda Kant'ın elini rahatlatmış, matematik ve geometriyi bu esas üzerine kurmuştur. Tüm matematik ve geometri işlemleri salt görü ya da salt uzam formu üzerinde yapılabilir ve bu yüzden salt matematiğin ve geometrinin tüm yargıları sentetik apriori yargılardır. Kant'a göre Transsendental Estetiğin en önemli sonuçlarından birisi, zaman ve uzayın "transsendental idealite"sidir. Yani içsel duyu da dâhil duyular aracılığıyla bildiğimiz herşey fenomenaldir, yani görüngüdür. Sadece zaman ve uzay içinde verilenleri kavrayabilir olmamız, varolan her şeyin zaman ve uzay içinde olmasını gerektirmez ama bizim "kendi başına varolan" şeyleri algıladığımızı da göstermez. Kant bu görüşüne transsendental idealizm adını verir. Transsendental idealizm tamlamasındaki transsendental kavramı, bilen özne olarak zihnimizin içindekileri olduğu gibi zihnimizin dışında yer alanları da bilebileceğimizdir. İdealizm kavramının anlamı ise zihnimizin dışında yer alanları kendi zihinsel yapımıza göre bilmekte olduğumuzdur.



Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'nin Transsendental Analitik bölümünü tartışmak.

Salt Aklın Eleştirisi'nin ikinci ana bölümü genel başlık olarak Transsendental Mantık'tır. Kant bu başlık altında iki temel bölümlere yapar: Bunlardan ilki Transsendental Analitik sonraki ise Transsendental Diyalektik'tir. Transsendental Analitik başlığı altında *anlama yetisini* inceler. Bu yetinin temel işlevi düşünmedir. Bu yeti, duyarlığımızın sağladığı veriler olmaksızın bilgiyi oluşturamaz. Duyularımız bize nesnelere ilk izlenim olarak gelen verileri sağlar, anlama yetimiz ise kavramlar aracılığıyla bu veriler üzerine düşünür ve yargıda bulunup bilgilerimizi üretir. Fenomenal dünyaya ilişkin bilgilerimiz bu iki kaynağın birlikte çalışması sonucunda oluşurlar. Aksi hâlde duyusuz kavramlar boş, kavramsız duyular kördür. Nasıl ki duyarlığın formları varsa anlama yetisinin de kategorileri vardır.

Zaman ve mekân formları eşliğinde zihne ulaşan duyu verileri, anlama yetisinin on iki kategorisi sayesinde bilgiye dönüşürler. Bunlar; *Nicelik kategorileri: birlik (ölçü), çokluk (büyüklük) tümlük (bütünlük)*. *Nitelik kategorileri: olgusalılık, değilleme, sınırlama*. *İlişki kategorileri: töz-ilinek, neden-etki(nedensellik), etki-edilgi(karşılıklı etkileşim; birliktelik)*. *Tarz (Kip) kategorileri: olanak-olanaksızlık, varlık-yokluk, zorunlu-olumsal*. Nesnelere bu kategoriler olmaksızın düşünülemez, düşünülemeyince bilgileri ortaya konamaz. Bir bilgi nesnesi "kavramında içerilen duyu verileri birleştirilmiş olan" olarak tanımlanır. Yani sentez-bireşim olmaksızın nesnelere hiçbir bilgisi olamaz. Sentez, anlama yetisinin spontanitesinin bir edimidir. Bu da "Alguların bireşimli birliğinin tasarımı"dır. Burada sözü edilen algılayan ve düşünen bir özne ile ilişkiyi içeren bir birliktir. Kant buna "transsendental tamalgının birliği" der. Nesnelere kategoriler aracılığıyla düşünülür ama bu birlik olmaksızın düşünülebilir olmayacaklardı. Başka deyişle anlama yetisinin birleştiricilik işi "bilincin birliği" içersinde olmaksızın olanaklı değildir. Kant bu durumu, "Düşünüyorum." tüm tasarımlarımıza eşlik edebiliyor olmalıdır, biçiminde açıklar. Hiçbir nesnel deneyim, nesnelere hiçbir bilgisi, duyu verileri karmaşası tek bir öz bilinç tarafından bağlanmadıkça mümkün olamaz. Ancak bağlanma işi de kategorilerin uygulanması olmaksızın gerçekleşemez. Şu hâlde deneyim dünyamız duyarlığın a priori formlarının ve anlama yetisinin a priori kategorilerinin uygulanmalarında algı ve düşünmenin eş-güdümlü yoluyla oluşturulur. Bu esas üzere Kant, anlama yetisinin kategori şemalarını dört başlıkta toplar: 1. Zaman ve uzaya bağlı algının aksiyomları, 2. Algının beklentileri, 3. Deneyimin analogileri, 4. Empirik düşünmenin postülatları. Anlama yetisinin kategorileri, bize nesnelere bilgilerini ancak empirik görüye uygulandıkları ölçüde verebilirler. Bu yüzden kategorilerin biricik geçerli kullanımları deneyim nesnelere uygulanışlarında yatar. Kategoriler bize duyu alanını aşan olgusalılıkların bilimsel ya da kuramsal bilgisini veremezler. Böylece nesnelere ilişkin bilgimiz böylece fenomenal olgusalılıkla sınırlanır. Ama Kant, sadece fenomenlerin olduklarını ileri sürmek için nedenimiz olmadığını söylemeyi ihmal etmez. Numen, kısaca, kendinde şeydir. Tanrı'dan da bazen kendinde-şey olarak söz eder.



Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'nin Transendental Diyalektik bölümünü tartışmak.

Transendental Diyalektik başlığı altında Kant, nesnel gerçeklik bakımından metafiziğin neyi başarıp başaramayacağı konusuna yönelir. Salt anlama yetisi nasıl bazı a priori kategorileri yapısında taşıyorsa dar anlamdaki salt akıl da kendisinde a priori birtakım kavramlar taşır. Kant, bu kavramlara *ideler* adını verir. Bunlar *tanrı*, *evren (kosmos)* ve *ruh* ideleridir. İnsan akılı bu ideleri ister istemez üretir. Kant fenomen, numen ayrımını ele alırken tanrının fenomen değil numen olduğunu, bir kendinde-şey olarak tasarlanması gerektiğini savunur. Numenin ise nesnel bir bilgisi olamaz çünkü insan zihni kendinde-şeyi algılayabilmek için donatılı değildir. Akıl, numen dünyasını ontolojik olarak olgusal doğası açısından bilemez. Bu alanda sonsuza dek bilinemezci olarak kalmak zorundadır. En son olgusalılık bilinemez olmasına karşın aklımız onun doğasını araştırmaya ve betimlemeye çalışır: Olgusal dünya insan anlığında yeniden kurulan ideal bir şeydir, olgusal dünya gibi olduğuna inandığı şeyin bir eşlemidir. Akıl bu evreni nasıl kurar? Kant'a göre bugüne dek aklın üç idesine karşılık gelen üç skolastik metafizik yapılmıştır: ussal psikolo-

ji, ussal kozmoloji, ussal teoloji. Bu ideler, yanlış uslamlamalar yoluyla birtakım antinomiler doğururlar. Kant'a göre haklılıkları aynı şekilde gösterilebilen birbirleriyle çelişik kuramlara antinomi denir ve bu antinomiler anlama yetisinin, kategorilerini aşkın olana uygulama girişiminden doğarlar. Kant'a göre tanrı idesi de aklın varlık yapısından, kendi doğasından gelir. Metafizik, salt aklın bir bilimi olarak hiçbir koşula bağlı olmayan mutlak olan birin varlığını ve yapısını göstermek ister. Kant başta tanrı olmak üzere üç akıl idesi üzerine yaptığı incelemeler sonucu metafiziğin bilim olarak olanaklı olmadığını iddia etmiştir. Ama ona göre metafizik, doğal bir yeti olarak temelini insanın akıl sahibi bir varlık olmasında bulur. Kant'a göre bu üç idenin varoluşunu tanımlayamasak bile, aynı zamanda bunlara ilişkin inançlarımızın çürütülemeyeceği de eşit ölçüde doğrudur. Bu idelerin Kant'a göre temel işlevi bilgilerimizin bütünü açısından "düzenleyici bir rol oynamalarıdır." Salt aklın inanca konu olan bu ideal öğelerine Kant, ahlak felsefesinde gerçek bir işlev yükleme olanağını yaratmış oldu, böylece deneyim dünyası için bilimsel bir metafizik olanaklı görünmemekle birlikte, ahlak alanında yeni bir tür metafiziğe yol vermiştir.

Kendimizi Sınavalım

1. Aşağıdakilerden hangisi Kant'ın eleştirisi öncesi döneme ait düşünceleri arasında **yer almaz**?
 - a. Evren, zaman ve uzam içindeki cisimlerle onların devinimlerinden oluşan bir bütündür.
 - b. Evren bütünlüğü içindeki temel yasa Newton'un genel çekim yasasıdır.
 - c. Evrendeki tüm olaylar maddedeki iki temel güç olan çekme ve itme ile açıklanabilir.
 - d. Zaman sonsuz yapıdadır fakat uzam sonludur.
 - e. Evren bir anda olup bitmemiştir ve sonsuz bir gelişme hâlinindedir.
2. Kant'a göre genel anlamıyla insan aklı aşağıdaki hangi bilişsel yetilerden oluşur?
 - a. Duyarlık, anlama yetisi, salt akıl
 - b. Duyum, anlama yetisi, düşünme
 - c. Duyarlık, duyum, salt akıl
 - d. Bellek, imgelem, düşünme
 - e. Duyarlık, bellek, imgelem
3. Kant'a göre matematik aklın hangi yetisi üzerinde temellenir?
 - a. Anlama yetisi
 - b. İmgelem
 - c. Salt akıl
 - d. Duyarlık
 - e. Düşünme
4. Kant'ın analitik ve sentetik yargılar ayrımına ilişkin görüşleri göz önünde bulundurulduğunda aşağıdakilerden hangisi analitik bir yargıdır?
 - a. Ahmet'in saç uzunudur.
 - b. Doğru, iki nokta arasındaki en kısa çizgidir.
 - c. Cisim uzayda yer kaplar.
 - d. Taş ağırdır.
 - e. Üç artı iki beş eder.
5. Aşağıdakilerden hangisi Kant'ın transsendental analitik başlığı altında incelediği konulardan biridir?
 - a. Salt aklın ideleri
 - b. Anlama yetisinin kategorileri
 - c. Duyarlığın formları
 - d. Tanrı
 - e. Antinomiler
6. Kant'a göre aşağıdaki eşlemlerden hangisi kip kategorisine girer?
 - a. Töz-ilinek
 - b. Neden-etki
 - c. Etki-edilgi
 - d. Birlik-çokluk
 - e. Zorunlu-olumsal
7. Kant'a göre salt âklın ideleri aşağıdakilerden hangisinde birlikte ve doğru biçimde verilmiştir?
 - a. Zaman, mekan, uzam
 - b. Ruh, madde, tanrı
 - c. Ruh, evren, tanrı
 - d. Tanrı, zaman, uzam
 - e. Evren, zaman, uzam
8. "Tanrı, tanım gereği en gerçek varlık ise varolmadığını düşünmek çelişik olur, şu hâlde vardır." Yukarıdaki kanıtlama, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıt biçimlerinden hangisine karşılık gelir?
 - a. Ontolojik Kanıt
 - b. Kozmolojik Kanıt
 - c. Teolojik Kanıt
 - d. Fiziksel Kanıt
 - e. Doğal Kanıt
9. Kant'ın antinomiler bahsinde ele aldığı ve karşıtının da eş ölçüde geçerli olduğunu söylediği aşağıdaki savlardan hangisi, ilişki kategorisinin evren idesine uyarlanmasından doğar?
 - a. Mutlak zorunlu bir varlık yoktur.
 - b. Evrende özgürlük yoktur.
 - c. Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır.
 - d. Evrenin uzayda hiçbir sınırı yoktur.
 - e. Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan yapılmıştır.
10. Kant'ın felsefi görüşleri bir bütün olarak düşünüldüğünde, aşağıdaki ifadelerden hangisiyle **nitelenebilir**?
 - a. Eklektik felsefe
 - b. Eleştirel felsefe
 - c. Transcendental idealizm
 - d. Eleştirel idealizm
 - e. Kuşkuculuk

Kendimizi Sınavım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kant’ın Eleştirisi Öncesi Dönemdeki Düşünceleri” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant’a göre zamanın da uzamın da sonsuz olduğunu göreceksiniz.
2. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Salt Aklın Eleştirisi’nin İçeriğine Genel Bir Bakış” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant’a göre genel anlamda insan aklının duyarlık, anlama yetisi ve salt akıl olmak üzere üç bilişsel yetiden oluştuğunu göreceksiniz.
3. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Salt Aklın Eleştirisi’nin İçeriğine Genel Bir Bakış” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant’a göre matematiğin duyarlığa, doğa bilimlerinin anlama yetisine, metafiziğin ise salt akla karşılık geldiğini göreceksiniz.
4. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Salt Aklın Eleştirisi’nin Önsözü ve Metafizik Sorunu” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant’a göre yüklemine oluşturan kavramın özne içerildiği önermeler analitiktir. Bu açıdan cisim uzayda yer kaplar yargısı Kant’ın kendisinin de analitik yargılara örnek gösterdiği bir yargıdır.
5. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Transendental Analitik” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Anlama yetisinin kategorilerinin transendental analitik başlığı altında incelendiğini göreceksiniz.
6. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Transendental Analitik” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Zorunlu-olumsal eşleşmesinin kip kategorisi kapsamında yer aldığını göreceksiniz.
7. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Transendental Diyalektik” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Salt aklın üç idesinin ruh, evren ve Tanrı olduğunu göreceksiniz.
8. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Transendental Diyalektik” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Soruda verilen kanıtın ontolojik kanıt olduğunu göreceksiniz.
9. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Transendental Diyalektik” başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Özgürlükle ilgili karşıt savların, ilişki kategorisinin evren idesine uyarlanmasından kaynaklanan antinomiler olduklarını göreceksiniz.
10. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Kant’ın Eleştirel Dönemine Doğru” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant’ın kuşkucu felsefeden etkilendiğini ama kuşkuculuğu eleştirel bir süzgeçten geçirerek dogmatizmle uzlaştırmaya çalıştığını, bu yüzden düşüncelerinin bir bütün olarak ele alındığında tam olarak kuşkucu biçiminde nitelenemeyeceğini göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Kant’ın bu yapıttaki amacı klasik metafizik sistemler üretmenin haklı olup olmadığını sorgulamaktır. Bunu yapmak için yapıtta her şeyden önce insan bilgisinin alanını ve sınırlarını sorgulamış, insanın hangi alanlarda geçerli bilgi ortaya koyabileceği, insan bilgisinin nereye kadar uzanabileceği, geçerli bilgidene ne anlaşılması gerektiği gibi sorulara yanıt aramıştır. Bu sorular insan zihniyle ilgili oldukları için insanın zihin yapısı, bilişsel, ussal yetileri de yapıttın öncelikli konuları arasındadır. Metafizik sistemler duyusalılığı aşarak salt aklın kavram ve ilkeleriyle kotarıldığı için Kant insanda *salt aklın bilişsel güçlerinin* neyi başarabilip başaramayacağıyla da ilgilenmiştir. Bu esas üzere bilgi türlerini ve bunlara paralel zihinsel yetileri birbirinden ayırarak her birini ayrıntılı biçimde ele almıştır. Ele alınan zihinsel yetiler duyarlık, anlık ve salt akıl, bunlara bağlı bilgi sistemleri matematik, doğa bilimleri ve metafiziktir. Böylece Kant, matematiğin, doğa bilimlerinin ve metafiziğin nasıl olanaklı olduğunu ele alıp her birini bütünlüklü bir sistem doğrultusunda temellendirmeye girişir. Yapıtın başlıca konuları bu şekilde özetlenebilir.

Sıra Sizde 2

Kant’a göre bilgiyi deneyim ile olan ilişkisi bakımından a priori ve a posteriori olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. A priori bilgiler deneyimle elde edilmeyen, duysal bir içerik taşımayan bilgilerdir. A posteriori bilgiler ise deneyimle, yani duyarlarımız yoluyla elde edilir. Kant’a göre bilgiyi analitik ve sentetik olmak üzere de ikiye ayırmak mümkündür. Analitik yargılarda önermenin yüklemine oluşturan kavram, özne durumundaki kavram tarafından içerilir. Örneğin tüm cisimler uzayda yer kaplar yargısı analitiktir çünkü cisim kavramı (özne) zaten uzayda yer kaplamayı içerir. Sentetik yargılarda ise tam tersine, yüklem kavramı özne kavramında içerilmez. Örneğin tüm cisimler ağırdır önermesinde ağır kavramı cisim kavramı tarafından içerilmez çünkü cisimlerin ağır oldukları ancak deneyim yoluyla öğrenilir. Bu tür yargılarda önermenin yüklemi, önermenin öznesine yeni bir bilgi eklemektedir. Kant’a kadarki filozoflar her analitik yargının zorunlulukla a priori olduğunu, her sentetik yargının ise zorunlulukla a posteriori olduğunu düşünmekteydiler. Kant da her analitik yargının a priori olduğunu kabul eder ama bazı a priori yargıların aynı zamanda sentetik olabileceklerini, yani her sentetik yargının a posteriori olmadığını, a priori sentetik yargıların da bulunabileceğini söyleye-

rek yeni bir düşünce ortaya koymuş oldu. Kant'a göre matematik ve geometri işte bu sentetik a priori yargılar üzerine kurulacaktır. Yani deneyden bağımsızdırlar ama yüklemeleri özneleri hakkında yeni şeyler söyleyebilir. Bu da Kant'a özgü büyük bir yeniliktir.

Sıza Sizde 3

Kant'a göre gerçek bilgi, deneyimin koşulları içinde olanaklıdır. Deneyim alanının zaman ve uzay koşulları bizi sonsuza götürse de bu bize sonsuz olan üzerine bir yargıya varma hakkını vermez. Çünkü biz düşüncemizde bütünü kavrayarak hiçbir koşula bağlı olmayan bir bütünlüğe ulaşmayı istediğimiz anda yanılısama başlar ve haklılıkları aynı şekilde gösterilebilen birbiriyle çelişik kuramlar ortaya çıkar. Kant bu çelişik kuramlara antinomiler der. Birbiriyle çelişik iki savdan her biri ilkelere doğru olarak uslanmıştır ve bunların her biri doğru olarak görünür. Oysa birbirleriyle çelişik olan iki önermeden biri doğru, öteki yanlış olmalıdır. Demek ki Kant'a göre antinomiler, haklılıkları aynı şekilde gösterilebilen birbiriyle çelişik kuramlardır ve bunlar, anlama yetisinin, kategorilerini aşkın olana uygulama girişiminden doğarlar. Buna bir örnek verelim: Nicelik kategorisinden hareketle evren hakkında şu iki karşıt sava varırız: Sav: Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzayın sınırları içerisinde yer alır. Karşısav: Evrenin zamanda hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur. Tersine hem uzay hem de zaman açısından sınırsızdır. Bu iki kuram da eşit derecede haklı görünmektedirler. Bunlardan herhangi birini çürütmek hiç kolay değildir. Aslında Kant'a göre ne biri ne öteki haklıdır. Çünkü ikisini de doğrulamak olanaklı görünmemektedir. Bu tür antinomilerden kaçınmak için anlama yetimizin kategorilerini aklın aşkın idelelerine uygulamaktan vazgeçmeli, bu ideleri sadece kategorilerimiz yoluyla ürettiğimiz bilgilerin bütünlüğünü sağlayan genellemeler olarak düşünmeliyiz. Bu da bizi metafiziğin bir bilim olarak değil ama aklın faydalı bir genel eğilimi olarak haklı olduğu sonucuna vardırır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Cassirer, E. (1996). **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**. çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Copleston. (2004). **Felsefe Tarihi: Kant**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Gökberk, M. (1988). **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heimsoeth, H. (1967). **Immanuel Kant'ın Felsefesi**. çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
- Jimenez, M. (2008). **Estetik Nedir?** çev. Aytekin Karacöban, İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kant, I. (1980). **Pratik Aklın Eleştirisi**. çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (1981). **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**. çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (1993). **Arı Usun Eleştirisi**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (1995). **Prolegomena**. çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.
- Kant, I. (2006). **Yargı Yetisinin Eleştirisi**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2007). **Eğitim Üzerine**. çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.
- Magee, B. (2001). **Büyük Filozoflar**. çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Stumpf, S., E. (1994). **Philosophy: History & Problems**. North America McGraw-Hill, Inc.
- Sahakian. (1997). **Felsefe Tarihi**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi.
- Thilly, F. (2007). **Felsefenin Öyküsü-II: Çağdaş Felsefe**. çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Walsh, W. H. (1967). **Kant, Immanuel**. (Encyclopedia of Philosophy) ed. Paul Edwards, New York.

2

Amaçlarımız

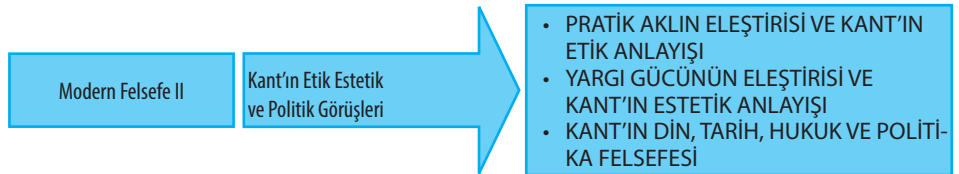
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Kant etiğinin temel kavram ve sorunlarını Pratik Aklın Eleştirisi isimli eseri ışığında saptayıp tartışabilecek,
- Kant'ın estetik anlayışını, güzel ve yüce kavramlarına yönelik çözümlerini Yargı Gücünün Eleştirisi isimli eseri ışığında değerlendirebilecek,
- Kant'ın din, tarih hukuk ve politika felsefesini ana kavramları doğrultusunda tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Salt Pratik Akıl
- Ödev Ahlakı
- İyi İsteme
- Maksim
- Yüce
- Güzel
- Estetik İdeler
- Yargı Gücü
- Pratik Aklın Postülaları
- Beğeni Yargısı
- Koşullu Buyruk
- Koşulsuz Buyruk

İçindekiler



Kant'ın Etik Estetik ve Politik Görüşleri

PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ VE KANT'IN ETİK ANLAYIŞI

Pratik Aklın Eleştirisi Işığında Kant Etiği

Kant ahlaka ilişkin görüşlerini *Pratik Aklın Eleştirisi*, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Salt Aklın Sınırları İçinde Din, Erdem Öğretisi* ve *Haklar Öğretisi*, *Ahlak Metafiziği* gibi yapıtlarında geliştirmiştir. Kant Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı kitabında gerçekleştirmek istediği amacı şöyle dile getirir: “Elinizdeki temellendirme, ahlaklılığın en yüksek ilkesinin aranıp bulunmasından ve belirlenmesinden öte bir şey değildir” (Kant, 1982: 7). Bunu başarabilmek için ahlaka ilişkin sıradan akıl bilgisinden felsefi olana geçeceğini, sonra yaygın ahlak felsefesinden ahlak metafiziğine geçeceğini ve oradan da salt pratik aklın eleştirisine doğru son adımı atacağını belirtir.

Kant konuya girerken şu önemli tümceyi öne sürer. “Dünyada, dünyanın dışında bile, *iyi bir istemeden* başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 1982: 8). İyi isteme başardıklarından, konulan bir amaca ulaşmaya uygunluğundan değil, salt isteme olarak *kendi başına* iyidir. Kant neden istemenin iyiliğini böylesine vurgulayarak konuya girme gereksinimi duymuştur? Acaba iyiyi isteme, etik sistemlerde şimdiye dek, çok önemli olmasına karşın tümüyle görmezden mi gelinmişti? Kant tam da böyle düşünmekte ve bu durumdan yakınmaktaydı. Kant'ın etik alanında dikkatini çeken nokta şuydu: Doğa bilimi alanında akıl cüretkar adımlarla duyusal alanının ötesine geçerek ve aşırı spekülasyonlara ulaşarak nesnel bilgi tabanından uzaklaşırken ahlak alanında aklın rolü en aza indirgenerek duyusal ön plana çıkarılmıştır. Bir başka deyişle şimdiye dek ahlak öğretileri erdemliliğin temeli olarak mutluluğu (eudaimonia) ve yararı (utile) göstermişlerdir. Buna göre bir insana mutluluk getiren ya da ona yarar sağlayan eylem iyidir. Böylelikle, bu öğretilerde iyinin ölçütü mutluluk ya da yarar kavramı olmuş oluyordu. Bu kavramlar ise insanın maddi koşulları tarafından doyurulabilen şeylerdir ve duyusal yapımızla yakından ilişkilidirler. Duygular, tutkular, eğilimler doyuruldukça insan haz duyar, bir başka deyişle mutlu olur. Bütün gereksinimler, eğilimler, doyurulmaya, insanın mutluluğuna hizmete yönelmede birleşirler. Mutlulukçuluk (eudaimonism) ve yararçılık (utilitarianism) gibi kuramlar, pratik akıl gerçek özünden saptırarak, yarar ve mutluluk amacına yönelik araçları sağlamaya koşullandırır. Burada pratik akıl teknik bir nitelik kazanmış, yani amaç uğruna bir araç durumuna düşmüş olur.

Oysa Kant'a göre, gerçek ahlaklılığın, gerçek erdemin yarar ve mutluluk gibi kavramlarla hiçbir ilişkisi yoktur. Gerçek ahlaklılığın temeli *salt pratik akıldır*. Salt pratik akılda istemeyi yöneten eğilimler, duygu ve istekler değil, salt pratik aklın kendisidir. Bir isteme-istenç ancak herhangi bir istek, gereksinim, doğal bir eğilim tarafından değil, salt pratik akıl ve onun ilkeleri tarafından yönetiliyorsa *bir iyi istemedir*. Böyle bir aklın varlığını, insanın yaşamını kendi varlık yapısına uygun olarak yöneten çok özel ve temelli bir ediminin olduğunu bize ahlaklı eylemler göstermektedir. Bir insanın mutluluğa bir amaç olarak erişip erişmemesinin onun ahlak varlığı ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bu yüzden Kant, mutluluk ve yararcılık kuramlarının karşısına *yaşam anlayışındaki ahlaklılığı* koyar.

İnsan kuşkusuz, bir yönüyle duygusal, bir yönüyle ussal bir varlıktır. Duyusal dürtüler onun pek çok eylemlerinde belirleyici etkindir ve bu durumlarda her insanı mutlu kılacak şeyler başka başkadır. Bu noktada tam bir birlik ya da yasa bulamayız. Oysa salt pratik akıl sadece iyi-istemeyi buyurur. Bir başka deyişle etik eylemler iyi istemeyi-iyi istenci içeren eylemlerdir. Kant etiğinin yeniliği de buradadır: İyinin ve kötünün özünün eylemin *niyetinde (intention)* aranması gerektiği ilk kez Kant tarafından gündeme getirilmiştir. Bu yüzden Kant etiği salt bir *iyi niyet* etiğidir. İyiyi isteme uygulamada bir sonuca ulaşmasa da iyi olma üstünlüğünden hiçbir şey kaybetmez.

Kant'ın ifade ettiği şekliyle, bir eylemin etik değeri, onunla ulaşılabilecek amaçta değil, onun yapılmasına karar vermeye yol açan *güdüdedir (maksim)*. Amaçlarımıza ulaşmak ya da ulaşmamak sadece bize bağlı değildir ve eylemlerimiz olgusal olarak ortaya koyduğu etkilere göre iyi ya da kötü olarak ilan edilemezler, eylemlerimizi gerçekleştirirken taşıdığımız niyete göre övülür ya da lanetlenirler. Şu hâlde, "Eylemimin maksimi ya da öznel ilkesi, eğer seçersem ahlakın gerekleri ile uyumlu olmalıdır." Bunu yapabilmek için eylemimin güdüsünün sadece benim söz konusu özel eylemimi yönetmeyip benzer koşullardaki tüm kişilerin eylemlerini de yöneten *evrensel bir ilke* olabilip olamayacağını sormak yeterli olacaktır. Bu da benim durumumdaki başka herhangi biri tarafından onaylanabilir olan bir eylemin benim tarafımdan da onaylanabilir olması gerektiği anlamına gelir. İşte bu açıdan insanın ahlaklı eylemlerindeki salt pratik aklın işlemi bir *buyruk, gereklilik gösteren bir ilke* olarak ortaya çıkar. Bu ilkeler insanın istemesini, eylemlerini, doğa yasalarının doğa olaylarını yönettiği gibi yönetmezler. Bu ilkeler "*yapmalısın*" buyruğuyla *yapma gerekliliği* ile ortaya çıkarlar. Kant bunu şu noktaya dayandırıyor: "Yapmalısın." çünkü "Yapabilirsin."

Kant'ın ahlak anlayışında bu gereklilik kendini, *koşulsuz buyruk (kategorik imperatif)* biçiminde yansıtır: "Öyle eylemde bulun ki *senin eyleminin maksimi tüm insanlar için genel geçer bir yasa olsun.*" Görüldüğü üzere, bu söylem biçiminde koşullu olan hiçbir şey yoktur. Oysa Kant mutlulukçu ve yararcı kuramlarda etik ilkelerin daha çok karşımıza *koşullu buyruk (hipotetik imperatif)* biçiminde çıktıklarını öne sürer. Bu da yukarıda belirtildiği gibi gerçek etik ruhu yansıtmamaktadır. Örneğin "büyüklerine saygılı ol" buyruğu, aslında anlamı bakımından koşullu bir buyruktur. Çünkü buyruğa dikkat edilirse "Eğer büyüklerine saygılı olursan bu işten sen kazançlı çıkarsın, seni severler, gözetirler, isteklerini onlara daha kolay kabul ettirebilirsin." tarzında bir içerik taşıdığı görülecektir. Kant'a göre gerçek ahlak buyruğu bu şekilde koşullu olamaz. Zaten koşullu buyruklarda ulaşılabilecek olan sonuç önemlidir. Oysa Kant'ın yaklaşımının eylemin sonucundan çok, ni-

yetinin iyi olmasını öngördüğünü açıklamış bulunuyoruz. İşte bu nedenle ahlak buyruğunun koşulsuz (kategorik) olarak buyurması kaçınılmaz bir koşuldur. “Dürüst olmalısın.” buyruğu eğer kategorik bir buyruk olacaksa “Dürüst olmak insanlık görevidir, biz insan olarak ödevimiz olduğu için dürüst olmalıyız.” mesajını vermelidir. Kategorik yasa koşulsuz buyurduğu, bu yasaya uymak insanlık ödevimiz olduğu için Kant'ın ahlak öğretisine **ödev ahlakı** denir.

Burada bir noktanın daha açıklanması gerekmektedir: Kant'ın yaklaşımına göre, öznenin etik eyleminin ödevde sadece uyması ya da uygun düşmesi ahlaklılığın başarılması açısından asla yeterli değildir. Söz gelimi, büyüklerine saygı gösteren bir kişinin bu eylemi, dışarıdan bakıldığında kuşkusuz iyi ve ahlaklı bir şey gibi anlaşılacaktır. Çünkü büyüklere saygı göstermekte kötü bir şey yoktur. Zaten insanlık ödevi olarak istenen de bu değil midir? Ama bir kişi büyüklere saygı göstermeyi onlar tarafından sevilme, kayırılmak gibi birtakım koşullara bağlı olarak yapıyor olabilir. Bu durumda eylemi görünüşte ödevde uygun düşse de niyeti iyi bir niyet olmadığı için eylemi gerçek anlamda ahlaklı bir eylem sayılmaz. Daha da ötesi, Kant'a göre böyle bir eylemin niyeti kötüdür çünkü niyetini yarar, çıkar taşıyan bir koşula bağlamış ve o koşulu gerçekleştirmenin peşinden gitmiştir. Oysa “Büyüklere saygı göstermek insanlık ödevimdir.” niyetiyle eylemini gerçekleştiren bir etik özne, *ödevde dayanarak* ya da *ödevden gelen* bir eylem gerçekleştirmiş olur. Böylece Kant, doğal gereksinimlerden, isteklerden, eğilimlerden gelen eylemleri gerçek etik eylemlerin karşısına koyar, etik eylemlere, salt pratik aklın yönettiği istemelerden gelen eylemlere **ödevde dayanan** eylemler demektedir. Doğal eğilim ve yönelimler genelde ödevde karşıttırlar. Bazen bir insan doğal yönelimleri ile ödevi karşısında çatışmaya düşebilir ama kuşkusuz etik duyarlılık gereği ödev duygusu ağır basmalıdır, gerçek erdemlilik bunu gerektirmektedir. Bazı durumlarda doğal yönelimlerle ödev çatışmak yerine örtüşebilirler de büyüklere karşı saygılı olma örneğinde olduğu gibi. Sonuçta her iki durumda da görünüm saygılı olmaktır. Ne var ki büyüklere saygıyı çıkar beklentisiyle gerçekleştiren birinin eylemi gerçek anlamda etik iyiyi yansıtmaktadır çünkü eylemi ödevde uygundur ama ödevde dayanmamakta, ödevden gelmemektedir. Bu yüzden hiçbir etik değeri yoktur. Kategorik gereklilik ya da kategorik ahlak yasası pratik aklın bir açınıdır. Bu yasa ile insan aklının derinliğini ve yüceliğini kavramış oluruz.

Kant'a göre eylemlerimizi belirleyen buyruk koşulsuzdur ve bu buyruğa uymak insanlık ödevimizdir. Bu yüzden Kant ahlakına aynı zamanda ödev ahlakı denir.

Etik değer taşıyan eylemler sadece ödevde uygun olmakla kalmayıp ödevde dayanan, ödevden gelen eylemlerdir ve salt pratik aklın yönettiği istemelerden doğarlar.

“Etik değer taşıyan eylemler sadece ödevde uygun olmakla kalmayıp ödevde dayanan, ödevden gelen eylemler olmaları gerekir” ifadesinden ne anladığınızı, somut bir örnek üzerinden tartışınız?



SIRA SİZDE

Kant koşulsuz buyruğu ya da koşulsuz ahlak yasasını birbirini açımlayan üç farklı şekilde dile getirmiştir: “Öyle eylemde bulun ki senin bu eylemdeki istemenin maksimi her zaman, aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak geçebilsin.” Aynı anlama gelmek üzere Kant bu yasayı bir de şu şekilde dile getirmektedir: “İnsan kendi eylemlerinin maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmelidir.” Buna göre her insan kendi eylemlerinin güdüsünün (maksiminin) genel bir yasa olmasını göz önünde bulundurarak seçebilmelidir. Yasa bu biçimiyle insanların eylemlerini ahlak bakımından yargılamanın ölçütü durumundadır. Kant bu genel yasa ile yaşamdaki bütün eylemlerin ahlaka uygun olup olmadıklarını kesin olarak açığa çıkaracak bir ölçüt (kriterium) vermek istemektedir.

Ahlak yasasının ikinci ifade biçimi şöyledir: “Öyle eylemde bulun ki bu eyleminde insanlığı hem kendinde hem de diğer insanların her birinde her zaman bir amaç olarak alsın, asla sadece bir araç olarak kullanmayasın.” Bu söylem insandan iş yaşamında yararlanılmayacağını içermez. Çünkü sosyal yaşam ancak bu şekilde yürümektedir. Kant burada insanın hiçbir koşulda araç olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamaya çalışmaktadır. Her insan sonul anlamda tüm insanlığın taşıyıcısıdır. O kendi başına bir erektir ve eylemde bulunurken insandaki bu insanlığı hesaba katmalıyız. Örneğin acılar içinde kıvranan birinin eğilimi onu yaşamına son vermeye doğru sürükleyebilir. Ama o bu eğilimine boyun eğmemelidir çünkü insan her eyleminde kendisini bir araç değil, amaç olarak görmelidir oysa yaşamına son verirse mutluluk için bir araç durumuna düşecektir. Ahlak yasasının bu ikinci anlatımda dile gelen içeriği gereği buna hakkı yoktur. Görüldüğü gibi ahlak yasası salt pratik aklın görmemezlikten gelemeyeceğimiz zorunlu bir olaydır artık.

Kant, ahlak yasasını istememizin nedeni yapan şeyin ne olduğunu sorar ve bunun ancak saygı duygusu olabileceği sonucuna varır. Çünkü saygı duyma özel bir duygudur, temelini a priori olarak kendi insanlığımıza ilişkin bilgide bulur. Saygı birinci derecede ahlak yasasının uyandırdığı bir duygudur, ahlak yasasına karşı duyulan saygı ahlaklılığın öznel bir devinime geçiricisi olarak görülmemelidir. O, salt bir ahlak duygusudur. Her insan bir şey yapmaya karar verirken ahlak yasasının bir öznesi, bir akıl öznesi olduğunu düşünmelidir. Bundan dolayı da ahlak yasası onun için saygı duyulacak bir yasadır. Bu nedenle tüm eylemlerinin güdücüsü olmalıdır.

Yasanın üçüncü ifadesine gelince “*Özerklik (otonomi) ilkesine göre davran.*” Oldukça kısa bir biçimde dile getirilebilen bu ilkeye göre, etik öznenin ussal istenci evrensel bir yasa koyucu olarak düşünülüyor. Her ussal istence kendinde bir erek olarak saygı duyma ve onu salt birinin isteklerinin elde edilmesinin bir aracı olarak görmeme düşüncesi, Kant’ı, böyle bir ussal istenci evrensel yasa koyucu olarak görme düşüncesine götürür. Ona göre ussal bir varlık olarak düşünülen insanın istenci evrensel yasanın kaynağı olarak görülmelidir. Bu, istencin özerkliğinin ilkesidir. “Bir ahlaksal istencin özerk olduğunu söylemek, onun boyun eğdiği yasanın kendisinin yapıtı olduğunu söylemektir” (Copleston, 2004: 181). Kant istencin özerkliğinden “en yüksek ahlak ilkesi” ve “tüm ahlaksal yasaların ve karşılık düşen ödevlerin biricik ilkesi” olarak söz eder.

Ereklar Ülkesi

Kant tarafından üç farklı tarzda dile getirilen ama özünde bir ve aynı şey olan ahlak yasası, istenci evrensel bir yasa görevi gören tüm insanları birbirine bağlar ve tümünü bir ereklar ülkesinin yurttaşı yapar. Bu ülkede, söz konusu sentetik a priori yasa, doğadaki karşılıklı bağlılık ilkesinin yerini tutar. Doğadaki karşılıklı bağlılık ilkesi zaman ve uzay içindeki şeyleri birbirine bağlarken ahlak yasası ahlakın ereklar ülkesinde özerk istençleri birbirine bağlar. Bu ülkede herkes hem yasanın yapıcısı hem de bu yasanın yönettiği bir varlık olarak aynı düzlemde yer alır, aynı hakka sahiptir, birbirine eşittir. Ahlak yasası insana dışarıdan verilmiştir, o insan aklının kendi doğasından gelmektedir. Ahlak buyruklarının temeli insanın insanlığıdır. Bu ülkede otonomi yasası geçerlidir. Heteronomi, yani istençlerin dıştan gelen etkilerle yönetilmesi söz konusu bile değildir. Sadece doğal gereksinimlerin mutluluk eğilimlerinin yönettiği bir istenç heteronomdudur. Böyle bir istenç ussal değil, doğa yasaları tarafından yönetilir. Başka deyişle, koşullu

buyruklara uyar. Salt pratik akıl sahibi olan bir insan koşulsuz gerekliliğin buyruğu altına girer ve bu şekilde akıl sahibi bir varlık olma onurunu elde etmiş olur.

Kant ahlak yasasından adeta dindarca bir saygı ile söz eder. Ona göre insanın bu koşulsuz yasaya uyma gerekliliğini duyması açıklanması kolay olmayan, ancak insanın us sahibi olması ile açıklanabilecek olan bir olgudur. İnsanın bu koşulsuz buyruğa uyması, onun varlığını içinde duyması onu yüceltir. Kant gençliğinden beri içinde duyduğu bir yücelikten söz eder, bu evren bütünlüğüdür. Sonsuz düzenlerin düzeni, Kosmosdur. Kant daha önce “başının üstündeki yıldızlı gökyüzünün yüceliğinden” söz etmişti. Şimdi ise Pratik Aklın Eleştirisi’nde sözünü ettiği ikinci yücelik, kendisine ilişkin bilgisinde bulunduğu, varlığını içinde duyumsadığı ahlak yasasıdır.

Kant birinci yüceliği şöyle anlatıyor: “ Dış duyular dünyasında, benim olduğum yerden başlayarak içinde benim de bulunduğum sonuna varılmaz bir büyüklüğe ulaşıyorum, dünyalar dünyalara, sistemler sistemlere eklenerek sonsuz bir zaman içinde düzenli hareketler sonu gelmeden uzayıp gidiyor” (akt. Heimsoeth, 1967: 141). Şimdi ise Kant, ikinci yüceliğin kendi kişiliğinden, düşünülür (intelligible) bir varlık olarak kendi ben-varlığından başladığını belirtmektedir. Bu görünmeyen, ussal ben, gerçekten sonsuzluğa açılan bir dünyada, anlama yetisinin ancak fark edebileceği bir dünyada ortaya çıkar. İnsan varlığı ilk defa burada hiçbir koşula bağlı olmayanla karşılaşır; bu da ahlak yasasının sesini duymak ve ona uymaktır. İçimizdeki ahlak yasasına baktığımız an duyu dünyasından bütünüyle sıyrılıp ahlakın otonom dünyasına açılır, zaman ve uzay koşullarının üstüne yükseliriz. İçimizde buyruk olarak sesini duyduğumuz ahlak yasasının etik özneye sağladığı yücelik işte budur. Duyulur dünyanın koşulları ve sınırları dışındaki bu dünya sonsuza uzanan bir dünyadır.

Kesin buyruk (kategorik imperatif), tüm ussal varlıkların belli bir yolda davranmaları gerektiğini bildirir. Bu, yukarıda da ifade edildiği gibi, etik öznelerin evrensel yasalar olmalarını isteyebilecekleri nedenlere bağlı olarak eylemde bulunmalarındır. Bu şekilde buyruk bir *yükümlülük* bildirmektedir. Bu yükümlülük ise kesin buyruğun seçilip seçilmemesi yönünden *istencin özgürlüğüne* göndermede bulunmaktadır. Kant, kesin buyruğun olanağının koşulunu özgürlük kavramında bulur. Ama ona göre özgürlük *tanıtlanamaz*. Kant’a göre kesin buyruğun koşulunun özgürlük düşüncesinde bulunduğunu söylemek belki daha doğrudur. Kant, özgürlük düşüncesinin salt bir kurgu olduğunu da kabul etmez. Gerçi Salt Aklın Eleştirisi’nde kosmos idesine ilişkin olarak özgürlük antinomileri nedeniyle özgürlük çürütülemediği ama varlığı da tam olarak gösterilemediği. Şimdi Kant’a göre özgürlük alanında ‘yükümlülük’ ya da ‘olması gerek’ özgürlüğü, yasaya boyun eğme ya da eğmeme durumları insanın özgürlüğüne işaret eder. Üstelik kendimizi evrensel yasalar yapan ahlaksal düzlemde özerk varlıklar olarak görmemiz de özgür olabilmemize bağlıdır. Ussal bir varlığın pratik aklı ya da istenci, kendini özgür olarak görmelidir. Şu hâlde özgürlük düşüncesi pratik usun alanında zorunludur. Kant aynı zamanda salt usun Eleştirisi’nde özgürlüğün mantıksal olarak çelişkili olmadığını göstermişti. Çünkü numenal alanda özgür bir nedenin bulunması çelişkili olmaz. Ancak anlama yetisine dayalı bilgimiz numenal alana geçemediği için özgürlük tanıtlanmaya açık değildir. Ama özgürlük varsayımı ahlaksal eylemler için pratik bir zorunluluktur. Şu hâlde özgürlük keyfi bir kurgu değildir.

Kant’a göre özgürlük tanıtlanamaz ama salt bir kurgu olarak da düşünülemez. Kendimizi evrensel yasalar yapan, ahlaksal düzlemde özerk varlıklar olarak görmemiz özgür olabilmemize bağlıdır. O halde özgürlük ahlaksal eylemler için pratik bir zorunluluktur, pratik aklın alanında zorunlu olduğu kabul edilmelidir.

Kant’ın “Özgürlük tanıtlanamaz ama salt bir kurgu olarak da düşünülemez.” sözünden ne anlıyorsunuz?



SIRA SİZDE

Kant'a göre bütün eylemlerinde ve niyetlerinde ahlak yasasını gerçekleştirebilmeyi ancak kutsal bir varlık başarabilir.

Salt Pratik Aklın Postülatları

Özgürlük düşüncesinin pratik zorunluluğu konusunda söylenenler, bizi Kant'ın pratik aklın **postülatlarına** ilişkin öğretisine kendiliğinden getirmiş oluyor. Çünkü Kant pratik aklın postülatlarını, özgürlük, ölümsüzlük ve tanrı olarak belirlemiştir. Kant Pratik Aklın Eleştirisi'nde öncelikle özgürlük konusuna yönelir. Salt Aklın Eleştirisi'nde sonuç olarak ulaşılan “özgürlüğün nedenselliği” düşüncesinin insan dünyasında bir gerçekliği olup olmaması konusu özellikle ahlak felsefesi bakımından tekrar ele alınır.

Kant'a göre, insan özgür olduğunu deneyimleri aracılığıyla bilemez çünkü bütün deneyimler salt anlayış yetisinin ilkeleri, deneyimin analogileri ile nedensellik yasasına bağlıdır. Eğer insan özgür olduğunu biliyorsa bu bilgi ona bambaşka bir yerden gelmektedir. Bu bilginin kaynağı insanın içinde duyduğu koşulsuz buyruktur. İnsan bu buyruğa göre eyleme geçmese ona bağlı kalmasa bile onun kendisinden beklediği şeyi bilir. Bu aşamada Kant koşulsuz buyruk nasıl olanaklıdır ya da o nereden geliyor, sorusunu sorar. Bu buyruk olanağını istemelerinde özgür olan ve yapmalısın buyruğuna göre eylemde bulunabilen bir varlıkta bulur. “Yapmalısın.” “Çünkü yapabilirsin.” Kant'ın burada ulaştığı sonuç mantıksal bir sonuç değil, bir postülatır: Eğer aklımızın böyle bir ahlak yasası olmasaydı özgür olduğumuzu iddia etmeye hakkımız olmazdı. Kant'a göre ahlak yasası insanın özgür olduğuna ilişkin bilgisinin temelidir, özgürlük de ahlak yasasının varlık temelidir.

Salt pratik aklın buyruğu olan “Yapmalısın.” buyruğunu insanın bilmesi, insanı özgür yapar. Şu hâlde insanın özgür olması, onun ahlak yasasını bilmesi sayesinde olanaklıdır. “Yapmalısın buyruğu insana kendiliğinden devinime geçebilme olanağını kazandırır. Şu hâlde insanda “özgürlüğün nedenselliği” gerçekten vardır. Kant böylece doğa dünyasında ikircimli bıraktığı özgürlüğü ahlak dünyasında kurtarmıştır. Ancak insanın istemesinde özgür olması demek, uyması gereken hiçbir yasanın bulunmaması demek değildir. Tersine değiştirilemez özel bir yasanın nedenselliğine özerk (otonom) olarak uymak demektir. Otonomi insanın istemesinin kendi kanununa uymasıdır. Pozitif anlamda özgürlük budur. Burada Kant'ın “İnanmaya bir yer açabilmek için bilgiyi bir yana bırakmak gerekti.” deyişindeki bilgi ve inanma arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre buradaki inanma pratik akla inanmadır. Bize verilenlerin zorladığı bir inanma değil de, özgür bir gerçek sayma: Ahlak yasasını kabul etme bakımından olan bir inanma, bu inanma kuramsal akla kapalı olan bir alanda, pratik aklın alanında olup biten bir gerçek saymadır. İşte Kant, pratik aklın gerçek saydığı bu gibi şeylere postülat demektedir. Bunlar kuramsal bakımdan tanıtlanamayacak idelere, pratik alanda bir ön koşul olmaları bakımından kuşkuya yer bırakmayan bir kesinlik vermektedir. Özgürlüğün yanı sıra öteki postülatların ölümsüzlük ve tanrının varlığı olduğu daha önce söylenmişti.

Bunlar arasında olanağını çok iyi bildiğimiz ide, özgürlük idesidir. Çünkü özgürlüğün kategorik buyruğun varlık koşulu olduğunu anlamış bulunuyoruz. Kant kategorik buyruktan çıkarılması gereken sonuçlar olduğunu söyler. Yasadan ve onun gerekliliğinden, bu yasanın yönettiği bir istemenin varolması gereken nesnesine ulaşılır. Kant salt pratik aklın hiçbir şarta bağlı olmayan totalitesine “en yüksek iyi” daha önceki pek çok filozofun öne sürdüğü gibi, mutluluk değildir. Erdem de değildir: Stoalılar erdemin en yüksek iyi olduğunu söylerler ve erdemin mutluluğu da içine aldığını göstermeye çalışırlar. Oysa Kant tüm bu yararlı deneyim ve görgülere arkasını dönüyor. Ona göre daha önce de belirtildiği gibi, dünyada sonsuz olarak iyi olduğu söylenebilecek biricik şey iyiyi istemendir, insanın kişi olarak kendisini ahlaklı olma onurunu taşıyan bir varlık olarak görmesine

dayanan bir isteme. Kant iyiyi istemenin mutluluktan bağımsız olduğunu söylemesine karşın insanın ahlaklı hareket etmesi ile mutlu olmayı istemesini birbirinden ayıramayacağımızı söylemektedir. Çünkü insanın çabalarının ve arzularının gerçekleşmesine yani mutlu olmaya gereksinimi vardır. İnsanın mutluluğa yönelmesi onun duyulur dünyaya bağlı yanından, gereksinimlerle dolu olan varlığından gelmektedir. Ama Kant'a göre, insan mutluluğa layık olmaya muhtaçtır, ondan pay almaya değer. Layık olma ve pay alma, bu ikisinin birleşmesi, us sahibi bir insanın iyiyi istemesinin yanı sıra bu isteme aynı zamanda çok büyük bir güce sahip ise olanaklı olabilirdi. Oysa Kant'a göre bu olanaklı değildir: Böyle bir varlık ancak düşünülebilir. Mutluluk ve ahlaklılığı tam olarak birleştirmiş bir varlık, doğa bütünündeki nedenlerin akışının dışında kalan bir varlığın postülaştırılması ile olanaklı olabilir. Dünyada bu "en yüksek iyinin var olması, ancak doğada "ahlaka uygun bir gücün" en yüksek neden olarak varolduğunun kabul edilmesi ile olanaklı olabilir. İşte böyle bir varlığa biz *tanrı* diyoruz. Tanrı bir anlama yetisi ve isteme olarak evrenin bütünüünü yönetmesi, mutluluğa layık olma ve mutluluğu birleştirmesi bakımından vardır, yani salt pratik aklın bir *postülatı* olarak vardır.

Kant'ın tanrı postülatı onun daha önce sorduğu üç sorudan üçüncüsüne verdiği yanıtı ilişkindir. Bu üç sorudan birincisi; Ne bilebiliriz? Kant'a göre bunun yanıtını Salt Aklın Eleştirisi vermiştir. Deneyimin geçerli olduğu alanda doğru ve sonsuz derecede ilerleyebilecek bir bilgiye sahip olabiliriz. Ama deneyimin ve bilimsel bilginin dışında, yani metafizik alanında gerçek ve tanımlanabilir bir bilgi elde edemeyiz. İkinci soru "Ne yapmalıyız?" sorusudur. Bunun yanıtını Kant'ın ahlak felsefesi, en yüksek noktada erekler ülkesine varılan ahlak metafiziği verir. Üçüncü soru: "Ne ümit edebiliriz?" sorusudur. Bu soruya ahlakın duyulur üstü dünyası ile mutluluğa ilişkin postülat yanıt verir. Biz bu en yüksek uyumu tanımlayamayız. Bu alanda beklentilerimiz ve umutlarımız bilgiden değil ahlaklı eylemin kendisinden doğabilir, doğmalıdır da. Çünkü insan aklının son ereği bilgide değil, insanın eylemlerinde istemesinde gerçekleşir (Heimsoeth, 1967: 54).

Pratik aklın üçüncü postülatı ruh idesidir. Bu ide Salt Aklın Eleştirisi'nde, aklın bir diyalektiği olarak görüntü mantığının tanımlamak istediği metafizik bir kurum olarak gösterilmişti. Bu ide özellikle ruhun ölmezliği düşüncesini içerir. Oysa Kant'a göre, ruhun ölmezliği kuramsal olarak tanımlanamaz. Ölmezlik kesin bir bilginin nesnesi olamaz ama salt pratik aklın bir postülatıdır. Kant konuyu şöyle açıklar: "En yüksek iyi"nin bizden beklediği, bütün niyetlerimiz bakımından ahlak yasasına tam olarak uymaktır. Ama sınırlı ve sonlu bir yaşam içinde bunu tam anlamıyla gerçekleştirmek olanaksızdır. Fenomenal dünyaya bağlı fizik yapıyla bu bizden beklenemez. Ancak kutsal bir varlık bütün eylemlerinde ve niyetlerinde ahlak yasasını gerçekleştirebilir. Bununla birlikte kutsal bir isteme bir ahlak varlığı için ulaşmaya çabalanması gereken son erek ve en yüksek mutluluktur. Burada yine insan varlığının sınırlarını aşan bir totalite karşımıza çıkmaktadır. İnsanın yaşamında gerçekleştiremediği ama kendisinden istenen bu totalite, aslında olanaklı olmalıdır çünkü yapılması gerekenin olanaklı olması da gerekir. Ama duyulur dünyada yaşayan hiç kimse, bu dünyadaki yaşamının sınırları bakımından buna ulaşamaz. "Böyle bir şeyin pratik bakımdan-ahlak bakımından-beklenmesi gerektiğinden tam bir başarıya, ancak sonsuza dek uzayan bir oluş içinde varılabileceğinden salt pratik aklın bir ilkesi olarak pratik bakımdan bu aşmayı-bu dünyayı aşmayı- istememizin gerçek bir objesi olarak kabul etmemiz gerekir" (akt. Heimsoeth, 1967: 156). Buna göre, yaşamın devamı, ölümsüzlük Kant için düşüncenin özü bakımından, kuramsal bir tahmin değil, ahlaklı istemenin, aklın vardığı bir sonuç olarak insanın en yüksek niyetleri ve çabalarının

Kant'a göre bütün eylemlerinde ve niyetlerinde ahlak yasasını gerçekleştirebilmeyi ancak kutsal bir varlık başarabilir.

bir beklentisi, bir inancıdır. Kendisini özerk bir kişi olarak bilen insanın, ahlaka uygun iyi niyetlerinde, çabalarında, hiçbir koşula bağlı olmayan ahlaklı bir varlık olma ödevi bakımından varlığının sonsuza dek süreceğini postülat olarak kabul etmesi gerekir. Bu ölümsüz varlık, sadece akıl varlığı değil, kişilerin taşıyıcısı olan tek tek insanlardır. Görüldüğü gibi Kant için ruhun ölümsüzlüğü şu ya da bu şekilde kabul edilmiş bir olgudur.

Ölümsüzlük postülatı ile Kant, ne ümit edebiliriz sorusuna yeni bir yanıt verdiği gibi, çok önemli olan ve üç soruyu da içine alan bir dördüncü soruya da yanıt hazırlamıştır. Bu soru “İnsan nedir?” sorusudur. Kant’ın insanbilimi köklerini onun özgürlük ilkesi ile insanın özerkliğine ilişkin düşüncelerinde bulur. O, bir yandan kendisindeki ussal (intelligible) karakterle insanı gerçek bir sonsuzluğa açıyor görünen erekler ülkesine bağlıdır. Bir yandan da nesnelere arasındaki bağları, yasaları araştırarak sonsuza giden bir bilgi olanağına sahip olduğu deneyim dünyasına, pratik aklın devinim ve eylemlerinin içinde geçtiği fenomen dünyasına bağlıdır. Doğa ve özgürlük insan varlığının iki kutbudur; iki ayrı dünya doğa ve özgürlük dünyası insan varlığında birleşmiş görünürler. Ancak bu iki dünya arasındaki bağlantıya daha nesnel bir aracı halka bulmak, Kant’ın gözünde önemli ve çözüm bekleyen bir sorundur. Bu iki dünya arasındaki bağların kurulumunu Kant, üçüncü ve son eleştirisinde, Yargı Gücünün Eleştirisi’nde araştırma konusu yapacaktır.

YARGI GÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ VE KANT’IN ESTETİK ANLAYIŞI

Yargı Gücünün Eleştirisi

Kant bu yapıtında doğa felsefesi dediği kuramsal felsefe ile özgürlük postülatı üzerine temellendirilmiş pratik ya da ahlaksal felsefe arasında bağlayıcı bir etken aramaktadır. Kant bu bağlayıcı etkeni yargı yetisi dediği edimde bulur: Yargı yetisi anlama yetisi ile salt akıl arasında birleştirici halkayı oluşturmaktadır. Salt Aklın Eleştirisi’nde anlama yetisinin kategorileri ve ilkeleri açıklanmıştı. Bunlar ‘oluşturucu’ bir işlevde bulunur, nesnelere ve doğanın bilgisini olanaklı kılarlar. Yine salt akıl bağlamında salt aklın ideleri irdelenmişti ki bunlar da düzenleyici bir işlevi yerine getirmektedirler. Bu bölümde ise anlama yetisi ile salt akıl arasında bir aracı güç olduğu söylenen yargı gücünün kendi a priori ilkeleri bulunup bulunmadığına bakılacaktır. Eğer bu tür ilkeler varsa bunların oluşturucu işlev mi yoksa düzenleyici bir işlev mi gerçekleştirdiklerine bakılması gerekmektedir. Daha özel olarak dile getirilirse duyguya ya da haz ve hazzınlık duyma gücüne a priori ilkeler verilebilir mi? Anlama yetisi fenomenal olgusallığa a priori yasalar verir; doğanın kuramsal bir bilgisini olanaklı kılar. Salt akıl pratik kullanımında istek açısından yasa koyuculuk işlevinde bulunur. Ve yargı gücü duygu için yasama işlevini yerine getirir. Kant’a göre duygu, bilgi ile istek arasında bir orta terimdir. Tıpkı yargının kendisinin anlama yetisi ve us arasında aracı olması gibi. Kant’ın yargı ile şunu anlatmak ister.

Genel olarak yargı yetisi tikeli tümelde (universal) kapsanmış olarak düşünme gücüdür. Kant yargı açısından şu tür bir ayrım yapar: Eğer tümel verilmişse (kural, ilke, yasa) o zaman ilgili tikeli onun altına koyan yargı yetisi *belirleyicidir*. Ama eğer sadece tikel verilmişse o zaman yargı yetisi onun tümelini bulmak zorundadır, bu durumda yargı yetisi *düşünseldir (refleksiyonlu)*. Salt Aklın Eleştirisi’nde anlama yetisinin kategorilerini ve ilkelerini görmüştük. Bunlar bu yetinin yapısında a priori olarak bulunuyorlardı. Yargı Gücü bu durumda tikelleri bu verili tü-

Kant’a göre anlama yetisi ile salt akıl arasında aracı bir güç olan yargı yetisi, kuramsal doğa felsefesi ile özgürlük postülatı üzerine temellendirilmiş pratik ya da ahlaksal felsefe arasındaki bağı sağlamada Kant’a yardımcı olmuştur.

mellerin altına yerleştiriyordu. Bu durum belirleyici yargının bir örneğidir. Oysa doğada verili olmayan ve keşfedilmeleri gereken pek çok özel yasa vardır. Yani fiziğin empirik yasaları a priori verili değildirler ne de tikellerin verili oldukları anlamda a posteriori verilidirler. Örneğin a priori biliriz ki tüm fenomenler nedensel zincirde yer alırlar. Ama söz gelimi gazlara ilişkin yasaları a priori bilemeyiz. Şu hâlde altlarına tikelleri getireceğimiz bu empirik yasaları bulmamız gerekir. İşte burada yargı gücü düşünsel (refleksiyonlu) çalışmak zorundadır. Refleksiyonlu yargı gücü empirik yasaları bulmaya çalışır ve bu şekilde bulguları (heuristik) bir özelliği de vardır. Bu yargı gücü keşfettiği yasaları birbirleriyle ilişkilendirmeye çalışır. Bir sisteme doğru ilerler. Şu hâlde Kant'a göre doğa tarafından güdülmektedir. Kant'a göre özel empirik yasalar, sanki bizim zihnimiz olmayan bir zihin, onları bilgi yetilerimiz için vermiş ve böylece özel doğa yasalarına göre bir doğa sistemini olanaklı kılmış. Kant burada bilim insanının tanrının varlığını varsaymasını imlemediğini belirtmektedir demek istediği, doğanın tanrısal bir zihnin işi olması durumunda yani bilgilenme yetilerimize uyarlanmış, anlaşılır bir dizge olması durumunda geçerli olabilecek bir birliğini varsayıdığıdır. Ona göre tanrı düşüncesi burada sadece düzenleyici işlevde kullanılmıştır. Burada vurgulanan nokta, tüm bilimsel araştırma açısından doğanın bilgi yetilerimiz tarafından anlaşılır bir birlik olduğu ilkesinin kabul edilmesidir. Buna göre doğa öyle bir tasarlanır ki sanki bir anlık doğanın empirik yasalarının topluluğunun birliğini kapsar. *Doğanın erekselliği (teleolojisi)*, böylece kaynağını düşünsel (refleksiyonlu) yargı yetisinde bulan özel a priori bir kavramdır, doğanın erekselliği yargı gücünün transsendental bir ilkesidir. Transsendentaldır (aşkınsal) çünkü empirik bilgi nesnelere ilgilendirir ama kendisi empirik gözleme dayanmaz. Örneğin “Doğa en kısa yolu bulur,” “Doğa hiçbir sıçrama yapmaz.” gibi kurallar empirik genelleme değil, tersine a priori kurallardır ama doğayı empirik araştırmada yol gösterici bir rol oynamış olurlar. Ama bunlar da doğanın empirik yasalarının en son birliği açısından doğanın bizim bilgilenme yetilerimize uyarlanmış olduğu biçimindeki sonul a priori ilkeye dayanırlar.

Öte yandan, doğanın erekselliği iki yolda tasarlanabilir. İlk olarak verili bir deneyim nesnesinin biçiminin bilme yetisi ile bir uyumu olarak tasarlanabilir ama burada nesnenin belirli bilgisi göz önünde tutularak biçimin bir kavram ile ilişkilendirilmesi olmaksızın, nesnenin biçimi nesnenin tasarımından gelen bir hazzın zemini olarak düşünülür. Ve tasarıma zorunlu olarak bu hazzın eşlik ettiği ve bir sonuç olarak tasarımın (yalnızca burada ve şimdi nesnenin biçimini algılamakta olan tikel özne için değil ama) herkes için haz verici olması gerektiği yargısında bulunduğumuz zaman, bu yargı bir estetik yargıdır. Nesneye güzel denir ve tasarıma eşlik eden haz temelinde evrensel olarak yargıda bulunma yetisine ise beğeni denir (Copleston, 2004: 210).

İkinci olarak, verili bir deneyim nesnesinin erekselliği o nesnenin biçiminin şeyin “kendisinin olanağı ile bir uyumu olarak” tasarımılanabilir ve bu uyum “bir şeyin biçiminin zeminini önceleyen ve kapsayan kavramına göre” yer alır. Başka bir deyişle, şey biçimi açısından doğanın bir erek ya da amacını yerine getiriyor olarak tasarımılanır ve durumun bu olduğu yargısında bulunduğumuz zaman önümüzde erekbilimsel bir yargı bulunur” (Copleston, 2004: 210).

Kant yapıtın akışı bakımında öncelikle estetik beğeni yargıları ve güzelin çözümlenmesini ele alır. Ancak bir doğa felsefesi ve doğadaki teleoloji açısından konuya yönelirsek estetik beğeni yargıları ve güzel kavramının çözümlenmesinden önce organik doğa sorununu ele almak konuda bütünlük bakımından çok daha uygun olacak gibi görünüyor.

Canlı Doğa ve Teleoloji Sorunu

Kant gençliğinde kaleme aldığı kozmoloji konulu bir yazısında, anorganik varlığın uzamlı, zamanlı dünyasının yasalarının bütünü içinde yer alan organizmler (canlı varlıklar) dünyası üzerine düşünce yürütürken Newton'un izinden giden bir araştırmacının "Bana maddeyi verin size bundan bir evren-kosmos yapayım." diyebileceğini söylemiştir. Oysa Kant, kendi irdelemeleri sonunda böyle bir şeyin bir ot paçacı için bile söylenemeyeceği sonucuna varmıştır. Organik bir varlık ne denli önemsiz görünürse görünsün, onu sadece maddenin nedensel yasaları ile oluşturmak hiçbir bilim insanının yapabileceği bir iş değildir.

Kant'a göre mekanik açıklamalar organizmalar dünyasını anlamak için yeterli değildir. Bu alanda mutlaka erek-amaç kavramına başvurulmalıdır.

Şu hâlde organik varlıklar-organizmalar ve onlara ilişkin bilginin temel ilkeleri nelerdir? Kant'a göre doğada devinimi oluşturan güçlerin mekanik düzeni ve bunlara uygun düşen anlama yetisinin ilkeleri ve bunların metafizik ön-temelleri organizmalar dünyasını anlamak için yeterli görünmemektedir. Burada yepyeni bir kavrama gereksinimimiz olduğu açıktır. Bu kavram erek-amaç kavramıdır. Bu kavramın buradaki anlamı; bir canlının sahip olduğu organların, o canlının bütünlüğü içindeki işlevleri bakımından birbirlerine bağlılık içinde olmaları, eş deyişle aralarında bir dayanışmanın bulunmasıdır. Şu hâlde organ ve organların kavramlarında teleolojik bir düşünme formuna uygunluk vardır. Ama bu durum, organizmaları bir amaç kavramı altında toplayabileceğimizi göstermez. Bir amaç kavramı altında toplamak, ancak bir amacın peşinen göz önünde tutulduğu ve yapının bu amaca göre yapıldığı teknik alanı için olanaklıdır. Organizmalar dünyasındaki amaç kavramı ise bizim doğanın bu şaşırtıcı yapısını, onun parçalarının işlevlerini, bu işlevlerin karışıklığını ve birliğini anlamamıza bir yol hazırlar. Yani buradaki yargılama düşünömlü (refleksiyonlu) yargı gücünün bir edimidir.

Biz insanlar, eylemlerimizin amacını, teknik bir yapının ne için yapıldığını, toplumsal bir düzenlemenin ne için yapıldığını bilebiliriz ama buna benzer bir biçimde doğanın amacını bilemeyiz. Burada "bir amaca göre birbirine uyma" kavramını göz önüne almadan organizma üzerine hiçbir bilgiye ulaşamayız. Biz doğanın bu varlıklarını bir 'amaç' açısından yargılamak zorundayız ama bu amaç bizim yaşamımızdaki amaçlar gibi değildir. Bu bizdeki teleolojik devinimleri ancak anımsatan bir amaçtır. Gerçekten de organizmaları onların varlıklarını sürdürmelerini, gelişme ve çoğalmalarını ancak organik olaylarda bir amacın bulunduğunu düşünmekle açıklayabiliriz. Organizmaların amaca uygun organlarından, canlı varlığın parçalarının birbirleri için ve karşılıklı olarak amaca uygun işlevlerinden söz ederken kendi yaşamımızda kazandığımız tasarımlar örnek olabilir. Pratik yaşamda bir amacı gerçekleştirmek için yapılan bir eylemde biz amaca uygun gerekli araçları önceden bilerek seçeriz ancak organik varlıklarda amacın gerçekleşimi önceden bilme biçiminde değildir. Canlı doğada amaç salt canlılığın doğası gereği gerçekleşir: bir tür mekanik bir işleyiş içinde gerçekleşir.

Organik varlıkların yaşam bütünü parçalarının yapısına ve işlevlerine bağlıdır. Ama parçalar da parçası oldukları organik bütünün yapı ve işlevlerine bağlıdır. Ne parçalar bütünsüz ne de bütün parçalar olmadan anlaşılabilir. Bu nedenle organik varlıklarda bulunan amaç tasarımı organik varlıkların dışında bulunan bir amaç tasarımı değildir. Her organik varlığın kendisinde onun kendi kendisini devam ettiren bütününde bulunan bir amaç olarak düşünölmelidir. Böylece biyoloji, organik varlıkları kendi bütününde hem amaç hem de araç olan bir bütün olarak görür. Kant'ın teleolojik yargı gücünün eleştirisinde organik doğa bilimlerine ilişkin vardığı sonuç şudur: Teleolojik düşünme tarzı mekanizm ilkelerine ve neden-

etki bağlarına dayanarak yapılan açıklamaları bir kenara itemez. Bu alanda her gerçek açıklama fiziğin ve kimyanın yasalarına dayanmak zorundadır. Teleolojik kavramlara araştırmalarda heuristik (buldurucu) bir maksim olarak yani araştırmayı yöneten bir ilke olarak yer verilebilir. Çünkü organik doğa alanında fizikte olduğu gibi nedensellik ilkesine dayanarak tam bir açıklamaya ulaşılamaz. Ama Kant'a göre, organizmaların mekanik yasalar çerçevesinde oluşturulmalarının olanaklı olmadığını da nesnel olarak öne sürmek zordur. Yine de bilgimizin organizmalar karşısında teleolojik tasarıma başvurmadan edemeyeceğini biliyoruz. Çünkü bu tasarımlar heuristik maksimler olarak bilgimizin ilerlemesine yardım ederler. Kant'a göre organik varlıklar alanının bilgisinde doğa ile özgürlük dünyası arasında bir köprü kurulur. Organizmalarda teleolojik tasarımların ortaya çıktığı bir doğa varlığı ile karşı karşıya bulunduğumuz açıktır. Buna göre, teleolojik yargı gücümüz anlayış yetimizin ve pratik aklımızın birbirinden kesin bir biçimde ayrılan alanlarının duyulur üstü birliğini göstermektedir. Aynı birliğe hizmet eden bir başka etken ise estetik yargı gücümüzdür. Kant estetik yargı gücünün eleştirisine de bu son eleştirisinde oldukça kapsamlı bir bölüm ayırmıştır. Şimdi sıra bu konuya gelmiş oldu.

Estetik Beğeni Yargıları ve Güzelin Çözülmesi

Wolff'un öğrencisi olan, estetik fenomenlerin bilgisini soru konusu yapıp estetiğin kurulmasına ön ayak olan Baumgarten'in ardından ilk kez Kant, estetik üzerine sistematik bir çalışma yaparak idealizmin estetiğini ortaya koymuştur. Kant'ın buradaki birincil ilgisi, sanat yapıtının varlık koşulları ya da sanat yapıtında yansıyan güzellik niteliğinin ne olduğu değil, tersine insanın güzellik ve yücelik duygusunun, güzel olanı ve yüce olanı yaşamasının düşünce bakımından olan yapısını aydınlatmaktır. Bu da onun idealist yaklaşımına uygundur. Kant, güzellik ya da yücelik duygusunu bir yargı ile dile getirdiğimiz düşüncesinden hareketle 'estetik beğeni (zevk) yargısı' konusuna yönelmiştir. 'Beğeni yargısı' terimini estetiğe ilişkin olarak oldukça kapsamlı yazan İngiliz yazarlarından ödünç aldığı söylenebilir. Burada, "bir şeyin güzel olduğunu" bildiren yargıyı beğeni yargısı (the judgment of taste) olarak adlandırmıştır.

Aslında 'beğeni-zevk' sözcüğü doğrudan özneliği düşündürür. Bir şeyin güzel ya da çirkin olduğu biçimindeki yargımızın temeli duygu gücümüzün nesnenin tasarımı tarafından etkileniş biçimidir. Şu hâlde Kant için beğeni yargısı duygusal bir önermedir. Kavramsal bilgiyle ilişkisi yoktur. Bir yapıya ilişkin kavramsal bilgi ile bunun güzelliğinin sezgisi farklı şeylerdir. Gerçi beğeni yargısının temeli öznel olsa da edimsel olarak söylemekte olduğumuz bir şeye, nesneye, nesnenin güzel olduğuna ilişkindir. Bu açıdan Kant, estetik beğeni yargısında evrensel olan yanı bulup çıkaracak ve ortaya koyacaktır. Günlük yaşamda "Zevkler tartışılmaz." özdeyişinde geçen zevk teriminin estetik zevk ya da beğenme terimiyle ilgisi yoktur. Buradaki zevk terimi doğrudan duyularımıza dayalı olarak hoşlandığımız ya da hoşlanmadığımız şeyler için kullanılır. Örneğin hoşlandığımız yemekler başkalarının beğendikleriyle örtüşmeyebilir. Beğendiğimiz bir süs eşyası ya da tercih ettiğimiz renkler yine başkalarınınkinden ayrılabilir bunlar bazen çakışmalar bile bu çakışma tümüyle rastlantı sonucudur. Şu hâlde, temeli organizmamızda bulunan duyularımıza dayalı zevklerimiz, beğenme ya da beğenmemelerimiz, hoşlanma ya da hoşlanmamalarımız (Bu terimlerin tümü bu bağlamda eş anlamlıdır.) üzerine tartışma yapılamaz. Çünkü bu konuda öznelarası bir yasalılık durumu olamıyor.

Estetik beğeni yargılarına gelince, burada durum çok farklıdır. İnsanların bir şeye “Bu şey güzeldir.” dediği estetik beğeni yargısını dört ayrı tarzda dile getirmiştir: Bunlar, anlama yetimizin temel kategorileri olan nitelik, nicelik, ilişki, ve kiplik kategorilerine paralel bir biçimde ele alınmışlardır. Beğeni yargısı özü bakımından bir duygu aktarımı yargısı olduğu ve mantıksal bir yargı olmadığı için bu kategorilendirme gerekli miydi diye düşünen ve soru yönelten eleştirilenler çıkmıştır. Sonuç olarak güzel teriminin anlamının dört ayrı açıdan belirlenmesi ve bunların birbirini bütünlemesi söz konusudur olduğu için Kant başarılı bir iş çıkarmıştır diyebiliriz. Şimdi bu çözümlenmeleri sırasıyla ele alalım:

1) Güzelin nitelik kategorisi açısından tanımı: “Beğeni bir nesneyi hiçbir çıkar olmaksızın bir hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisidir; böyle bir hoşlanmanın nesnesine *güzel* denir.” Hiçbir çıkar olmaması onun sıkıcı olduğunu imlemez, sadece bir seyretme edimi olduğunu gösterir. Estetik yargı nesnenin istekle, iştah yetisiyle hiçbir ilişkisi olmaksızın beğenilmesine işaret eder. Kant bu aşamada hemen hoş, güzel ve iyi arasında bir ayrım yapar. ‘Hoş’ ona göre, “Genel anlamda eğilimi ya da isteği doyurandır ve insanlar tarafından olduğu gibi hayvanlar tarafından da yaşanır. Bu noktayı biraz yukarıda zevkler tartışılmaz bağlamında zaten açıklamış bulunuyoruz. ‘İyi’ etik değerlendirme ölçütüdür. Şeylere, eylemlere, estetik değerle karşılaştırıldığında Kant’a göre nesnel bir değer yüklemi olur, aslında burada ‘iyi’ teriminin bilgi taşıyıcılığı vurgulanmış oluyor ki bu nokta tartışmaya açıktır. ‘Güzel’ kavramına gelince katışıksız, çıkarsız salt bir hoşlanmayı ya da beğenmeyi, zevk almayı anlatır. Eğilim ya da istek ile hiçbir özsel ilişkisi olmaksızın sadece ussal varlıklar tarafından yaşanır. Bu son nokta kuşkusuz iyi kavramı için de geçerlidir.

2) Güzelin nicelik kategorisi açısından tanımı: “Nesneye ilişkin bir kavram olmaksızın evrensel olarak hoş giden şey güzeldir.” Burada ‘kavram’ ve ‘evrensel’ terimleri üzerinde durmamız gerekmektedir. Bütünüyle çıkarsız bir hoşlanma nesnesi olması birinci yargı gereği önümüzde durmaktadır, şimdi bu çıkarsız hoşlanmanın aynı zamanda evrensel olması ve kavramdan uzak olması istenmektedir. Kavramdan uzak olması demek, güzel dediğimiz nesne ile hiçbir bilgi alış ve verişimiz ya da amacımız olmaması demektir. Estetik yargı kavrama değil duyguya dayalı bir yargıdır. Örneğin bir arkeoloji öğrencisinin bir heykele dönemi, tarzı, malzemesi gibi veriler açısından yönelmesi, bilgi toplamak amacıyla bir başka deyişle kavramsal açıdan baktığını gösterir. Bu yönelimde estetik beğeni (hoşlanma) yoktur. Olasıdır ki sınav başarısı çıkarıyla bu yola gitmektedir. Heykelden güzel olarak estetik haz duyabilmek ya da hoşlanabilmek için bilgilenme isteğinden ya da düzeyinden sıyrılabilme ve çıkarsız, kavramsız ona yönelebilmek zorunludur. Ayrıca evrensel olarak hoş giden derken anlatılmak istenen de şudur: Estetik yargımızı duyguya dayalı bir yargı olduğu için evrensel geçerlilik istemimizi herhangi bir mantıksal ussallaştırma süreci ile tanımlayamayız ama yargıda bulunduğumuz zaman bir bakıma evrensel bir sesle konuştuğumuza ve başkalarının onayını istediğimize inanırız ama onlar da bu onayı ancak kendi duyguları temelinde vereceklerdir. İleri sürebileceğimiz herhangi bir kavram dolayısıyla değil. Beğeni yargısında kavramların bir karışması olmaksızın hoşlanma, beğenme açısından böyle bir *evrensel sesten* başka bir şey öne sürülemez.

3) Güzelin ilişki kategorisi açısından tanımı: “Güzel, bir nesnede ereksiz bir erekliliğin formudur.” Bu tanımın anlamı gerçekten açıklanmayı gerektirebilir. Örneğin bir çiçeğe baktığımızda, onu güzel buluruz, çıkarsız ve kavramsız bak-

tığımız açıktır ama bir de çiçeğin özel bir amacı olmadan, o kendisi bir ereklilik olarak karşımıza çıktığı için biz onu güzel bulmaktayız, biçimiyle, rengiyle, oranlarıyla kısacası salt kendisi olarak sanki güzel görünme ereğine uygun olarak oluşmuştur. Hiç kuşkusuz güzellik kavramına eşlik eden bir amaç kavramı olabilir. Ama Kant, bir amaç kavramının eşlik ettiği bir beğeni yargısının salt olmadığı düşüncesindedir. Bu nedenle *özgür ve bağımlı güzellik* dediği şeyler arasında ayırım yapar. Eğer bir çiçek güzeldir yargısında bulunuyorsak önümüzde büyük bir olasılıkla çiçekte yerine getirilmiş bir amaca ilişkin hiçbir kavram yoktur. O zaman çiçeğin güzelliğinin özgür olduğunu söyleyebiliriz ve beğeni yargımızın da salt olduğunu söyleyebiliriz. Ama bir yapının örneğin bir sarayın güzel olduğunu söylediğimizde, bu yapıda yerine getirilmiş ve eksiksiz olarak somutlaştırılmış bir amacın, kavramının bulunduğu aslında açıktır. Çünkü içinde yaşamaya yönelik yapılmıştır. O zaman bu yapının güzelliğinin bağımlı güzellik olduğu, yargımızın da salt estetik beğeni yargısı olmadığı söylenebilir. Çünkü yalnız bir estetik hoşlanmanın anlatımı değildir, ayrıca kavramsal bir öge içermektedir. Şu hâlde estetik yargıda kavramsal bir amaç bulunmamak zorundadır ve güzel dediğimiz nesne dışsal bir amaç taşımamalıdır.

4) Güzelin kiplik kategorisi açısından tanımı: “Güzel herhangi bir kavram olmaksızın zorunlu bir hoşlanmanın nesnesi olarak kabul edilen şeydir.” Buradaki *zorunluluk* kuramsal, nesnel bir zorunluluk değildir. Eğer böyle olsaydı öne sürdüğümüz beğeni yargımızı herkesin onaylayacak olduğunu a priori olarak bilirdik ama kuşkusuz zorunluluk terimi bunu anlatmaz. Yargımız için evrensel geçerlilik isteminde bulunuruz. Ne var ki gerçekte kabul edilip edilmeyeceğini bilemeyiz. Buradaki zorunluluk ‘örneksel’ terimine eşdeğerdir. Yani bildirilmeyen bir evrensel kuralın bir örneği olarak görülen bir yargıya herkesin onay vermesinin zorunluluğu anlatılmak istenmektedir. Biri bir şey güzeldir dediğinde herkesin onu onaylaması gerektiğini öne sürmektedir. Bu öne sürüm ya da istem evrensel bir ilkeyi varsayar ki yargı bunun bir örneğidir. Ama bu ilke mantıksal bir ilke olmayıp bir tür sağduyuyu yansıtır. Buradaki sağduyuyu bilinen anlamda bilişsel içerikli sağduyu değildir. “Terimin estetik anlamında sağduyu, bilişsel güçlerimizin özgür oyunundan sonuçlanan etki ile ilgilidir. Estetik bir yargıda bulunurken söz konusu nesneyi algılayan herkeste, bunların karşılıklı oyunlarından belli bir benzer doyumun doğacağını ya da doğması gerektiğini varsayarız” (Copleston, 2004: 219). Bu sağduyuyu varsaymak için herhangi bir hakkımız var mıdır? Kant “Varoluşunu tanımlayamayız ama yargılarımızın zorunlu koşulu olarak varsayılmaları kaçınılmazdır.” demektedir. Çünkü yargılar onlara eşlik eden kanı ile birlikte evrensel iletilebilirliğe açık olmalıdır. Ama bu kavrama uygun olan evrensel mantık ilkesine göre olamayacaksa geriye salt bu sözü edilen sağduyu zemini kalmaktadır.

Kant, güzel kavramına ilişkin bu çözümlemesi ile insanlarda estetik beğeni eğitmek ya da geliştirmek için birtakım kurallar vermek amacıyla olmadığını belirtir. O estetik yargının doğası ile ve varsa a priori, yani zorunlu ve evrensel özellikleri ile ilgilidir. Yukarıda gördüğümüz gibi estetik yargının çıkarılsızlığı, ereksiz bir ereksellik taşıyor olması, a priori özelliklerine örnek oluşturmaktadırlar. Ama buradaki temel sorun, salt beğeni yargısının biricik belirleyici taşıyıcısı olması anlamında duygu anlatıp anlatmadığı ya da belirli bir anlamda bilişsel bir yargı olup olmadığıdır. Kant’a göre estetik yargı kuşkusuz nesnel bir bilgi aktarmaz ama aktarır diyen çıkarsa o zaman da bu bilginin ne olduğu sorulabilir. Bu açıdan Kant’ın yaklaşımı daha bir doğru çizgi üzerinde gibi görülebilir.

Yüce Kategorisinin Çözülmesi

Kant yüce kavramı üzerinde de oldukça ayrıntılı durmuştur. Kant yücelik konusunda şunları söyler: “Ufukta sıralanan dağların ya da köpüren çılgin dalgalarıyla denizin yüceliğinde bizi sarsan, kavrayan nedir? Burada bize verilmiş olan şey bizim anlama yetimizi aşar ve normalde bir güvensizlik duygusu duymamız gerekirken tam tersi olur, bir duygu coşkusu içinde yükseldiğimizi hissederiz. Burada güzellikte olduğu gibi sadece form değil, hiçbir formu olmayan sonsuz ve bilinemez bir şey, bütün kaygıları ve tehlike hissini yok edip iç varlığımızı altüst ederek devinime geçirir. Kavranamazlığın bu yüceliğinde hiçbir belli düşünce, hiçbir yasa yoktur. Bu yaşantıda gerçek bir zıtlık vardır: Güven ve rahatlık arayan duylara bağlı yönümüz için hiçbir değer taşımayan doğanın bu yüceliği, insanın iç varlığındaki uyum ve tinsel yetiler bakımından yüksek bir ereklilik, belli bir ereği olmayan bir ereklilik taşır” (akt. Heimsoeth, 1967: 175-176). Bu şiirsel anlatımda Kant’ın yüce kavramına ilişkin neredeyse tüm nitelikler içerilmektedir. Kant’ın yüce kavramı, güzel kavramıyla karşılaştırılarak daha net anlaşılabilir. Güzel ve yücenin her ikisi de izleyene estetik haz ya da hoşlanma duygusu verirler. Yine “Bir şey yücedir.” yargısı da tıpkı “Bir şey güzeldir.” yargısı gibi belirli bir kavramı ön gerektirmez. Bunlar iki kavramın ortak yanlarıdır. Aralarındaki önemli ayrım noktası ise güzel nitelik ile ilişkili iken yücenin nicelik yani büyüklük ile ilişkili olmasıdır. Bunun yanı sıra doğal güzellik nesnenin biçimi ile ilgilidir ve biçim sınır kavramına göndermede bulunur. Bununla birlikte yüce sınırsızlık ve buna bağlı olarak belli bir biçim taşımamakla belirginleşir. Ancak sınırsızlık ve belli bir biçim taşımama yücede bütünlük olmadığı anlamına gelmez. Böylece sıradağlar sınırsızlığı ile yüceliğini hissettirirken aynı zamanda sınırların yokluğu o denli bir bütünlük olarak tasarımlanır.

Kant güzeli anlama yetisi ile yüceyi ise akıl ile ilişkilendirir. Güzelde anlama yetisi ile imgelem uyum içindedir. Yücede ise imgelem akıl tarafından baskı altına alınır. Yüce sınırların yokluğunu imlediği oranda, imgesel tasarım gücümüz için elverişsizdir, onu aşar ve ezer. Yüce Kant’ın deyimiyle aklın belirsiz bir düşüncesinin sergilenişi olarak görülebilir. İkisi arasındaki bir başka ayrım da şudur: Güzel tarafından yaratılan estetik haz bir sevinç hâli olarak betimlenebilmesine karşın, yücenin olumlu sevinçten çok şaşkınlık ve korkuya neden olduğu söylenmelidir. Yücenin deneyimine heyecanı eş deyişle dirimsel kuvvetin anlık bir durdurulmasını buna bağlı olarak daha güçlü bir boşaltımı eşlik eder. Yine güzel şirinden ayrı bile olsa onunla birleşebilir ama şirin ve yüce bağdaşmazdır. Güzel doğal nesnelere nitelikleme üzere kullanılırken, yücelik nesnelere olmaktan daha çok, nesnelere bizde yarattığı duygulara aittir. Kant matematiksel yüce ile dinamik yüce arasında da ayrım yapar. Matematiksel yüce mutlak olarak büyük olan, ya da onunla karşılaştırıldığında başka her şeyin küçük kaldığı büyüklükler için kullanılır. Örneğin tanrı mutlak büyüklük olarak kabul edilir. Dinamik yüceye gelince doğanın korkunç fiziksel gücüyle karşı karşıya kaldığımız ama aynı zamanda anlama yetimizi ve aklımızı bu fiziksel güce karşı bir üstünlük olarak bulduğumuz zaman yaşanır.

Güzelin ve yücenin her ikisi de izleyene estetik haz verir ama güzel nitelikte, yüce nicelikte ilişkilidir. Ayrıca güzel biçim ve sınırla yüce ise sınırsızlık ve belli bir biçim taşımama ile ön plana çıkar.

Deha ve Güzel Sanat Yapıtı

Kant şimdiye dek doğal nesnelere güzelliği ile ilgilenmiş oldu. Sanat yapıtları konusuna da özellikle sanatsal yaratma konusuna bu alandaki görüşleri arasında özel bir yer vermiştir. Güzel sanat yapıtlarının üretimi dehanın (genie) işidir. Dahî sanatçıda bulunan deha öyle bir yaratma gücüdür ki ürününü varolan dışsal birtakım kurallara göre yaratmaz, tersine kendi kurallarını kendisinde taşıyan sanat yapıtları ortaya koyar. Sanat bir ürünün olanaklı olarak tasarlanması sağlayan kuralları gerektirir. Dahî sanatçı bu kuralları kendi dehasında taşır ve bir sanat ürünüyle onları görünür hâle getirir. Şu hâlde dehanın ürünü olan sanat yapıtı kendine özgü bir defalık kurallarını birlikte getirdiği için böyle bir sanat ürünü kesinlikle taklit edilemez. Eğer taklit edilirse taklit ürün zaten bir sanat yapıtı olarak nitelenemez. Çünkü mekanik bir biçimde aslına benzetme yoluna gidilmiştir. O dehanın derinliklerinde bulunan kuralları ile birlikte doğmamıştır, o zaten ölü doğmuştur.

Deha yani estetik yaratma yetisi, belli bir öğrenme sürecinin ürünü değildir. “Tinî doğuştan gelen bir yeteneğidir.” Bu nedenle deha yapıtını nasıl yarattığını bilimsel olarak ortaya koyamaz. O yapıtını yaratmaya yarayan düşüncelerin kendisine nasıl oluştuğunu açıklayamaz ama kurallarını kendisinde bulunan doğanın kuralları olarak sunar. Güzel sanatlarda güzel dediğimiz tek bir biçim vardır ama bir tek yöntem yoktur. Bu nedenle sanat yapıtı bireyseldir hem de yüksek derecede. Sanat yapıtında bulunan düzen belli bir dış amaca yönelmemiştir, sanat yapıtı kendi iç uyumu bakımından yüksek bir ereklilik taşır, yani ereksiz bir ereklilik taşır.

Kant sanat yapıtı olarak şiir örneğini göz önünde bulundurduğu için estetik idelerden söz eder. İdelerin kaynağı olan yaratıcı tin burada geist olarak adlandırılır. Kant terimi bu bağlamda kullanan ilk düşünürdür. Ona göre estetik ideler salt aklın idelerinden bambaşka olan idelerdir. Bu idelerde bir tür zenginlik vardır. Kant estetik ide deyince duyulara dayalı imgelemin tasarımlarını anlamaktadır. Bu nedenle bunlar dil ile kesin bir biçimde ifade edilemezler. Bu ideler algıya dayanan somut tasarımlardır. Seyrettiğimiz bir sanat yapıtı bize pek çok şey söyler. Ama biz bunları kesin yargılar biçiminde ifade etmekte zorlanıyoruz.

Bu idelerle salt aklın ideleri arasındaki benzerlik ikisinde de hiçbir zaman sonuna kadar gerçekleştiremeyeceğimiz bir bekleminin bulunmasıdır. Aklın idelerine göre bir algının varolması olanaklı değildir. Estetik idelere, imgelemin bu idelerine uygun gelebilecek kavram ve kavram birliklerini bulmak da kolay değildir, bunlara hiçbir kavram tam olarak uygun gelmez. İmgelemin yaratıcılığı ile devinime geçen ideler kavranamaz bir dünyanın tasarımlarına çevrilirler. Dehaya vergi olan şey “Verilmiş bir şeyin kavramında ideleri bulmak ve buna ifade kazandırmaktır. Konkret olarak dille ya da plastik olarak ifade etmek. Burada aynı zamanda yeni bir kural getiren, yeni bir stil ortaya çıkaran, original olan şey geisttir.” (akt. Heimsoeth, 1967: 179). Bu düşünceler Kant'ın estetik alanında da idealist bir felsefe kotardığını göstermektedir. Ona göre güzellik ve yücelik alanında şekil verilmiş şeyler, yani sanat yapıtları duyulara verilmiş şeyleri aşarlar. Sanat duyulara verilmiş şeylere tekrar şekil vererek onları ideal bir yapıya yükseltir.

Kant estetik ideden duyulara dayalı imgelemin tasarımlarını anlar. Bunlar dille ifade edilemeyip algıya dayanan somut tasarımlardır.

KANT'IN DİN, TARİH, HUKUK VE POLİTİKA FELSEFESİ

Kant'ın Din Felsefesi

Kant 1793 yılında *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Yazının başlığındaki 'salt akıl' terimi bu konunun da a priori bilgi alanı içinde ele alındığına işaret etmekte ve buradaki salt akıl din ve inanma fenomenlerinin geniş alanı içinde sadece ussal olanı, kavranabilir olanı göz önüne almayı vurgulamış olmaktadır. Bu bakımdan bir din felsefesi Kant için aklın artık ulaşamadığı, dinsel inanmanın başladığı yere kadar uzanabilir.

Kant'a göre dinin odak noktasında insan yaşamında ahlakın gerekliliğine inanma yer alır. Felsefe bakımından dinin özünü ahlak fenomenleri oluşturur. Bu açıdan din, ahlakın gösterdiği ödevlerin tanrısal bir buyruk olarak görülmesidir. İlimizdeki ahlak yasasını tanrısal bir yüceliğe çıkararak bu yasanın koyucusuna, tanrısal yasa koyucuya ulaşmış oluruz. Bu şekilde ahlak yasasının insanlar üzerindeki etkisi güçlendirilmiş olur.

Dinin ahlak bakımından en önemli sorunlarından birisi insan doğasındaki kötünün kaynağı üzerinedir. İnsanların tek tek yaşamları incelendiği ya da insanlık tarihine göz atıldığı zaman, ahlak yasasına karşı hareket edildiği, bu yasanın sık sık çiğnendiği görülür. Kant'a göre insanlarda duyulardan gelen isteklerin ahlak buyrukları karşısında ağır basması eğilimi vardır. İnsan doğasına kökten bağlı görünen bu eğilimin kaynağı insan için kavranamaz bir şey olarak kalmaktadır. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı yazısında insanda ussal bir özgürlükle birlikte kötüye doğru bir eğilimin de bulunduğunu söylüyordu. O, bununla insanın özünden kötü olduğunu düşünmez, sadece akıl tarafından yönetilen insanın varlık yapısında olması gerekene karşı bir çabanın bulunduğunu dile getirir. Ona göre kötü, yalnızca insandaki bir eksiklik, yetkinliğin oluşamaması demek değildir. Kötü, güdülerin tersine dönmesidir. Kötüde arzu edilen şeyler, bilerek, isteyerek aklın insandan beklediklerinden üstün çıkarılırlar. Bu şekilde insanı eyleme yönelten itici güçler sadece yer değiştirmiş olur.

Rousseau'nun öne sürdüğü gibi insan doğası suçsuz ve iyidir, denemez: İnsan iyiyi gerçekleştirsin diye vardır. İnsan varlığının anlamı iyiyi gerçekleştirmesinde ortaya çıkar. İnsanda bir özgürlük olanağı olarak kendi aklının buyruklarını gerçekleştirme olanağı vardır. Ama bu buyruklara karşıt olana da bir eğilim vardır. Tarihte olup bitenler bunu göstermektedir. Kötü olana eğilim eylem ve girişimlerimizde kendini gösteren, kökünü insan doğamızda bulan bir olaydır.

Kötüden kurtulma insanın bireysel çabalarıyla gerçekleşemez. Bunun için insanın görüşünde tam bir devrim olmalıdır. İyinin insan varlığındaki temelleri yeniden güçlendirilmeli ve insan eylemlerinin değişmesi bakımından tam bir "yeniden doğuş" gerçekleşmelidir. Kant'a göre bizim insan bilgimiz bu değişmenin nasıl olabileceğini bilmek için yetersizdir. İnsan kendisini salt iyi olan bir varlık hâline getirmek için isteme gücünün bütünü ile çabalayabilir. İnsan bu çabaları yanında aklın kötüye karşı zafer kazanacağına inanmaya muhtaçtır. İnsanın bu zafer için tanrının yardım edeceğine de inanması gerekir. Böylece Kant, insanın kötüden kurtulması probleminde akılla kavranamayacak olan dinsel düşünce ve inançlara kadar uzanmış olur. Kant din sorunlarını ele alan yazısında din tarihine, oradan da tarih felsefesi sorunlarına kadar uzanmıştır.

Kant'a göre dinin odak noktası, insan yaşamında ahlakın gerekliliğine duyulan inançtır. Din, ahlakın gösterdiği ödevlerin tanrısal bir buyruk olarak görülmesine ve etkisinin güçlendirilmesine yarar.

Kant'a göre kötü, yalnızca insandaki bir eksiklik değil, güdülerin tersine dönmesidir. Kötüde arzu edilen şeyler, bilerek aklın insandan beklediklerinden üstün tutulur. Böylece insanı eyleme yönelten itici güçler yer değiştirir. Kötülük güdüsü ağırlık kazanır.

Kant'ın Tarih Felsefesi

Kant tarih felsefesine ilişkin görüşlerini özel bir kitapta açıklamamış fakat bu alanda birkaç makale kaleme almıştır. Bunlar; *Dünya Yurttaşlığı Açısından Genel Bir Tarih İdesi*, *İnsanlık Tarihinin Başlangıcı Üzerine Tahminler*, *Aydınlanma Nedir?*, *İnsan Irkı Kavramının Tanımı* gibi yazılardır. Ayrıca Kant'ın şu yazılarını da göz önüne alabiliriz: *Bütün Şeylerin Sonu*, *Sonsuz Barış Üstüne*, *Fakültelerin Çatışması*.

Kant insan aklına ilişkin felsefi sisteminin ışığı altında bir tarih felsefesi kotarmaya çalışmıştır. Bu açıdan tarih sorunu deyince doğa ile özgürlük, pratik aklın ereklere ile empirik gerçekliğin nedenselliği arasındaki bağlar çerçevesi içinde kalarak konuyu ele almıştır. Tıpkı din konusuna ilişkin yazısında olduğu gibi, tarih sorunu iyi ve kötü güçlerin yeryüzündeki çatışması sorunudur. O tarihte bir gelişme, ilerleme görmek istemekte ama Rousseau'nun da etkisiyle tarihin akışı üzerinde sürekli negatif güçlerin etki ettiğine inanmaktaydı. İnsan soyu acaba daha iyiye giden yolda ilerlemekte midir? Ona göre bu soruya iyimser bir yanıt vermek güçtür. Belki de tarih, iyi ile kötünün sürekli yer değiştirdiği ve bunun sürgit devam ettiği bir alandır.

Kant'a göre deneyim, tarih alanında çıkarımda bulunmaya yardımcı olamaz. Bu alanda doğa bilimlerinde olduğu gibi a priori bir tarih bilgisi olanaksızdır. Bu durumda insanlığın ilerlemekte olduğu düşüncesi insan aklının bir idesinden ibarettir. Bu ide eylemlerimiz ve araştırmalarımız için öznel bakımdan gerekli olan yönetici bir ilke görevi görür. Dünyanın gidişinin önceden belirlenebileceğine inanmak ölçsüzlük olur. Kant burada da bilgimizin sınırlarına işaret etmektedir. Gelişme düşüncesi bizim için düzenleyici bir ilke olmalıdır. Tarihe sanki onda bir gelişme varmış gibi bakmalı ve ona göre davranmalıyız; tarihte olup bitenler insanlığı yavaş yavaş ilerleten bir plana göre olup bitiyormuş dibi düşünerek eylemde bulunmalıyız. Bu yönetici idenin ışığında tarihte bütün olup bitenler, tarih araştırmacısına bir birlik hâlinde büyük bir sistem olarak görünecektir. İnsanın ahlaklı eylemlerinin kaynağı olan insan aklının iyiye doğru bir ilerleme, bir gelişme olduğuna inanması, bunu umut etmesi gereklidir. Böyle bir umut olmadan insanın kalbi çarparak ileriye atılmasına, yeniliklerin peşinden gitmesine olanak olmazdı.

Kant insanlığın başlangıcına ilişkin olarak da şöyle düşünüyordu: Doğa durumunda insan bir *ussal hayvan* idi. Ama onda sahip olduğu akli geliştirme yeteneği vardı. Akli aracılığıyla kendi kendisini yönetme, kendi kendisine sınırlar koyma yoluyla ilerlemeye başladı; özgür bir varlık olma doğaya etki etme yönüne doğru ilerleme sürdü. İnsanın doğal varlık durumundan çıkıp kendi kendisini yöneten özgür bir varlık olma düzeyine ulaşması bir defada insanlığın başlangıç dönemlerinde olup bitmiş bir olgu değildir ve hâlen sürüp gitmektedir.

İnsanlığın soy olarak gelişiminde sükunet içinde yaşamak değil tam tersine, zıtlık ve çatışmaların çok önemli bir rolü olmuştur. İnsan bir akıl varlığı olarak, varlık yapısında uyuklayan imkânları uyandıran, devinime getiren bir varlıktır. Bu uyandırma, devinime getirme ve yükseltme, gerginlikler, çıkarların, amaçların çatışmaları, tutkuların çarpışmaları içinde gerçekleşir. İnsanlar böyle bir çatışma ve gerginlik koşullarında yavaş yavaş birleşmeye doğru giderler, daha doğrusu buna zorlanırlar. Kant şunu söyler: "İnsanların işlerinin anlamsız görünen gidişinde sanki gizli bir plan saklıdır." Kant'a göre, istekler, tutkular ve bunlardan doğan çatışmalar, çekilen acılar tarih felsefesi bakımından bu şekilde olumlu bir anlam taşırlar. Tutkuların isteklerin güçlü dinamizmi, yüksek bir amacın hizmetindedir. Bu amaç insan soyunun amacı olarak tüm akıl yeteneklerinin gelişmesidir.

Sonuç olarak çatışma ve acılarla dolu olan tarihsel varlık alanı, bütününde pozitif bir anlam taşır. Tarihin genel akışında toplum-dışı birtakım güçler, bir varlığın gelişmesi için harekete geçirici, öne doğru itici bir rol oynarlar, kendi kendisini yönetme, kendisi olma ve özgürlüğün gelişmesine yardım ederler. *Dünya Vatandaşlığı Açısından Genel Bir Tarih İdesi* adlı yazısında Kant, insanlıkta dünya vatandaşlığı idesinin geliştiğini yazar. Buna göre, ayrı ayrı ulusların kurdukları devletlerin birleşmesi ile bir *uluslar birliğinin* kurulması bu birliğin ebedi barışı sağlayıp koruması gerektiği temel düşünce olarak işlenmiştir. Kant bu görüşleriyle insan aklının ve ahlakının insana gösterdiği ve ondan beklediği idelere dayanan idealist bir tarih felsefesi ortaya koymuştur.

Kant'ın Hukuk ve Politika Felsefesi

Kant'ın hukuk ve politikaya ilişkin görüşleri, tarih felsefesinde olduğu gibi, açıkça ahlak görüşlerine bağlıdır. Kant hukuksal yükümlülükleri, ahlaksal yükümlülüğün bir alt türü olarak görür. Bu nedenle yasanın temeli ussal istençtir ne güç gösterisidir ne de tanrının emirleridir. Bu nedenle hukuk felsefesindeki bakış açısı büyük ölçüde özgürlükçüdür. Gerçi pek çok özel hukuksal konularda sözcüğün bugünkü anlamında özgürlükçü olmaktan uzak görünüyordu. Söz gelimi evli çiftlerden biri kaçarsa öteki onu sanki bir nesneymiş gibi, herhangi bir anda geri getirmekte yetkili oluyordu. Ceza yasası bakımından da tutumu oldukça sertti; örneğin cinayet işleme durumlarında yerine göre ölüm cezası verilebilirdi. Bu konulardaki sert tutumunun açıklaması hukuku etik ilkeler üzerinde temellendirmesinde bulunabilir, bu durum ilkece, sempati duygusuna ve affedici olmaya pek yer bırakmamaktadır.

Kant siyaset felsefesi alanında ise bazı özel konularda tutucu görünmekle birlikte genel olarak özgürlükçü bir tutum sergilemiştir. Rousseau'yu izleyerek siyasi otoriteyi kısmen sözleşme, kısmen de genel istenç terimleri içinde açıklama yolu tutmuştur. Toplumsal sözleşme konusunda tarihsel bir olgu olarak değil ama düzenleyici bir ide olarak ısrar eder. Yasa kuralına vurgu yaparak politik liberalizmin bir türünü savunuyor görünür. En yüksek politik otoritenin temeli olarak halkın istencini-genel istenci göstermiştir. Fransız Devrimi'nin bir hayranı olmakla birlikte, kötü yönetilen devletlerde yönetime karşı isyan edilmesini yadsımıştır. Yurttaşların temsilcileri aracılığıyla seslerini duyurmalarını ve hak aramalarını sağlayan bir yönetim biçiminden yana olmasına karşın, oy kullanma hakkını bağımsız ve kendi kendisine yeterli olan kişilerle sınırlama yoluna gitmiştir, bu hakkı çıraklara, hizmetçilere, odun kesicilere, köylülere ve tabii ki tüm kadınlara tanımamıştır.

Kant'ın politik görüşleri uluslararası ilişkiler bakımından çok daha hümanist, özgürlükçü ve barış yanlısı bir görünüm sergiler. *Sonsuz Barış Üzerine* adlı yapıtında, kalıcı bir barış için bir çözüm arayarak birtakım ilkeler öne sürmüştür. Bir dünya devletinin federatif, özgür devletler cumhuriyetinin kurulmasını savunmuştur. Bu model bugünkü Birleşmiş Milletlerin bir benzeri olarak görünmektedir. Hangi devletin yurttaşı olursa olsun tüm bireyler kozmopolitan hak ve ayrıcalıklara sahip yurttaşlar olarak dünya devletine katılacaklardı. Devletlerarası ilişkileri düzenlemek için uluslar arası bir hukuk sistemi başlıca şu ilkelere dayanmak zorunda idi: 1) Dünya barışını korumaya yönelik tüm antlaşmalar hiçbir gizli terim ya da sınırlama kapsamamalıdır. 2) Hiçbir devlet başka herhangi bir devleti boyunduruk altına almayacak ya da denetlemeyecek, her devlet özgür ve bağımsız kalacaktır. 3) Sürekli ordular kaldırılacaktır. 4) Her ulus dış politikasının bir aracı olarak ödünç para kullanmaktan kaçınacaktır. 5) Hiçbir devlet başka

devletlerin kendi anayasa ve yasalarını uygulamalarını önlemeyecektir. 6) Birbirleriyle savaşan devletlerin barış görüşmelerini olanaksızlaştıracak savaş yöntem ve araçlarını kullanmaları yasaklanacaktır.” (akt. Sahakian, 1997: 165).

Görüldüğü gibi Kant, uluslararası ilişkilerde çok daha ilerici ve özgürlükçü uygulamaları gündeme getirmiştir. Bütün dikkatini kalıcı barışın sağlanmasına yöneltmiştir. Machiavelli'nin politik görüşlerini bir tür politik sofistlik olarak görmüş, bunun yerine devlet yöneticilerine kendi kategorik imperatifi önermiştir. Yöneticiler kesin buyruğun sesini dinlerlerse ve kamunun tüm toplumsal politik uygulamaları bilme hakkına saygılı olurlarsa politik sorunlar kolayca çözümlenebilir olacaktır. Platon'un öne sürdüğü gibi filozofların yönetici olmasına gerek yoktur, onlar yöneticilere yansız gözlemciler olarak danışmanlık yaparak gerçek işlevlerini daha iyi yerine getirebilirler.

Özet



Kant etiğinin temel kavram ve sorunlarını Pratik Aklın Eleştirisi isimli eseri ışığında saptayıp tartışmak.

Kant'a göre iyi istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek bir şey yoktur ve iyi isteme de sonuçları nedeniyle değil, salt isteme olarak kendi başına iyidir. Mutluluk ya da yarar ahlakları pratik aklı özünden sapırır ve onu amaç uğruna bir araç durumuna düşürür. Oysa gerçek aklın temeli salt pratik akıldır ve iyi isteme salt pratik aklın ilkelerinden doğar. Etik eylem, iyi isteme içerir. Eylemin etik değeri, onunla ulaşılabilecek amaçta değil, onun yapılmasına karar vermeye yol açan güdüdedir (*maksim*). Etik eylem yapılması gerektiği için yapılır ve bu gereklilik kendini koşulsuz buyruk biçiminde yansıtır. Eylemlerimizin güdüsü tüm insanlar için genel bir yasa olabilmelidir. Bu yasaya uymak bir ödevdir ve bu yüzden Kant ahlakı ödev ahlakı olarak anılır. Etik değer taşıyan eylemler sadece ödevde uygun olmakla kalmayıp ödevde dayanan, ödevden gelen eylemlerdir ve salt pratik aklın yönettiği istemelerden doğarlar. Ahlak yasasının birinci ifadesi: "Öyle eylemde bulun ki senin bu eylemdeki istemenin maksimi her zaman, aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak geçebilsin." İkinci ifadesi: "Öyle eylemde bulun ki bu eyleminde insanlığı hem kendinde hem de diğer insanların her birinde her zaman bir amaç olarak alsın, asla araç olarak kullanmayasın." Üçüncü ifadesi: "Özerklik ilkesine göre davran." Özünde bir ve aynı şey olan ahlak yasası, istenci evrensel bir yasa görevi gören tüm insanları birbirine bağlar ve tümünü bir erekler ülkesinin yurttaşı yapar. İnsan bu ülkede özgürdür. Özgürlük tanıtlanamaz ama salt bir kurgu olarak da düşünülemez. Kendimizi evrensel yasalar yapan, ahlaksal düzlemde özerk varlıklar olarak görmemiz özgür olabilmemize bağlıdır. O hâlde özgürlük ahlaksal eylemler için pratik bir zorunluluktur. Nitekim özgürlük, ölümsüzlük ve tanrı pratik aklın postülarıdır. İnsanın özgür olması ahlak yasasını bilmesiyle mümkündür. Otonomi, insanın istemesinin kendi belirlediği kanuna uymasıdır. Pozitif anlamda özgürlük budur. Ölümsüzlük ise aklın vardığı bir sonuç olarak insanın en yüksek

niyetleri ve çabalarının bir beklentisi, inancıdır. İnsan, ahlaklı bir varlık olma ödevi bakımından varlığının sonsuza dek süreceğini postülat olarak kabul etmelidir. Böylece Kant ruhun ölümsüzlüğünü şu ya da bu şekilde kabul etmiş olur.



Kant'ın estetik anlayışını, güzel ve yüce kavramlarına yönelik çözümlerini Yargı Gücünün Eleştirisi isimli eseri ışığında değerlendirmek.

Kant'a göre anlama yetisi ile salt akıl arasında aracı bir güç olan yargı yetisi, kuramsal doğa felsefesi ile özgürlük postülası üzerine temellendirilmiş pratik ya da ahlaksal felsefe arasındaki bağı sağlar. Genel olarak tikeli tümelde kapsanmış olarak düşünme gücüdür. Tikelleri, anlama yetisinin kategorileri altına yerleştirerek daha önce bulunmamış empirik yasaları düşünsel (refleksiyonlu) bir çabayla bulup çıkarır. Böylece bulguları (heuristik) bir özelliği vardır. Keşfettiği yasaları birbirleriyle ilişkilendirip bir sisteme doğru ilerler ve bu süreç boyunca doğa tarafından güdüdür. Doğadaki erekselliği izler. Bu ereksellik verili bir deneyim nesnesinin biçiminin, bilme yetisiyle uyumu olarak tasarlanabileceği gibi, nesnenin biçiminin şeyin kendisinin olanağı ile uyumu olarak da tasarlanabilir. Yani şey, biçimi açısından doğanın bir ereğini yerine getiriyor olarak tasarlanır.

Yargı gücüne ilişkin çözümler önce doğaya, sonra estetik alana yönelir. Kant'a göre organik varlıklar alanının bilgisinde doğa ile özgürlük dünyası arasında bir köprü kurulur. Çünkü organizmalarda, teleolojik tasarımların ortaya çıktığı bir doğa varlığı buluruz. Kant bundan sonra gerek doğada gerek sanatta güzelin ve yücenin çözümlenmesine girişir. Ona göre bir şeyin güzel olduğunu bildiren yargıya beğeni yargısı denir ve bu yargı dört tarzda dile getirilir. Bunlar, anlama yetisinin nitelik, nicelik, ilişki, kiplik kategorilerine paralel biçimde oluşur. Güzelin nitelik kategorisi açısından tanımı; "Beğeni yetimizin hiçbir çıkar olmaksızın hoşlandığı nesneye güzel denir." şeklindedir. Nicelik kategorisi açısından tanımı; "Nesneye ilişkin bir kavram olmaksızın evrensel olarak hoşya giden şey güzeldir." şeklindedir. İlişki kategorisi açısından tanımı; "Güzel, bir nesnede ereksiz bir erekliliğin

formudur.” şeklindedir. Kiplik kategorisi açısından tanımı: “Güzel, herhangi bir kavram olmaksızın zorunlu bir hoşlanmanın nesnesi olarak kabul edilen şeydir.” şeklindedir. Yüce de güzele benzer biçimde izleyen estetik haz verir ama güzel nitelikle, yüce nicelikle ilişkilidir. Ayrıca güzel biçim ve sınırla yüce ise sınırsızlık ve belli bir biçim taşımama ile ön plana çıkar. Kant güzeli anlama yetisi ile yüceyi ise akıl ile ilişkilendirir. Güzelde anlama yetisi ile imgelem uyum içindedir. Yücede ise imgelem akıl tarafından baskı altına alınır. Sanat yapıtının nasıl ortaya çıktığına gelince. Deha sanatçı kendi kuralını kendisi koyan ve bu yüzden taklit edilemeyen sanatçıdır. Sanat, duylara verilmiş şeylere yeniden şekil vererek onları ideal bir yapıya yükseltir.



Kant'ın din, tarih hukuk ve politika felsefesini ana kavramları doğrultusunda tartışmak.

Kant'a göre dinin odak noktası, insan yaşamında ahlakın gerekliliğine duyulan inançtır. Din, ahlakın gösterdiği ödevlerin tanrısal buyruk olarak görülüp etkisinin güçlendirilmesine yarar. Kant'a göre kötü, yalnızca bir eksiklik değil, güdülerin tersine dönmesidir. Kötüde arzu edilen şeyler, bilerek aklın insandan beklediklerinden üstün tutulur. İnsanı eyleme yönelten itici güçler yer değiştirir. İnsan doğası suçsuz ve iyi değildir. İnsan iyiyi gerçekleştirsin diye vardır fakat kötüden kurtulma sadece insanın bireysel çabalarıyla gerçekleşemez. Bunun için insanın görüşüde tam bir devrim olmalı, insan aklın kötüye karşı zafer kazanacağına, bu zaferde tanrının kendisine yardımcı olacağına inanmalıdır. Böylece kötüden

kurtulma çabaları, akılla kavranamayacak dinsel düşünce ve inançlara dek uzanır. Tarih sorunu da iyi ve kötü güçlerin yeryüzündeki çatışması sorundur. Kant, tarihin akışına sürekli negatif güçler etki ettiğine inanır. Belki de tarih, iyi ile kötünün sürekli yer değiştirdiği ve bunun sürgit devam ettiği bir alandır. İnsanlığın ilerlediği düşüncesi sadece insan aklının bir idesidir. Bu ide, eylemlerimiz ve araştırmalarımız için öznel bakımdan gerekli olan yönetici bir ilke görevi görmektedir. Doğa durumunda insan bir ussal hayvandır. İnsanın doğal varlık durumundan çıkıp kendi kendisini yöneten özgür bir varlık olma düzeyine ulaşması sürüp giden bir süreçtir. İnsanlığın soy olarak gelişiminde sükunet içinde yaşamak değil tam tersine, zıtlasma ve çatışmaların çok önemli bir rolü olmuştur. Çatışma ve acılarla dolu olan tarihsel varlık alanı, bütünüde pozitif bir anlam taşır. Kant'ın hukuk ve politika alanındaki görüşleri de ahlaksal görüşlerine bağlıdır. Hukuksal yükümlülüğü ahlaksal yükümlülüğün alt türü olarak görür. Yasanın temeli ne güç gösterisi ne de tanrısal emirlerdir. Sadece ussal istençtir. Kant siyasi otoriteyi de kısmen sözleşme, kısmen de genel istenç terimleri içinde açıklama yolu tutmuş, toplumsal sözleşme konusunda tarihsel bir olgu olarak değil ama düzenleyici bir ide olarak ısrar etmiş, yasa kuralına vurgu yaparak politik liberalizmin bir türünü savunmuş, en yüksek politik otoritenin temeli olarak halkın istencini-genel istenci göstermiştir. Uluslararası ilişkilere dair görüşleri ise çok daha hümanist, özgürlükçü, barışçıdır. Bu alanda tüm ulusların bir dünya devletinde birleşecekleri ülküsünü dile getirmiş ve bunun yollarını göstermeye çalışmıştır.

Kendimizi Sınavalım

1. Kant'a göre mutluluk ahlakında eylemler aşağıdakilerden hangisine göre belirlenir?
 - a. Koşulsuz buyruk
 - b. Hukuksal buyruk
 - c. Koşullu buyruk
 - d. Yasal buyruk
 - e. Gelenek ve alışkanlıklar
2. Kant'a göre aşağıdakilerden hangisi bir eylemin etik bakımdan iyi olduğunu göstermeye **yetmez**?
 - a. Eylemin maksiminin genel bir ilke olabilmesi
 - b. Eylemin insanlığı araç değil, amaç olarak görmesi
 - c. Eylemin otonomi ilkesine uygun olması
 - d. Eylemin ödev gereği ve ödevden dolayı olması
 - e. Eylemin ödevine uygun olması
3. Kant'ın özgürlük anlayışı hakkında aşağıdaki bilgilerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Özgürlük, salt akıl temelinde tanımlanabilir.
 - b. Özgürlük pratik akıl alanında zorunludur.
 - c. Özgürlük salt keyfi bir kurgudan ibaret görülemez.
 - d. İnsanın ahlaksal özerkliği özgür olmasına bağlıdır.
 - e. Numenal alanda özgür bir nedenin bulunması çelişik değildir.
4. Aşağıdakilerden hangisi salt pratik aklın postülalarından biridir?
 - a. Ödev
 - b. Ölümsüzlük
 - c. Mutluluk
 - d. Ölçülülük
 - e. İyi isteme
5. Kant'a göre yargı gücü hakkında aşağıdakilerden hangisi **söylenemez**?
 - a. Anlama yetisi ile salt akıl arasında aracı bir güçtür.
 - b. Doğa felsefesi ile ahlak felsefesi arasındaki bağı sağlamada etkindir.
 - c. En genel anlamıyla tikeli tümelde kapsanmış olarak düşünme gücüdür.
 - d. Bulgulayıcı olmaktan çok oluşturucu bir işlev görür.
 - e. Düşünsel yani refleksiyonlu bir şekilde çalışır.
6. "Nesneye ilişkin bir kavram olmaksızın evrensel olarak hoşça giden şey güzeldir." Kant'ın güzele ilişkin yukarıda verdiği bu tanım, anlama yetisinin **temel** kategorilerinden hangisine uygun olarak oluşturulmuştur?
 - a. Nicelik
 - b. Nitelik
 - c. İlişki
 - d. Kiplik
 - e. Olumsuzluk
7. Kant'ın yüce kavramı ile güzel kavramı arasında yapılan aşağıdaki karşılaştırmalardan hangisi **yanlıştır**?
 - a. Güzel olan da yüce olan da izleyene estetik bir haz ya da hoşlanma duygusu verir.
 - b. "Bir şey yücedir" yargısı da "Bir şey güzeldir." yargısı gibi belli bir kavramı ön gerektirmez.
 - c. Güzel nicelik ile ilişkiliyken yüce nitelikle ilişkilidir.
 - d. Güzel, anlama yetisiyle yüce ise akılla ilişkilendirilmiştir.
 - e. Güzel doğal nesnelere nitelemek için kullanılır, yücelik ise nesnelere olmaktan çok nesnelere bizde yarattığı duygulara aittir.
8. Kant'ın kötülük anlayışı hakkında aşağıdaki bilgilerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Kötülük eğilimi insan doğasına kökten bağlıdır ve bu eğilimin kaynağı insan için kavranılamazdır.
 - b. Kötü, insandaki bir eksiklik ya da yetkinliğin oluşmaması hâlidir.
 - c. Kötülük insanda duyulardan kaynaklanan güdülerin salt pratik akıldan kaynaklanan güdülere ağır basmasıdır.
 - d. Kötülüğün kurtulma sadece insanın bireysel çabalarıyla başarılabilir.
 - e. İnsanın kötülüğün tamamen kurtulabilmesi için tanrının kötülükle mücadelede kendisine yardım edeceğine inanması gerekir.

9. Kant'a göre tarih konusunda aşağıda verilen bilgilerden hangisi **yanlıştır**?

- Tarih sorunu iyi ve kötü güçlerin yeryüzündeki çatışması sorunudur.
- A priori bir tarih bilgisi olanaksızdır.
- İlerleme düşüncesi insan aklının bir idesinden ibarettir.
- Dünyanın gidişinin önceden belirlenebileceğine inanmalı ve bu yolda çalışmalıdır.
- Zıtlasma ve çatışmaların insanlığın soy olarak gelişiminde önemli rolü olmuştur.

10. Kant'a göre bir istemenin iyi bir isteme olabilmesi aşağıdakilerden hangisinin ilkelerine uygun olmasına bağlıdır?

- Salt akıl
- Duyarlık
- Anlama yetisi
- Yargı gücü
- Salt pratik akıl

Kendimizi Sınyalım Yanıt Anahtarı

- c Yanıtınız doğru değilse ünitenin Pratik Aklın Eleştirisi Işığında Kant Etiği başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant'a göre mutluluk ya da haz etiklerinin koşullu buyruklar temelinde şekillendiklerini göreceksiniz.
- e Yanıtınız doğru değilse ünitenin Pratik Aklın Eleştirisi Işığında Kant Etiği başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Eylemin ödevde uygun olmasının tek başına bir eylemin etik bakımdan iyi olduğunu göstermeyeceğini, eylemin aynı zamanda ödev gereği ve ödevden dolayı yapılmış olması gerektiğini göreceksiniz.
- a Yanıtınız doğru değilse ünitenin erekler ülkesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant'a göre özgürlüğün tanıtlanamaz olduğunu göreceksiniz.

4. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin Salt Pratik Aklın Postülaları başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ölümsüzlük, özgürlük ve Tanrı postülalarının Salt Pratik Aklın postülaları olduğunu göreceksiniz.

5. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin Yargı Gücünün Eleştirisi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Anlama yetisinin oluşturucu, salt aklın düzenleyici bir işlevi olduğunu, yargı gücününse tikeli tümelde kapsanmış olarak düşünerek bulgulayıcı bir işlev sergilediğini göreceksiniz.

6. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin Estetik Beğeni Yargıları ve Güzelin Çözümlemesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Söz konusu tanımın anlama yetisinin nicelik kategorisine uygun olarak oluşturulduğunu göreceksiniz.

7. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin Yüce Kategorinin Çözümlemesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Güzelin nitelik ile, yücenin ise nicelik, yani büyüklükle ilişkili olduğunu göreceksiniz.

8. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin Kant'ın Din Felsefesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kötülüğün insandaki bir eksiklikten ya da yetkinlik yoksunluğundan ibaret olmadığını, güdülerin tersine dönmesiyle ilgili bir durum olduğunu göreceksiniz.

9. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin Kant'ın Tarih Felsefesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant'a göre dünya tarihinin gidişatının önceden belirlenebileceğine inanmanın bir ölçüsüzlük olduğunu göreceksiniz.

10. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin Pratik Aklın Eleştirisi Işığında Kant Etiği başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Kant'a göre bir istemenin iyi bir isteme olabilmesinin salt pratik aklın ilkelerine göre belirlenmiş olması şartına bağlı olduğunu göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Kant, kendi ödev anlayışı gereği eylemin ahlaki değerinin insanı vardırıdığı sonuçla örneğin mutluluk ya da hazla ilişkili olarak ele alınmasına karşı çıkmış ve eylemin değerinin, eylemi güdüleyen istemenin iyiliğinde aranması gerektiğini söylemiştir. O hâlde eyleminin eyleminin maksimi ya da dayandığı ilke ahlakın gerekleri ile uyumlu olmalı, eyleminin güdüsü ya da niyeti, benzer koşullardaki tüm kişilerin eylemlerini de yöneten evrensel bir ilke olabilmelidir. O hâlde ahlaksal buyruk, gereklilik gösteren bir ilkedir. Bu gereklilik kendini, koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) biçiminde yansıtır ve bu koşulsuz buyruğa uymak bir ödevdir. O hâlde koşullu buyruklara göre gerçekleştirilmiş eylemler etik bakımdan iyi olarak değerlendirilemezler. Örneğin “Büyüklerine saygılı ol.” buyruğu koşullu bir buyruk olarak görülebilir çünkü “Eğer büyüklerine saygılı olursan bu işten sen kazançlı çıkar-sın, seni severler, isteklerini yerine getirirler.” tarzında bir içerik taşıyabilir. Demek ki büyüklerine saygılı olma işi getireceği sonuçlar için istenmektedir. Kant bu buyruğun görünürde ahlaksal ödevde uygun gibidir. Dışarıdan bakıldığında etik bakımdan iyi gibi görünmektedir. Oysa büyüklerine saygılı kişi bu eylemi sırf onlardan takdir görmek için yapmışsa bu durumda eylemi sadece ödevde uygundur. Ödevden dolayı, ödev nedeniyle yapılmış değildir. Eğer bu kişi, büyüklerime saygılı olmam gerekir gibi, karşılık beklemeksizin, sırf ödev nedeniyle bu eylemi gerçekleştirmiş olsaydı bu durumda eylemi ahlaki bakımdan iyi olurdu.

Sıra Sizde 2

Hatırlanacağı üzere Kant, evrende özgürlük bulunup bulunmadığına ilişkin tartışmanın anlama yetisinin kategorileri altında kesin biçimde karara bağlanamayacak sürgit bir tartışma olduğunu söylemiş, özgürlük sorununu anlama yetisinin kategorilerinin aklın idelerine uyarlanmasından doğan bir antinomi olarak görmüştü. Bu yüzden özgürlük doğası gereği tanıtlanabilir bir yapıda değildir ama kesin buyruk, tüm ussal varlıkların belli şekilde avranmaları gerektiğini bildirdiği, bu yükümlülük ise kesin buyruğun seçilip seçilmemesi yönünde bir istenç özgürlüğünü gerektirdiği

için özgürlük salt bir kurgu olarak da görülemez. Çünkü kesin buyruğun olanağının koşulu özgürlük kavramındadır. ‘Yükümlülük’ ya da ‘olması gerek’ özgürlüğü, yasaya boyun eğme ya da eğmeme durumları, insanın özgürlüğüne işaret eder. Kendimizi evrensel yasalar yapan, ahlaksal düzlemde özerk varlıklar olarak görmemiz de özgür olabilmemize bağlıdır. Ussal varlığın pratik aklı ya da istenci, kendini özgür olarak görmelidir. Yani özgürlük, salt us alanında olmasa da pratik us alanında zorunludur. pratik usun alanında zorunludur. Zaten özgürlük, mantıksal olarak çelişkili değildir çünkü numenal alanda özgür bir nedenin bulunması çelişkili olmaz. Ama anlama yetisine dayalı bilgimiz numenal alana geçemediği için özgürlük tanıtlanmaya açık değildir. Buna karşılık özgürlük varsayımı ahlaksal eylemler için pratik bir zorunluluktur. Şu hâlde keyfi kurgudan ibaret de olamaz.

Sıra Sizde 3

Güzellikte sadece form ön plandadır. Oysa yücede hiçbir formu olmayan sonsuz ve bilinemez bir şey iç varlığımızı devinime geçirir. Güzel ve yücenin her ikisi de izleyene estetik haz ya da hoşlanma duygusu verirler. Yine “Bir şey yücedir.” yargısı da, tıpkı “Bir şey güzeldir.” yargısı gibi belirli bir kavramı ön gerektirmez. Buna karşılık güzel nitelik ile ilişkili iken yüce nicilikle ilişkilidir. Bunun yanı sıra doğal güzellik nesnenin biçimi ile ilgilidir ve biçim sınır kavramına göndermede bulunur. Yüce ise sınırsızlık ve buna bağlı olarak belli bir biçim taşımamakla belirginleşir. Güzel anlama yetisi ile yüce ise akıl ile ilişkilendirilir. Güzelde anlama yetisi ile imgelem uyum içindedir. Yücede ise imgelem akıl tarafından baskı altına alınır. Yüce sınırların yokluğunu imlediği oranda, imgesel tasarım gücümüz için elverişsizdir, onu aşar ve ezer. Güzel tarafından yaratılan estetik haz bir sevinç hali olarak betimlenebilmesine karşın, yücenin olumlu sevinçten çok şaşkınlık ve korkuya neden olduğu söylenmelidir. Güzel doğal nesnelere nitelemek üzere kullanılırken yücelik nesnelere olmaktan daha çok, nesnelere bizde yarattığı duygulara aittir. Bunlar yüce ile güzel kavramlarını birbirinden ayıran başlıca niteliklerdir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Cassirer, E. (1996). **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**. çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Copleston. (2004). **Felsefe Tarihi: Kant**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Gökberk, M. (1988). **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heimsoeth, H. (1967). **Immanuel Kant'ın Felsefesi**. çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
- Jimenez, M. (2008). **Estetik Nedir?** çev. Aytekin Karacıoğlu, İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kant, I. (1980). **Pratik Aklın Eleştirisi**. çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (1981). **Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi**. çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (1993). **Arı Usun Eleştirisi**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (1995). **Prolegomena**. çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.
- Kant, I. (2006). **Yargı Yetisinin Eleştirisi**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2007). **Eğitim Üzerine**. çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.
- Magee, B. (2001). **Büyük Filozoflar**. çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Stumpf, S., E. (1994). **Philosophy: History & Problems**. North America McGraw-Hill, Inc.
- Sahakian. (1997). **Felsefe Tarihi**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi.
- Thilly, F. (2007). **Felsefenin Öyküsü-II: Çağdaş Felsefe**. çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Walsh, W. H. (1967). **Kant, Immanuel**. (Encyclopedia of Philosophy) ed. Paul Edwards, New York.

3

Amaçlarımız

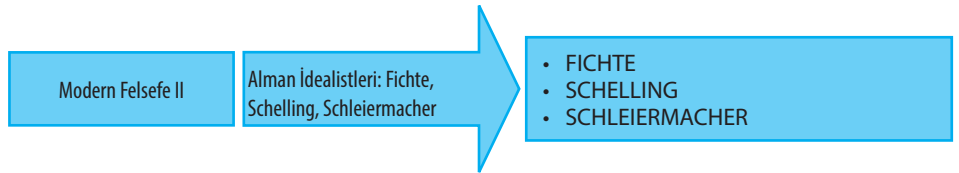
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Fichte'nin temel felsefi ahlaksal ve siyasal görüşlerini değerlendirebilecek,
- Schelling'in felsefi görüşlerini, tarih ve sanat konusundaki özgün yaklaşımını tartışabilecek,
- Schleiermacher'in dinsel deneyim yorumunu ve ahlaksal görüşlerini tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Alman İdealizmi
- Kendinde Anlık
- Kendinde Şey
- Deneyim
- Mutlak Ben
- Ben-Olmayan (ya da Doğa)
- Vicdan (ya da Duyunç)
- Hak (ya da Hakkaniyet)
- Kapalı Ticaret Devleti
- Öznel İdealizm
- Mutlak
- Transendental İdealizm
- Dinsel Deneyim
- Hermeneutik
- Tin

İçindekiler



Alman İdealistleri: Fichte, Schelling, Schleiermacher

FICHTE

Yaşamı ve Yapıtları

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) Alman idealizmi olarak bilinen felsefi devinin kurucularındandır. Bu devinin Kant'ın kuramsal ve pratik felsefe alanındaki görüşlerinden geliştirilmiştir. Fichte Kant'ın pratik felsefe-ahlak felsefesine ilişkin görüşlerini çıkış noktası yaparak idealist felsefesini oluşturma yoluna gitmiştir. Fichte, yoksul bir dokumacının oğlu olarak Almanya'nın Saksonya bölgesinde, Rammenau'da doğdu. Ailesinin kendisine düzenli bir eğitim sağlama olanağı yoktu. Küçük yaşta kanıtlandığı yeteneğinden etkilenen bir soylunun yardımı ile Meissen ve Shulpforta'da temel eğitimini aldı. Shulpforta, Novalis, August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schelegel gibi dönemin ünlü romantik şairlerinin yetiştiği ve daha sonra Nietzsche'nin de eğitim göreceği ünlü bir okuldur. 1780 yılında Tanrıbilim öğrencisi olarak Jena Üniversitesine başladı. Üniversiteyi bitirince önce Wittenberg'e, oradan Leibzig'e gitti. Bu dönemdeki çalışmalarında Spinoza'nın *Ethica* isimli eserine ilişkin okumaları sonucunda önce determinizm kuramını benimser gibi olmasına karşın, sonraları, devrimci ve enerjik karakterine daha uyumlu olması nedeniyle ahlaksal özgürlük kuramını destekledi ve Spinozacılığın güçlü bir karşıtı durumuna geldi.

Bu arada parasal nedenlerle Zürih'de bir aile öğretmenliği görevini kabul etti. Bu dönemde Rousseau ve Montesquieu okuyarak özgürlük idesine ilişkin düşüncelerini daha da geliştirdi. 1790'da bazı öğrencilerinin isteği üzerine Kant'ın eleştirel felsefesi üzerine çalışmaya başladı. Bu çalışma yaşamında devrimsel değişimlere yol açtı. 1792'de, *Tüm Tanrısal Bildirişin Eleştirisi*, 1793'de *Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargısını Düzeltmek İçin Tasarlanmış Katkılar* adlı çalışmaları yayımlandı. Bu son çalışmayla bir demokrat olduğunu kanıtlamıştır. 1794'te Jena Üniversitesinde profesör olarak çalışmaya başladı ve bu üniversitede oluşmaya başlayan idealist felsefenin öncülüğünü yaptı. Fichte burada insanın değeri ve bilge insanın görevi üzerine bir dizi konferans verdi. 1794 yılında *Tüm Bilim Kuramının Temeli (Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre)* adlı ünlü yapıtı yayımlandı (Bu yapıt kısaca Wissenschaftslehre olarak bilinir ve Türkçede *Bilginin Bilimi* ya da *Bilim Kuramı* gibi adlarla anılır.). Bu yapıtında Kant'ın eleştirel felsefesini idealist bir yönde geliştirmiş görünüyordu: Yapıtta en son bir ilkedden yola çıkarak tüm bilme yollarının dizgesel bir gelişimini sunmaktadır. Bu gelişim

aynı zamanda yaratıcı düşüncenin de bir gelişimini betimlemektedir. Bu nedenle yalnızca bir bilim kuramı değil, aynı zamanda bir metafizik öğretisi ile karşı karşıyayız. Fichte burada bilincin kuramsal bir çıkarsamasından daha fazla olarak insan varoluşunun ahlaksal ereği üzerine büyük bir vurgu getiriyordu.

Fichte 1796'da *Doğal Hakkın Temeli* adlı yapıtını, 1798'de *Törebilim Sistemi* başlıklı çalışmasını yayımladı. Her iki yapıt da bilim kuramının ilkelerine göre işlenmiş olmakla birlikte, Fichte'nin felsefesinin bir etik idealizm olma niteliğini açık bir biçimde gözler önüne sermektedir. 1799'da Fichte'nin Jenâda ki meslek yaşamı sona erer. Zaten burada uzlaşmaz ve devrimci kişiliği nedeniyle hep gerilim ve gerginlikler içinde çalışmıştır. Jenâdan Berlin'e geçti ve 1800'de *İnsanın Belirlenimi* başlıklı çalışmasını yayımladı. Bu çalışma kamuya yönelik yazıları arasında yer alır. Bu yazı idealist felsefe sisteminin yeni baştan bir savunusu durumundadır. Aynı yılda *Kapalı Ticaret Devleti* adlı yapıtını da yayımlamıştır. 1805'de *Bilge İnsanın Özü Üzerine* ve ardından *Kutlu Yaşamın Yolu ya da Din Öğretisi* başlıklı yayınlarındaki düşünceler üzerine dersler verdi. 1807'de *Alman Ulusuna Söylevler* isimli eseri yayımlandı. 1814 yılında tifüse yakalanarak yaşama gözlerini yumdu.

Felsefi Sistemin Temel İlkesi

Alman idealizmi düşünürlerinin ilk ve temel düşüncesi felsefede bir sistem bütünlüğü yakalamaktı. Çünkü o döneme dek felsefe tüm bilim dallarının temel ilkelerini kapsayan bir tümel bilim olarak algılanıyordu. Bu düşünürlerin kendisinden yola çıktıkları Kant'ın felsefesi bir eleştiricilikti. Kant bilgiye ulaşma çabası içinde doğru ve yanlış yolları sergilemekteydi ve yaptığı iş aslında bir bilgi sistemi için ön hazırlıktan başkası değildi. Kant'ı izleyen idealist yönelimli kişiler felsefi bilgi alanında beklenen sistematik bütünlüğü yakalamak amacını güttüler. Bu işi ilk denemeye girişen Reinhold adlı düşünür olmuştur. Kant kuramsal aklın ve pratik aklın eleştirilerini ortaya koymuştu. Reinhold kuramsal eleştirinin temel olduğunu düşünerek, kuramsal alandan yola çıktı. Ne var ki Kant'ın da ele aldığı tüm bilgi dalları arasındaki sistem bütünlüğünü bir türlü yakalayamadı. Bir başka deyişle bu ideali gerçekleştirmede başarısız oldu.

Fichte'ye gelince o da felsefenin tümel bir bilim olduğu ve tüm parçaları arasında sistematik bir bütünlük sağlanması gerektiği düşüncesindedir. Bu nedenle o da Kant felsefesinin yol göstericiliğinden yararlanarak *bilim sistemini* oluşturmaya girişti. Bu açıdan her bilimin bir temel ilkesi olmalıdır iddiasıyla yola çıkar. Bu temel ilke tüm sistemin üzerine oturtulacağı sağlam bir çıkış noktası oluşturacaktır. Şu hâlde felsefenin bu temel ilkesi ya da önermesi ne olmalıdır.

Bu açıdan Fichte önünde iki olanak olduğunu düşünür: Ya kuramsal alanda *kendinde-şeyden/nesneden* yola çıkmak gerekir ya da pratik alanda *öznenen-benden* yola çıkmak gerekir. Birinci yol madde dünyasında özgür bir bilincin-düşünen benin nasıl ortaya çıktığını açıklamakta yetersizliğe düşecektir. Oysa temel ilkenin bilinçli varlık-düşünen ben olduğu kabul edilirse bilinçli öznenin dış dünyayı, nesnelere dünyasını nasıl kurduğunu ya da tasarladığını göstermek olanaklı görünmektedir. O halde bu seçenek nasıl başarılabilir?

Fichte öncelikle "*deneyim*" kavramından yola çıkar: Deneyim, deneyleyen birisinin daima bir şeyi deneyimlemesidir. Bilinç her zaman bir nesnenin bir özne tarafından biliniyor olmasıdır. Bu nedenle bilincin edimsel içeriğine baktığımızda, orada soyutlama yoluyla oluşturulmuş iki temel kavram buluruz, bunlar *kendinde-anlık* ve *kendinde-şey* kavramlarıdır. Bu durumda deneyim ya kendinde-anlığın ürünüdür ya da kendinde şeyin etkisi olarak açıklanabilir. Birinci yol

Fichte'ye göre her bilimin temel bir ilkesi vardır ve felsefe için bu ilke bilinçli varlık, düşünen ben olmalıdır.

idealizmin yoludur, ikinci yol ise dogmatizmin yani maddecilik ve determinizmin yoludur. Eğer bu yol kabul edilirse bilinç/zihinsellik salt bir epifenomenden (yani bir yan üründen) başka bir şey olmayacaktır. Kant'ın bu iki yol arasında zaten bir uzlaş, bir orta yol aradığını öne sürer. Aslında bu ona göre doğru bir tutum değildir; eğer iki ayrı yol varsa salt bunlardan birini izlemek gerekir, orta yol diye bir şey olamaz. Bu durumda Fichte seçimini idealizmden yana yapar. Fichte bu konuda şunu düşünmektedir:

Ahlaksal deneyimde açığa çıktığı biçimiyle özgürlüğünün bilincinde olan bir kişi, idealizmden başka bir yol tutamaz. Çünkü maddecilik deneyimin temel etkenlerinden birisi olan özgürlüğü açıklamakta yetersiz kalacaktır. Şu halde sistemin temel ilkesi kendinde- anlama yetisinden-anlıktan (zihinden) başka bir şey olamaz. Fichte genelde kendinde-anlama yetisi terimi yerine kısaca 'ben' terimini kullanmayı yeğlemektedir. Biz de bundan böyle ben ya da bilinç terimlerini kullanma yolu tutacağız.

Mutlak Ben ve Zihinsel Sezgi

İdealizm yolu seçildiğine göre sistemin ilk ilkesi olarak "ben" nedir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için empirik 'ben'in arkasında yer alan 'mutlak (salt) ben'e gitmek gerekmektedir. Bunun nedeni şudur: 'ben'i (kendi'yi) ne denli bilinç nesnesi yapmaya çalışırsak çalışalım, her zaman nesneleştirmeyi aşan bir 'ben' kalır. Bu ben tüm nesneleştirmenin ön koşuludur. Bu salt ya da aşkınsal (transscendental) ben olarak felsefenin ilk ilkesidir. Bu salt ben kuşkusuz Kantçı ilke açısından bakarsak, deneyimin sınırları ötesinde yer alan bir ilke olarak görünmektedir. Ancak Fichte bu görüşe pek katılmaz. Çünkü söylediğine göre 'salt ben'in zihinsel bir sezgisini insan bireyleri olarak taşımaktayız: Bu sezgi bilincin arkasında ya da ötesinde varolan bir kendinde-varlık (töz) olarak salt 'ben'in bir sezgisi değildir. Tersine salt 'ben' ilkesinin bilincin içerisindeki bir etkinlik olarak ayrımsanmış olmasıdır. Bu ayrımsama tüm ben bilincimizdeki (öz bilinç de denebilir) bileşen öğelerden birisidir. Söz gelimi bir eylemde bulunan biri, bu eylemin kendi eylemi olduğunun bilincindedir, yani kendini eylemde bulunuyor olarak bilir. Bu anlamda etkinlik olarak *kendinin* bir sezgisini taşır. Ama bundan onun bu sezgiyi bilinçteki bir öğe olarak düşünmeye dayalı bir süreç yoluyla bildiği sonucu çıkmaz. Sadece felsefeci onu düşünsel olarak bilir çünkü dikkatin salt ben üzerine yansıtılmasını sağlayan aşkınsal düşünme felsefi bir edimdir. Ama bu düşünme edimi yine de olgusal bilince yönelmiştir, ondan ayrı olarak ayrıcalıklı ve gizemsel bir deneyim değildir. Biz bu deneyimi derin düşünerek ya da bilincin derinliklerine dalarak ancak ayrımsayabiliriz. Bir başka deyişle salt sezgiyi gerçekleştirmiş oluruz. Fichte'ye göre birtakım şeyleri düşünme, bilince konu yapma edimi, salt ben'i ön gerektirir ve bu nedenle ona '*aşkınsal ben*' denebilir.

Fichte bu yaklaşımın ipuçlarının Kant'ın 'aşkınsal tamalgının birliği' öğretisinde bulunduğunu dile getirir ama asıl yerinin Kant'ın öne sürdüğü kesin buyruk bilincimizde olduğunu belirtir. "Kant, eğer sorunu sonuna dek irdeleydi ahlaksal yasa bilincimizin salt ben'in ussal sezgisini içerdiğini görecekti." demektedir. Ona göre, ahlaksal yasa bilincinde kendiliğinden-etkinliğin ve özgürlüğün sezgisi temellenmiştir. "Ancak ahlaksal yasanın ortamı yoluyla ki kendimi ayrımsarım ve eğer kendimi bu yolda ayrımsıyorsam zorunlu olarak kendimi kendiliğinden-etkin olarak ayrımsarım" (akt. Copleston. 1996: 53).

Ben'i ne denli bilinç nesnesi yapmaya çalışırsak çalışalım her zaman nesneleşmeyi aşan bir ben kalır. Buna salt ya da aşkınsal ben denir ve felsefenin ilk ilkesi bu salt bendir.

Sistemin Üç Temel Önermesi

Fichte'nin daha başlangıçta belirttiği sistemin temel çıkış noktasının "aşkınsal-ben" bilinci olduğunu anlamış oluyoruz. Ne var ki ben denilen şey bir bilinçlilik edimi olabilir ama hiçbir zaman için bir önerme olamaz. Bu nedenle genel bilim sistemimizin temel önerme ya da önermelerinin de belirlenmesi gerekir. Yine de bu önerme ya da önermeler temelde aşkınsal ben'in bir yansıması olmaktadır. Buna göre, ben ilkin kökensel olarak, kendi için var olmaya başlar. Zihinsel sezgi-de böylece ben'in kendini ortaya koyduğu söylenir. Böylece sistemin temel önermesi de elde edilmiş demektir: "*Ben sadece kökensel bir yolda kendi varlığını ortaya koyar.*" Bu şekilde aşkınsal düşünmede felsefeci bir bakıma geriye, bilincin en son tabanına gitmiş olur ve onun zihinsel sezgisinde salt ben kendisini ileri sürer. O öncüllerden bir sonuç olarak çıkmaz, o sadece varoluyor olarak görünür. Aslında empirik bilincin aracılığıyla salt ben'in kendini öne sürmesi sağlanıyorsa da benin kökensel etkinliği kendinde bilinçli değildir. O tersine sıradan bilincin yani birisinin doğal olarak kendisini bir dünya içinde ayırmamasının en son tabanıdır. Bu nedenle felsefenin ikinci temel önermesi "*Ben'in karşısında genel olarak bir ben-olmayan vardır.*" Ben karşısına ben-olmayı koyduğu için idealizm bundan bir zarar görmemektedir. Fichte'ye göre ben-olmayan sonlu nesnel kümesi olmaktan daha çok genel olarak nesnellik olması bakımından sınırsızdır ve bu sınırsız ben-olmayan, ben'in içerisinde ben'e karşıt olarak konulur. Böylece bilinç hem ben'i hem de ben-olmayı kapsayan bir birliktir. Böylece ben ve ben-olmayan bilinçte birbirlerini sınırlandırarak ortaya çıkarlar. Bunun anlamı her biri bölümsel olarak ancak birbirini kaldırmış olur. Bu anlamda hem ben hem de ben-olmayan bölünebilir olmalıdır. Buna dayanarak Fichte felsefenin üçüncü temel önermesini şu şekilde öne sürer. "*Ben'de bölünebilir bir Ben'e karşıt olarak bölünebilir bir ben-olmayan koyuyorum*" (akt. Copleston. 1996: 57). Daha açık bir anlatımla, mutlak ben kendi içerisinde birbirlerini karşılıklı olarak sınırlandırıyor ve belirliyor olarak bir sonlu ben ve bir sonlu-ben-olmayan koyar. Fichte'nin burada anlatmak istediği şudur: sonsuz etkinlik olarak düşünülen mutlak ben, kendi içerisinde sonlu ben'i ve sonlu-ben-olmayı üretmedikçe hiçbir bilinç söz konusu olamaz.

Fichte'nin bu **üç temel önermesine** dikkat edildiğinde, bunların tez, karşı-tez ve bunların birleşimi yani sentez formuna uygun düştükleri görülecektir. Burada sonraları Hegel'in yaygın biçimde kullanacağı *diyalektik yöntemin* bir açıklanışı karşımıza çıkmaktadır. Sav olarak görünen önerme $A \neq A$ ya da $A = A$ biçimindeki özdeşlik ilkesine uygun bir önermedir. Burada eğer A varsa zorunlu olarak kendine özdeşdir demek isteniyor. Bu yargı ancak 'ben'de ve onun aracılığıyla öne sürülebilir. O zaman $A = A$ önermesi kesin ise varım önermesi de kesin olmalıdır. Özdeşlik ilkesini doğrulamakla ben, kendini kendine özdeş olarak doğrulamış olur. Fichte bu noktada şöyle düşünür: Eğer felsefenin ilk temel önermesini alır ve bütünüyle formelleştirirsek özdeşlik ilkesini elde ederiz ve bu anlamda ikincisi birincide temellenmiştir ve bundan çıkarılabilir: Çıkarılacak olan nedir? *A-olmayan olmayan* = A önermesidir. Böylece *A-olmayan*ın koyulabilmesi için A 'nın önceden koyulmuş olması gerekmektedir. Böylece *A-olmayan* ve A karşıtlaşmakta yani anti-tez ortaya çıkmaktadır. Bundan sonra Fichte'nin yeterli neden aksiyomu dediği mantıksal önerme karşımıza çıkar: *Bölümsel A = değil A* formunda felsefenin üçüncü temel önermesi temellenmiş olur. İlk önermedeki belirli içeriğin bu sonuncu önermeden soyutlanması ve yerine değişkenlerin geçirilmesi yoluyla bu temellendirme gerçekleşmiş olur.

Fichte'nin felsefi sisteminin üç temel önermesi şöyledir: "Ben sadece kökensel bir yolda kendi varlığını koyar", "Ben'in karşısında genel olarak bir ben-olmayan vardır", "Ben'de bölünebilir bir Ben'e karşıt olarak bölünebilir bir ben-olmayan bulunur."

Fichte'nin **üç temel önermesi** tez, antitez, sentez şeklindeki Hegelci diyalektik yöntemin bir açıklanışı gibidir.

Felsefenin bu üç temel önermesi, Kant'ın nitelik kategorilerine karşılık gelmektedir: Birinci önerme olarak eğer ben'in kendi kendisini koyması ile başlarsak bilincin yeniden kuruluşu sürecinde onları ardışık olarak çıkarılabılırız. Böylece ilk temel önerme bize olgusallık kategorisini vermiş olur. Çünkü bir şeyin yalnızca koyuluşu yoluyla koyulan onun olgusalılığıdır. İkinci önerme açıktır ki olumsuzlama kategorisini ve üçüncüsü sınırlama ya da belirlenim kategorisini verir. Bu uslamlama ile Fichte mantık dünyasından olgusallık dünyasına geçme olanağını sağlamış olur.

Görüldüğü gibi Fichte'nin idealist sisteminde tüm etkinlik ben ya da *mutlak ben* ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre ben-olmayan da salt bilinç için varolmalıdır. Çünkü bilinçten bütünüyle bağımsız olarak varolan ve beni etkileyen bir ben-olmayan düşüncesini kabul etmek kendinde şey düşüncesini yeniden kabul ederek idealizmden ayrılmak olacaktır. Oysa idealist felsefenin amacı bilincin olgularını idealist ilkeler üzerinde açıklamaktır. Onları yadsımak değil. Bunun için ben'e bağımsız olarak varolan bir ben-olmayan düşüncesini üretme gücü yüklemek gerekir. Ancak bu güç bireysel ben'den daha çok mutlak ben'e yüklenmelidir. Çünkü mutlak ben kendiliğinden kaçınılmaz ve bilinçsiz olarak bu eylemi gerçekleştirecektir ve empirik bilinç sahneye çıktığı zaman bu iş gerçekleşmiş olmalı ve bilinç düzeyinin altında yer alıyor olmalıdır. Empirik bilinç böylece doğayı kendisine verili bir şey olarak bulur. Düşünülmekle varolan bir şey olarak ben- olmayanı kuşkusuz felsefecinin zihinsel sezgisi ortaya koyabilir." Mutlak ben'in kendinde bilinçsiz olarak yer alan üretken etkinliğini, aşkınsal düşünme ediminde yeniden izleyen yalnızca felsefecidir." (Copleston.1996,s. 62).

Empirik bilincin dünya deneyimi, Fichte'nin *imgelemin üretken gücü* dediği etkinlik ile gerçekleşmektedir. Imgelem gücü bireysel ben'in etkinliği olarak kendisini, kendiliğinden sınırlar ve böylece kendini edilgin olarak etkilenen bir şey olarak koyar. Bu durum *duyum* dediğimiz etkinliği anlatmaktadır. Ama ben'in etkinliği bir bakıma kendini yeniden ileri sürer ve bu şekilde duyumu nesnelleştirir ve bu sonlu bilinç imge ile şey arasındaki ayrımı bir zihinsel edim ile onun kendi etkinliğinden bağımsız olarak varolan bir nesne arasındaki ayrım olarak görür. Öte yandan bilinç yalnızca belirsiz bir ben-olmayanı değil, ama belirli ve değişik nesnelere gerektirir. Bu durumda birbirinden ayırt edilebilir nesnelere olacak ise ortak bir alanın da bulunması gerekir, bu yüzden imgelem gücü bir sezgi biçimi olarak uzamlı, sürekli ve sonsuza dek bölünebilir *uzayı* üretir. Benzer olarak ardışık sezgi edimlerinin olanaklı olabilmesi için tersine çevrilemez bir *zaman* dizisi de olmalıdır. Bu nedenle üretken imgelem ikinci bir sezgi biçimi olarak zamanı koyar.

Bununla birlikte yaratıcı imgelemin ürününün daha belirgin kılınması gerekmektedir. Bu da anlama yetisi ve yargı gücü tarafından gerçekleştirilir. Anlama yetisi, tasarımları kavramlar olarak saptar. Yargı gücü bu kavramları düşünce nesnelere çevirir. Yani sadece anlama yetisi içinde değil, bir o kadar da anlama yetisi için varolmaya başlarlar. Bütün bunlar yargı gücü ve anlama için gereklidir. Duyusal sezgi tikel nesnelere yönelmiştir. Ama anlama yetisi ve yargı düzeyinde tikel nesnelere soyutlanmalarını ve evrensel yargıların üretilmelerini buluruz. Böylece bilincin tarihinde ben'in, üretken imgelemin bilinçsiz etkinliğinin üzerinde yükseldiği ve belli bir devinim özgürlüğü kazandığı görülür. Ben'in bu betimlenişi gösteriyor ki Fichte dış dünyayı ve tüm içeriklerini bilincin içkin edimlerine indirgemiş ve bu şekilde *öznel idealizmin* tutarlı bir temsilcisi olmuştur.

Bilincin bu gelişim tarihinin kılğısal-pratik açıdan sonuçlarına gelince: Fichte, üretken imgelemin arka planında yer alan mutlak ben'den hareket etmek gerekti-

Mutlak ben salt bir etkinlik, sonsuz bir çabadır. Bu çaba ben-olmayanı, yani doğayı bir karşı tez olarak gerektirir. Doğa, ben'in ahlaksal özünü olgusallaştıracağı zorunlu bir ortamdır.

ğini bildirir. Ona göre **mutlak ben** bu açıdan salt bir etkinliktir ve bu etkinlik kendini *sonsuz bir çaba* olarak açığa koyar. Eğer çabadan söz ediliyorsa doğaldır ki bir şey uğruna çabadan söz ediliyordur, bu şekilde yine bir ben-olmayanın varoluşunu varsayarız. Aynı şekilde çaba bir karşı devinimi, bir engeli gerektirir. Çünkü eğer hiçbir direnç görmese, doyum bulacak ve çaba olmaktan çıkacaktır. Ama mutlak ben bir çaba olmaya son vermez. Böylece mutlak benin bu etkinliği ben-olmayanın koyulmasını zorunlu kılar. Bir başka deyişle ben üstesinden gelinecek bir engel olarak ben-olmayanı, doğayı koymalıdır. Bir başka deyişle, doğa ben'in ahlaksal özünü olgusallaştıracağı zorunlu bir ortamdır, eylem için gerekli bir alandır.

SIRA SİZDE



Fichte'nin Ben ile Doğa kavramları arasında kurduğu ilişkiyi tartışınız.

Fichte'ye göre ben'in gösterdiği bu çabanın bilinçaltı alanında bir dürtü ya da itki yatar. Ben, öz-bilinç açısından bu dürtünün *duygu* olarak varolduğunu öne sürer. Ben dürtüyü ya da itkiyi engellenmiş güç ya da kuvvet olarak duyumsar. Güç duygusu ve engellenme duygusu birlikte gider ve bu bütünsel duygu olgusallığın temelidir. Duygunun ben ile ilişkisi yoluyla olgusal ben için olanaklı hale gelir. Hem benin hem de ben-olmayanın olgusallığı bunu zorunlu kılar.

Öte yandan güç olarak dürtü duygusu, henüz tam gelişmemiş bir düşünme aşamasını ortaya koyar. Çünkü bu aşamada benin kendisi duyumsanan dürtüden başka bir şey değildir. Bu yüzden duygu öz-duygudur. Kuşkusuz duygu çeşitli görünüm kazanır. Örneğin dürtü ya da itki çeşitli dürtü ve etkiler biçimine bürünür ve ben'de değişik doyum duygularının gelişmesine yol açarlar. Ancak ben sonsuz çaba olması nedeniyle tikel doyumlarda durmaz. O özgür etkinliği yoluyla daima ideal bir hedefe doğru yönelir. Ama bu hedef de her zaman geri çekilir. Eğer ben sonsuz ya da bitimsiz bir çaba ise çekilmelidir de. Sonunda ben'in önünde duran şey *eylem uğruna eylemdir*. Gerçi ahlak öğretisinde Fichte tam özgürlük ve öz-denetim uğruna mutlak ben'in sonsuz çabasının kendisinin koyduğu dünyada sonlu öznelerin ahlaksal eylemlerinin ideal bir hedefe doğru yaklaşması yoluyla nasıl yerine getirildiğini göstermeye çalışmaktadır.

Bilincin pratik yönden temellendirilmesinde şu kesindir ki ben daha baştan ahlaksal olarak *etkin ben*'dir. Onun doğası-özü budur. Ben'in kuramsal etkinliğinin arkasında onun çaba olarak dürtü ya da itki şeklindeki doğası yatar. Örneğin tasarım kuramsal etkinliğin ürünüdür ama gerçekleşebilmek için üretim-tasarım etkisini gerektirir ve yine duyulur dünyanın koyulması temel çaba ya da itkinin ideal bir hedefe doğru yönelerek belirli özgür ahlaksal etkinlik biçimini alabilmesi için zorunludur. Şu hâlde bu iki etkinlik tarzı birbirini bütünlemektedir. Ancak yine de kuramsal açıklama temelini eylemsel açıklamada bulur. Bu şekilde Fichte, Kant'ın pratik aklın birincilliği öğretisinin istemlerini kendi yolunda karşılamaya çalışmış görünüyor.

Fichte'nin Ahlak Kuramı

Yukarıdaki açıklamalardan da görülebileceği gibi, Fichte'nin öngördüğü bilim sisteminin ana eksenini *eylem felsefesi/pratik felsefedir*. Yine yukarıdaki kuramsal felsefeye ilişkin görüşlerinden sonuç olarak çıktığına göre, insanın özü *eylemdir*, eylemin niteliği ise *ahlaksal* olmasıdır. Fichte felsefesinin tüm öteki parçaları, bir bakıma ahlak felsefesine bir ön hazırlık ya da bir bütünleyici öge durumundadır. Bir başka deyişle, ahlaksal fikirler Fichte'nin sisteminin tüm parçalarında kendine zorunlulukla bir yer bulur. Şu hâlde şimdi bu önemli konuyu elimizden geldiğinde açımlayabilme görevi önümüzde durmaktadır.

Fichte, konuya insanın ahlaksal doğasının ne olduğunu sorarak başlar: Ben (Ego) özü bakımından bir etkinliktir, bir çabadır; bu etkinlik ve çabanın altındaki temel biçim ise gördüğümüz gibi bilinçliliğin altında kalan dürtü ya da itkilerdir. Bu yüzden bir bakış açısına göre insan bir dürtüler sistemidir diyebiliriz, bir bütün olarak sistemi temsil eden dürtü Fichte'ye göre *öz-sakınım dürtüsüdür*. Bu açıdan bakıldığında insan, doğanın bir sistemi olarak görülebilir. Ama insan bir o kadar da anlama yetisidir, akıldır, bir bilinç öznesidir. İnsan bir bilinç öznesi olarak, yani ben olarak kendini yalnızca kendisi aracılığıyla belirleme eğilimindedir, eş deyişle, özgürlük ve bağımsızlık uğruna bir çaba olarak kendisini ortaya koyar. Buradaki çaba, doğanın belirleyiciliğinden kurtulabilme çabasıdır. Bu ikisi açıkça birbirine karşıttır. Biri zorunluluk alanı iken öteki özgürlük alanıdır. Böylece insan doğasında bir ikilik söz konusudur. Ne var ki Fichte'ye göre bu ayrım sonul değildir. Ona göre somut doyum amaçlayan dürtü ile tam özgürlüğü ve bağımsızlığı amaçlayan tinsel itki aşkınsal ya da fenomenal bakış açısından tek bir itkidirler. İnsanı salt doğanın örgütlü bir düzeneği olarak görmek bir yanılgıdır. O bu konuda şunu söyler: "Acıkmanın nedeni besinin benim için varolması değildir, tersine aç olduğum içindir ki belli bir nesne benim için besin olur" (akt. Copleston. 1996: 72). Buna göre organizma daima etkinliğe eğilimlidir ve kendiliğinden etkinlik itkisi (Trieb) tam özgürlüğün olgusallaşması için tinsel itki biçiminde yeniden ortaya çıkar. Çünkü bu itki geçici doyum duygusu ile yatıştırılabilecek bir itki değildir, o doğrudan doğruya sonsuzluğa açılır. Burada bilinç sahibi ben, yani düşündüğünü ayımsayan ben, tam özgürlük itilimine yol verir. Ama insan sonul anlamda özne ve nesne olarak bir tek itilimdir. Daha açık bir deyişle Ben aslında özne-nesnedir ve insanın gerçek varlığı bu ikisinin özdeşlik ve ayrılmazlığında dile gelir. Bizim duruşumuza göre yaşamımızda biri ya da ötekisi egemen olur, ben'in tüm yaşam fenomenleri bu iki itkinin karşılıklı olmalarına dayanır. Bir başka deyişle tüm olup bitenler, bir ve aynı temel itkinin ben/kendi ile karşılıklı ilişkisidir. Bu bir tek itki terimlerinde dile gelmenin Fichte'nin ahlak kuramı ile önemli bağıntısı vardır.

Çünkü eğer insanın bu ikili yanlarını ayrı ayrı yaşadığını kabul etmiş olsak, bir yanda tikel nesnelere ilişkileri tarafından belirli kılınan doğal dürtülerle uyum içinde yerine getirilen eylemleri, öte yanda tikel nesnelere ilişkin tüm belirlenimleri dışlayan ve salt özgürlük uğruna özgürlük düşüncesi ile uyum içinde yerine getirilen eylemleri bulurduk. Burada ikinci eylem sınıfı bütünüyle belirsiz olarak kalırdı. Ama Fichte en temelde bu iki itilim biçiminin bir ve aynı itki/dürtü olması nedeniyle, bunlar arasında bir sentez ortaya koymamız gerektiği yanıtını verir: Buna göre itkinin alt biçimi kendi ereğinden, yani hazdan vazgeçmeli ve bu arada üst itilim tek bir itkinin üst biçiminin mutlaklığından yani herhangi bir nesne tarafından belirlenmemiş olma durumundan vazgeçmelidir. Bunu biraz daha açıklamak gerekirse istenen şey, eylemlerin salt dolaysız bir doyum, haz uğruna yerine getirilmemeleri ama bunların tinsel bir özne olarak insanın önüne koyduğu ideal ereğe doğru yaklaşan bir dizinin üyeleri olmalarıdır. Bu istemi yerine getirdikçe insan ahlaksal doğasını da olgusallaştıracaktır. Fichte bu girişimiyle doğal bir organizma olarak insan yaşamı ile tinsel bilinç öznesi olarak insan yaşamı arasında koparılamaz bir süreklilik bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.

Eylemlerin Ahlaksallığının Biçimsel Koşulu, Ahlak Yasası: Fichte'ye göre, kendini salt bir doğa olarak düşünen ben'in özsel niteliği öz-etkinliğe bir eğilimdir. Ama kendini sadece ve ben dışındaki herhangi bir şeyle ilişki kurmaksızın kendinde ve kendi için düşündüğü zaman da düşünülen şey bu aynı eğilimdir. Bu nedenle Ben kendini öz-etkinlik adına etkinlik olarak düşünürken aynı zamanda

İnsan, dürtüleriyle zorunluluğun hüküm sürdüğü doğanın, anlama yetisi ya da kendini kendisi aracılığıyla belirleme eğilimiyle de özgürlüğün alanına aittir. İnsan doğası böylece ikili bir görünüm sergiler.

özgür olduğunun da farkına varır ve bu özgürlük içinde öz etkinliğini gerçekleştirme çabasını bir yasaya uygun olarak yapması gerektiğini de ayırt eder, aslında kendini öz belirleme yasasına uyum içinde öz belirlemeyi gerçekleştiriyor olarak tasarılar. Bu şekilde öz-etkinliğin gerçekleştirimi özgürlük ve yasa terimleri ile birlikte gider.

Şu hâlde önümüzde özgürlük ve yasa kavramları durmaktadır, ama temelde bu ikisi de bir ve aynı şeydir, nasıl ki özne olarak ben ile nesne olarak ben de bilinçte ayırt edilseler de ontik bakımdan bir ve aynı şeydirler. Bu konuda Fichte şunları söylüyor: “Kendini özgür olarak düşündüğün zaman, özgürlüğünü bir yasanın altına düşüyor olarak düşünmeye zorlanırsın ve bu yasayı düşündüğün zaman, kendini özgür olarak düşünmeye zorlanırsın. Özgürlük yasadan doğmaz, tıpkı yasanın özgürlükten doğmaması gibi. Bunlar biri öteki üzerine bağımlı olarak düşünülebilecek iki düşünce değil ama bir ve aynı düşüncedirler; bu tam bir bireşimdir” (akt. Copleston. 1996 s. 74). Görüldüğü gibi bu ikisi ayrı düşünülebilirler de bir sentez olarak görülmeleri Fichte’ye göre çok daha işlevsel olmaktadır. Bu yasa hiçbir kural dışılığı da izin vermez çünkü özgür varlığın doğasının kendisini anlatmaktadır. Buna göre ussal bir varlık etkinlik uygulama yeteneğindeki bir istencin neden olduğu belirli özgür eylemler dizisinin olanağını dikkate almadıkça kendine özgürlük yükleyemez. Ama bu eylemler dizisi öznenin koyduğu belli bir hedefe doğru yol alabilmek için nesnel bir dünyayı gerektirir. Doğal dünya böylece ödevimizin yerine getirilebilmesi için bir araç olarak görülebilir. Bu durumda dünyanın belirli bir törel bağlam için konuluşuna tanık olmuş oluruz. Şu hâlde tikel eylemlerin her biri ahlaksal eylem olabilmeleri için belli bir biçimsel etik koşulu yerine getirmelidir. “Her zaman ödevine ilişkin en iyi kanaatine göre davran ya da vicdanına göre davran.” Böyle davranan istenç iyi istençtir.

Vicdan belirli ödevimizin dolaysız bilincidir. Yanılmaz ve yanılmaz.

Fichte burada vicdan-duyunc kavramı üzerinde özel olarak durur ve **vicdanı** belirli ödevimizin dolaysız bilinci olarak tanımlar. Eş deyişle “Vicdan, tikel bir yükümlülüğün dolaysız olarak farkında olmaktır.” Bu tanıma göre vicdan hiçbir zaman yanılmaz ve yanılmaz: Çünkü eğer bu kavram kişinin ödevinin dolaysız olarak ayrımsanışını anlatıyorsa onun kişinin ödevinin ayrımsanmayışı olduğunu söylemek çelişik olacaktır. Görüldüğü gibi Fichte eylemlerin doğruluğu ve eğriliği için bir ölçüt aramaktadır. Hiçbir dışsal yetke ölçüt olamaz. Üstelik bu ölçüt eğitilmiş, eğitimsiz tüm insanlar için geçerli olmalıdır. Bu nedenle Fichte dikkatini vicdan kavramına çevirir ve vicdanı dolaysız bir duygu olarak betimler. Bu dolaysız duygu empirik benimiz ve salt benimiz arasındaki bağdaşmayı ya da uyumu da anlatır ve salt ben biricik gerçek varlığımızdır. Bu yüzden Fichte’ye göre vicdanı oluşturan duygu hiçbir zaman yanıltıcı ya da aldatıcı olamaz. Şu hâlde Fichte’ye göre, empirik ben’in yani sıradan insanın eğer yararlanma yoluna giderse elinin altında tikel ödevlerini değerlendirmek için yanılmaz bir ölçütü vardır ve bu etiğin herhangi bir bilgisine bağımlı değildir. Ama felsefeci bu ölçütün tabanını elbette soruşturabilir. Ve zaten Fichte genelde metafiziksel bir açıklama sunmaktadır.

Dünyada Bir Kendiler Topluluğu ve Hak İlkesi: Eğer ben’de bir öz-bilinç doğacaksa mutlak ben kendini bir sonlu ben olarak sınırlandırmalıdır. Ama hiçbir özgür varlık, aynı zamanda başka benzer varlıkların da bilincinde olmaksızın kendinin bilincinde olamaz. Ben (ego) kendini ussal ve özgür olarak tanıdığı başka varlıklardan ayırt ederek kendisinin özgür bir varlık olarak bilincine varabilir. Böylece, öz-bilincin doğması için bir “kendiler/benler” topluluğu olması gerekir. Birinin kendisinin bir ussal varlıklar topluluğunun ya da sisteminin bir üyesi olarak tanınması da yine bir koşul olarak duyulur dünyayı gerektirir. Çünkü özgürlü-

ğümüzü başkalarının eylemleri ile iç içe geçmiş eylemlerde belirmiş olarak algılarız. Ve böyle bir eylemler sisteminin olanaklı olabilmesi için değişik ussal varlıkların kendilerini anlatabilecekleri bir ortak duyulur dünya içinde olmaları gerekir.

Kendimizi ussal varlıklar topluluğunun bir üyesi olarak görmedikçe özgürlüğümüzün bilincine varamayız. Bundan dolayı sonsuz özgürlük istemini yalnızca kendimize yükleyemeyiz. Başkalarının özgürlüklerini de tanıma yoluyla, kendi payımıza özgürlüğümüzü sınırlama yoluna gideriz. Aynı zamanda topluluğun her bir üyesini de aynı şekilde ötekiler karşısında özgürlüğünü sınırlıyor olarak düşünürüz.

Hak kavramını Fichte şu şekilde belirlemektedir: “Özgürlüğünü ilişkiye girdiğin tüm başka kişilerin özgürlüğü kavramı yoluyla sınırla.” Bunu şu şekilde açıklamak olanaklıdır: Bir ussal varlıklar toplumunun her bir üyesinin özgürlüğünün anlatımını, topluluğun öteki üyelerinin de kendi özgürlüklerini anlatabilecekleri bir yolda sınırlıyor olması *hakkaniyet* kavramıdır. Görüldüğü gibi hak kavramı toplumsal bir kavramdır. Öteki ussal varlıklar düşüncesi ile birlikte ortaya çıkar. Örneğin bir toplumdaki tüm öteki bireyler gibi özgür konuşma gücüne sahibim. Ama tüm başka ussal varlıkları bu haktan bir şekilde mahrum bırakırsam Fichte'ye göre, o zaman bir özgür konuşma hakkımın olduğundan söz etmek anlamsız olacaktır. Aynı şekilde toplumsal bir koşul olmaksızın bir mülkiyet hakkından da söz edilemez. Ama sözcüğün gerçek anlamında ancak kendilerine de benzer hakları yüklemem gereken başka insanları tasarladığım zaman mülkiyet hakkı kavramı doğmuş olur.

Bir toplumdaki bireylerin tümünün istencini tek bir istenç olarak birleştirirsek bu istenç olanaklı özgürlük toplamını eşit parçalara böler, bu şekilde her bireyin özgürlüğü, tüm geri kalanların özgürlüğü tarafından sınırlanacaktır. Bu şekilde hakların karşılıklı tanınması sağlanmış olur. Bu karşılıklı tanıma, belli nesnelere başka şeyleri dışlayıcı sahipliğine hak olarak düşünülen özel mülkiyet hakkını yaratır. Dışlayıcı sahiplik hakkı karşılıklı tanıma yoluyla ortaya çıkar ve varlığını sürdürmesi bu koşula bağlıdır. Şu hâlde tüm mülkiyet birçok istencin tek bir istenç birleşmesi üzerine kuruludur.

Devletin Temeli ve Doğası

Eğer hakların sağlamlığı sürekli bir tanıma üzerine dayanıyorsa kişiler arasında karşılıklı bağlılık ve güvenin olması gerekir. Ancak karşılıklı bağlılık ve güven gibi değerler tek başına alındığında kendilerine pek de güvenilemeyecek ahlaksal koşullardır. Bu yüzden haklara saygı gösterilmesini sağlayacak bir güç olmalıdır ayrıca bu güç kişilerin özgürlüğünün de anlatımı olmalıdır. Böylece aralarında bir sözleşmeye giden gruplar, bir başkasının haklarını çiğneyen herhangi bir kimseye karşı zorlayıcı yasa gereğince davranılması konusunda anlaşılır. Bu tür bir sözleşme devletin kurulmasını sağladığı zaman etkili olabilir. Devlet, haklar sisteminin sağlamlığını ve herkesin özgürlüğünün korunmasını güvence altına alacak güç ile donatılmış olmalıdır. Tüm istençlerin tek bir istençte birleşmesi devlette somutlaşmış olarak genel istenç biçimini alır. Bu konuda Rousseau'nun etkisi hem genel istenç hem de toplumsal sözleşme kuramında açıkça görülür ama bu görüş kısmen doğrudur. Çünkü Fichte'nin devlet anlayışı, devletin özgür kişiler topluluğuna olanak veren hak ilişkilerinin sürdürülmesi için zorunlu koşul olmasına dayanır ayrıca özgür kişiler topluluğu/devlet sonsuz özgürlük olarak mutlak ben'in kendini olgusallaştırmasının da zorunlu bir koşulu olarak betimlenir. Devlet bu şekilde özgürlüğün bir anlatımı olarak görülmelidir ve Rousseau'nun 'toplumsal sözleşme' ve 'genel istenç' kavramları bu fikirler uğruna ödünç alınmış görünürler.

Hak, toplumsal bir kavramdır ve Fichte tarafından şu cümleyle belirlenir: “Özgürlüğünü ilişkiye girdiğin tüm başka kişilerin özgürlüğü kavramı yoluyla sınırla”

Fichte'ye göre bireylerin istençleri tek bir istenç halinde birleşerek genel istenci temsil eden devleti oluştururlar.

Fichte'ye göre devlet zorlayıcı bir güç olarak düşünüldüğünde, sadece varsayımsal olarak zorunludur: Bir başka deyişle insanın ahlaksal gelişiminin, henüz toplumun bireylerinin birbirlerinin hak ve özgürlüklerine salt ahlaksal güdülerden saygı duyacağı noktaya henüz ulaşmamış olduğu varsayımı üzerine temellenir. Eğer bu koşul yerine getirilmiş olsaydı devlete zorlayıcı bir güç olarak gerek kalmazdı. Gerçekten devletin işlevlerinden biri insanların ahlaksal gelişimini sağlamak ise o zaman devlet kendi yok oluşunun koşullarını yaratmaya çabalamalıdır. Fichte en azından ideal bir koşul olarak devletin yok oluşunu bekler şu hâlde devleti kendinde bir erek olarak gördüğü söylenemez.

Bu fikirlere dayanarak Fichte, devlet yönetiminde despotizmi olduğu kadar demokrasiyi de kabul etmez. Demokrasiden bütün bir halk tarafından doğrudan yönetimi anlar ve bu durumda ona karşı çıkışı, sözel bir demokraside çoğunluğun kendi yasalarını izlemeye zorlayacak hiçbir yetkenin olamayacağıdır. Pek çok yurttaş bireysel olarak iyi eğilimler taşıyabilir, topluluğun sorumsuz, başına buyruk bir sürüye dönüşmesini önleyecek hiçbir güç ya da yetke bulunamaz. Aynı zamanda yurttaşların yetkesi tarafından yönetim gücünün kötüye kullanılabilmesi varsayımından hareketle bir tür yüksek mahkemenin kurulmasının istenilebilirliğini de vurgulamıştır. Bu kurulun işlevi yasalara ve anayasaya uyulmasını gözetmek olacaktır ve devlet yetkisini kötüye kullananları yasa gereği görevlerinden uzaklaştırma hakkını da taşıyacaktı. Bunun için halkın anayasa, yasalar ve hükümette bir değişim konusundaki istencini saptamak bakımından bir referanduma başvurulabilecekti. Sonuç olarak Fichte, devletin amacının kamu güvenliğini ve haklar sistemini korumak olduğunu bildirir. Bireyin özgürlüğüne karşı, bu amacın yerine getirilmesi için gereken noktalarla sınırlı olmalıdır.

Kapalı Ticaret Devleti

Devlet görüşleri gereği Fichte, tüm insanların sadece yaşamaya değil, ama insanca bir yaşamı yaşamaya hakları olduğunu belirtir. Bu nedenle toplumun ekonomik koşulları üzerinde de düşünmekten geri durmamıştır. Platon'un yüzyıllar önce düşündüğü gibi toplumda temel ekonomik sınıfları yaratan bir iş bölümü olmalıdır; ayrıca bunlar arasında bir uyum ya da denge durumu da sürdürülmelidir. Ona göre eğer bir ekonomik sınıf orantısız bir biçimde büyürse bütün ekonomi alt-üst olabilir. Bireyin mesleğini becerileri ve koşulları ile uyum içinde seçmesi gerektiğini vurgular. *Kapalı Ticaret Devleti* adlı yapıtının temel düşüncesi toplumun ortak yararınıdır. Bunun için devlet bireyler arasındaki iş bölümünü denetleme ve düzenleme hakkına sahip olmalıdır. Her koşulda devletin denetleme ve planlama görevi başta gelir. Ona göre dengeli bir ekonomi kurulduktan sonra, devlet bir birey ya da bireyler topluluğu tarafından bu dengeli ekonomik sistemin bozulmasına asla izin vermemelidir. Öteki ülkeler ile yürütülen ticaret ilişkileri tümüyle devletin elinde olmalı ya da sıkı bir devlet denetimi altında tutulmalıdır. Fichte'nin düşüncesine göre "Ussal devlette yabancı uyruklu biri ile doğrudan ticaret bireysel yurttaşa bırakılamaz." Kendine yeterli ekonomik bir toplum için en iyisi kapalı ekonomi modelidir. Şu hâlde Fichte'nin öngördüğü şey bir tür ulusal sosyalizm olmaktadır. Bu anlayışta planlı bir ekonomi halkın daha yüksek zihinsel ve ahlaksal gelişimi için gereken somut koşulların sağlanmasından başka bir şey değildir.

Ekonomiye ilişkin görüşleri açısından Fichte Almanya'nın ilk toplumcu yazarlarından biri olarak kabul edilmiştir. Politik açıdan bakıldığında erken bir kozmopolit tutumdan Alman ulusalcılığına geçmiştir. Doğal Hakkın Temeli'nde genel istenç düşüncesini tüm insan istençlerinin evrensel bir topluluk içerisinde birlik

olmaları düşüncesine götürüyor olarak yorumlamıştır. Bunun anlamı bir *uluslar konfederasyonunun* kurulması idi. Haklar sisteminin uluslararası bir topluluğun kurulması yoluyla sürekli ve güçlü bir hâle getirilebileceğini umuyordu. İdeali tüm insanların tinsel özgürlük doğrultusunda ilerlemeleriydi. Bunun için Fransız devriminin ideallerinin Napolyon tarafından çiğnendiğini görünce insanlığı doğru hedefe götürecek ulusun Fransızlardan daha çok Almanlar olduğu düşüncesine ulaştı ve Alman ulusuna geleceğe yönelik böyle bir görev yükledi. Bu nedenle kendi döneminin Almanyasının kültürel, dilsel ve siyasal birliği bir an önce gerçekleştirmesi gerektiğine inanıyordu. Yani Alman Reich'inin oluşumunu bekledi ve Almanların bu tek ussal devlet içinde politik olarak birleşmelerini başarabilecek bir önderin çıkacağı umudunu taşımıştır (Copleston. 1996: 85). Kuşkusuz daha sonraki gelişmeler göz önüne alınınca Fichte'nin bu yaklaşımı çok tartışıldı ve hâlen tartışılmaktadır.

SCHELLING

Yaşamı ve Yapıtları

Tam adı Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775- 1854) olan Schelling Almanya'nın Württemberg kesiminde, Leonberg'de doğdu. Aydın bir rahibin oğlu olarak iyi bir eğitim aldı. Daha küçük yaşlarda parlak bir öğrenci olduğunu kanıtladığı için on beş yaşında Tübingen Üniversitesinde felsefe ve ilahiyat eğitimine başladı. Orada her ikisi de kendisinden beş yaş büyük olan Hegel ve büyük romantik şair Hölderlin ile arkadaşlık yaptı. Üçü de Fransız devriminin bir yandaşı idiler. Genelde Spinoza, Kant ve Fichte başta olmak üzere çeşitli filozofların görüşleri üzerine ateşli tartışmalar yapmaktaydılar. Bu iki düşünürün düşünce yaşamının şekillenmesine katkıları olmuşsa da Schelling'in o sıralar bir Fichte izleyicisi olduğu görülür. 1793'de *Mitler Üzerine* başlıklı denemesi, 1794'te *Genel Olarak Bir Felsefe Biçiminin Olanağı Üzerine* adlı yazısı yayımlandı. 1795'te yayımlanan *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üzerine* başlıklı yazısı Fichte felsefesine ilişkindir. Aynı yıl *Dogmatizm ve Eleştiricilik Üzerine Felsefi Mektuplar* başlıklı makalesi çıktı. Bu yazıda dogmatizm Spinoza, eleştiricilik ise Fichte tarafından temsil ediliyordu.

Fichte'nin felsefesi düşüncelerinin gelişimi bakımından bir başlangıç oluşturmakla birlikte, doğayı ahlaksal eylem için bir araç olarak görmesi Schelling'in onaylayabileceği bir görüş değildi. Bu nedenle Fichte'nin etkisinden kurtularak kendi özgün felsefesini bir doğa felsefesi biçiminde oluşturma yoluna girdi. Bu alana ilişkin görüşleri bundan sonraki bir dizi yayınında anlatım bulmuştur: Bu açıdan 1797'de *Bir Doğa Felsefesine İlişkin İdeler*, 1798'de *Dünya Ruhu Üzerine*, 1799'da *Bir Doğa Felsefesi Üzerine İlk Taslak* ve *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin Taslağına Giriş ya da Spekülatif Fizik Kavramı Üzerine* başlıklı yapıtları yayımlandı. Bu yapıtlar erken gelişmiş bir zihnin ürünleri olarak da dikkati çekmektedir.

Okulunu bitirince bir süre asil bir ailenin özel öğretmenliğini yaptı ve 1798'de Fichte'nin önderliğindeki Jena Üniversitesine profesör olarak atandı. Orada gençliğinin idolü olan bu düşünürle meslektaş ve arkadaş olma şansını yakaladı 1802, 1803 yıllarında Hegel ile birlikte *Eleştirel Felsefe Dergisi'ni* (*Kritisches Journal der Philosophie*) çıkardılar. O sırada Hegel Schelling'in çömezi gibi görülüyordu. Nitekim Hegel'in ilk kitabı Fichte ve Schelling'in felsefelerinin bir karşılaştırılmasına ayrılmıştır. Bu arada Schelling, Goethe ve Schiller ile tanışma olanağını buldu ve Goethe ile yakın arkadaş oldular. Böylece Jena, Alman romantizminin de bir merkezi hâline geldi. Romantik devinim Schelling'in düşüncesi ve felsefesi üzerinde çok etkili olmuştur. Ona bir bakıma romantizmin filozofu diyebiliriz: Sanatın bi-

reysel ve yüce değerinin önemini vurgulamada, anti-ussalcılık, organizma ve canlılık kavramlarının önemini vurgulamada Schelling'in aşkınsal idealizmi Alman romantik felsefesinin temel bir örneği hâline gelmiştir.

Schelling 1803-1806 yılları arasında yeni bir üniversite olan Würzburg'da dersler verdi. 1806'da Münih'teki Bilimler Akademisine bağlı güzel Sanatlar Akademisinin sekreteri oldu. Daha sonra felsefe bölümünün sekreterliğini üstlendi. 1827'de Münih Üniversitesinde Profesör olarak çalışmaya başladı. Son yıllarında Berlin Üniversitesinde dersler verdi ve 79 yaşında İsviçre'nin Bad Ragaz kentinde yaşama gözlerini yumdu.

Schelling'in Felsefi Gelişiminin Evreleri

Schelling'in felsefi gelişimini dört aşamada ele almak geleneksel hâle gelmiştir: Bunlar, *öznel idealizm*, *doğa felsefesi*, *özdeşlik felsefesi* ve *negatif ve pozitifin karşıtlığında felsefe* şeklinde nitelenebilecek dört aşama ya da dönem olarak birbirini izlemiştir.

Öznel İdealizm

Bu birinci dönemde Schelling, Fichte felsefesini yansıtan yazılar yazmakla birlikte, yavaş yavaş Fichte'nin etkisinden kurtularak kendi bağımsız konumuna doğru yol almaktadır. Bu dönemin en büyük yapıtı olan *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üzerine* başlıklı yazısında ben (ego) kavramını insan bilgisinin en yüksek ve koşulsuz ögesi olarak postülaştırmıştır. Bunun arkasından gelen yazıda Spinoza ve Fichte felsefelerini karşılaştırmaktadır. Bu çalışma bir bakıma bir Fichte savunusudur ama uzun vadeli imlemi bakımından ben-olmayanın mutlaklaştırılmasını içerir çünkü dogmatizmin kuramsal düzlemde çürütülemeyeceğine inanmaktadır. Sonuç olarak kuramsal düzlemde kalındığı sürece dogmatizm de eleştiricilik de aynı sonuca götürür. Bunlardan herhangi birini seçmek insanın insan bireyi olarak taşıdığı doğasına kalmıştır. Bu aynı görüşü Fichte'nin de dile getirdiğini anımsayabiliriz. Bu yapıt görünürde Fichte destekçisi gibidir ama eleştirmenlerin birleştiği bir nokta olarak aslında hem Spinoza felsefesinin hem de Fichte'nin aşkınsal idealizminin, kendi çizgilerinde tek yanlı abartmalar oldukları biçimindeki söze dökülmeyen bir eleştiri içerir. Çünkü Spinoza nesneyi mutlaklaştırıyor, Fichte ise özneyi mutlaklaştırıyor olarak betimlenmektedirler ve buradaki imlem mutlak varlığın öznellik ve nesnellik arasındaki ayrımı aşması ve özdeşlik içinde özne ve nesne olması gerektiğidir. Böylece Spinoza ve Fichte'nin çatışan tutumlarını uzlaştıracak bir tür sentezin yerine getirilmesi gerekliliğidir. Bu sonuç Fichte'nin anlayışına kuşkusuz bütünüyle yabancıdır. Böylece Schelling kendi özgün konumuna doğru ilerlemektedir. Bir süre sonra doğa felsefesi üzerine yazdığı yazılar göstertmektedir ki Fichteci konumdan tümüyle ayrılarak doğaya tam da Fichte'nin yadsımış olduğu metafizik konumu yükleme yoluna gitmiştir. Burada artık doğa mutlak varlığın nesnel belirişi olarak gösterilecektir. Şimdi o hâlde Schelling'in doğa felsefesi konumuna geçebiliriz. Schelling felsefesinin özgünlüğü de buradadır.

Doğa Felsefesinin Metafizik Temeli: Schelling'in felsefesinde ikinci aşamayı oluşturan doğa felsefesine ilişkin görüşleri en ünlü ve etkili olan bölümü oluşturmaktadır. Bu dönemin ilk önemli yapıtı olan *Bir Doğa Felsefesine İlişkin İdeler*'de ben'in bir yapılaştırması olarak dünya kavramına karşı çıkar. Yani Fichte'nin, öznenin yapılaştırdığı ben-olmayan olarak doğa anlayışı bir kenara bırakılır: Ona göre doğa ile tin, nesnel ile öznel arasında yaratılan ayrılaştırmadan soyut düşünme yetimiz sorumludur. İnsan soyut düşünme yetisi ile dışsal nesneyi ve öznel

Schelling Öznel İdealizm döneminin sonlarına doğru doğayı mutlak varlığın nesnel belirişi olarak görmeye başladı.

Schelling'e göre Fichte, doğayı ben-olmayan olarak belirleyerek doğa ile tin, nesnel ile öznel arasında yapay bir ikilik yaratmıştır. Kendi doğa metafiziği işte bu ikiliği aşmaya yönelir.

tasarımı birbirinden ayırt etmiş ve kendisi için bir nesne hâline gelmiştir. Böylece doğa, tinin karşıtı olmuş ve insan öz-bilinçli soyut düşünme yeteneğindeki bir varlık olarak kendini doğaya yabancılaştırmıştır. Schelling'in doğa metafiziği işte bu yapay düalizmi ortadan kaldırmaya yönelik bir girişimdir.

Schelling, öznel ve nesnel, ideal ve reel arasındaki bağdaşma ya da uygunluk sorununu çözme yönünde iki önemli girişim olduğundan söz eder: Bu girişimleri yapanlar Spinoza ve Leibniz'dir. Spinoza özdeşliği bir sonsuz Töz'ün ayrı yüklemelerinin paralel değişimleri kuramı ile açıklarken Leibniz, bir önceden saptanmış uyum kuramına başvuruyordu. Ama bu iki kuramdan hiçbiri Schelling'e göre gerçek bir açıklama değildi. Çünkü Spinoza tözün değişimlerini/moduslarını açıklanmamış bırakırken Leibniz ise sadece bir önceden saptanmış uyum varsayımını öne sürmüş olmanın ötesine gitmemiş oluyordu. İkisinin de üstünlüğü tinsel olanın ve nesnel olanın en sonunda bir oldukları gerçeğinin sezgisini taşımalarıdır. Aslında önemli olan da budur. Filozof göstermelidir ki, 'Doğa görülür tindir ve tin 'görülmez doğadır.' Şu hâlde öznel ve nesnel, ideal ve olgusal arasındaki bağdaşma sorunu çözülemeyecek bir güçlük yaratmaz. Tasarım yaşamı doğanın kendisine ilişkin bilgisidir. Doğanın gizliliğinin edimselleşmesidir ve bu yolla 'uyuklayan tin bilincine uyanmış olur.'

Tin ve doğanın özdeşliği bizi mutlak kavramına götürür. Mutlak, öznel ve nesnellüğün salt özdeşliğidir. Mutlak tek bir bilgi edimidir ve içinde hiçbir zamansal ardışıklık yoktur. Aynı zamanda bu tek edimde üç evre ayırt edilebilir: Bunlar zamansal olarak birbirini izlemez bu ayırım salt mantıksal bir ayırımdır: Mutlak, kendini öncelikle ideal doğa olarak nesnelleştirir, bu Spinoza'nın natura naturansına (doğalaştıran doğasına) karşılık gelir. İkinci evrede nesnelleşmiş mutlak, öznel olarak mutlaklığa dönüşür ve üçüncü evre sentez evresidir. Burada mutlak nesnellik ve mutlak öznellik yine tek bir mutlak olarak belirir: Mutlak böylece sonsuz bir öz-bilgi edimidir. Mutlak'ın iç yaşamında ilk evre bir tikel şeyler sistemi olarak doğada (natura naturata) da yansıma bulur. Bu natura naturansın bir görüngüsü ya da fenomenidir. Mutlak'ın iç yaşamındaki ikinci evre nesnellüğün öznelliğe dönüşümü olarak tasarım dünyasında anlatım bulur. Bu şekilde Schelling'in deyişiyle iki birlik oluşmuş olur, nesnel doğa ve ideal tasarım dünyası. Üçüncü birlik ise üçüncü evre olarak nesnelin ve idealin ayrımsanan iç içe geçişleridir. Mutlak'ın bu serüvenini bir kez daha özetlemek gerekirse: kendini doğada nesnelleştiren, tasarım dünyasında öznel olarak kendine geri dönen ve sonra kendini felsefi düşünmede ve onun yoluyla reel ve idealin, doğa ve tinin özdeşliği olarak bilen bir mutlak ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Schelling'in doğa felsefesi ya da yüksek fizik felsefesi dediği şeyin metafizik temellerini bu şekilde çok kabaca gördükten sonra, şimdi doğa felsefesini nasıl açıkladığına yine genel çizgileriyle bir göz atabiliriz:

Doğa Felsefesi

Schelling, öncelikle şu noktaya vurgu yapar: Doğanın temelinde yatan ve kendini fenomenal dünyaya dönüştüren etkinlik sonsuz ya da sınırsızdır. Çünkü doğa gördüğümüz gibi etkinlik ya da isteme olan sonsuz Mutlak'ın kendini nesnelleştirmesidir ama eğer bir nesnel doğa sistemi olacaksa bu sınırsız etkinliğe karşı durdurucu ya da sınırlayıcı bir kuvvet olmalıdır. Sınırsız etkinlik ve durdurucu kuvvet arasındaki etkileşimle en alt doğa düzeyi, dünyanın genel yapısı, cisimler dizisi ortaya çıkar. Schelling bu düzeye doğanın ilk potansiyelliği adını verir. Böylece, eğer çekme kuvvetini durdurucu kuvvete karşılık düşüyor olarak ve itme

Schelling'e göre filozof doğanın görülür Tin olduğunu, Tinise görülmez doğa olduğunu göstermelidir.

Tin ve doğanın özdeşliğini temsil eden Mutlak, üç mantıksal evre sergiler;
1. kendini ideal doğa olarak nesnelleştirir,
2. nesnelleşmiş mutlak, öznel olarak mutlaklığa dönüşür,
3. mutlak nesnellik ve mutlak öznellik yine tek bir Mutlak olarak belirir.

kuvvetini sınırsız etkinliğe karşılık düşüyor olarak düşünürsek ikisinin sentezi salt kütle olarak düşünüldüğü sürece maddedir. Ama sınırsız etkinliğin itkisi kendini yeniden ileri sürer ve doğanın kuruluşunda ikinci birlik ya da potansiyellik, *evrensel mekanizm* olarak karşımıza çıkar. Bu başlık altında Schelling ışığı, cisimlerin dinamik sürecini ve ya da dinamik yasalarını öne sürer. Dinamik süreç maddenin ikinci kuruluşundan başka bir şey değildir. Alt düzeyde çekme ve itme kuvvetlerinin işleyişlerini ve kütle olarak maddede birleşmelerini bulurken üst düzeyde aynı kuvvetlerin kendilerini manyetizma, elektrik ve kimyasal süreç fenomenlerinde ya da cisimlerin kimyasal özelliklerinde gösterdiklerine tanık oluruz.

Doğanın üçüncü birliği ya da potansiyelliği organlaşma/organizmdir. Yani canlı varlıkların ortaya çıkışı devreye girer. Bu düzeyde aynı güçlerin potansiyelliklerini duyarlık, irkililik ve üreme fonksiyonlarında daha öte edimselleştirmelerini buluruz. Bu birlik ya da doğa düzeyi öteki ikisinin sentezi olarak olgusallaşır. Bu yüzden herhangi bir düzeyde doğanın bütünüyle canlılıktan uzak olduğu söylenemez. O yaşayan bir birliktir, taşıdığı potansiyelleri daha üst düzeylerde edimselleştirir ve sonuç olarak organizma düzeyine gelmiş olur. Organik alanın içinde de açıkça ayırt edilebilir düzeyler vardır: Alt düzeylerde üreme ağır basar, duyu yetisi görelî anlamda daha az gelişmiştir, bireysel organizma türün içerisinde kaybolmuştur. Buna karşılık yüksek düzeylerde duysal yaşam daha çok gelişmiştir ve bireysel organizma türün bir ögesi olmaktan çıkarak kendine özgü bir birey durumuna gelmiştir. Bu sürecin doruğunda ise insan organizması bulunur. Doğanın ideallliğini en açık olarak sergileyen canlı varlık odur. Tasarım ya da öznelik dünyasına Doğanın kendi üzerine düşünebilmesi noktasına geçişi sağlayan insandır.

Bütün bunların oluşumunda Schelling'e göre, güçlerin kutupsallığı görüşü rol oynamaktadır. Bu kutupsallık çatışan iki gücün birbirine karşı olan etkinliğini anlatır. Doğadaki her şey karşıt güçler arasındaki gerginlikten, bu güçlerin birbirlerine karşılıklı etkide bulunarak sonunda bir dengeye ulaşmalarından oluşur. Söz gelimi süje ile özne arasında asitler ile alkaliler arasında böyle bir kutuplaşma vardır. Bu kutuplaşma (polarite) doğadaki işleyişin genel ilkesi durumundadır. Bütün kutuplaşmalar dinamik doğa sürecinin basamaklarıdır, bu süreç karşıtlara (kutuplaşmalara) bölüne bölüne ve karşıtları daha yüksek bir düzeyde birleştirerek ilerlemeyi sürdürür. Doğadaki gelişim ilkesinin anlamı budur: sürekli ileriye doğru akan bir bölünme ve ayrımlaşma. Daima daha yüksek olana doğru yönelmiş olan bu süreç aynı zamanda doğadaki teleolojiyi (erekselliği) de gözler önüne sermektedir. Teleoloji, yalnız organizmalar dünyasının değil tüm doğanın bir ilkesidir. Cansız doğadan canlı doğaya geçişi çözümlenebilmek için Schelling tüm doğanın canlılık ögesi taşıdığını öne sürer, cansız nesnelere bu öge bilinçsiz bir oluşum süreci içindedir. Canlılarda aşama aşama gelişim sürecinden geçerek insan varlığında gelişmenin en yüksek basamağı olan bilinçlilik düzeyine ulaşmış olur. Doğadaki tüm gelişimin altında yatan mutlak (absoluter) kendini daha gelişmiş üst basamaklarda açıklamak isteyen teleolojik yapı bir varoluş biçimidir. Mutlak-olan sonsuz bir kendinde-etkinliktir: sonsuzcasına kendini sonlu maddede gerçekleştirmeye çalışmakla birlikte bütünüyle gerçekleştirmek için daima yetersiz kalan bir etkinlik. Schelling, doğa dünyasında betimlediği bu durumla Kant'ın ahlaksal evreni arasında bir paralellik olduğunu dile getirmiştir. Çünkü Kant'ın ahlak dünyasında da pratik akıl ulaşılabilen bir ideale doğru sürekli bir çaba içinde olarak görünür.

Transsendental (Aşkınısal) İdealizm

Schelling doğa felsefesine “transsendental idealizm” başlığı altında sunulan bir takım kuramsal bilgiler daha eklemiştir, bu bilgilerin doğa felsefesini tümleyici bir rolü olduğunu dile getirmiştir. Mutlak-olanın öznel ve nesnel bir özdeşliği olduğunu zaten belirtmiş bulunuyoruz. Buradaki soru bilgi alanının arkasında ontolojik bir olgusalığın bulunup bulunmadığı sorusudur. Bunun için bu alandan başlamak gerekiyor. Özne ve nesnenin kökensel özdeşliğini kabul ediyorsak bilgi alanında bu özdeşlik öz-bilinçtir. Öz-bilinç Schelling tarafından ‘ben’ olarak betimlenir ama ‘ben’ terimi bireysel ‘ben’i göstermez. “Genel olarak öz-bilinç” edimini simgeler. Öz-bilinç, tek bir mutlak edimdir ve bu mutlak edim kendinin/benin nesne olarak üretiliştir. Ben, kendi öz nesnesi olan bir üretmeden başka bir şey değildir. Çünkü ‘ben’ *kendini bilme yoluyla* varlık kazanır. Bu öz-bilgi anlaksal bir sezgi edimidir ve bu edim tüm aşkınsal düşüncenin aracıdır. Anlaksal (zihinsel) sezgi ile aşkınsal düşünce nesnesinin üretimi bir ve aynı şeydir. Bu nedenle Schelling’e göre bir aşkınsal idealizm sistemi bir öz-bilinç yapılanması biçimini almalıdır.

Bunun için bilincin tarihine yeni baştan bakmak gerekir. Schelling, bilincin tarihini üç ana evrede izler: İlk evre ilkel duyumdan üretken sezgiye dek yayılır ve doğa felsefesinde maddenin kuruluşu ile bağlantılıdır. Yani bu evrede madde dünyasının üretimi tinin bilinçsiz üretimi olarak görülür. İkinci evre üretken sezgiden derin düşünmeye dek uzanır. Ben burada duyu düzeyinde bilinçlidir. Bu aşamada duyulur nesne üretken sezgiden ayrı olarak görülür ve uzay, zaman ve nedensellik kategorileri ortaya konur ve aynı anda ben için bir evren var olmaya başlar. Üçüncü evrede organizmanın oluşumu devreye girer. Bu evre ben’in düşünme yoluyla kendisini ben-olmayandan, yani nesneden ayırt etmesini, bir zihin olarak tanımasını sağlayan mutlak soyutlama ediminde doruğuna ulaşır. ‘Ben’ kendine nesne olmuştur. Mutlak soyutlama edimi, ancak kendini-belirleyen istencin bir edimi olarak anlaşılabilir.

İstenç söz konusu olunca aşkınsal idealizm sisteminin ikinci evresine de gelmiş olur. Burada öz-bilincin gelişiminde başka-benlerin başka özgür istençlerin bilincine varılması tarafından oynanan rol dikkate alınmaktadır. Burada ben istenç olarak kendinin bilincine nasıl ulaşabilir? Önce bunun yanıtlanması gerekmektedir. Yanıt: Ben’in öz-belirlenimden başka bir şeyi istememesi biçimindeki istem (talep) yoluyla olduğudur. Bu istem Kant tarafından anlatılan kesin buyruktan başkası değildir ancak başka anlamların da isteyebilecek olduğu şeyleri istemen gerekir. Ancak tüm anlamların isteyebilecekleri, sadece öz belirlenimdir, yasa ile salt uygunluktur. Öz belirlenim somut eylem yoluyla başarılabilir. Bu nedenle Schelling bu aşamada haklar sistemini ve devleti ahlaksal eylemin koşulları olarak öne sürer. Devlet insan eli tarafından, tinin etkinliği tarafından ortaya konmuş bir yapıdır. Ama özgürlüğün bireyler çokluğu tarafından uyumlu olarak gerçekleştirilebilmesi için zorunlu bir koşuldur. Ahlaksal etkinliklerimizde ussal yasanın toplumda işlediğine güvenebilmemiz gerekir Bir başka deyişle temel niteliği yasa yönetimi olan ussal devlete güvenebilmemiz gerekir.

Yine de iyi düzenlenmiş devlet bile başka devletlerin bencil istençlerinin karşısında durur. Burada soru şudur: Politik toplum bu güvensizlik koşulundan olanaklı olduğu ölçüde nasıl kurtulabilir? Schelling’e göre, bunun yanıtı, uluslararası çatışmaları ortadan kaldıracak bireysel devleti aşan bir “*tüm devletler federasyonu*”nda bulunabilir. Ancak bu şekilde politik toplum bir ikinci doğa olabilir. Bu amaca ulaşabilmek için iki koşul gerekir: Önce gerçekten ussal bir anayasanın

temel ilkeleri genel olarak tanınmalıdır. Bu şekilde tüm devletler birbirlerinin yaşama haklarını korumada ortak olarak davranabilsinler. İkinci olarak, Bireysel devletler, ortak bir temel yasaya boyun eğmelidirler. Bunun anlamı federasyonun bir *devletler devleti* olması gerektiğidir. Eğer böyle bir ideal gerçekleşebilirse politik toplum, yani devlet evrensel bir ahlaksal düzenin tam edimselleşmesi için güvenilir bir ortam olacaktır.

Tarih Felsefesi

Acaba insan tarihinde bu hedefe erişme yönünde bir eğilim var mıdır? Schelling'in inancına göre insan tarihinde sonsuz bir ilerlemeye yer vardır. Çünkü bir bütün olarak tarih, mutlak'ın sürekli bildirilişidir. Bu bildiriş kendini aşamalı olarak açığa koyar. Mutlak, ideal ve olgusalın salt özdeşliği olduğu için "Tarih ikinci bir doğanın, ussal olarak örgütlenmiş politik toplum çerçevesi içerisinde yetkin bir ahlaksal dünya-düzeninin oluşturulmasına doğru bir devinim olmalıdır ve mutlak sonsuz olduğuna göre bu ilerleme devinimi de sonsuz olmalıdır. Eğer böyle zorunlu bir ilerleme çizgisi varsa bireylerin özgür istençlerinden söz edilebilir mi? Schelling burada özgür eylemlerin mutlak bir sentezi düşüncesine başvurur: Buna göre, bireyler özgürce davranırlar. Yani herhangi bir birey yalnızca kişisel ve bencil bir erek ile davranabilir. Ama aynı zamanda gizil bir zorunluluk ilkesi de vardır. Bu ilkenin ışığında tarih, bireylerin bağıntısız görünen eylemlerinin bir sentezini başarır.

Bir insan bencil güdülerle davranırsa bile giderek istencine karşıt olarak insan tarihinin ortak ereğinin yerine getirilmesine katkıda bulunur. Bu açıdan bakılırsa tarih insan soyunun özgürleşme yolundaki gelişimi olarak da betimlenebilir. Çünkü Schelling'e göre, zorunluluk ile özgürlük arasında da mutlak bir özdeşlik vardır. Ama bu özdeşlik daima bilinçsizdir, hiçbir zaman bilgiye konu olmaz ancak daima imana konu olur. Ona göre tanrı kişisel ya da nesnel bir varlık değildir ama insandaki kutsalın bir açınımdır ve bu açınım asla tamamlanmayacaktır. Schelling'in tarihe ilişkin son sözü: "Tarih bir dramadır, bu dramada rol alan insanlar sadece aktör değil ama aynı zamanda yazardırlar."

Schelling, transsendental idealizm bağlamında ortaya koyduğu görüşlerini doğa felsefesinin bütünlenmesi adına bir gereklilik olarak sistemin doğal bir uzantısı olduğu düşüncesiyle öne sürmüştür. Ne var ki bu alanda öne sürdüğü görüşleri Fichte'nin aşkınsal idealizm, haklar kuramı ve ahlak felsefesi alanlarında ortaya koyduğu görüşlerden çok farklı değildir. Genelde pek çok eleştirmen bu noktada birleşmektedir. Ama Schelling, kendi aşkınsal idealizm sistemine tam da bu noktada, Fichte sisteminde bulunmayan yepyeni bir araştırma alanı daha eklemeye yoluna gitmiştir ki bu şekilde Schelling felsefesinin özgün yanlarından birisi karşımıza çıkmış olur. Bu yeni araştırma alanı estetik sezginin, güzelin duyumsanmasının ve sanatsal yaratmanın alanıdır. Böylece Schelling ile birlikte, Fichte'ye karşıt olarak, vurgu, ahlaktan estetiğe, ahlaksal yaşamdan, sanatsal yaratmaya, eylem uğruna eylemden, seyredişe doğru kaymış olur.

Sanat Felsefesi

Fichte'nin felsefesinde ağırlık noktasını pratik felsefe oluşturuyordu. Ben'in temel niteliği eylemdi. Schelling'in felsefesinde ise ben'in ulaşabileceği en yüksek basamak etik değil, estetikdir. Schelling, ben'in bilen ve eyleyen bilinçliliğine *estetik bilinci* eklemiştir. O, bu bilinçliliğe *estetik sezgi* der. Estetik sezgi kendisini sanatsal yaratmada dışlaştırır. Schelling bu konuda şunları söylemektedir: Sanatsal yaratma, kendi nesnelleşmesi içinde kavranan ben'e ait bir sezgidir. Ben, zorunlu bir

Schleiermacher'e göre tarih insan soyunun özgürleşme yolundaki gelişimidir. Tarih zorunluluk aracılığıyla özgürlüğün gerçekleşimidir.

obje biçimine kendi özgür etkinliğinin sezgisini taşır. Bunun anlamı sanat yapıtlarının bu üretken sezginin ürünü olduğudur. Bu üretken sezgi, mutlak'ın zihinsel sezgisi olarak doğayı yaratır. Ona göre, "Doğa yaratıcı tinin bilinçsiz bir şiiridir." bir başka deyişle doğa, salt bir organizma değil bir sanat eseridir. Buna karşılık sanat yapıtları estetik sezgiyi taşıyan sanatçının bilinçli yaratmalarıdır. Sanatçı ne yaptığına bilincindedir ama sanatsal yaratmada bilinçsiz bir yan da vardır. Sanatçı, yaratıcı gücünü nasıl kazandığını bilemez, bu gücü öğrenerek kazanmamıştır. Sanatsal yaratma eğitim yoluyla pratik yaparak elde edilecek bir beceri de değildir. Bu nedenle, Schelling'e göre estetik sezgi bilinçsiz ve bilinçlinin, reel ve idealin birliğinin temel gerçekliğidir.

Mutlak'ın yaratıcı etkinliği doğa nesnelere reel dünyasını oluşturur, sanat etkinliğinde ise ideal bir dünya yaratır. Sanatsal etkinlik aslında bu ikisinin birliğinden başka bir şey değildir: Şu hâlde tarih bir drama ise doğa da bir sanat yapıtıdır. Mutlak, amacını doğanın yaratımı içinde gerçekleştirir. Buna göre, "Doğa görülür bir tindir, tin ise görülemeyen bir doğadır." En yüksek insan etkinliği ide artık kuramsal bilgi değil, sanatsal etkinliktir. Sanatsal etkinlik kuramsal ve pratik davranışların üstünde bunları birleştiren bir sentez olarak yükselir. Sanat ürünlerinde özne ve nesne, reel ve ideal, madde ve biçim, zihin ve doğa, özgürlük ve zorunluluk birlikte bulunurlar. Sanat ürününde tinsel olan duyumsal bir araç içinde ortaya konulur. Bu görülen dokunulan ve duyulan bir birliktir, sanat ürününün ta kendisidir.

Sanatsal yaratım, dünyanın sezgisi için bir örnek görevi görür. Bu felsefenin gerçek organonudur yani felsefeciler de tıpkı yaratıcı dehaler gibi evrende bir uyum ve özdeşlik görebilmelidirler. Estetik sezgi mutlak bilmedir. Mutlak'ın bilinebilmesi için nesnel bir bilgi haline gelmesi gerekir. Mutlak özne kendini yok etmeden nasıl bilgi hâline gelebilir ki? İşte bu düğümü sanat çözer ve mutlak'ın biricik kanıtı olarak "sanat mucizesi" denen şey karşımıza çıkar. Sanat iki karşıt etkinliğin özdeşliğini nesnel bir biçimde dile getirmeyi başaran etkinliktir." Sonlu etkinlik bir yandan kendini sınırlamakta, öte yanda bu sınırlılığını olumsuzlamakla kendini yeniden sonsuz olarak ortaya koymaktadır. Bu şekilde sanat ürünü güzelliği yansıtan bir nesne olarak belirir.

"Sanatsal güzellik sonlu bir şeyde betimlenen sonsuzdur." Ya da sonlu olarak betimlenen sonsuz, güzellikten başka bir şey değildir de diyebiliriz. Bu noktada sanat şu şekilde de tanımlanabilir: "Sanat sonsuzun sonludaki ifadesidir, nesnel olmayanın nesne aracılığıyla anlatımıdır." Görüldüğü gibi Schelling, bu görüşleriyle aşkınsal idealizmin kendine özgü bir örneğini gözler önüne sermektedir. Schelling "Sanat felsefenin organonudur." deyişle, nasıl ki yaratıcı sanatçı yapıtında karşıtları birleştiriyorsa aynı şekilde filozof da benzer zihinsel sezgi ile şeyleri bir bütün olarak görmelidir, tikelde tümeli, çoklukta birliği, farklılıkta özdeşliği görebilmelidir. Zaten Schelling'e göre gerçek filozof da doğuştan sanatçıdır. Çünkü bilinçliliğin en yüksek edimselliği olan aynı estetik sezgiyi deha ile birlikte paylaşır. Bu şekilde Schelling kendi özdeşlik felsefesini, felsefenin biricik yolu olarak görmüş olur.

Schelling sanat yapıtına ilişkin olarak şu soruyu da sorar: "Niçin bir sanat yapıtının seyirinde zihin ister sanatçının kendisinin isterse de bir başkasının olsun hiçbir şey eklenmemeli ya da çıkarılmamalı tarzında bir yetkinlik duygusu duyar?" Yanıt: tamamlanmış sanat yapıtının zihnin kendisini kendi için en yüksek düzlemde nesnelleştirmesi olduğudur. Bilinçsiz ve bilinçlinin, reel ve idealin, nesnelin ve öznelin özdeşliği olarak nesnelleştirmesidir. Ama zihin ya da ben, bunun üzerine düşünmediği için sanki bildirilmemiş bir gizem açığa serilmiş gibi

yalnızca sınırsız bir estetik haz duyar. Sanat yapıtının üretimini, onun içinde bulunan ve onun istenci dışında davranan bir güce yükler. Yinelemek gerekirse bu en yüksek nesneleşme sanat yapıtıdır. Buna göre, “doğada görülen organizma reel ve idealin bölümsel bir belirışıdır. Ama organizma özgürlük içinde çalışmayan bilinçsiz bir üretken güce yüklenirken buna karşılık sanat yapıtı özgürlüğün anlatımı olmaktadır, özgür ben’in kendisinin kendine belirışıdır” (Copleston, 1996: 132-133). Bir başka deyişle sanat bütün benlerin kendisine yöneldiği en yüksek amaçtır. Bu nedenle sanat felsefesi Schelling’e göre aşkınsal idealizm sisteminin doruğudur bir başka deyişle gerçek felsefe sanat felsefesidir. “Çünkü onda doğa ve tarih sonsuzca bir uyum içindedirler. Ama sanatçı bir filozof değildir. Çünkü o kendi yaratma etkinliğini kuramsal olarak anlayamaz. Şu halde kuramsal bilinç doğayı sadece anlamaya çalışır, pratik bilinç onu sadece düzenler; ama estetik bilinç dünyayı yaratır” (Abel, 1967: 308).

Schelling, *Bruno* adlı yapıtında Platon’un ideaları gibi sonsuz tanrısal idealar kavramını devreye sokarak şeylerin bu idealara katılmak yoluyla güzel olduklarını öne sürdü. Böylece güzelliğin olduğu yerde reel olan kendi ideası ile öylesine uyum içindedir ki bu uyum içinde ideanın kendisi sonsuz olarak sonluya katılır ve bu reel olan içinde sezilir ve bu ideanın sezilmesi sonlu varlığı güzel kılar. Görüldüğü gibi Schelling estetik görüşlerine Platon’un idealarını da katma noktasında bir senteze doğru gidince idealist sanat anlayışının da doruklarına tırmanmış oldu.

Schelling son dönemlerinde özdeşlik felsefesini özel olarak vurgulamaktadır. Aslında Schelling’in tüm felsefesi bir bakıma özdeşlik felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama Schelling’in felsefi aşamalarından birisi olduğuna göre bu özdeşlik felsefesine de kısaca değinmemiz uygun olacaktır.

Özdeşlik Felsefesi

Schelling’e göre, doğa felsefesi ile bilgi felsefesi birlikte alındıklarında bir bütünü sadece bir yarısını oluştururlar. Bu durumda öteki yarı ile bütünlenmeye gereksinimleri vardır, öteki yarıyı ise doğanın ve bilginin ayrımlaştırılmayan özdeşliği oluşturur. Gerçekliğin üretimi zihinsellik ile doğanın, özne ve nesnenin karşılıklı üzerine kurulmaz, ama mutlaktan doğan bir şey olarak doğadaki tüm şeylerin özdeşliği üzerine kurulur. Doğanın ve zihinselliğin mutlak özdeşliği onların ortak, nötr/yan tutmayan kaynağında bulunur, yani akılda. Akıl, kendinde-şeyleri ve şeylerin bilgisini kapsarken birdir ve sonsuzdur. Akılda nesne, özne, uzay zaman yoktur. Onun en yüksek yasası, özdeşlik yasasıdır. $A=A$ uzay ve zaman koşullarına bağlı kalmaksızın doğrudur. $A=A$ formülünde özne ve nesne arasındaki ayrım formel ve görelidir (rölatif). Özne ve nesne burada sadece biçime ilişkindir, öze gittiğimizde bu ikisi arasında hiçbir fark yoktur. Schelling’in düşüncesinin bu aşamasına ilişkin olarak Hegel esprili bir biçimde, “Bütün ineklerin siyah görüldüğü gece...” betimlemesini yapmıştır (Margoshes, 1967: 308).

“Schelling’in özdeşlik felsefesi panteizmin bir türüdür ama Spinoza’nın ölü, maddesel ve determinist panteizmine karşıt olarak, doğanın canlılığını vurgulamaktadır. Spinoza’nın etkisi açık olmasına karşın, Herder ve Goethe’nin vitalistik yorumlamaları aracılığıyla filtrelenmiştir. Aynı şey Schelling’in *Bruno*’sundaki *vitalistik panteizmin* benzer etkisiyle gerçekleşmiştir” (Margoshes, 1967: 308).

Schelling inorganik dünyanın temelinde yaşam bulunduğuna inanıyor, bunun tersinin olanaklı olmadığını düşünüyordu. Doğa tanrıdan ayrılmazdır ama ondan farkı görülebilir. Tanrı ussal olarak kavranılamaz çünkü onun özü istenç-istemedir ve sadece eylem içinde isteme olarak anlaşılabilir. Schelling’in bu düşünceleri

büyük ölçüde Jacob Boehme'den gelmekte ve Protestan mistisizmini yeniden gündeme getirmektedir. Schelling de tıpkı Boehme gibi varlığın temeli olarak tanrı ve yetkinlik olarak tanrı arasında ayırım yapar. Köken olarak bir özdeşlik içinde birleşmiş olan iyi ve kötü arasındaki ayrımı görebilsin diye kötü, insanın bencil istenci ışığında açıklanır. Böylece kötü iyinin bütüncül gerçekleşimine götüren ilerleme sürecinde zorunlu bir aşamadır. Ona göre varlık içinde yetkin olmayış gerçekleşim sürecinde bir yetkinliktir. Tanrıda karanlık bir temel ya da negatif bir ilke de vardır ama bu ilke kişileşmelerde rol oynar, tanrı ise kişileşmeden ayrı olarak varolur.

Olumlu (Pozitif) Felsefe

Schelling'in 1809'dan sonra öne sürdüğü görüşler olumlu felsefe başlığı altında toplanmaktadır. Bu dönem onun düşünme sürecindeki dördüncü ve son aşama olmaktadır. Bu döneme ilişkin yazılarında insanlık tarihinde özellikle mitoloji ve dinde kutsal ilkenin evrimi temelinde pozitif bir felsefe kotarmaya çalışmıştır. Neden pozitif çünkü daha önceki dönemlerinin felsefe yapma biçimini ussal düşünüş temelinde dayalı ama tümüyle negatif tutumlu bir felsefe olarak nitelemektedir. Ama yine de geçmiş dönemine karşı sert bir kırılma sergilemekten daha çok daha önceki dönemde işlediği bir görüşü (1795) daha da geliştirme yolu tutmuştur. Bu görüş nedir? Ona göre "Tüm felsefelerin temel işlevi dünyanın varoluşu sorununa bir çözüm bulmaktır." Schelling bunu tanrı ve insan kavramına yeniden bir bakışla açıklamaya çalışır.

Schelling'in öncelikle pozitif ve negatif felsefelerden ne anladığı ile işe başlamak uygun olabilir. Negatif felsefe deyince evreni açıklama amacıyla olan sistemin tümüyle kavramlara ya da özlere sınırlı olduğunu ve bu sistemlerin mantıksal çıkarım düzeyinde kaldığını öne sürer. Çıkarımlar da hiç kuşkusuz kavramdan kavrama olduğu için evrene bakış salt kavramsal düzeyde bir başka deyişle ussallık düzeyinde kalır. Gerçi hiçbir sistem kavramlar olmaksızın oluşturulamaz. Ama Schelling'e göre burada *varoluşun* da vurgulanması gerekir, işte bunu da pozitif felsefeci yapacaktır. Ancak, pozitif felsefeci varolana ilişkin kavramsal irdelemeyi hiçbir biçimde değersiz görmez. Ama ikisi arasındaki ilişkiyi ve giderek *birliği* göstermek gerekir. Bu durumda pozitif felsefenin konusu nedir diye de sormamız gerekir. Bu felsefe varoluşsal anlamda bir salt edim ya da varlık olarak tanrı ile başlar ve bu en yüksek edimden başlayarak tanrının kavramına ya da doğasına geçer. Buna göre tanrı kişisel olmayan bir kavram ya da öz değil, yaratıcı bir varlıktır; "Varlığın efendisidir." Burada varlık, dünyadır. Schelling bu şekilde pozitif felsefeyi kişisel bir varlık olarak tanrı kavramına dayandırmış oluyor.

Schelling, bu açıdan öncelikle negatif felsefeden pozitif felsefeye geçişin nasıl yapılacağını sorar. Ona göre bu salt düşünme yoluyla olamaz çünkü düşünme kavramlar ve mantıksal çıkarsamalar içinde işleyiş gösterir. Bu yüzden başka bir kaynak, başka bir yeti gerekmektedir. Bu yeti istençtir. Ona göre istenç bir iç zorunluluk olarak tanrının salt bir düşünce olmamasını ister. Ben düşmüş koşulunun, içinde bulunduğu yabancılaşma koşulunun bilincindedir ve bilir ki bu yabancılaşma durumu ancak tanrının etkinliği tarafından ortadan kaldırılabilir. Buna göre ister ki tanrı yalnızca dünya-ötesi bir ide değil, ama insanın günahlarından kurtulmasını sağlayacak, edimsel olarak varolan kişisel bir tanrı olsun. Pozitif felsefenin temelinde yatan inanç yaratıcı ve kefarettirici, kişisel bir tanrıya duyulan inançtır. Ne Fichte'nin ideal ahlaksal düzenine, ne de Hegel'in mutlak ideasına duyulan inançtır. Görüldüğü gibi Schelling, pozitif felsefe adı altında salt bir Hıristiyan felsefesi yapmaktadır.

Bu arada Schelling Kant'ın bu alandaki görüşünü de eleştirir. Onun da negatif felsefecilik örneği sergilediğini öne sürer: Ona göre, gerçi Kant tanrıyı inanç düzeyinde kabul etmiştir ama salt bir konutlama olarak, yani bir olanak olarak kabul etmiştir. Ayrıca Kant tanrıyı erdem ve mutluluğun bir sentezini yapmak için bir araç durumuna düşürdüğünü öne sürer. "Onun salt akıl sınırları içinde kalan dininde gerçek din için hiçbir yer yoktur." diye belirtir. Gerçekten dindar kişi tanrıya duyduğu inancın bilincindedir. Bu bilinç tarafından ve tanrıya duyduğu özlem tarafından kişisel bir tanrıya götürülür. "Çünkü kişi kişiyi arar." Tanrıyı erdeme mutluluk katmak için bir araç olarak öne sürmez, o tanrının kendisini ister. Onu bulacaktır. Eylemde bulunan, kayra uygulayan, düşünün olgusallığını karşılayabilen bir tanrıyı bulacaktır. "Sadece bu Tanrıdadır ki "ben," gerçek en yüksek iyiyi görür." Görüldüğü gibi Schelling pozitif felsefe adı altında salt bir Hıristiyan felsefesi yapmaktadır. Ve ona göre gerçek din felsefesi de budur.

Pozitif ve negatif felsefe arasındaki ayrımı gerçek din felsefesi ile dinsel bilinci ve istemleri özümsemeyen felsefe arasındaki ayrım olarak koyar. Oysa etkin bir tanrı olmaksızın hiçbir din olamaz. Çünkü din insanın tanrı ile olgusal bir ilişkisini koşul koşar. Bu nedenle Schelling şunu söyler: "Olumsuz felsefenin sonunda sadece olanaklı dini bulabiliriz, olgusal dini değil. Ancak salt akıl sınırları içindeki dinsel koşuldan pozitif felsefeye geçişledir ki ilk olarak din alanına girmiş oluruz."

Schelling'in pozitif felsefe yapma dönemi 1809'dan ölüm yılı olan 1854 yılına dek süren uzun bir zaman aralığını kapsamıştır. Oysa 1795 ile 1809 arasında 14 yıl gibi kısa bir sürede felsefi gelişiminin üç aşamasını oluşturan son derecede doğurgan ve etkili görüşlerini içeren yapıtlar ortaya koymuştur. Asıl özgün filozof niteliğini de bu yapıtlarında serimlenen görüşlerine borçludur. Oysa çok uzun süren son felsefi aşamasında genel anlamda yaptığı din felsefesi Schelling'i hem üretken olmaktan alıkoymuş hem de pek çok kişinin ilgisini çekmeyecek bir felsefe türü ortaya koymaktan başka bir şey yapmamış oluyordu. Gerçekte bu dönemde asıl misyonu başta Hegel felsefesi olmak üzere öteki felsefeleri eleştirmek idi. Ama 1910'lu yıllardan başlayarak çok büyük bir patlama yapan ve kavramsal dokulu olarak eleştirdiği Hegel felsefesi karşısında artık yapacak fazla bir şeyi yoktu.

SCHLEIERMACHER

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) Breslau'da doğdu. Temel eğitimi için ailesi tarafından Moravya Kardeşliği adını taşıyan Protestan tarikatına teslim edildi. Ancak buradaki biçimsel dindarlıkla uyuşamadı ve kimi dinsel inançlarını yitirmesine karşın, teoloji eğitimi için Halle'ye gitti. Üniversitede ilk yıllarında daha çok Spinoza ve Kant felsefeleriyle ilgilendi. Böylece felsefe alanında da gelişme kaydetti. 1790'da üniversite eğitimini tamamlayarak bir aile öğretmenliği görevini üstlendi. Ardından bir süre papazlık yaptı. 1810 yılında yeni kurulan Berlin Üniversitesine teoloji profesörü olarak atandı ve ölümüne dek bu üniversitedeki görevi başında kaldı. İlk yapıtı 1799 da yayımladığı *Din Üzerine Söylem* başlığını taşımaktadır. Bu yapıtında kendi anladığı biçimiyle dinsel bilinç için zihinsel çerçeveyi düşünüp oluşturmak amacını gütmüştür. Bu nedenle bu yapıt daha çok aydınlaraya yöneliktir. Bir yıl sonra 1800 de *Monologlar* adlı yapıtını yayımladı. Bu yapıt birey ve toplum arasındaki sorunları irdeleyen dinsel vaazlarının toplandığı bir yapıttır. 1803 de *Günümüze Dek Ahlak Öğretisinin Bir Eleştirisinin Ana Çizgileri* adlı yapıtı, 1821 yılında Evangelist Kilisenin İlkelerine Göre Hıristiyan İnanç adlı yapıtı yayımlandı. Bu yapıtın 1730'da ikinci baskısı gerçekleşir. Felsefi ve eğitsel konuları kapsayan üniversite dersleri ölümünden sonra yayımlanmıştır.

Eğitiminden de anlaşıldığı gibi, Schleiermacher her şeyden önce vaiz, teolog, kilise görevlisi ve eğitimcidir ama bir filozof olarak çalışmasını Schelling, Fichte ve Hegel'in büyük idealist sistemlerinin bağlamı içine taşıyabilmiş ve bu düşünürlerin felsefi sistemlerini izlemek yerine kendisini dinin eleştirel bir çözümlemesine vermiştir. Kaldı ki tüm bu idealist filozoflar mutlak tin ile sonlu tin arasındaki ilişkiyi dikkatlerini özel olarak yönelttikleri için sistemlerinde tanrısal olgusalılık daima tepede ya da sonul noktada yer almıştır. Bunun en son örneğini Schelling'in din felsefesinde görmüş bulunuyoruz. Schleiermacher'ın eğitimi ve mesleği gereği bir din felsefesi yapmaması düşünülemezdi. Bu nedenle onun önce bu alandaki görüşlerine, sonra da öteki önemli felsefi görüşlerine geçebiliriz. Aslında Schleiermacher'ın buradaki felsefi önemi dinsel yaşamı çözümleme eylemine girişince ortaya çıkan yorumlama denemesi ile dinsel bir yorumbilim (hermeneutik) alanından hareketle modern hermeneutiğin de kurucularından biri durumuna gelmiş olmasıdır.

Dinsel Deneyim Yorumu

Schleiermacher'e göre düşünce ve varlık birbirleriyle bağlantı içindedirler. Ona göre düşüncenin varlığa bağlanabilmesi için iki yol vardır: Birincisi bilimsel ya da kuramsal bilgide olduğu gibi düşünce kendisini varlığa uydurabilir ve bilimsel kavram ve yargılarımızın bütününe karşılık gelen varlık doğa olarak adlandırılır. İkinci yol olarak düşünce varlığı kendisine uydurmaya çalışır. Bu yol ahlaksal etkinliğimizin yoludur. Ahlaksal eylem yoluyla etik ideallerimizi gerçekleştirmeye çalışırız. Ahlaksal eylemlerimizin kökünde yatan düşünce bu eylemleri bizim bu yolumuzda ortaya çıkacak bir varlıkla ilişkilendirir. Bu varlık tindir. Şu hâlde bu iki yol nedeniyle insanın önünde tin ve doğa olmak üzere iki varlık yer alır. Ama buradaki ikicilik mutlak mıdır? Bu iki yol da insandan başladığına göre, bunların bir yerde birleşmeleri, bir olmaları çok doğal ya da sezgiye açık görünüyor. Schleiermacher bu iki varlık biçiminin tanrıda birleştiklerini, yani özdeş olduklarını öne sürer. Şu hâlde en son olgusalılık tanrıdır. Bir başka deyişle en son olgusalılık tin ve doğanın evrende ya da tanrıda özdeşlikleridir. Kavramsal düşünce bu özdeşliği anlayamaz. Ama özdeşlik duyumsanabilir. Bu nasıl gerçekleşir? Özne için düşünsel ben bilincinin temelinde kendiliğinden bir öz-bilinç bulunur ki bu duygu ile eşdeğerdir. Bu düzeyde henüz kavramsal düşüncenin işlevleri iş başında değildir. Yani ayırma ve karşıtlıklar ortaya çıkmış değildir. Buna sezgi de denebilir ama zihinsellik hiçbir ilişkisi yoktur. Duygu temelindeki bu kendilik-bilinci tanrısal bütünlüğün doğrudan ve biricik varlık olarak herhangi bir zihinsel sezgisini taşıyamaz, ama kendisini tüm karşıtlıkları aşan *bütünlük üzerine bağımlı* olarak duyumsar. İşte bu bağımlılık duygusu, öz-bilincin dinsel yanısıdır. Aslında bu dinsel duygudur. Çünkü dinin özü ne düşünce, ne de eylemdir; sadece duygu ya da sezgidir. Bu edim evreni sezme çalışır ve evren Schleiermacher'e göre, sonsuz tanrısal olgusalıktır. Bu yüzden din özsel olarak sonsuza bağımlılık duygusudur.

Bu yapısıyla din, ahlak ve metafizikten de ayrılır. Aslında üçünün de nesnelere aynıdır, evren ve insanın onunla ilişkisi. Ama yaklaşımları tümüyle farklıdır. Metafizik kendi içinde dünyanın olgusallığını ve yasalarını oluşturur. Etik insanın doğasından ve evren ile ilişkisinden bir ödevler sistemi geliştirir. Eylemler buyurur ve yasaklar koyar. Buna karşılık din ne bir bilgidir ne de ahlaktır, tersine o yalnızca duygudur.

Bu açıklamasıyla Schleiermacher, Kant ve Fichte'nin dini ahlaka indirgeme projelerine itibar etmemiş olmaktadır. O bu görüşleriyle tıpkı Schelling'in yaptığı gibi Ortaçağın büyük mistik düşünürü Jakobi'yi izlemektedir.

Schleiermacher'e göre düşünce ve varlık birbirleriyle ilişkilidir. Bu da iki yolla olur: ya düşünce kendisini doğaya uydurur ya da doğayı kendisine uydurur. Bu iki yol insanda başlar ve tanrıda birleşir, özdeşleşir.

Yine bu söylenenlerden metafizik ve ahlak arasında hiçbir ilişki olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Schleiermacher'e göre hem metafizik hem de ahlak, din ile bütünlenmeye gereksinim duyarlar. Sonsuz bütünlüğün temel dinsel sezgisi olmaksızın metafiziğin kavramsal yapısı boşlukta asılı kalacaktır ve yine din olmaksızın ahlak felsefesi insanın oldukça yetersiz bir kavramını verecektir. Çünkü ahlak açısından insan kendi yaşamının özgür ve özerk yöneticisi gibi görünürken dinsel sezgi ona sonsuz bütünlük üzerine, tanrı üzerine bağımlılığı göstermiş olur.

Bu aşamada sorulması gereken soru şudur: sonsuza bağımlılık duygusunu nasıl düşünecek ve tasarlayacağız? Bağımlılık duygusu kavramsal düzeyde bir yorum gereksinimi gösterir. Ne var ki bu temel dinsel duygu içinde hiçbir karşıtlık barındırmayan bir sonsuza, kendine özdeş bütünlüğe bağımlılık duygusu iken kavramsal düşünme derhal birtakım ayrımlar ve karşıtlıklar görmeye başlar. Söz gelimi sonsuz birlik, tanrı ve dünya düşüncelerine ayrılır. Dünya tüm karşıtlıkların ve ayrımların bütünlüğü olarak düşünülür. Oysa tanrı yalın bir birlik, tüm karşıtlık ve ayrımların olumsuzlanması olarak düşünülür.

Kavramsal düşünce yarattığı ayrımlaştırmayı tümüyle ortadan kaldıramadığı için tanrı ve dünyayı birbiriyle özdeş değil de bağlantılı olarak düşünür. Yani biri ötekini imler. Ne dünyasız bir tanrı olabilir ne de tanrısız bir dünya. Şu hâlde bu iki düşünce ne tam özdeşleştirilebilir ne de tam birbirlerinden ayrılabilir. Kavramsal düşünce evreni zorunlu olarak bu iki düşünce yoluyla kavrarken, bunları birbirine karıştırmamalıdır. Evrenin birliği bunların birbirine bağımlılıkları açısından anlaşılmalıdır. Bu durumu Spinoza'nın terimleri ile betimlemek gerekirse tanrı ve doğa ilişkisini natura naturans ile ilişki içindeki natura naturata olarak görebilmek gerekir. Eş deyişle, oluşturan doğa karşısında oluşturulan doğanın durumunu görebilmek tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi görmeye yardımcı olacaktır.

Schleiermacher, görüldüğü gibi din felsefesini dinsel deneyimin yorumlanması olarak görmüş, bu konuda Spinoza'dan büyük ölçüde yararlanmıştı: Spinoza'ya göre tanrı insana ilişkin tüm kategorileri aşar. Tanrı ayrımlaşma ve karşıtlık içermeyen bir birliktir bu nedenle insan düşüncesinin kategorilerinden hiçbiri ona uygulanamaz. Örneğin tanrıya kişilik yüklenemez. Çünkü tüm bu kategoriler sonludur ve birbirine bağımlıdır. Ancak Schleiermacher için tanrı aynı zamanda sonsuz bir yaşam ilkesidir ve bu yönüyle Spinoza'dan az çok uzaklaşarak Fichte'nin geç dönem felsefesine yaklaşmış olur. Ayrımlaşmamış, kendinde-özdeşlik olarak tanrı fikri ile de Schelling'in bu alandaki belirlemelerine yakın olarak görünür ama onun geç dönem pozitif felsefesini onayladığı söylenemez. Özetlemek gerekirse Schleiermacher için din sonsuza yönelen temel bağımlılık duygusunun kazanılmasından oluşur ve zihinden çok yüreğin, bildiden çok inancın konusudur.

İnsanın Ahlaksal Yaşamı

Schleiermacher Tanrı'ya kişilik yüklemeyi yadsımakla birlikte, insanları ahlaksal varlıklar olarak düşündüğünde bireysel kişiliğin önemini açıkça dile getirir. Örneğin insan-olma tümeli tüm sonlu bireylere içkindir, bu açıdan her birey aynı zamanda tanrısızlık tikel bir belirşidir denebilir. Ama aynı zamanda düşünme/bilme etkinliklerinin ve isteme/eyleme etkinliklerinin konusu olarak insan bireyi tin ve doğayı birleştirir, bir başka deyişle zihin ve bedenden oluşur ve bu şekilde yer ve zaman açısından bireyselleşir. Bunun anlamı her birinin kendine özgü yetenekleri ve bir özgünlüğü (orijinalitesi) bulunduğuudur. Bu özgünlük her insanda bir yaşam bütünlüğü ve yabancılaşmamış bir özdeşlik oluşturmaya girişir: Bunun için bireysel yeteneklerin geliştirilmesi gerekir. Bu açıdan düzenlenen eğitim

süreci bu yaşam bütünlüğünü ve uyumlu özdeşliği sağlamaya yönelik olmalıdır. Bununla birlikte, bu yaşam bütünlüğü ya da özdeşliği düşünme/bilme, isteme/eyleme alanlarının her birinde de tam bir gerçekleşim bulamaz.

Bu anlamda özdeşlik, dışsal nesnelere yönelik ben-bilincinden ayırmaştırılmış ama ondan tümüyle izole edilmemiş olan bir öz-bilinci gerektirir. Schleiermacher, bu öz-bilinç formu için duygu sözcüğünü uygun bulur. Duymak-duyulanmak, düşünmek ve yapmak bilincin üç formu olarak kişileri birbirinden ayıran öz-bilinçliliği oluştururlar.

Paralel olarak, her kişi pratik ve kuramsal işlevleri içinde toplum yaşamının bir ortağıdır. Schleiermacher'e göre birey ve toplum karşıt kavramlar değildirler. Çünkü bireysellik ancak başkaları ile ilişki içinde gerçeklik kazanır. Bir yandan insanın biricik olma özelliği, eş deyişle onu başka insanlardan ayıran yanı, bir insan toplumu içinde olgusallaşır; bu nedenle toplum ön koşuldur. Öte yandan toplum insan bireylerinin bir topluluğu olarak, bireysel ayrımları gerektirir. Bu yüzden birey ve toplum birbirlerine göndermede bulunurlar ve birey için öz-gelişim sadece kişinin bireysel yetenek ve becerilerinin gelişimini değil aynı zamanda başka kişiliklerin gelişimine saygıyı da gerektirir. Bireyler bu açıdan özgürce kişiliklerini geliştirebilmelidir. Her insanın biricik bir ahlaksal belirlenimi vardır ve bu belirlenin ancak toplum içinde, bir topluluk üyesi olan insan tarafından yerine getirilebilir. Bu nedenle bireyin ahlaksallığından söz ederken toplum bileşeni daima bu kavram tarafından içerilmektedir.

Schleiermacher'e göre bireysellik ancak başkaları ile ilişki içinde gerçeklik kazanır. Toplum da insan bireylerinin bir topluluğu olarak bireysel ayrımları gerektirir. Böylece toplum ve birey birbirlerine göndermede bulunan olgulardır.

Schleiermacher bireysellik ile özgürlük kavramları arasındaki uyumu nasıl sağlamaktadır?



SIRA SİZDE

Özet



Fichte'nin temel felsefi ahlaksal ve siyasal görüşlerini değerlendirmek.

Fichte felsefenin tümel bir bilim olduğu ve tüm parçaları arasında sistematik bir bütünlük sağlanması gerektiği düşüncesindeydi. Ona göre her bilimin temel bir ilkesi vardı ve felsefe için bu ilke *bilinçli varlık, düşünen ben* olmalıydı. Ben'i ne denli bilinç nesnesi yapmaya çalışırsak çalışalım her zaman nesneleşmeyi aşan bir ben kalır. Buna *salt* ya da aşkınsal ben denir ve felsefenin ilk ilkesi işte bu salt bendir. Bu esas üzere üç temel önerme öne sürdü: "Ben sadece kökensel bir yolda kendi varlığını koyar", "Ben'in karşısında genel olarak bir ben-olmayan vardır", "Ben'de bölünebilir bir Ben'e karşıt olarak bölünebilir bir ben-olmayan bulunur." Bu üç önerme tez, antitez ve sentez şemasına uyarlar. İlk önerme özdeşlik ilkesiyle ilgilidir. İkinci önerme birinciden çıkar ve bunlar üçüncüde sentezlenirler. Bilinçten bağımsız bir ben-olmayan düşüncesini kabul etmek idealizmden ayrılmaktır. Oysa idealist felsefenin amacı bilincin olgularını idealist ilkeler üzerinde açıklamaktır. Bunun için ben'e bağımsız olarak varolan bir ben-olmayan düşüncesini üretme gücü yüklemek gerekir. Bu süreç ben-olmayan olarak bir dış dünyanın, yani doğanın Benden türemesiyle sonuçlanır. Böylece Fichte dış dünyayı ve tüm içeriklerini bilincin içkin edimlerine indirgeyerek öznel idealizmin tutarlı bir temsilcisi olmuştur. Mutlak ben salt bir etkinlik, sonsuz bir çabadır. Bu çaba ben-olmayı, yani doğayı bir karşı tez olarak gerektirir. Doğa, ben'in ahlaksal özünü olgusallaştıracağı zorunlu bir ortamdır. Ben'in gösterdiği bu çabanın bilinçaltı alanında bir dürtü ya da itki yer alır. İnsan, dürtülerden oluşan bir varlıktır ve dürtüleriyle zorunluluğun hüküm sürdüğü doğanın, anlama yetisi ya da kendini kendisi aracılığıyla belirleme eğilimiyle de özgürlüğün alanına aittir. İnsan doğası böylece ikili bir görünüm sergiler. Fichte'ye göre bu ayrım sonul değildir. Ona göre somut doyumu amaçlayan dürtü ile tam özgürlüğü ve bağımsızlığı amaçlayan tinsel itki aşkınsal ya da fenomenal bakış açısından tek bir itkidirler. Ben kendini öz-etkinlik adına etkinlik olarak düşünürken aynı zamanda özgür olduğunun da farkına varır ve bu özgürlük içinde öz etkinliğini gerçekleştirme çabasını bir yasaya uygun olarak yapması gerektiğinin de

ayırt eder, aslında kendini öz belirleme yasasına uyum içinde öz belirlemeyi gerçekleştiriyor olarak tasarımlar. Bu şekilde öz-etkinliğin gerçekleştirimi özgürlük ve yasa terimleri ile birlikte gider. İnsanda bulunan vicdan (duyunc) tikel bir yükümlülüğün dolaysız olarak farkında olmaktır, belirli ödevimizin dolaysız bilincidir. Yanılmaz ve yanılmaz. Vicdan eylemlerin doğruluğu ve eğriliği için bir ölçüttür ve böylece eylemin ölçütü insana dışsal değil, insanın kendisindedir. Ben (ego) kendini ussal ve özgür olarak tanıdığı başka varlıklardan ayırt ederek kendisinin özgür bir varlık olarak bilincine varabilir. Böylece, öz-bilincin doğması için bir "kendiler/benler" topluluğu olması gerekir. Kendimizi ussal varlıklar topluluğunun bir üyesi olarak görmedikçe, özgürlüğümüzün bilincine varamayız. Hak, toplumsal bir kavramdır ve Fichte tarafından şu cümleyle belirlenir: Özgürlüğünü ilişkiye girdiğin tüm başka kişilerin özgürlüğü kavramı yoluyla sınırlar. Bireylerin istençleri tek bir istenç hâlinde birleşerek genel istenci temsil eden devleti oluşturur.



Schelling'in felsefi görüşlerini, tarih ve sanat konusundaki özgün yaklaşımını tartışmak.

Schelling ben (ego) kavramını insan bilgisinin en yüksek ve koşulsuz ögesi olarak postülaştırmış, doğayı mutlak varlığın nesnel belirişi olarak görerek Fichte'den ayrılmıştır. Ona göre filozof doğanın görülür tin olduğunu, tininse görülmez doğa olduğunu göstermelidir. Schelling tin ve doğanın özdeşliğini mutlak kavramıyla ifade eder. Mutlak üç mantıksal evre sergiler; 1. *kendini ideal doğa olarak nesnelleştirir*, 2. *nesnelleşmiş mutlak, öznel olarak mutlaklığa dönüşür*, 3. *mutlak nesnellik ve mutlak öznelik yine tek bir mutlak olarak belirir*. Doğa, etkinlik ya da isteme olan sonsuz mutlak'ın kendisini nesnelleştirmesidir. Doğa da aşağıdan yukarıya, cisimler, evrensel mekanizm ve organizm gibi aşamalar sergiler. Tüm bu süreçlerin oluşumunda güçlerin kutupsallığı rol oynar. Çünkü doğadaki her şey karşıt güçler arası gerginlikten, bu güçlerin birbirlerine etkide bulunup bir dengeye ulaşmalarından oluşur. Doğadaki herşey bu mücadeleyle aşamalı olarak gelişir ve bu süreç insan bilincinde doruğuna ulaşır. Tüm gelişimin altında yatan

mutlak (absoluter) kendini daha gelişmiş üst basamaklarda açıklamak isteyen teleolojik yapı bir varoluş biçimidir. Özne ve nesne özdeşdir ve bilgi alanında bu özdeşlik öz-bilinçtir. Öz-bilinç, tek bir mutlak edimdir ve bu mutlak edim kendinin/benin nesne olarak üretiliştir. Ben, kendi öz nesnesi olan bir üretmeden başka bir şey değildir. Çünkü 'ben' *kendini bilme yoluyla* varlık kazanır. Bilincin tarihini üç evrede izler: İlk evre ilkel duyumdan üretken sezgiye dek yayılır ve doğa felsefesinde maddenin kuruluşu ile bağlantılıdır. İkinci evre üretken sezgiden derin düşünmeye dek uzanır. Ben burada duyu düzeyinde bilinçlidir. Üçüncü evrede organizmanın oluşumu devreye girer. Bu evre Ben'in düşünme yoluyla kendisini ben-olmayandan, yani nesneden ayırt etmesini, bir zihin olarak tanımasını sağlayan mutlak soyutlama ediminde doruğuna ulaşır. Öz belirlenim somut eylem yoluyla başarılabilir. Bu nedenle Schelling bu aşamada haklar sistemini ve devleti ahlaksal eylemin koşulları olarak öne sürer. Devlet insan eli tarafından, tinin etkinliği tarafından ortaya konmuş bir yapıdır. Ama özgürlüğün bireyler çokluğu tarafından uyumlu olarak gerçekleştirilebilmesi için zorunlu bir koşuldur. Ahlaksal etkinliklerimizde ussal yasanın toplumda işlediğine güvenebilmemiz gerekir. Bir başka deyişle temel niteliği yasa yönetimi olan ussal devlete güvenebilmemiz gerekir. Schelling'e göre tarih, insan soyunun özgürleşme yolundaki gelişimidir. Tarih zorunluluk aracılığıyla özgürlüğün gerçekleşimidir. Sanatsal yaratma da kendi nesnelleşmesi içinde kavranan ben'e ait bir sezgidir. Ben, zorunlu bir obje biçimine kendi özgür etkinliğinin sezgisini taşır. Mutlak'ın yaratıcı etkinliği doğa nesnelere reel dünyasını oluşturur, sanat etkinliğinde ise ideal bir dünya yaratır. Sanatsal etkinlik alanında bu ikisinin birliğinden başka bir şey değildir. Schelling'in özdeşlik felsefesi panteizmin bir türüdür ama Spinoza'nın ölü, maddesel ve determinist panteizmine karşıt olarak, doğanın canlılığını vurgulamaktadır. Doğa tanrıdan ayrılmazdır ama ondan farkı görülebilir. Tanrı ussal olarak kavranılamaz, çünkü onun özü istenç istemdir ve sadece eylem içinde isteme olarak anlaşılabilir. Schelling yaşamının son dönemlerinde ise insanlık tarihinde özellikle mitoloji ve dinde kutsal ilkenin evrimi temelinde pozitif bir felsefe kotarmaya çalışmıştır.



Schleiermacher'in dinsel deneyim yorumunu ve ahlaksal görüşlerini tartışmak.

Schleiermacher her şeyden önce vaiz, teolog, kilise görevlisi ve eğitimcidir ama bir filozof olarak çalışmasını Schelling, Fichte ve Hegel'in büyük idealist sistemlerinin bağlamı içine taşıyabilmiş ve bu düşünürlerin, felsefi sistemlerini izlemek yerine kendisini dinin eleştirel bir çözümlemesine vermiştir. Schleiermacher'e göre düşünce ve varlık birbirleriyle ilişkilidir. Bu da iki yolla olur: ya düşünce kendisini doğaya uydurur, ya da doğayı kendisine uydurur. Bu iki yol insanda başlar ve tanrıda birleşir, özdeşleşir. Kavramsal düşünce bu özdeşliği anlayamaz. Ama özdeşlik duyumsanabilir. Dinin özü ne düşünce, ne de eylemdir; sadece duygu ya da sezgidir. Bu edim evreni sezmeye çalışır ve evren sonsuz tanrısal olgusalıktır. Bu yüzden din özsel olarak sonsuza bağımlılık duygusudur. Metafizik kendi içinde dünyanın olgusalığını ve yasalarını oluşturur. Etik esnanın doğasından ve evren ile ilişkisinden bir ödevler sistemi geliştirir. Eylemler buyurur ve yasaklar koyar. Dinse ne bilgi ne ahlaktır, yalnızca duygudur. Kavramsal düşünme ayrımlar ve karşıtlıklarla işler ve dünyayı tüm karşıtlıkların ve ayrımların bütünlüğü olarak düşünür. Oysa tanrı yalın bir birlik, tüm karşıtlık ve ayrımların olumsuzlanması olarak düşünülür. Tanrı aynı zamanda sonsuz bir yaşam ilkesidir. Kısacası din sonsuza yönelen temel bağımlılık duygusunun kazanılmasından oluşur ve zihinden çok yüreğin, bilgiden çok inancın konusudur. İnsan-olma tümeli tüm sonlu bireylere içkindir ve her birey tanrısalın tikel bir beliriridir. Aynı zamanda düşünme/bilme etkinliklerinin ve isteme/eylem etkinliklerinin konusu olarak insan bireyi tin ve doğayı birleştirir, zihin ve bedenden oluşur ve bu şekilde yer ve zaman açısından bireyselleşir. Bunun anlamı her birinin kendine özgü yetenekleri ve bir özgünlüğü bulunduğuudur. Bu özgünlük her insanda bir yaşam bütünlüğü ve yabancılaşmamış bir özdeşlik oluşturmaya girişir. Bunun için bireysel yeteneklerin geliştirilmesi gerekir. Bu açıdan düzenlenen eğitim süreci bu yaşam bütünlüğünü ve uyumlu özdeşliği sağlamaya yönelik olmalıdır. Bireysellik ancak başkaları ile ilişki içinde gerçeklik kazanır. Toplum da insan bireylerinin bir topluluğu olarak bireysel ayrımları gerektirir. Böylece toplum ve birey birbirlerine göndermede bulunan olgulardır.

Kendimizi Sınayalım

1. Fichte'ye göre felsefenin ilk ilkesi aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Salt ben
 - b. Kendinde şey
 - c. Doğa
 - d. Mutlak (Absoluter)
 - e. İdealizm
2. Fichte'ye göre aşağıdakilerden hangisi insanı bir doğa sistemi hâline getirmektedir?
 - a. Anlama yetisi
 - b. Öz-sakınım
 - c. Öz-bilinç
 - d. Zihin
 - e. İnanç
3. Fichte'nin **üç temel** önermeye dayalı düşünme sisteminde antitez aşağıdakilerden hangisine karşılık gelmektedir?
 - a. Ben
 - b. Mutlak ben
 - c. Tin
 - d. Ben-olmayan
 - e. Doğa
4. Kapalı Ticaret Devleti kavramı aşağıdaki düşünürlerden hangisine aittir?
 - a. Kant
 - b. Hegel
 - c. Fichte
 - d. Schelling
 - e. Schleiermacher
5. Schelling'in mutlak (absoluter) kavramı hakkında aşağıda verilen bilgilerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Tin ve doğanın özdeşliğini ifade eder.
 - b. Öznelikle nesneligni salt özdeşliğidir.
 - c. Kendisini öncelikle ideal doğa olarak nesnelleştirir.
 - d. Sonsuz bir öz-bilgi edimidir.
 - e. Zamansal ardışıklık sergileyen üç evrede kendini açıklar.
6. Schelling'e göre mutlak'ın kendisini doğada nesnelleştirme sürecinin ikinci aşaması aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Evrensel mekanizm
 - b. Organizm
 - c. Cisimler dünyası
 - d. Tanrı
 - e. Devlet
7. Schelling'in özdeşlik felsefesi, **en iyi**, aşağıdaki genel felsefi eğilimlerden hangisine uymaktadır?
 - a. Materyalizm
 - b. Panteizm
 - c. Vitalistik panteizm
 - d. Nesnellik
 - e. Öznellik
8. Schelling'e göre aşağıdakilerden hangisi bilincin kendisini gerçekleştirme sürecinin (bilincin tarihinin) ikinci evresinde ortaya çıkan olgulardan biri **değildir**?
 - a. Uzay
 - b. Zaman
 - c. Nedensellik
 - d. Organizma
 - e. Evren
9. Aşağıdakilerden hangisi modern hermeneutiğin kurucularından biri olarak kabul edilir?
 - a. Fichte
 - b. Schelling
 - c. Schleiermacher
 - d. Hegel
 - e. Kant
10. Schleiermacher'in din ve tanrı anlayışı hakkında aşağıda verilen bilgilerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Dinin özü düşünce değil, duygudur.
 - b. Din, özsel olarak sonsuza bağımlılık duygusudur.
 - c. Tanrıya bir kişilik yüklenemez.
 - d. Din, ahlak ve metafizik farklı nesnelere konu edinirler.
 - e. Dini edim evreni sezmeye çalışır, evrense sonsuz tanrısal olgusalıktır.

Kendimizi Sınavım Yanıt Anahtarı

1. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin Fichte başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Fichte'nin Salt Ben'i felsefenin ilk ilkesi olarak belirlediğini göreceksiniz.
2. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin Fichte başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Fichte'nin öz-sakınım dürtüsünü insandaki en temel dürtü olarak kabul ettiğini ve dürtülerin insanın bir doğa sistemi oluşuna işaret ettiğini düşündüğünü göreceksiniz.
3. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin Fichte başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Fichte'nin tez aşamasında benin kendisini gerçekleştirdiğini, antitez aşamasında ise ben-olmayan onun karşısına konduğunu söylediğini göreceksiniz.
4. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin Fichte başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Kapalı Ticaret Devleti kavramının Fichte'ye ait bir kavram olduğunu göreceksiniz.
5. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin Schelling başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Mutlak'ın hiçbir zamansal ardışıklık içermediğini ve sözkonusu evrelerin mantıksal bir sıralılık izlediğini göreceksiniz.
6. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin Schelling başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Mutlak'ın doğada kendini nesnelleştirmesi sürecinin ikinci aşamasının evrensel mekanizm olduğunu göreceksiniz.
7. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin Schelling başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Schelling'in Bruno isimli eserinde ortaya koyduğu özdeşlik felsefesinin en iyi vitalistik pan-teizm olarak nitelenebileceğini göreceksiniz.
8. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin Schelling başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Uzay, zaman ve nedensellik kategorilerinin bilincin tarihinin ikinci evresinde ortaya çıktığını ve yine bu dönemde ben için bir evrenin oluşmaya başladığını, organizmanın üçüncü evrede ortaya çıktığını göreceksiniz.
9. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin Schleiermacher başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Schleiermacher'ın, geliştirdiği dinsel yorum yöntemi nedeniyle modern hermeneutiğin kurucularından biri olarak kabul edildiğini göreceksiniz.

10. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin Schleiermacher başlıklı bölümünü yeniden gözden geçiriniz. Schleiermacher'e göre din, ahlak ve metafiziğin nesnelere aynı ama nesnelere yaklaşımlarının farklı olduğunu göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Fichte'nin öne sürdüğü temel önermelerden ikincisi "*Ben'in karşısında genel olarak bir ben-olmayan vardır.*" şeklindedir. Bu aynı zamanda Fichte'nin felsefesindeki antitez aşamasını ifade eder. İlk aşamada (tez) ben, kendisini kökensel bir yolda belirler ve kendi kendisini ortaya koyar. İkinci aşamada (antitez) eğer bir ben varsa bunun karşısında mutlaka bir ben-olmayan da bulunması gerekliliği doğar. Çünkü ben, özdeşlik yasası gereği, kendisini ancak bir ben-olmayan karşısında belirleyebilir. O hâlde ben, bir ben-olmayı da kendi içinde taşır. Bu ben olmayan Fichte için doğaya karşılık gelir. Bu ben-olmayan salt bilinç için varolmalıdır. Çünkü bilinçten bütünüyle bağımsız olarak varolan ve beni etkileyen bir ben-olmayan düşüncesini kabul etmek idealizmden ayrılmak olurdu. Öte yandan mutlak ben salt bir etkinlik, sonsuz bir çabadır. Bu çaba ben-olmayı, yani doğayı bir karşı tez olarak gerektirir. Böylece doğa, ben'in ahlaksal özünü olgusallaştıracağı zorunlu bir ortam olarak ortaya çıkar.

Sıra Sizde 2

Schelling'e göre Fichte, doğayı ben-olmayan olarak belirleyerek doğa ile tin, nesnel ile öznel arasında yapay bir ikilik yaratmıştır. Kendi doğa metafiziği işte bu ikiliği aşmaya yöneldi. Schelling'e göre filozof doğanın görülür tin olduğunu, tininse görülmez doğa olduğunu göstermeliydi. Doğayla tin arasında böyle bir özdeşlik kurmak için mutlak kavramını geliştirdi. Ona göre tasarım yaşamı doğanın kendisine ilişkin bilgisidir. Doğanın gizliliğinin edimselleşmesidir ve bu yolla 'uyuklayan tin bilincine uyanmış olur.' Tin ve doğanın bu özdeşliği bizi mutlak kavramına götürür. Mutlak, öznel ve nesnelin salt özdeşliğidir. Mutlak tek bir bilgi edimidir ve içinde hiçbir zamansal ardışıklık yoktur. Aynı zamanda bu tek edimde üç evre ayırt edilebilir. Bunlar zamansal olarak birbirini izlemez bu ayrım salt mantıksal bir ayrımdır. Mutlak, kendini öncelikle

ideal doğa olarak nesnelleştirir. Bu Spinoza'nın natura naturans'ına (doğalaştıran doğasına) karşılık gelir. İkinci evrede nesnelleşmiş mutlak, öznel olarak mutlaklığa dönüşür ve üçüncü evre sentez evresidir. Burada mutlak nesnellik ve mutlak öznellik yine tek bir mutlak olarak belirir. Mutlak böylece sonsuz bir öz-bilgi edimidir. Bu tabloda doğa etkinlik ya da isteme olan sonsuz mutlak'ın kendisini nesnelleştirmesidir.

Sıra Sizde 3

Schleiermacher'e göre insan-olma tümeli tüm sonlu insan bireylerine içkindir, bu açıdan her birey aynı zamanda tanrısızlık tikel bir belirişidir. İnsan aynı zamanda mekân ve zamanda yaşayan bir varlık olarak birey bazında özgünleşir ve böylece her bireyin kendine özgü yetenekleri ve özgünlüğü bulunur. Eğitim, bu bireysel yetenekleri geliştirmeli ve özgünlüğü ön plana çıkarmalıdır. Fakat insan bireylerinin kendilerini özgünlükleri içinde gerçekleştirmeleri süreci bireyin özgünlüğünün, diğer bireylerin haklarını ihlal eden bir görüntü sergilemesi anlamına gelmez. Birey ve toplum karşıt kavramlar değildirler. Çünkü bireysellik ancak başkaları ile ilişki içinde gerçeklik kazanır. Bir yandan insanın biricik olma özelliği, eş deyişle onu başka insanlardan ayıran yanı, bir insan toplumu içinde olgusallaşır, bu nedenle toplum ön koşuldur. Öte yandan toplum insan bireylerinin bir topluluğu olarak bireysel ayrımları gerektirir. Bu yüzden birey ve toplum birbirlerine göndermede bulunurlar. Böylece birey için öz-gelişim sadece kişinin bireysel yetenek ve becerilerinin gelişimini değil, aynı zamanda başka kişiliklerin gelişimine saygıyı da gerektirir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Copleston, F. (1996). **Felsefe Tarihi: Alman İdealizmi**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Ellas, J. (1967). **Schiller, Friedrich**. The Encyclopedia of Philosophy. (ed: Paul Edwards). New York, The MacMillan Company of The Free Press.
- Farago, F. (2006). **Sanat**. çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Gökberk, M. (1998). **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hartnack, J. (1967). **Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst**. The Encyclopedia of Philosophy. (ed: Paul Edwards). New York, The MacMillan Company & The Free Press.
- Jimenez, M. (2007). **Estetik Nedir?** çev. Aytekin Karacöban, İstanbul: Doruk Yayınları.
- Margoshes, A. (1967). **Schelling Friedrich Wilhelm Joseph Von**, The Encyclopedia of Philosophy (ed: Paul Edwards). New York, The MacMillan Company & The Free Press.
- Sahakian. (1997) *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi
- Soykan, Ö. N. (2006). **Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde Bir Araştırma**, İstanbul: MVT Yayıncılık.
- Thilly, F. (2007). **Felsefenin Öyküsü-II Çağdaş Felsefe**. çev: İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları
- Wikipedia (The Free Library in English).

4

Amaçlarımız

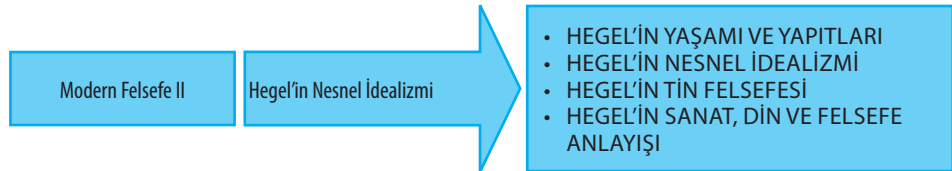
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- 👁️ Hegel'in yaşamını ve yapıtlarını özetleyebilecek,
- 👁️ Hegel'in nesnel idealizminin ana hatlarını saptayabilecek,
- 👁️ Hegel'in tin felsefesini değerlendirebilecek,
- 👁️ Hegel'in sanat, din ve felsefe anlayışını tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Nesnel İdealizm
- Öznel Tin
- Nesnel Tin
- Mutlak Tin
- Köle-efendi Diyalektiği
- Mutsuz Bilinçlilik
- Diyalektik
- Hak ya da Yasa
- Öznel Ahlak
- Toplumsal Ahlak
- Devlet
- Estetik Kuram
- Doğal Güzel

İçindekiler



Hegel'in Nesnel İdealizmi

HEGEL'İN YAŞAMI VE YAPITLARI

Kant sonrası Alman idealizminin doruk noktası ve en büyük ismi olan Hegel, Almanya'nın Stuttgart kentinde doğdu. Babası bir devlet memuruydu. Stuttgart'taki okul yıllarında parlak bir öğrenci izlenimi bırakmamıştır. 1778'de Tübingen Üniversitesinde ilahiyat eğitimine başladı. Eğitimini tamamladıktan sonra Bern ve Frankfurt kentlerinde altı yıl süreyle aile öğretmenliği yaptı. Bu dönemde büyük çalışmasıyla fazla ilişkisi olmayan bazı yazılar yayımladı. O sıralarda Alman idealizmi Fichte ve Schelling'in kişiliklerinde iki etkili temsilci bulmuş, Alman entelektüel dünyası en parlak dönemine girmişti. Örneğin Hegel'in doğduğu yıl Beethoven'un da doğum yılıdır. Şair ve bilim adamı Goethe, romantik şairler Novalis, Schelegel Kardeşler ve romantiklerin en büyüğü Hölderlin bu dönemde yaşamışlardır. O dönemde Jena kenti romantizmin merkezi hâline gelmiştir.

1801 yılında Hegel, Jena Üniversitesinde önemli bir konumda bulunan Fichte'nin desteğiyle bu üniversiteye öğretim üyesi olarak atandı. Burada ilk yayımlanan kitabı, *Fichte ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım* başlığını taşımaktadır. O sırada Schelling de Jena Üniversitesinde görev yapmaktaydı ve Hegel ile aralarında içtenlikli bir arkadaşlık oluştu. Şair Hölderlin'i de aralarına alarak felsefe sorunları üzerine canlı ve üretken tartışmalar yaptılar. Hegel, sözü edilen bu ilk yapıtında Fichte'nin ben ve ben olmayanın mutlaktaki özdeşliği düşüncesini kabul etmemekte ve Schelling'in bu konudaki düşüncelerini daha uygun bulmaktaydı. Aslında bu yapıtta Schelling'in görüşlerini savunma amacı içindeydi. Bu sırada Schelling ile *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nin yayın işini de üstlenmişlerdi.

Hegel 1807'de en büyük ve etkili yapıtı *Tinin Fenomenolojisi*'ni (*Phenomenologie des Geistes*) yayımladı. Böylece Fichte ve Schelling'in yanında Alman idealizmi sürecindeki bağımsız ve kendine özgü yerini almış oldu. Bu arada başlayan Jena Savaşı nedeniyle üniversite kapatılınca (1807) Hegel, geçim sıkıntılarını karşılayabilmek için Nürnberg'de bir lisenin müdürlüğünü kabul etti. 1812 yılında yine büyük bir çalışması olan *Mantık Bilimi*'ni (*Wissenschaft der Logik*) yayımladı. Aslında bu yapıt 1816'ya dek bölümler hâlinde yayımlanmıştır. Bu sırada pek çok üniversiteden öneri almasına karşın lise müdürlüğü görevini 1816'ya dek sürdürmüş ve o yıl Heidelberg üniversitesinde göreve başlamıştır. Bu üniversitede çalıştığı bir yıl içinde *Özet Olarak Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni yayımlamıştır (1818). Bu yapıtta felsefi sisteminin üç ana bölümünü oluşturan Mantık Bilimi, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi başlıklı bölümleri özetlemiştir. Estetik üzerine derslerini de

ilkın Heidelberg’de vermiştir. Aynı yıl Berlin Üniversitesine geçmiş, ölüm tarihine kadar kaldığı bu üniversitede yoğun biçimde çalışmaya ve yazmaya devam etmiştir. 1821’de *Ana Çizgileriyle Hukuk Felsefesi*, 1827 ve 1830’da *Ansiklopedi*’nin yeni düzenlemeleri yayımlanmıştır. Verdiği derslerin metinleri, belli ölçüde öğrencilerinin karşılaştırmalı notlarına dayalı olarak ölümünden sonra yayımlanmıştır. Bu şekilde yayımlanan yapıtları arasında *Tarih Felsefesi*, *Din Felsefesi*, *Sanat Felsefesi* ve *Felsefe Tarihi* yer alır. 1831 yılında baş gösteren kolera salgınında altmış bir yaşında yaşamdan ayrılmıştır.

Hegel Berlin Üniversitesi’nde çalıştığı sürece sadece Berlin’de değil, tüm Almanya’da en büyük filozof ve belki resmî filozof olarak anılmaya başlanmıştı. Jenadaki yıllarında Schelling’in bir bakıma asistanı durumunda görünün Hegel, 1820’li yıllarda Kant’ın izinde geliştirilen Alman idealizminin doruk temsilcisi olarak başka hiçbir felsefeciyeye söz hakkı tanımaz bir büyüklüğe ulaşmıştır. Hiç kuşkusuz bu ünü hak ediyordu. Konuşma yeteneği Schelling’den iyi değildi ama ussal düşünmedeki tutarlılığı ve tüm bilgi alanlarını diyalektiğin alanı içinde ele alabilme yeteneği haklı olarak hayranlık topluyordu. Yapıtlarını verirken genelde evren ve insanlık tarihinin akışına ve anlamına yönelik derin bir öngöründen esinlendiği söylenebilir, ona göre felsefe söz konusu olduğunda, gizemli-mistik sezgilere ve duygulara başvurmak kesinlikle onaylanacak bir yol değildir. Felsefede biçim ve içeriğin birliğine inanıyordu, felsefe ancak kavramsal dokusu açık, net ve bağlantılı bir sistem bütünlüğü içinde varolabilirdi. Gerçeklik, ancak ussal olanın yeniden kuruluşu içinde anlaşılabilirdi. Ona göre, bir kısım felsefecinin yaptığı gibi kestirme yoldan giderek gizemli iç görülerle gerçekliğin yakalandığını ilan etmek içi boş bir imgeden başka bir şey değildir.

HEGEL’İN NESNEL İDEALİZMİ

Mutlak’a Giden Yol

On dokuzuncu yüzyıl Alman idealizminin kökeninde hiç kuşkusuz Kant’ın, deneyim dünyasının ya da fenomen dünyasının arkasında noumenal dünya diye adlandırdığı bir dünyanın bulunduğunu kabul etmesi yatmaktadır. Bu dünya kendinde-nesnenin dünyasıdır. İşin ilginç yanı numenal dünyayı kabul eden Kant’a göre bu dünyanın bilgisini elde etmek mümkün değildir. Oysa Kant’ı izleyen idealist düşünürler bu düşünceye katılmamaktadırlar. Bu nedenle, Alman idealistleri Kant’ın eleştirel felsefesini metafizik idealizme dönüştürdüler ve Kant’a karşı şu tezi öne sürdüler: “Varolan her ne varsa bilinebilir.”

“Nasıl bilinebilir?” Bu sorunun yanıtını yine Kant’tan yola çıkarak verdiler: Kant, “Anlama yetisi, kategorilerini doğaya dikte eder.” diyordu. Ama Kant’ın öne sürdüğü bilgi koşuluna göre, bir dışsal kendinde-varlığın bizim deneyimimize verilen *maddesel içeriği* kategoriler tarafından alınarak ancak o şekilde bilgi ortaya konuyordu. İdealistler bu koşulu değiştirdiler. Çünkü onlar bu şekilde maddesel şeyler de dâhil her bilgi objesi zihnin ürünüdür sonucunu çıkarma yoluna gittiler. **Hegel** de bu noktayı kabul ederek “*Her gerçeklik ussaldır, ussal olan gerçektir.*” öne sürümünde bulundu.

Şu hâlde bilinmeyen hiçbir şey olmayacağına göre, mutlak gerçekliğin en içsel dokularına dek inen bir bilgi sistemi oluşturulabilir. Bu gerçeklik, ussallığın bir formu olmalıdır çünkü bilinci harekete geçiren ve özsel olarak bağımsız ve bilinmeyen hiçbir dışsal kendinde-nesne olamaz. O hâlde sadece zihin, bilginin nesnelere üretebilir. Buna karşılık, biz, bize dışsal olan nesnelere bir dünyasını

Hegel, Alman idealistlerinin genel bir kabulü olan “Her bilgi objesi zihnin ürünüdür.” yargısını kabul ederek “Her gerçek ussaldır, ussal olan gerçektir.” öne sürümünde bulundu.

deneyimlemekteyiz ve bunların bizden bağımsız olarak var olduğunu ve bunları bizim yaratmadığımızı da kavramış bulunuyoruz. Eğer bizim bilgimizin tüm objeleri zihnin ürünleri iseler bunların, bizim değil ama sınırlı bir bireyden başka bir zekânın ürünü olduklarını kabul etmeliyiz. Böylece idealist bir düşünür bundan şu sonucu çıkarmalıdır: Bilginin tüm nesnelere ve bundan dolayı tüm nesnelere ve böylece tüm evren, mutlak bir öznenin, bir mutlak zihnin ürünüdürler.

Kant'ın kategorileri salt olanaklı bilginin gerçekleşmesini sağlarlar oysa Hegel için kategoriler varlığın birer tarzıdır ve bu nedenle bireysel herhangi bir zihinden bağımsızdır. Böylece Kant için kategoriler salt bireysel öznenin zihinsel süreçlerini temsil ederken ve bu nedenle insan bilgisinin tarzları ve sınırları için eleştirel bir açıklama sağlarken Hegel kategorilerin sadece zihinsel süreçler olmadığını, ama varoluşa sahip, nesnel gerçeklikler olarak, düşünen bireyden bağımsız olduklarını öne sürdü. Bu şekilde Hegel'in elinde kategoriler nesnel gerçeklik kazanmış oldular ama bu gerçekliklerini mutlak zihinde kazanmış oldular. Bununla birlikte, Hegel bu yaklaşımıyla bir tarafta kategoriler ya da kavramlar vardır, öbür tarafta bildiğimiz cisimler vardır demek istememektedir. Bu ayrım, salt bunların ayrı varoluşa sahip olduklarını ve bilginin uygun kategorinin ya da kavramın, uygun cisim ile bir şekilde uyuşmasından başka bir şey olmadığını anlatmaktadır. Buradaki durum Platon'un idealar ile cisimler arasındaki ilişkiyi açıklamasına benzemekle birlikte Hegel'in açıklamasında kategoriler tıpkı Platon'un idealarına ya da tümellerine benzer şekilde bağımsız varoluşa sahip değildirler; burada söylenmek istenen onların varlığa sahip oldukları ama bireysel insan zihninden ya da düşüncesinden bağımsız olarak varlığa sahip olduklarıdır. Bununla Hegel, gerçek dünyanın insan zihinlerinin öznel kavramlarından daha fazla olarak bir gerçekliğe sahip olduklarını söylemek istemiştir. Bu gerçeklik aynı zamanda ussaldır ya da düşüncedir. Bunu biraz açıklamaya çalışalım:

Örneğin bir masayı ele alalım: Nedir bir masa? Ya da masa neden ibarettir? Öncelikle burada bir bilinmeyen kendinde-nesne yoktur: Hegel'e göre masa, ona ilişkin sahip olduğumuz idelerin toplamından ibaret olmalıdır. Bu durumda masa onu deneyimlediğimiz zaman sahip olduğumuz tümel kavramlardan ibaret olmalıdır. Biz masanın sert, kahverengi, yuvarlak ve küçük olduğunu söylüyorsak aslında tüm bu nitelikler tümel kavramlardır ve onlar bu şekilde birbirleriyle ilişki içine girdikleri zaman, onlar bir masadırlar. Bu tümeller masada kendi varlıklarına sahiptirler. Bu tümeller ya da kategoriler tek başına ya da bağımsız olarak varolmazlar. Masanın bilinmeyen bir görünümü olmadığına göre, deneyimlediğimiz niteliklere eklenecek başka bir şey yoktur. Bundan şu çıkar ki masa, ona ilişkin bildiğimiz şey olarak masadır ve ona ilişkin bildiğimiz şey, tümellerin ya da kavramların bir birlik oluşlarından ibaret olmaklıktır. Şu hâlde kategorilerin ya da tümellerin *nesnel statüye* sahip olduklarını söylemek, onların bilen *öznenin* bağımsız varlıkları olduğunu söylemektir. Aynı zamanda, masa örneğinde belirtildiği gibi, Hegel, düşünmenin nesnesinin her hâlükârda düşünmenin kendisinden ibaret olduğunu söyler. Bu şekilde bilme ve varlık arasında bir özdeşlik vardır. Bilme ve varlık bir madeni paranın sadece iki yüzü gibidirler. Kuşkusuz, Hegel bir özne ve bir nesnenin, bir kişi ve bir dünyanın farkındadır ama onun idealizminin özü, bizim bilincimizin objesi, deneyimlediğimiz ve hakkında düşündüğümüz şeyin kendisinin düşünce olduğu fikrinden ibarettir. Bu şekilde Hegel, gerçekliğin mutlak ideada bulunduğu fikrine ulaşmış oldu.

Böylece Hegel'in uslamlamasında iki temel nokta öne çıkmaktadır: Birincisi, bilinmeyen bir kendinde-varlık düşüncesinin kabul edilmemesidir. İkincisi, ger-

Kant'ın kategorileri Hegel'in elinde nesnel gerçeklik kazanmış oldular ama bu gerçekliği Mutlak Zihinde kazandılar.

Hegel iki öne sürümde bulunur:

1. Bilinmeyen bir kendinde-varlık kabul edilemez.
2. Gerçekliğin doğası düşüncedir, sonul gerçeklik mutlak ideadır. Bu durumda tüm gerçeklik, yani evren, mutlak ideanın bir açınımdan başka bir şey değildir.

çekliğin doğasının *düşünce* olduğu, ussallık olduğu ve sonul gerçekliğin mutlak İdea olduğudur. Hegel tüm gerçekliğin mutlak İdeada bulunduğunu ya da mutlak İdea tarafından temsil edildiğini söyler; şu halde tüm gerçeklik, evren, mutlak İdea'nın bir açınımdan başka bir şey olmamaktadır. Bu durumda dikkatimizi artık mutlak Varlığa ya da İdea'ya ya da Tin'e çevirmemiz gerekmektedir.

Mutlak Varlık'ın Doğası ve Serüveni

Mutlak varlık (bundan böyle kısaca **mutlak** diyebiliriz,) tek evrensel gerçeklik olduğu için hem bilginin hem de felsefenin biricik konusudur. Mutlak salt bir bütünlüktür ya da bütün sonsuz yaşamdır; bir *öz- gelişim sürecidir* yani "*kendi kendisinin oluş süreci*"dir. Bu süreç çemberseldir; ulaşmak istediği sonul amacı başlangıçta bir erek olarak koymuştur. Ereği nedeniyle somut ve edimseldir. Bir başka deyişle olgusallık taşır; olgusallık teleolojik (erekbilimsel) bir süreçtir; ideal son, bütün süreci koşul koşar ve ona göndermede bulunur. Bu şekilde mutlak aynı zamanda özsel olarak bir sonuçtur. Bu durumda bu sürece bir özün öz- açınımı, sonsuz bir ideanın edimselleşmesi olarak bakabiliriz: Böylece mutlakın gerçekte ne olduğunu öz-açınımı bakımından geçmekte olduğu sürecin sonu ya da ulaşılan erek belirlemiş olacaktır. Ama yine de tüm süreç mutlakın kendisidir.

Mutlak varlığın, olgusallığın bütünü olduğunu bir başka deyişle evren olduğunu söylemiş oluyoruz. Bu durumda, Spinoza'nın mutlakın *sonsuz töz* olduğunu söylemesinden pek farklı bir şey dile getirilmediği biçiminde bir karşı çıkışta bulunulabilir. Oysa Hegel, bunu kabul etmemektedir. Çünkü ona göre gerçeklik salt bir *töz* değil aynı zamanda bir *özne* olarak da kavranılmak zorundadır. O zaman mutlak eğer özne ise nesnesi nedir? Hegel'e göre biricik olanaklı yanıt, nesnesinin onun kendisi olduğudur. Bu durumda o kendini-düşünen düşüncedir. Bunu söylemek mutlakın tin (geist) olduğunu söylemektir; sonsuz, kendine saydam ya da öz-bilinçli özne olduğunu söylemektir. Mutlakın, kendini-düşünen düşünce olduğunu söylemekle, Hegel, Aristoteles'in tanrı tanımını yineler gibi görünebilir. Ancak Aristoteles'in tanrısı doğaya ya da evrene aşkındır. Oysa Hegel için mutlak yukarıda da gördüğümüz gibi bütünlüktür; olgusallığın bütünüdür ve bu bütünlük bir süreçtir. Mutlak aynı zamanda bir kendini düşünme sürecidir; bu süreçte kendini bilmeye başlar ve bunu da insan aracılığıyla insan tininde yapar.

Hegel'e göre doğa insan tini için zorunlu bir önkoşuldur. Doğa nesnellik alanını sağlar çünkü nesnellik alanı olmadan öznellikten de söz edilemez. Ama ikisi de mutlak'ın yaşamındaki birer uğrak yeridir, birer momenttir. Doğada mutlak, bir bakıma nesnellığe geçer ya da kendini nesnellikte anlatır. Hegel'e göre doğanın özünün öznellik olması olanaklı değildir. Mutlak ancak insan bilinci alanında kendine Tin olarak geri döner ve insanlığın felsefi düşüncesi mutlakın öz bilgisidir; felsefe tarihi, bir bütün olarak olgusallığın ya da mutlakın kendini düşünme sürecidir. Felsefi akıl evrenin bütün tarihini, mutlakın öz-açınımı olarak görür ve bu iç görü mutlakın kendine ilişkin bilgisidir. Bunun ışığında bütün olgusallık süreci, kendini düşünen düşüncenin edimselleşmesine doğru *teleolojik* bir devinimdir. Bu anlamda kendini düşünen düşünce evrenin telosu yani ereğidir; ama daha çok içkin bir telos; dıştan konmuş bir erek değildir. Şu hâlde evren ya da bütünlüğü içinde olgusallık, *kendini-düşünen-düşünce* olarak tanımlanabilir. Ama daha doğrusu kendini düşünmeye ulaşan düşünmedir. Bu nedenle Hegel'e göre mutlak özsel olarak bir sonuçtur.

Tin kendini öncelikle doğada görür; doğayı, *mutlakın nesnel belirişi* olarak görür. Bu mutlakın öz-varoluşu için zorunlu bir koşuldur. Doğa ve tin ayrımındaki özdeşlik

Mutlak Varlık, bilginin ve felsefenin biricik konusudur. Salt bir bütünlüktür, kendi kendisinin oluş sürecidir. Bu süreç çemberseldir, yani ulaşmak istediği sonul amacı başlangıçta erek olarak koymuştur.

Mutlak, nesnesi kendisi olan düşünmedir, yani kendini düşünen öznedir. Bunu söylemek mutlakın tin (geist) olduğunu söylemektir.

olarak mutlakın bütünlüğü içinde özdeş olarak görülebilirler. Ama Tin, kendi içindeki momentleri ayırt edebilir ve kendini bu evreleri kapsayan bir birlik olarak bilir.

Görülüyor ki *doğa ve tin* alanları, içinde sonsuz ideanın ya da mutlakın kendini sergilediği alanlardır. Burada edimselleşen idea ya da öz ile edimselleşme alanı arasında bir ayırım yapılabilir. Böylece kendini doğada ve tinde sergileyen sonsuz *idea* ya da Hegel'in kullandığı teknik terimle *logos* üçlüsü karşımıza çıkar: Doğada Logos bir bakıma nesnelige, kendisinin anti-tezi olan maddesel dünyaya geçer. Tin dünyasında yani insan tini alanında logos kendini özünde olduğu gibi sergiliyor olması anlamında kendine geri döner. Bu şekilde *tez, anti-tez ve sentez (bireşim)* gerçekleşmiş olur. Hegel'e göre bu tarzdaki bir akış süreci diyalektik bir süreç olmaktadır. Mutlak'ın yaşamı bu şekilde üç ana evreden oluşur. *Mantıksal idea ya da kavram, doğa ve tinsellik*. Buradan çıkan sonuca göre, felsefe ya da bilim sistemi üç ana bölüme ayrılacaktır: *Mantık* yani mutlakın doğasını inceliyor olması anlamında *metafizik*; *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesidir*. Bu üç bölüm birlikte mutlakın yaşamının bilimsel dökümünü oluşturmuş olurlar. Buna göre *mantık, 'kendinde' mutlakı* inceler. *Doğa felsefesi 'kendi-için' mutlakı* ve *Tin felsefesi 'kendinde ve kendi-için' mutlakı* inceler. Bunların biraradalığı mutlak'ın yaşam serüveninin tamamlanmış yorumunu ortaya koyar.

Hegel'in felsefi sisteminde mutlak kavramının oynadığı rolü, onun "Her gerçeklik ussaldır, ussal olan gerçekliktir." sözü üzerinden tartışınız.



SIRA SİZDE

Mantık ve Diyalektik Süreç

Mutlakın yaşam serüveninin hangi evresinde olursa olsun, olguların tüm akış süreci *diyalektik yapı* içinde gerçekleşmektedir. Bu yöntemsel zorunluluk, Hegel felsefesinin en temel taşıyıcılarından birini oluşturur. Diyalektik süreç biraz yukarıda belirttiğimiz gibi üç-adımlı bir devinim sergiler. Bu üç-adımlı devinimin birinci adımı *tez*dir. İkinci adımda *tezden anti-tez'e* geçilir ve son adım olarak *sentez* ile bu üçlü devinim tamamlanmış olur. Ancak Hegel'in belirttiğine göre sentez yeni başlayacak olan bir devinimin tezi durumuna gelir ve böylece süreç mutlak ideada son buluncaya dek devam eder. Hegel'in diyalektik yöntemini betimleyebilmek için mantığındaki üç temel üçlü sırasıyla ve kısaca açıklanabilir: Bunlar öncelikle varlık mantığı, daha sonra öz mantığı ve sentez olarak da kavram mantığıdır.

Önce *varlık mantığı* açısından bu alandaki üçlüyü (diyalektik süreci) ele almamız kaçınılmaz bir ilk adımdır: Buradaki üçlü; varlık, yokluk ve oluş kavramlarından oluşur: Hegel şunu öne sürer: zihin daima daha genel ve soyut olandan, daha somut olana doğru yola çıkar; şeyler üzerine oluşturabileceğimiz en genel kavram onların *var olduğunu*. Çeşitli şeyler özel ve farklı niteliklere sahip olmalarına karşın, onların tümünün de ortak olarak sahip olduğu bir tek şey varlıklarıdır. *Varlık*, o hâlde zihnin formüle edebileceği en genel kavramdır ve yine varlık herhangi özel bir şeye göre, mantıksal olarak ilk önde gelmiş olmalıdır, çünkü nesnel belirlenimleri ya da nitelikler olmaksızın temelde onları o yapan biçimleniş temsil ederler. Böylece mantık (ve gerçeklik) belirlenmemiş olanla başlar; tüm belirli karakteri önceleyen temeldeki özelliksizlikle ve tümünün en başında gelenle başlar. İşte biz buna varlık diyoruz. Bundan dolayı Hegel'in sistemi varlık kavramıyla başlar ve bu *tez*dir. Şimdi sorulması gereken soru şudur: Düşünce böyle soyut bir kavramdan başka bir kavrama nasıl geçebilir? Daha önemli bir soru da şudur: Varlık gibi böylesine tümel bir kavramdan, daha başka bir kavramı tümdengelimsel olarak çıkarsamak nasıl olanaklı olabilir?

Mutlakın yaşam serüveninde olguların tüm akışı diyalektik yapı içinde gerçekleşir. Diyalektik süreç üç adımlı bir devinim sergiler; tez, antitez ve sentez.

Hegel'in diyalektik süreci üç temel tez-antitez-sentez üçlemesinden oluşur. Bunlara varlık mantığı, öz mantığı ve kavram mantığı denir. Bunlardan varlık mantığı varlık-yokluk-oluş üçlemesiyle ilerler. Burada tez varlık, antitez yokluk, sentez ise oluşur.

Bu noktada Hegel düşüncenin doğasına ilişkin yeni bir şey keşfettiğine inandı. Aristoteles'in zamanından beri mantıkçılar, bir kategoriden o *kategoride içerilmeyen* hiçbir şeyin tümdengelsel olarak çıkarılamayacağını düşünmüşlerdir. A'dan B'yi sonuç olarak çıkarabilmek için A'nın bir şekilde B'yi zaten içermiş olması gerekir. Hegel bunu kabul etmekle birlikte, Aristoteles mantığında yadsıdığı şey, *tümel* bir terimden hiçbir şey çıkarılamaz savı idi. Örneğin ya mavi vardır ya da mavi-olmayan vardır; bu nedenle maviden, başka bir rengi çıkarmanın yolu yoktur. Eğer mavi, mavi ise siz aynı zamanda onun başka bir şey, yani mavi-olmayan bir şey olduğunu söyleyemezsiniz. Bu çelişmezlik ilkesi formel mantıkta çok önemli bir ilkedir. Ama Hegel, bir tümelin daha başka bir şeyi içermeyeceğinin doğru olmadığına inandı. Şu hâlde Varlık kavramına geri dönersek biz burada öyle bir ideye sahibiz ki bu ide, varlığa sahip olan pek çok şeyin taşıdığı nitelikleri ya da karakteristikleri içermemektedir; kısacası varlık kavramının herhangi bir içeriği yoktur. Eğer ona bir an için bir içerik verirsiniz o artık salt varlık kavramı değildir, ama *bir şeyin* kavramıdır. Bununla birlikte Aristoteles'ten farklı olarak Hegel, bu varlık kavramından bir başka kavramın çıkarılmasının olanaklı olduğuna inandı. Çünkü salt varlık sadece bir soyutlamadır; bundan dolayı da kesinlikle olumsuzdur. Yani varlık kavramı bütünüyle belirlenmemiş olduğu için *yokluk* kavramına bütünüyle geçiş yapar. Her ne zaman biz, varlığı herhangi özel karakteristikleri olmaksızın düşünmeye çalışsak zihin varlıktan varlık-olmayışa doğru devinir. Bu tabii ki bir anlamda varlık ve varlık-olmayışın aynı olduğunu düşündürebilir. Hegel şunu söyler: "Varlık ve yokluğun aynı olduğu önermesi, imgelem ya da anlama yetisi için öylesine paradoksal ki belki de bir şaka olarak görülebilir. Gerçekten varlık ve yokluğun aynı şey olduğunu kavramak çok zor olabilir. Yine de Hegel işaret eder ki yokluk, varlıktan çıkarımlanabilir. Aynı zamanda Yokluk kavramı da zihnimizi kolayca varlık kavramına doğru yönlendirir. Kuşkusuz burada özel şeylerin Yoklukla aynı şey demek olduğu düşünülüyor. Onun buradaki uslamaması salt Varlık kavramıyla sınırlıdır. Ona göre salt varlık kavramı yokluk kavramını içerir. Böylece *anti-tez yokluk*, *varlık tezinde* içerilmektedir.

Varlıktan yokluğa doğru zihnin bu devinimi üçüncü bir kategoriye üretir; Bu da *oluş* kavramıdır. Oluş kavramı, varlığın zaten sözü edilen nedenlerle Yokluk ile aynı şey olduğu zihin tarafından anlaşıldığı zaman, onun tarafından oluşturulur. Bu durumda Hegel'e göre *oluş*, *varlık ile yokluk'un birliğidir*; o bir tek idedir. Oluş bundan dolayı varlık ile yokluğun sentezidir. Eğer biz nasıl bir şey hem var olabilir, hem de var olmayabilir diye sorarsak, Hegel'in buna yanıtı, oluş halinde iken, bir şey hem var olabilir hem de var olmayabilir: oluşa gelmiş yönüyle vardır, henüz oluş haline gelmemiş yönüyle yoktur; çünkü oluş öz olarak bir sürece işaret etmektedir. Bu süreç, mutlakın oluş olarak, bir öz- gelişim süreci olarak kavramıdır.

Hegel'in varlık mantığında Kant'ın bilgi kategorilerinin varlık kategorilerine dönüştürüldüğünü düşünürsek Hegel nitelik, nicelik ve ölçü kategorilerinin geçerli olduğunu öne sürer. Nitelik zaten yukarıda belirtilen üçlüyü kapsamaktadır. Üçlünün öğeleri daima sayıca bir birlik ya da bütünlük olarak niceliği anlatırlar. Ölçü ise nitelik ile niceliğin sentezi olarak betimlenir. Çünkü nesnenin niteliği tarafından belirlenen bir nice olduğu kavramıdır. Bu kategoriler kendinde-varlık kategorileri olarak dile getirilirler.

Bu alanda **varlığın** anti-tezi durumundaki **öz mantığı**nda Hegel, öz ve varoluş, kuvvet ve beliriş, töz ve ilinek, neden ve sonuç, etki ve tepki gibi ilişki ya da bağıntı kategorilerini ele alır. Örneğin öz, görünenin arkasında ya da altında yatıyor ola-

Hegel'in varlık mantığında Kant'ın bilgi kategorileri birer varlık kategorisine dönüştürülmüştür.

Varlık mantığının antitezi olan öz mantığı şu temel diyalektik üçlüden oluşur: öz, kuvvet ve edimsellik.

arak düşünülürken güç belirışı içinde sergilenen olgusal olarak düşünülür. Burada kendinde-varlık düşünen bilinç için kendini bölme sürecine girer, birbirleriyle bağıntılı kategorilere dağılır. Ama öz mantığında asıl amaç, öz ve dış görüngüsel varoluşun birliği olarak betimlenen *edimsellik*dir. Edimsel, ortaya çıkan iç özdür, tam belirışine ulaşmış güçtür. Edimsellik olarak varlık, için ve dışın birliği olarak kendini belirten özdür.

Edimsellik kategorisi başlığı altında Hegel, töz ve ilinek, neden ve sonuç ve karşılıklı etkileşim kategorilerine yer verir. Edimselleşen öz, töz demek olduğuna göre, burada tözün ve tek bir nedenin mutlaka gönderme yaptığı izlenimine yol açabilir. Oysa Hegel burada öncelikle sonlu nedenlere işaret etmektedir. Kuşkusuz edimsellik olarak mutlak kendini belirten özdür ve bu belirış bildiğimiz biçimiyle evrendir. Bu şekliyle mutlak sayıca bir değil ama aynı zamanda çoklukta birliktir; bir başka deyişle ayırmda özdeşliktir. Bu şekilde özdeşlik mantığından ana üçlünün üçüncü momenti olarak kavram mantığına geçilir.

Varlık mantığında her kategori aralarındaki diyalektik ilişkiye karşın bir bakıma bağımsızdır ve kendi ayakları üzerinde durur. Oysa öz mantığında töz ve ilinek, neden ve sonuç gibi kategorilerin her bir üyesi varlığını öteki üyenin varlığından alır, bir başka deyişle varlıkları dolaylıdır. Örneğin, neden karşıtına yani nedenden ayrı bir şey olarak düşünülen etkiye bağlı iken bir neden olarak oluşturulur. 'Etki' için de aynı usavurmayı gerçekleştirebiliriz. Dolaysızlık ve bir başkası yoluyla dolaylılık alanlarının sentezi, kendini dolaylı kılma alanı olacaktır. Kendini dolaylı kılma Hegel'in kavram dediği alandır.

Kavram mantığının diyalektik üçlüsünün tez olarak düşüneceğimiz ilk adımı *öznelliktir*. Burada özne açısından *tümel kavramın birliği* önce 'yargı'da bölünür; birtakım yargılar olarak karşımıza çıkar ve daha yüksek bir düzeyde 'tasım (kıyas)' da yeniden kurulur. Öznelğin anti-tezi olan *nesnelliğe* geçildiğinde ise bu bölünün üçlüleri olarak karşımıza *mekanizm*, *kimyasallık* ve *ereksellik* çıkar. Bu kategoriler doğa dünyası ile ilişkilidirler. **Kavram mantığının** üçüncü aşamasında ise öznel ve nesnelğin sentezi olarak karşımızda artık kavram yani idea (düşünce) vardır. idea'da artık biçimsel ve maddesel, öznel ve nesnel gibi tek yanlı etmenler bir araya getirilir. Ama idea'nın da kendi momentleri (ana uğrakları) vardır: bunlar *yaşam*, *bilgi* ve *ikisinin* birlikteliğini anlatan *mutlak ideadır*. "Mutlak idea, öznel ve nesnelğin ussal yaşam ile zenginleştirilmiş birliğidir: Mutlak idea kendisini nesnesinde ve nesnesini kendisi olarak bilen öz-bilinç, kişilik, kendini-düşünen düşünce kavramı ya da kategorisidir. Daha genel bir anlatımla tin (geist) kategorisidir. Dini söylemde kendini bütünlük olarak bilen, kendinde ve kendi için tanrı kavramıdır. Böylece uzun bir diyalektik yolculuktan sonra varlık sonunda kendini mutlak idea olarak ya da kendini-düşünen düşünce olarak açıklamıştır.

Mantık biliminde Hegel'in yaptığı zor işi bir kez daha özetleyecek olursak şunları dile getirebiliriz: Görüldüğü gibi Hegel geniş kapsamlı ve karmaşık yapıları tüm sistemi boyunca, diyalektik yöntemi adım adım uygulamıştır. Her adımda O, anti-tezi kendisinden türetilen bir tez öne sürmüştür. Sonra bu tez ve anti-tezin birliğini daha yüksek bir sentezde bulmuştur. Bu sürecin sonunda Hegel mutlak idea'ya ulaşır; bu şekilde diyalektik yöntemle uyum içinde mutlak ideanın kendi gelişimi kadar, oluşu da betimlemiş olur. O hâlde bilginin en aşağı düzeyinden, yani özel şeylerin nitelik ve karakteristiklerinin duyumundan başlayarak bilgi alanını tüm şeylerin aralarındaki ilişkileri keşfederek genişletmeye çalışmıştır. Bunun için zihnin, imgeleme kaçış yapmadığından daima emin olarak, bir kavramdan ötekine sıkı bir *tümdengelim* yoluyla geçerek zihnin, olgusal içindeki kategorileri bul-

Hegel varlık mantığı ile öz mantığının sentezi olarak gördüğü **kavram mantığının** şu ana diyalektik üçlüye dayandığını söyler: öznel, nesnel ve kavram (idea ya da düşünce).

masını sağlamaya yönelmiştir. Tekil olgular Hegel için ussal değildir; ancak böyle tekil olgular bütünün görünümüleri olarak algılanabildikleri zaman ussallaşırlar. Düşünme, olguları meydana çıkaran her kavramın doğası gereği birinden ötekine geçmeye zorlanır, bunun için diyalektik olarak devinir; bu yolla herhangi bir şeyin doğruluğunu, onun bütüne yani *ideaya* olan ilişkisini keşfettikten sonra elde eder.

Hegel'in mantığının tüm eğilimi, şu halde başlangıçtaki varlık kavramından devinime geçerek, sonunda *idea* (kavram- düşünce) fikrine ulaşmaktır. Ama bu *idea*, aynı zamanda, *dinamik bir süreç içindeki varlık* olarak anlaşılmalıdır; böylece *idea*, sürekli bir öz-gelişim süreci içinde kendini, öz- *yetkinleştirme* noktasına doğru taşımış olur.

Doğa Felsefesi

İdeâdan *doğa* alanının çıktığını daha önce de dile getirmiştik. Hegel'in söyleyişiy-le, *doğa*, "*İdeâyı kendisinin-dışında*" olarak yansıtır. Bir başka deyişle de mutlak kendini zorunlulukla doğada açığa çıkarır. Ancak bunu yapmak için kendisine dışsal bir şey tarafından zorlama yapılmaz. Zorunluluk doğada geçerlidir. Mutlakın kendini belirtişindeki özgürlük, *kendiliğindenlik özgürlüğüdür*. Mantık açısından görürsek doğa tez olarak kendisini öne süren *ussal idea'nın* karşıtıdır, yani anti-tezidir. Bizim düşüncemiz diyalektik olarak ussal olandan-ideâdan yola çıkarak ussal olmayana yani doğaya yönelir. Doğa kavramı bizim düşüncemizi nihayetinde doğa ile *ideâ'nın* birliğini temsil eden bir senteze ulaştırır; bu sentez artık yeni bir kavramda, *ruh (spirit)* kavramında dile gelir. Bizim düşüncemizi doğadan ruha doğru yönlendiren şey, doğa kavramı içindeki diyalektik devinimdir: Mantığın en soyut kavramla, varlık ile başlaması gibi, doğa felsefesi de en soyut şey olarak Hegel'in belirttiğine göre *uzay* kavramı ile yola çıkar: Uzay boştur; tıpkı varlık'ın belirlenmemiş olması gibi. O hâlde doğa bir ucuyla boşluğa dokunmaktadır. Öteki ucundan ise ruhun dünyasına geçiş yapar. Uzay ile ruhun arasında *tikel nesnelere çeşitliliği* gerçekte doğa dediğimiz şey yer alır. Doğada *mekanik, fizik ve organik yasalar* hüküm sürmektedir. Bunların her biri doğanın görünümüleri olarak Hegel tarafından diyalektik terimler içinde ele alınarak işlenmeye çalışılmıştır. Ancak bu alanlarda söylenenlerin bir bölümü ilerleyen bilimlerin bulguları ışığında geçerliliğini yitirmiştir. Yine de bu konuları doğa felsefesi ışığında daha çok ussal bir yapı içinde ele almıştır. Bu bağlamda ayrıca *özgürlük ve zorunluluk* arasındaki ayrımı da göstermeye çalışmıştır. Bu bölümün başlangıcında kısmen değindiğimiz gibi Hegel'e göre, ruh özgürlüğün dünyası iken doğa zorunluluğun dünyasıdır: Hegel'e göre doğa birinin ötekini zorunlulukla izlediği aşamaların bir sistemi olarak görülebilir. Buna karşılık özgürlük ruhun edimidir. O hâlde ruh ile doğa arasında, yani özgürlük ile zorunluluk arasında diyalektik bir karşıtlık vardır. Şu hâlde doğa alanı zorunluluğun terimleri içerisinde ele alınıp kavranabilir. Bu genel açıklamadan sonra Hegel'in doğa felsefesinde yer verdiği alt başlıklara çok kısaca bir göz atılabilir:

Mekanik: Bu bölümde Hegel öncelikle astronomi kuramlarını açıklamaktadır. Ayrıca burada uzay ve zaman üzerine kısa bir tartışma gerçekleştirir. Hegel burada Kant'ı izleyerek uzay ve zamanın duyarlılığın formları olduğunu kabul eder ama daha açık bir ifade ile 'duyarlı-olmayan duyarlı formlar' ifadesini kullanır. Yine bu bölümde anlama yetisinin bilimleri olarak aritmetik ve geometriden söz eder, ayrıca ölçme ve oranlama düzeyinde felsefi bir matematiğin olasılığın- dan da söz etmektedir.

Fizik: Doğa Felsefesi'nin ikinci bölümünde Hegel, ışık, ses, sıcaklık, elektrik, elementler ve kimyasal tepkimeler gibi fizik ve kimya konularını ele alır. Bu konulara felsefi bakış açısıyla birtakım yorumlar getirmeye çalıştığı görülmektedir. Örneğin sıcaklık üzerine yorumu oldukça karakteristiktir. "Sıcaklık formsuzluğu içindeki maddenin, akışkanlığı, özel belirlenimleri üzerinde soyut homojenlikteki zaferi ile yeniden bir yapılanma biçimidir... Formel olarak uzaysal belirlenimlere ilişkisi içinde, genelde, sıcaklık, uzayın farklı alanlarının özelleşmesi demek olan sınırları bozarak yayılıcı bir özellik gösterir." (akt. Acton, 1967: 441). Hegel bu açıklamaya şunu da ekler: Sıcaklık bedende-cisimde özel ve sadece bedene ait olan şeyin gerçek olumsuzlamasıdır. Görüldüğü gibi Doğa Felsefesi yapıtını bu ayrıntılarda izlemenin pek gereği yoktur. Çünkü Hegel'in yaptığı açıklamaların bugün için bilimsel açıdan bir yeri yoktur. Ancak şu vurgulanabilir ki gerek mekanikte gerek fizikte ve arkadan gelen organik doğada olayların akışı ya da olup bitenler diyalektik süreç içinde tez, anti-tez ve sentez, üçlülere biçiminde ele alınmakta ve ileri aşamalara doğru taşınmaktadır. Hegel'in yapıtını özgün kılan da zaten sisteminin bu genel işleniş biçimidir. Bu bölümü bitirmeden bilimsel bir değeri olmasa da üçüncü bölüme de değinmiş olalım.

Organik Doğa: Hegel Doğa Felsefesi'ndeki üçlüsünün bu son basamağında, jeolojik doğadan bitki dünyasını basamak yaparak hayvan organizmaları doğasına geçer. Eleştirilenlere göre üçlünün en ilginç parçası da burasıdır. Hegel bu bölümde hayvan türleri ve onların aralarındaki ilişkileri tartışmaktadır. Ona göre hayvan dünyasında, "bireyin doğal kaderi," şiddete dayalı ölüm olarak görünmektedir. Doğadaki bu olumsuzluktan dolayı hayvan yaşamı belirsiz, endişeli ve mutsuzdur. Ama aynı türün öteki üyeleri arasında birbirinden hoşlanma durumu da söz konusu olabiliyor." diye Hegel eklemektedir. Bu mekanizma kuşkusuz türün devamını sağlamak ve bireyin kendisini türde bütünlemek gereksiniminden kaynaklanmış olabilir, temelinde olumsuzluk değil, özellikle türün devamını sağlamaya yönelik bir zorunlu mekanizma bulunabilir. Bu alandaki açıklamalarda Hegel'in yine sözcüklerle oynadığı öne sürülmektedir. Özellikle canlılar dünyasındaki evrim kuramıyla da çok fazla ilgilenmemiştir. Aslında evrim kuramındaki sürekli ardışıklık diyalektik yöntemle pek fazla bağdaşmamaktadır. Kaldı ki Hegel'in öldüğü sırada Darwin'in Evrim Kuramı henüz ortada yoktu ama kuşkusuz öncellerinin açıklamaları da oldukça üst düzey bir aşamaya ulaşmış görünüyordu. Diyalektik yöntemle tüm felsefi sistemini çok da başarılı bir biçimde dokuyan bir düşünürden neden evrim kuramına ilgi göstermediği gibi bir istemde bulunulması açıkçası hakça olmayacaktır.

Doğa, Hegel'in felsefi sistemi içinde nasıl bir anlam içeriği ile donatılmıştır?



SIRA SİZDE

HEGEL'İN TİN FELSEFESİ

Felsefe Ansiklopedisi'nin üçüncü büyük kitabı, *Tin Felsefesi* adını taşımaktadır. Bu yapıttaki büyük üçlü "Öznel Tin," "Nesnel Tin," "Mutlak Tin" biçiminde karşımıza çıkar. Bu açıdan öznel tinin anti-tezi nesnel tindir ve mutlak tin de ikisinin sentezi durumundadır. Burada mutlakın tinselliğe geçmesinin öyküsü verilmektedir. Mutlak, tinselliği öncelikle bireysel insanların zihinselliklerinde yakalamakta, ardından *aile*, *sivil topluluklar* ve *devlet* gibi toplumsal kurum ve kuruluşlarda bu tinselliğini biraz daha geliştirmekte ve böylece nesnel tine dönüşmekte, sonul olarak da *din*, *sanat* ve *felsefe* etkinliklerinde en yüksek düzeye ulaşarak *mutlak tin* hâline gelmektedir. Öznel tin insan zihninin içsel çalışmalarına işaret ederken nesnel tin, zihnin toplumsal ve politik kurumlardaki dışsal cisimleşmelerine göndermede bulunur. Bilginin doruğunda mutlak tinin başarısı olan din, sanat ve felsefe yer alır.

Öznel Tin

Bu bölüm için Hegel'in kullandığı alt başlık, *Antropolojidir*. Bu başlık altında Hegel fiziksel dünyadaki doğal bir varlık olarak *ruh* (*spirit*) ile ilgilenmektedir: Duyarlı, duygulu bir özne olarak ruh, mutlak'ın, tin hâlinde kendine geldiği ilk adımdır; bir başka deyişle de mutlakın doğadan özgürleşmesinin ilk basamağı olmaktadır. Ama *tin* (*geist*) olarak henüz uyuklamaktadır: Bu aşamada ruh bir özne olarak kendini ifade edebilir ve bedeni aracılığıyla dünya üzerinde edimde bulunabilir. "*Mutlak araç olarak,*" dik duran bir bedene, ellere ve ağza, ağlama ve gülme gücüne sahip olan yetişkin bir insan, düşüncelerini ve duygularını dışsallaştırarak ifade edebilir. Duygularının çokluğu içine gömülmüştür. Bu nedenle öz-duygu sahibidir ama henüz düşünen öz-bilinci vardır denemez. Ayrıca dünya, onun tarafından içselleştirilen bedeni üzerinde etkilere sahiptir. Beden ruhun dışsallığını anlatmaktadır. Organizma, *salt kendi deneyiminin ışığında* ani bir uyarıcıya tepki gösterdiği zaman, zihin hayvansal düzeyin ötesine geçerek, *bilinçlilik* aşamasına ulaşmış olur.

Hegel öznel tinin bundan sonraki aşamasını *Tinin Fenomenolojisi* başlığı altında inceler. Bu alanda ele aldığı kavramlar *duyu deneyimi, algı, anlama yetisi, arzu, öz-bilinç, efendi-köle diyalektiği ve akıl* gibi kavramlardır. Bu kavramları Hegel, ilk büyük ve önemli yapıtı *Tinin Fenomenolojisi*'nde daha önce zaten açıklamıştır. O nedenle bu noktada bu iki çalışmayı birleştirerek açıklamamız uygun olacaktır. Şu hâlde bu alandaki temel kavramları kısaca açıklamak uygun olacaktır.

Antropoloji bölümünde ele alınan ruh, en alt düzeyde henüz ayrımlaşmamış bir birlik olarak düşünülen öznel tindi. *Tinin Fenomenolojisi* bölümünde ise bilinçlilik kazanmış ruhsal varlık söz konusudur: Bu nedenle burada birinci adım duyu algısıdır. *Duyu algısı* bilincin ilk temel görünümüdür. *Tinin Fenomenolojisi, duyu algısının* diyalektik bir tartışması ile başlar. Özellikle özne, ona dışsal ve ondan bağımsız olarak görünen fiziksel nesnelere bu şekilde tanışıklık kurar. Dışsal nesnelere bilgisini elde eder. Dışsal nesnelere bilgisi, fiziksel dünyanın, fizik yasalarına göre etkileşen güçlerden ibaret olduğu görüşünü öngörür. Hegel böyle bir dünyanın bilgisinin, gerçekten *ben-bilgisinin* bir türü olduğunu iddia eder çünkü ona göre fenomenlerin arkasındaki güçlere nüfuz etmede tasarladığımız ve oraya koyduğumuz şeyin farkındayızdır. Eğer biz kendimiz perdenin arkasına gitmezsek nesnelere içyapısını saklayan bu perdenin arkasında görülebilecek hiçbir şey yoktur.

Şu halde, fiziksel dünyanın bilimsel kuramı *öz-bilinçli varlıkları* koşul olarak gerektirmektedir: *Öz-bilinçliliği* çözümlendiğimizde, insanın gerçek anlamda bir öz-bilinçten başka bir şey olmadığını görürüz. İnsan, salt içinde yaşadığı dünyayı bilmekle, açıklamakla kalmaz, o aynı zamanda kendi kendisinin de farkındadır, kendi varlığının bilincinde olan tek varlıktır. İnsan öz-bilince nasıl ulaştı? Eğer sadece dış dünyayı seyretmekle yetinseydi bu olanaklı olamazdı. Çünkü bu durumda 'ben' demesini gerektiren bir koşul yoktur, birey izlediği varlıkta eriyip kendinden geçebilir. Oysa istek, isteme edimi bireyin ben demesine yol açar. Çünkü bir şeyi istediğim zaman o, daima benim isteğimdir ve bu durum 'ben' ya da 'benim' demeye yol açar. Böylece, benim kendi isteklerimin farkında olmam öz-bilince giden yolu açmış olur.

İstek, insanın yalnızca kendisine *ben* demesini sağlamaz, ayrıca seyredilen nesne üzerinde etkide bulunmaya, onu tüketmeye ya da dönüştürmeye yol açar. Bu şekilde özne dışsal, yabancı bir gerçekliği kendi gerçekliğine dönüştürerek onu içselleştirir ve böylece kendi öznel gerçekliğini öne sürer. Bunun yanı sıra bu öz-

İnsan bir isteğe sahip olmadığı sürece ben bilincine erişemez ve dış dünyada eriyip gider. Oysa bir şeyi istediğimiz zaman, o şey bizim isteğimiz olur ve bu durum "ben" ya da "benim" dememize yol açar.

nel gerçeklik, bir başka deyişle kendine ben diyen varlık, çevresinde kendisine benzeyen, yaşayan ve isteyen varlıkların bir başka deyişle *öteki-ben'lerin* bir çokluğu ile karşılaşır; bunların her biri de koşulları, kendi isteklerine boyun eğdirmek çabasına girişmiştir ve kendisinin bir parçası yapmak istediği bir dünyanın peşine düşmüş görünürler. Bu durumda *öznel ben* gerçek öz-bilince ulaşabilmenin yolunun bu öteki- benlere kendini kabul ettirmekten geçtiğinin bilincine varır. Bu şekilde öz-bilinç öteki-istek sahibi bireylere, *kendini kabul ettirme isteği* olarak belirlir. Bunun yolu ise çoğunlukla aynı şeyleri isteyen benlerin kıyasıya bir savaşıma girmelerinden geçer. Bu aşamada Hegel'in önemle üzerinde durduğu ve *Efendi-Köle diyalektiği* olarak betimlediği *öz-bilinç koşulu* ortaya çıkar.

Efendi ve Köle Diyalektiği: Hiçbir birey, öteki insanlar tarafından onaylanmayı sağlamadaki başarısızlıktan mutlu olmaz. Hegel'e göre gerçek öz-bilincin yolu, kendimizi öteki öz-bilinçlere kabul ettirmek ya da onaylatmaktan geçtiği için benler arasında tanınma ve güç bakımından kıyasıya bir savaşım ortaya konacaktır. Bu savaşımda bir taraf rakibine ya da rakiplerine göre daha büyük bir risk alarak ölümlü yüz yüze gelecek denli yaşamını hiçe sayma pahasına bir savaşım verirse rakibini öldürmesi işten bile değildir. Ancak karşısındakini öldürürse bir öz-bilinç olarak kendisini kabul ettirmesi olanaksız olacaktır. Bunu bilen kişi rakibinin yaşamına son vermeyerek onun yaşamını bağışlamakta, buna karşılık onu kendisine *köle* yapmaktadır. Kendisini de böylece *efendi* ilan etmiş olur. Soruna karşı taraftan baktığımızda ise savaşımда yenilen kişi, yaşamını koruyabilmek için, köleliği kabul eder ve efendiye boyun eğer ama efendi de bilir ki, efendiliği kölenin kendisini efendi olarak tanımına bağlıdır. Buradaki diyalektik bunların birbirine bağımlı olmalarındadır. Biri ötekenden türer. Ama bunların senteziyledir ki ileri bir aşamada gerçek özgür öz-bilinçli insan tipi ortaya çıkacaktır.

Şu aşamada, köle, efendinin emriyle çalışmaya zorlanır, istenilen her şeyi yapmak zorundadır; köle artık efendi açısından kendi plan ve istekleri için bir araç olmanın dışında başka hiçbir anlam taşımaz. Efendi ise bilgi edinmek için boş zamana sahiptir. Çalışmaktan uzak durması onu doğanın olumsuzluklarını deneyimlemekten korur. Buna karşılık köle, efendinin tüketmesi için emeğinin ürünlerini sağlayabilmek bakımından, doğal dünyaya yeniden biçim verir. Doğanın boyun eğmezliği ile savaşımда, onun gizemlerini öğrenir ve onları zihnine yerleştirir. Efendi tüketerek imha eder, köle çalışarak yaratır. Efendinin tüketimi kölenin çalışmasına bağımlıdır ve bu şekilde süreklilik niteliği taşımaz, oysaki kölenin emeği nesnelere içinden geçip gider ve sürekli bir varoluş kazanır.

Hegel bu bağlamda şunu da öne sürer: Dünyayı dönüştürmede kölenin çalışması, onun kendisini öldürebileceğini düşündüğü efendiden *korkmasının* bir sonucudur. Ölüm *çalışmaya* yol açarak uygarlık yolunda zafere ulaşır. *Çalışma* nesneyi yaratırken öz-bilinç olarak insanı da yaratır. Başlangıç olarak böyle bir etkinlik efendinin isteğinin güdümünde gerçekleşmiş olsa da giderek köle, çalışma aracılığıyla nesneyi yaratmaktan başka onu olumsuzlayabilen, dönüştürebilen bir bilinç olduğunun farkına varır, yarattığı nesnede kendi özerk yönünü görür. Böylece kendini nesnel üründen ayırır, doğanın üstünde ve ondan farkı olarak öznel bir kişilik olduğunun farkına varır. Çalışma yoluyla insanın bir öz-bilinç olması yolunda efendinin rolü nedir? Efendi çalışmaz ama o olmasaydı kimse çalışmayacaktı. Yaşamını tehlikeye atan ve ilk efendi olan insan, doğanın zincirlerini kırmak için, tını kendisiyle birleştirecek sürece ilk başlama işaretini veren kişidir. Onun rolü uygarlığın başlangıcı ve beklisi de devamı için tetikleyici bir işlev yerine getirmesi bakımından pek de azımsanmayacak bir rol olabilir.

İnsanın öz bilincini gerçekleştirmesinin yolu kendisini öteki öz bilinçlere kabul ettirmesinden ve onlarca onaylanmasından geçtiği için benler arasında tanınma ve güç bakımından bir savaş hüküm sürer.

Biz yine kölenin durumuna dönersek çalışma aracılığıyla kazanılan öz-bilinç ve özerklik düşüncesi, köle için başlangıçta soyut bir kazanımdan başka bir şey değildir. Somut bir özgürlük gerçekleşimi için toplumsal pratik alanında eyleme geçmesi gerekir. Bu kolay olmayacaktır, bu nedenle özgürlük bilincini öncelikle zihinsel düzlemde yaşayarak özümsemesi gerekecektir. Burada çeşitli dünya görüşleri kendisine yararlı olabilir. Buradaki diyalektik geçiş, efendi doğasına yönelen zihin durumundan, kendinde *özgürlük ve bağımsızlığı* arayan zihne doğrudur. Bunun için kişi şöyle söyler: “Düşünme esnasında özgürüm, çünkü bir başka şey içinde değilim, ama bütünüyle kendi kendimle baş başa kalıyorum.” Bu ancak Stoacı dünya görüşünde örneklenebilecek bir tutumdur. Çünkü Stoacılığa göre insan düşündüğü için ve düşündüğü sürece özgürdür. Şu hâlde bu özgürlük biçimi dış dünyadan kopmayı gerektirmektedir. Bu şekliyle de bu özgürlük olumsuz bir özgürlük biçimi olmaktadır. Bir başka özelliği ise soyut olmasıdır. Çünkü Stoacı özgürlük, eylem özgürlüğü değil, salt bir düşünce özgürlüğüdür. İçkin olduğu için başkalarının kabul edip etmemesine açık olmayan, bir başka deyişle somutlaşmamış bir özgürlük türüdür. İçsel dünyanın özgürlüğü efendiye karşı işlevsiz kalınca köle kendini bir özgürlük aldatmacasına bırakarak bir *kuşkuculuğa* da atlayabilir.

Hegel'e göre Stoacının kendisine kayıtsız kaldığı dünyayı, kuşkucu çok daha köktenci bir tutumla yadsıma yoluna gider. Kuşkucuya göre dış dünya yoktur ve salt ben vardır. Bu nedenle her şey düşüncede gerçekleşir. Ama Hegel'e göre, stoacılık kuşkuculuğa göre yine de bir adım öndedir. Çünkü stoacı özgürlüğü ussal, düşünen varlık olarak kendinde bulur, oysaki kuşkucu özgürlüğü daha ileriye doğru itekler ve düşünce kategorilerini salt harcamak için kullanır. Bu Hegel'e göre, bu, çözülmeye başladığı dönemde Roma İmparatorluğunda egemen olan düşünme biçimidir. Bu kuşkucu ortam içinde, Hıristiyanlık, ussal yönden düş kırıklığına uğramış insanlar için öncesiz, sonsuz bir tanrı fikrinde bir düzen bulabilmek için bir adım olmuştur.

Hegel Hıristiyanlığın içinde bulunduğu zihin durumuna *mutsuz bilinçlilik* adını vermiştir. Birey kendi içinde bölünmüştür, iyi olan her şeyi tanrının etkinliğine yükleyerek kendini dış dünyadan soyutlamış olduğunun bilincindedir. Hegel'in burada söylemek istediği şey, *Hıristiyan Dininin Olumluluğu* adlı pasajda açıklanmıştır: İnsandaki sonsuzluk ve mutlaklık fikrinin insanı nasıl deizme doğru sürükleyen bir güç olduğunu burada betimlemektedir. Mutsuz bilinçlilik, Hegel tarafından *Budizmin* ve *Hıristiyanlığın* bir karakteristiği olarak ilan edilir ve ondan önce hiçbir şeyin bulunmadığı aşkın bir tanrının varlığına inanan tüm zamanlardaki tüm insanların bir koşulu olarak öne sürülür. Bu kendinde- köleliğin daha yüksek formlarına giden yolda salt bir aşamadır. Bu karmaşık konuyu burada bırakıyoruz, gerçekten salt bir fikir verme adına ele alınmış bulunuyor.

Tinin Fenomenolojisi'nin bu kısmında insan bilinçliliğinin tarihsel aşamalarına bir açıklama olarak epistemolojiden spekülasyonun bir türüne geçiş yapıldığı görülmektedir. Bu konuda Royce şu yorumu yapmaktadır: “Bu kitapta Hegel ardışık bir düzen içinde deneyimin bazı türlerini betimlemektedir; bunu yaparken, daha yüksek ussal yaşamın genel evriminin bir karakteristiği olarak, çocuksu sağduyudan, felsefi derin düşünmeye geçişin ve bir idealist sistemin örneği olarak bu yolu tutmuştur” (akt. Acton, 1967: 439).

Öznel tinin açıklanma alanında Hegel'in belirlediği üçüncü adım *Psikoloji* alt başlığı altında ele alınmaktadır: Bu başlık altında Hegel, *niyet etme, temsil etme, anımsama, imgelem, bellek, düşünce, pratik itkilerin-dürtülerin betimlenmeleri, doyum sonrası arayışlar* gibi zihinsel ve ussal edimlerin betimlenmeleriyle

uğraşmaktadır. Hegel bu aşamada sonlu tinin ya da zihnin hem kuramsal hem de pratik-eylemsel yanlarını incelemektedir: Kuramsal yanları düşünme, bellek, imgelem ve sezgi edimleri olarak incelenirken, pratik yanlar, dürtüler, itkiler, duygular ve istenç olarak incelemektedir. Bu kuramsal ve pratik yanların birliği olarak *özgür istenç* olarak bir senteze ulaşır.

Hegel burada, insan özgürlüğünün düşünce ve itkiler olmak üzere ikili bir temel üzerinde olanaklı olduğunu öne sürer. Düşünme yetisi burada tutkuları ve itkileri ussallaştırmak ve sistematize etmekten başka bir şey değildir. Ona göre özgürlük istenci, artık doyum isteminde bulunan bir itki değildir, itki olmaya bir şeye doğru tinin bilinçliliğinin geliştiğini gösteren bir kişilik özelliği hâline gelir. Bu aşamada, "*Kendi için özgür istenç olarak varolan özgür istençtir.*" söz konusu olan. Burada düşünme yetisinin özgürlüğü istencin özgürlüğünü de sonuç olarak getirmektedir. Ne var ki bu aşamada özgürlük uygulamaya olmaktan çok edimseldir. Hıristiyanlığın bilge insanı bir köle bile özgürdür. İnsan *kendinde* en yüksek özgürlüğe belirlenmiştir. Özgürlüğün olgusallaşmasına göndermede bulunan bu düşünce Hegel'in tarih felsefesinde belirleyici olacaktır. Şu aşamada ise Hegel'e göre, öznel tinin doruk noktasını oluşturan özgürlük sadece bir *kavramdır-bir ideadır.*" Aklın ve yüreğin bu ilkesi, ahlaksal, hukuksal, dinsel ve bilimsel olgusallık olarak gelişen bir *nesnel evreye* dönüştüğü zaman, *nesnel tinin* dünyasına da ayak basılmış olur.

Nesnel Tin

Bu aşamada insan istenci düşünce ve dürtü (akıl ve yürek), özgürlükte birleşirler. Böylece etkin bir duruma gelirler. Bu olgusallık sözcüğünün arkasındaki ideadır. Kamusal dünyada, insanların edimde buldukları dünyada düşünceleri, yaptıkları işler kurallara, kurumlara ve örgütlenmelere neden olurlar. Bu kurallar, kurumlar ve örgütlenmeler tekil bireylerden bağımsızdır ve bu şekilde, fiziksel obje olmamakla birlikte, yine de obje türleri olarak kabul edilirler. Doğal dünya içinde insanlar doğa üzerinde işlem yapmakla, onu değiştirmekle, kazanç sistemleri, ekonomik düzenlemeler, sınıf farklılıkları ve bunun gibi şeyler yaratmakla doğal dünyadan daha farklı bir dünya inşa ederler. Nesnel tini oluşturan diyalektik üçlü, *hak ya da yasa, öznel ahlak ve toplumsal ahlaklılığı* kapsar. Birinci bölüm *mülkiyet, sözleşme ve ceza* ile örneklenebilen *yasal hakları ve ödevleri* içerir. İkinci kısım büyük ölçüde niyet ve vicdan ahlaklılığı ile ilgilidir. Üçüncü kısım kendi içinde yine bir üçlü adım içerir: Toplumsal ahlak ise aile, sivil toplum ve devlet diyalektik üçlüsüne dayanır. Burada birinci adımı oluşturan *hak ya da yasa* kavramına kısaca göz atalım:

Hak ya da Yasa

Nesnel tinin ilk evresinde, özgürlüğünün bilincindeki bireysel özne, özgür tin olarak kendisine bir dışsal özgürlük alanı oluşturmak gereksinimini duyar. Bunu ilkin istencini cisimsel şeyler alanında belirterek yapar. Bunları edinip kullanarak bu alandaki özgür istencini anlatmış olur. Böylece mülkiyet ve kişilik haklarını kullanım alanına sokar. Bir kişi bir şeye somut edinim yoluyla sahip olur. Gerektiğinde o şey üzerindeki mülkiyet hakkından vazgeçebilir de. Ayrıca emeği üzerindeki hakkından da bir süre için belirli bir amaç uğruna vazgeçebilir. Ama kendini köle olarak ilan ederek bütünsel özgürlüğünden vazgeçemez çünkü bütünsel özgürlük kişinin kendisine dışsal bir şey değildir ve dışsal olarak görülemez. Aynı şekilde ahlaksal açıdan vicdanı ve dini de kişiye dışsal görülemez.

Hegel'in diyalektik sürecinde mülkiyetten vazgeçebilme, bizi *sözleşme* kavramına götürür: Bir insan anlaşma yoluyla bir şeyleri veriyor, satıyor ya da değiştiriyorsa bu durumda iki istenç bir araya geliyor demektir. Ayrıca birçok kişi bir şeyi ortaklaşa kullanmak için de anlaşabilirler. Bu şekilde sözleşme kavramı ortaya çıkar. Ne var ki sözleşmede tikel istençlerin birlik içinde kalacağı kuşkuludur. Başka bir ortak istençte birleşilebilir. Bu da sözleşmenin olumsuzlanması demektir. Hegel'e göre buradan haksızlık kavramı doğar. Bu bağlamda Hegel, kasıtsız haksızlığı, dolandırıcılığı ve suç, şiddet ve ceza kavramlarını irdelemeye koyulur. Ceza kavramını işlerken suçlunun cezayı kendisinin bile örtük istenci ile isteyebileceğini öne sürer. Çünkü ussal bir varlık olan insan suç işlediğinde örtük olarak suçunun ceza yoluyla ortadan kaldırılabilceğini düşünecektir.

Öznel Ahlak

Hegel 'ahlak' terimini günlük kullanımdakinden çok daha dar bir anlamda kullanır, terim günlük dilde pek çok değişik anlamda ele alınmakla birlikte, ahlak deyince genelde olumlu ödevlerin toplumsal bir düzlemde yerine getirilmesi anlaşılır. Ancak Hegel aile ya da devletin ödevlerini bu konunun dışında tutarak salt bireysel istencin bir belirlenimi olarak kavramı sınırlama yoluna gider. *Ahlaksal istenç özgür istençtir* ve kendisinin özgür olarak bilincindedir ve eylemlerin yetkili kaynağı olarak hiçbir dışsal yetkeyi değil salt kendisini tanıır.

Hegel'e göre öznel istenç kendini eylemde dışsallaştırır. Buradaki sorun özgür istencin kendisini hangi eylemlerden sorumlu tutacağıdır. Ne var ki Hegel eylemleri genelde biçimsel açıdan incelemekte ve ahlaksal ödevleri somut olarak belirtme yoluna gitmemektedir. Sadece şunu belirtir: Kötü eylemlerimiz kadar iyi eylemlerimizden de sorumlu tutulmamız gerekmektedir. Çünkü özgür istence dayalı tüm eylemler sorumlulukla bağlantılıdır. Özgür istence dayalı eylem *amaçlı* eylemdir. Amaç ahlakın ilk evresidir ikincisi de *niyet ya da iyiliktir*. Bunlar genelde ahlak alanında eş anlamlı kabul edilir ama Hegel bunları birbirinden ayırma yoluna gider: Niyet, genelde eylemlerimizin ahlaksal niteliğini, ereğini dile getirir. Bir insan kendi iyiliği için gereksinimlerini doyurmak bakımından çaba gösterme hakkına sahiptir. Bu açıdan eğer bir davranış eğilimden dolayı yerine getirilirse ahlaksal değerini yitireceği tarzındaki Kantçı düşünceyi kabul etmez. Ama bireye kendi iyiliği için çaba gösterme hakkı verilse de ahlak, sadece kendi tikel iyisi için çabalayan tikel istençten oluşmaz. Bu tikel istencin kendisini evrensel istenç ile özdeşleştirmesi, evrensel iyiliği erek olarak görmesi de gerekmektedir. Böylece tikel istencin, *kendinde istenç (ussal istenç)* kavramı ile birliği iyidir; yani *olgusallaşmış özgürlük, dünyanın mutlak son ereği* denilebilecek olan şeydir.

Ussal istenç, aslında bir insanın gerçek istencidir, onun ussal, özgür bir varlık olarak istencidir. Bu nedenle bir insanın tikel istencini ussal ya da evrensel istence uyumlu kılmaya gerekliliği kendini ödev ya da yükümlülük olarak kendini sunar. Şu hâlde tikel istencimizi evrensel istence uyumlu kılmamız gerekir, sadece ödevimiz olduğu için. Aslında bu bize bir insanın neyi yapabileceği konusunda somut bir şeyler söylemez. Bunun bize iç kesinliğimiz yani vicdanımız-duyuncumuz söyleyecektir. "Duyunç öznel öz bilincin kendinde ve kendisi yoluyla, neyin hak ve ödev olduğunu bilmek için ve iyi olarak bildiğinden başka hiçbir şeyi iyi olarak tanımamak için aynı zamanda iyi olarak bildiğinin ve istediğinin gerçekte hak ve ödev olduğunu ileri sürmek için saltık hakkını anlatır." (akt. Copleston, 2000: 62). Hegel yine de ahlaka bu salt içselcilik noktasında belirli bir içerik verebilmenin zor olduğunu dile getirir ve bu soyut ödev ve sorumluluk kavramlarının tek yanlı

kalmamaları için, daha yüksek düzeydeki bir ahlaksal yaşamda birleştirilmeleri gerektiğini öne sürer. Bir başka deyişle somut bir ahlaksal yaşam için nesnel tinin alanındaki ikinci diyalektik adım olan toplumsal ahlak alanına geçilebilmesi gerekmektedir. Hegel için gerçek ahlaksallık, toplumsal ahlaklılıktır, çünkü kişinin ödevlerini belirleyen onun toplum içindeki konumudur. Şu hâlde şimdi toplumsal ahlak bağlamında aile ve yurttaş toplumu kavramlarına gelmiş bulunuyoruz.

Toplumsal Ahlak

Bu alt başlık altında Hegel, *toplumsal tözden* söz eder ve özgür istenç sahibi kişilerin toplumsal ödevleri üzerinde açıkça durmaz. Burada genelde aile, sivil toplum ve devletin özsel doğalarını incelemek ve bir kavramın nasıl ötekine dolayımlandırıldığını göstermek gibi bir kaygı içine girdiği görülür. Bu kavramların özsel doğasını açıklamak, ödevlere ilişkin bir anlayışa da yol açacaktır, düşüncesine göre, daha doğrusu toplumsal ödevlerin sıralı bir listesini vermek bir filozofun görevi değildir.

Bu alandaki diyalektik üçlünün ilk uğrağı, nesnel tinin ilk ve doğal etik evresi *aile*dir. Toplumsal alanda bireysel tin bir bakıma içselliğinden çıkarak kendini her şeyden önce ailede nesnelleştirir. Aile tümelin ilk örneğidir, aile üyeleri duygu bağı ya da sevgi ile birleşmiş olarak düşünülür. Ailenin istenci ailenin ortak mülkiyetinde dile gelen tek bir istençtir. Ama çocuklar ailede yalnızca *üyeler* olarak vardır, bu üyeler yani çocuklar yetişkin bireyler oldukları zaman, aileden ayrılırlar ve akraba grubuna bağlılıktan uzak olarak ekonomik ortamda birbirleriyle yarışma içinde bulunan bağımsız insanların dünyasına girerler.

Toplumsal yaşamın bu biçimine Hegel "*sivil toplum-yurttaş toplumu*" adını verir. İş ilişkilerinde soy-sop bağlılıklarından özgürleşmiş ussal ve sorumlu bireylerin dünyasıdır. Burada geniş yayımlı bir pazar içinde istemlerin uyumluluğu tarafından biçim kazanmış ilişkilere izin veren bir ortam söz konusudur. Gerçekten de klasik ekonomistlerin analiz ettiği bir insan toplumu görünümü söz konusudur. Ama sivil toplum salt bir pazar olarak varolamaz. Çünkü pazarlar yönetilmeye gereksinim duyarlar, oysaki ticari girişimler ve endüstriler bireyleri çeşitli türden derneklerde birleştiren ortak ilgileri kendileri bulur ve oluştururlar. Bu şekilde bir ekonomik örgütlenişin kararlılık gösterebilmesi için adaletin kurumsallaşması mahkemeler ve adliye başta olmak üzere, yasaları işletecek aygıtlar gerekecektir. Ancak Hegel, politik anayasayı ve hükümeti Devlet başlığı altında ele almayı zorunlu bulduğu için sivil toplumun ya da yurttaş toplumunun hiçbir zaman varolamayacağı gibi bir sonuç da çıkarılabilir. Çünkü bir devlet içinde olmaksızın yasalar ve hukuk uygulaması olanaklı görünmemektedir. Şu hâlde sivil toplumu devlet içinde ele almak da belki de düşünülebilir. Bu şekilde devlet için çifte bir zorunluluk vardır, denebilir. Bir kez toplumun refahına yönelik iyi işleri gerçekleştiren ve destekleyen olarak ve yine sivil toplum içindeki ticari kuruluşların bencilliklerini en üst düzeyden frenleyici olarak.

Hukuk Felsefesi'nde devlet etik ideanın bir olgusalığı olarak yani onun etkili bir cisimleşmesi olarak betimlenir. Orada Hegel şunu yazar: "Bir ulusun tını kendini bilen ve isteyen olarak kutsaldır ve dünyada tanrının yürüyüşü devlet denen şeydir."

Hegel'in ana ilgisi, kendisinin belirttiğine göre, *devleti* çözümlenektir. Aristoteles gibi, insanın en yüksek toplumsal başarısının devlet olduğunu belirtir. Aile ayrılaşmamış birlik anlamında tümellik, sivil toplum ise tikellik momentini temsil ederken devlet ayrılaşmamış birlik yerine, tümelin ve tikelin ayrılaşmış

birliğini temsil eder. Burada yalın tikellik yerine tikel istencin tümel istenç ile özdeşliği bulunur. Başka bir anlatımla, devlette bireysel öz-bilinç tümel öz-bilinç düzeyine yükselmiştir. Birey bütünlüğün bir üyesi olarak kendisinin farkındadır. Devlet kendi üyelerinin karşısında duran soyut bir tümel değildir; onlarda ve onlar yoluyla varolur. Devlet yaşamına katılarak üyeler salt tikelliklerinin üzerine yükselirler. Bu şekilde devlet ayrı olan ve aynı zamanda bir olan tikeller aracılığıyla varolan somut bir tùmeldir.

Devlet aynı zamanda öz-bilinçli etik tözdür, etik tindir. Bu alanın önceki momentleri onda sürdürülür birleşir. Örneğin haklar tümel ussal istencin anlatımı olarak koyulur ve sürdürülür ve ayrıca ahlak içeriğini kazanır: Daha açık bir deyişle bir insanın ödevleri onun toplumsal organizmadaki konumu tarafından belirlenir. Elbette aynı kişinin ailesine karşı da ödevleri vardır. Çünkü aile de devlette varlığını sürdüren tinsel bir birimdir. Ama ödevler skalasında değişmez bir yapı da düşünülüyor değildir. Özgürlük ve kişisel karar ilkesinin devlette korunması gerektiği konusunda Hegel duyarlı görünmektedir.

Hegel devletten sık sık yüceltici terimlerle söz eder. Devlet, nesnel tin olarak ona göre bir anlamda zorunlulukla tanrısalıdır. Ne var ki devletin olumsuzluk, özenç ve yanılğı alanında durduğunu da kabul eder. Devlet kötü yönetim tarafından pek çok bakımlardan bozulabilir. Bu nedenle o da Aristoteles gibi devlette keyfiliklere ve despotizme karşı birtakım garantiler bulunması gerektiğini kabul eder. Halkın oy kullanma hakkı görüşünü uygun bulmamıştır, çünkü bu büyük devletlerde kaçınılmaz olarak seçmenlerin ilgisizliğine götürür ve bunun sonucu olarak da seçim birkaç kişinin gücü dahiline gerçekleşir ya da bir kaos ortamına doğru sürüklenebilir. Şunu, inançlı bir biçimde öne sürmüştür: Tüm önemli ilgiler temsil edilmelidir ve bunun için yüksek ve daha aşağı *yasama organı* tarafından denetlenen dikkate değer yetkileri olan *anayasal bir monarşi* uygun bir yönetim biçimi olabilir. Hegel'in bu önerisiyle tıpkı Fichte'nin yaptığı gibi kendi yaşadığı dönemin Prusya devletini kutsadığı öne sürülmüştür. Aslında Hegel ussal yapılı, bir başka deyişle kişisel özgürlük ilkesini en üst düzeyden gerçekleştiren anayasadan yanadır. Herhangi bir yönetim biçiminde böyle bir anayasa uygulandığı sürece Hegel'e göre sorun yoktur.

Devlet açısından savaşın işlevi: Hegel'in devletler bazında savaşa ilişkin söyledikleri oldukça ilginçtir. Devletler zorunlulukla bağımsız varlıklardır. Her devlet bir bireydir ve bireyler kendi varoluşlarını onları tanıyan ve onların da tanıdığı öteki bireylere karşı korumak isterler. Bundan dolayı bir devletin tam bir kavramı, devletlerin tam bir çokluğunu gerektirir.

Onların ilişkileri bir dereceye dek gelenek tarafından düzenlenir. Ayrıca, devletler arasındaki konuları düzenleyen uluslararası yasa vardır ve sanki onlar bir sözleşme yapmışlar gibi yasa metnine bağlılık gösterirler. Bununla birlikte, devletlerin yaşamsal ilgileri çatıştığı zaman, savaştan başka bir yol yoktur. Herhangi bir anlaşmazlıktaki en son yargıç savaştır çünkü bireysel devletler üzerinde egemen başka hiçbir güç yoktur.

Hegel bundan sonra savaşı haklı çıkarma gibi bir yönelime girer. Gerçi insanların gözünde savaşla birlikte haksızlık, acımasızlık, savurganlık ve buna benzer olumsuzluklar ortalığı kaplar ama Hegel savaşın etik bir yanı olduğunu da öne sürer. Bir başka deyişle savaş ussal bir olgudur: "Sonlunun, mülkiyetin ve yaşamın olumsuzluklarının da ortaya serilmesi gerekir ve savaşın yaptığı tam da budur" (akt. Copleston, 2000: 72). Ona göre, savaş tarihsel diyalektiğin ileriye doğru taşınmasında en önemli etmenlerin başında gelir, katlaşmayı önler ve ulusların ah-

Hegel'e göre devlet, nesnel tin olduğu için bir anlamda zorunlulukla tanrısalıdır ama o da Aristoteles gibi devlette aşırılıkları ve despotizmi önleyecek güvenlik mekanizmalarının bulunması gerektiğini kabul eder.

laksal sağlığını korur. Çürümüş bir sistemin bir yana atılarak tinin daha dinç bir belirişine yer açmayı sağlayan başlıca araçtır. Görüldüğü gibi Hegel Kant'ın ebedi barış düşüncesine karşıt bir tutum içindedir. Hegel savaşa ilişkin bu görüşleri hiç kuşkusuz kendi döneminin tini içinde henüz dünya savaşı denen savaş türü ortaya çıkmadan önce ve daha çok bağımsızlık savaşlarının yapıldığı bir dönemde söylemiş bulunuyordu. Bu nedenle Hegel'i bu konuda kendi döneminin gözüyle okumak gerekebilir.

Burada genel bir sonuç çıkarmak gerekirse savaş devletlerin doğal bir koşulu olmasa da, barış durumunun bir kesintiye uğraması olarak onu, devletler sisteminin bir olgusu şeklinde görmekten başka bir yol yoktur. Savaş, bireysel insanlar arasında değil, devletler arasında bir ilişki olduğuna göre, savaşçı olmayanların hakları ve çıkarları en üst düzeyden korunmalıdır ve yine savaş profesyonel orduların da varlık nedeni olarak görünmektedir. Uluslararası ilişkilere ve tarihsel diyalektiğin ilerlemesinin aracı olarak savaş konusuna yer vermek bizi kendiliğinden dünya tarihinin felsefesine getirmiştir.

Hegel'in Tarih Felsefesi

Hegel öncelikle **tarih yazımı** üzerine bir kaç söz söyler: Ona göre tarih yazımcılığı üç şekilde olabilir. İlk olarak dolaysız tarih yazımından söz eder. Tarihçinin gözlemlediği toplumda olup biten olayları, eylemleri, durumları betimlemesi yalın ve kökensel tarih yazımcılığı olmaktadır. Ona göre Thucydides'in tarihi bu türü örneklemektedir. İkinci olarak 'düşünsel tarih' ten söz eder. Tarihçinin deneyiminin sınırlarının ötesine doğru genişleyen genel bir tarih yazma tipidir. Hegel bunu öğretici tarih adını verir. Üçüncü olarak felsefi tarih ya da tarih felsefesi gelir. Görüldüğü gibi bu, felsefecinin işidir ve tarihin düşünceye dayalı olarak irdelenişinden başka bir şey değildir. İnsanlık tarihinin genel bir bakışla yorumlanması, anlamlandırılması bu kategoride ele alınır.

"Ama bu konuda olguların her nasılsa ona uydurulması gereken önceden düşünülmüş bir tasarı ya da şemaya göre ele alınması akla gelmemelidir." dedikten sonra Hegel şunu ekler ve az çok bu söylemle çelişir gibi olur: "Felsefenin kendisiyle birlikte getirdiği biricik düşünce salt akıl düşüncesidir; akıl dünyaya egemendir ve dünya tarihi ussal bir süreçtir" (akt. Copleston, 2000: 73). Bunun böyle olması kolayca anlaşılabilir. Çünkü dünya tarihi Hegel'in tüm öteki açıklamalarından da anlaşılabilirdiği gibi, tinin kendini açındırma-açığa koyma sürecidir. Bu genel düşünceyi felsefeci bakışı ile temele almak zorundayız. Bu bakış açısı altında ulusların ya da devletlerin tarihine kendi tarihsellikleri içinde ve empirik yöntemle bakmak gerekir. Çünkü her ulus coğrafi ve öteki rastlantısal özellikler tarafından sınırlanmıştır ve bundan dolayı sadece tikel, kendine özgü bir kültür ve yine tikel bir tarih oluşturabilir. Bu nedenle empirik inceleme kaçınılmazdır. Hegel yansız olduğu söylenen tarihçilerin bile kendi kategorilerini getirdiklerini belirtir. Mutlak yansızlık bir söylencedir.

Felsefeci tarihin, sonsuz aklın kendisini açındırma süreci olduğunu bildiği için bunun nasıl gerçekleştiğini anlamak bakımından empirik olgulara gitmek zorundadır. Bu noktada şunu belirtir: "Tanrısal kayra tarihte işler ama bunun nasıl işlediğini görmek için tarihsel verilerin incelenmesi gerekir."

Öte yandan dünya tarihi, Hegel'e göre, tinin kendisinin *özgürlük olarak bilincine erişme sürecidir*: Bu yüzden dünya tarihi *özgürlük bilincinde bir ilerlemeyi* anlatır. Bu bilince hiç kuşkusuz insan zihninde ve onun yoluyla ulaşılır. Sonsuz tin tarihte insan bilinci yoluyla edimselleştiği zaman, *dünya tini* adını alır. Şu hâl-

Hegel'e göre üç türlü **tarih yazımı** vardır: dolaysız tarih yazımcılığı olayları, eylemleri, durumları betimler. İkinci tarih yazımı türü düşünsel tarihtir ve öğretici niteliktedir. Üçüncü tarih yazımı türü ise felsefi tarihtir ya da tarih felsefesidir.

de tarih dünya tininin bilincini kazanma yoluyla adım adım özgürleşmesinin bir tarihidir. Ancak tarihçi bireylerden çok uluslarla ya da devletlerle ilgilendiği için dünya tininin somut gelişiminde ölçüt, bir ulusun tümüyle kültürel yapısı ya da koşullarıdır. Ancak bir ulus ancak devlet koşulları içinde kendinin bilincinde olarak varolabileceği için buradaki asıl ölçüt Hegel'e göre devlet olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, uluslar devlet olma düzeyine ulaştıkları zaman, dünya tarihinde kendi parçalarında rol oynayarak bütüne yani dünya tinine katkılarını yapmış olurlar: Bu nedenle bir devlette somutlaşmış her ulusal tin, *Weltgeist*'in (dünya-tininin) yaşamında bir uğrak yeridir. Devletler aracılığıyla dünya-tini kendini edimselleştirir. Uluslar diyalektik bir ilişki içinde birbirlerinin yerini alırlar ve bu şekilde dünya-tininin ilerlemesinde bir evre olarak gelip geçerler. Hegel'e göre verili herhangi bir evrede bir tikel ulus özel bir yolda dünya-tininin gelişimini temsil eder. Örneğin bir ulus bir çağ boyunca tümüyle öndedir. Ulusal tinini doruğuna ulaştırır, ama daha sonra düşüşe geçer ve sonunda tarihin arka bahçesinde yerini alır. Bu arada yeni bir devlet bu kutsal taşıyıcılık görevi ile öne çıkar elbette o da kendi dönemi boyunca bu bayrağı taşıyacaktır.

Dünya-tini açısından, özgürlük ideasının gelişimi de kuşkusuz diyalektik bir süreç içinde gerçekleşir: Örneğin, Doğu dünyasında özgürlük yoktur. Bu dünyanın toplumlari üzerinde baskı uygulayan despotun keyfi tutumlarına bağıli olarak bazı özneler tanınmış irrasyonel özgürlükten söz etmek ne dereceye dek özgürlükten söz etmek olabilir? Buna karşılık klasik Grek ve Roma dünyasında özgürlüğün biraz daha uygun bir kavramından söz edilebilir. Grek site devletlerinde yurttaşlar kendilerini devletin kazanımlari ile donatılmış olarak düşünmüyorlardı ve kendileri için devletten ayrı bir yaşam düşünmüyorlardı. Kuşkusuz onlar kişisel kusur ve felaketleri kabul ediyorlardı ve bunu kader olarak adlandırılan şeye bağılıyorlardı ve bu durumda bile kendilerini halen özgür olarak görüyorlardı ve kuşkusuz bu etkinlikte hiçbir biçimde yer almayan, yani hiçbir biçimde özgür olmayan kölelerin varlığı da bir gerçektir.

Hıristiyanlık insanlara bir özgürlük reçetesi sundu ama daha çok verili toplumsal düzenin ötesine ilişkin idi. Hegel'in Germanik dünya olarak adlandırdığı Protestanlık, Hıristiyan uygarlığının özgürlük yolundaki en son gelişim formu oldu ve Avrupa ve Amerika'daki devletlerde özgürlüğü düzenlemeye ve korumaya yönelik pek çok yeni kurumlaşmalara yol açtı. Hıristiyanlıkta birey sonsuz bir değerdir ve sonsuz kurtuluş için bir aday olarak görülür. Vurgu özne özgürlük üzerine olmasına karşın, Fransız devriminde toplumsal kurumlara duyulan nefrette olduğu gibi, Hıristiyanlık, modern uygarlığa özel niteliğini veren özgürlüğün formunu ve görünümünü yine de farklı bir biçimde etkileyerek bu şekilde romantik sanat, romantik aşk gibi şeyleri ve vicdan özgürlüğünü ve haklarını desteklemiş oluyordu.

Bu arada Hegel'in tarih felsefesine ilişkin görüşlerini sona erdirmeden önce şu özel ama iyi bilinen görüşüne de kısaca değinmiş olalım: Hiç kuşkusuz dünya tarihinde birincil önemi olanlar ulusal devletlerdir. Ancak ulus tinini ileriye taşımada öncü görevi gören kişilerin varlığı da bir gerçektir. Büyük İskender, Jül Sezar ve Napoleon gibi insanların tarihte oynadıkları rol üzerinde fazlasıyla durulur. Hegel de bu tür kişileri dünya tarihsel bireyler olarak nitelemektedir. Ulusal tinler ve bunların diyalektiğinden doğan dünya-tini, kuşkusuz tekil insanlarda ve onlar aracılığıyla varolur ve işleyiş gösterir, bunu bu bölümün başında da belirtmiştik. Bu açıdan dünya-tini belirli bireyleri de tıpkı devletleri olduğu gibi kendi amacı doğrultusunda kullanır. Bu insanların hiç kuşkusuz özne tutkuları ve kişisel güdüleri vardır. Hegel'e göre bu dünyada hiçbir büyük şey tutku olmaksızın

başarılabilmiş değildir. Bu nedenle tarihin büyük kişiliklerinin tutkuları, dünyatini tarafından araç olarak kullanılır. Burada evrensel "aklın hilesi" işbaşındadır. Böylece bu tür kişilerden herhangi birinin kişisel tutkusu ile gerçekleştirdiği bir tarihsel olgu dünya-tininin ilerilere taşınmasının bir evresinde çok önemli ve yamsalsal bir adımı gerçekleştirmiştir. Sonuç olarak, Hegel'in tarih anlayışı görüldüğü gibi teleolojik (erekbilimsel) bir anlayıştır. Bu durumda olması gereken şeyler dünya-tininin dönemselsal olarak taşıyıcılığını üstlenen devletler ve dünya-tarihsel kişilikler aracılığıyla kesinlikle gerçekleşecektir.

Mutlak Tin

Hegel'in sistemini tamamlayan temel üçlünün sonuncu aşaması, **mutlak tin** (*absolüter geist*) adını alır ve *sanat, açınlanmış din ve felsefeden* oluşan bir aşamadır. Fenomenolojinin sonunda Hegel, dünya tarihinde, doğadan dine, dinden sanata ve sanattan felsefi bilgiye doğru bir devinim olduğunu belirtmişti. Ansiklopedide sanata daha bağımsız bir statü vermiş olarak görünür. Ama genel şemada karşımıza çıkan uslammanın ayrıntıları bu bağımsızlığı çok zor ortaya koyar çünkü geçişin betimlendiği bölümlerde, tıpkı Fenomenoloji'de olduğu gibi nesnel tinden dine doğru bir gidişin betimlemesi yapılır. Bu şekilde Ansiklopedinin sonuç bölümlerinde, sanat, dinin uygun olmayan bir formu olarak. Din ise sanatın daha uygun bir formu olarak gösterilmektedir. Felsefe, çizilen resimde düşünme ve tümüyle ussallaştırılmış bir şey olarak tıpkı din gibi özgür bir konumda görünür. Sonuç olarak Hegel'e göre bu üçü de mutlak tinin görünümleridir. Mutlak tin kendisini bunlardan her birisi olarak açıklama yoluna gider.

Mutlak tin kendisini üç aşamada açıklar: sanat, din ve felsefe.

Sanat, sanatçının eliyle mutlak tinin maddesel şeyler içinde cisimleşmesidir; bu nedenle sanatçı bir anlamda "tanrının efendisi" sayılabilir. Klasik sanatta cisimleştirme ve cisimleştiren zihin arasında bir anti-tez yoktur. Klasik sanatın öngördüğü şey, yücenin sanatsal olarak anlatımında cisimleşmeye meydan okuyan bir şey olarak görülür ve daima duyulur şeylerin ötesinde ve arkasında kalır, bu duyulur şeyler sadece onu sembolize etmekte başarılı olurlar. Artistik temsil etmenin eksik yanı, duyusal semboller, bu dünya kadar sınırlı ve yanlış olarak ele alınmış olan bir başka dünyaya göndermede bulunmak üzere ele alınmış olabilirler. Böylece insanlar, tapılan idollerle ve hatta kemikler gibi şeylerle öteki dünyanın ruhsal (spiritüel) olmayan nesnelliğine göndermede bulunabilirler.

Tanrı bundan dolayı doğal dünyadan- ki asli olarak ona benzer- daha büyük ve daha güçlü değildir. Ne de dünyanın ötesinde, insan için öncesiz sonrasız ulaşamaz olarak kalan bir şeydir. Tanrı dünyada kendini gösterir. Bu bedenleşmenin Hıristiyan öğretilerinde olmak üzere açınlanmış dinin en uygun bir biçimde ifade ettiği doğruluk anlayışıdır. Bu öğreti olmaksızın tanrı hâlen bu dünyanın ötesinde olacak ve eksik ve sınırlı olarak görülecektir. Bu öğretiyle bile, o özel tarihsel olayların ortasında ve onlar aracılığıyla kavranılır. Ama bu şekilde onun kavramına olumsuzluk ve tutarsızlık ögesi girmiş olmaktadır.

Felsefede sanatçının dışsal vizyonu ve mistiğin içsel vizyonu artık orada daha fazla çatışma olmayan bir düşünme tarzında birleşir. En yüksek düzeyden bilgisini kazanan filozof, bilginin daha aşağı düzeylerinde kaçınılmaz olarak çalkantılara yol açan iç çatışmalarından özgürleşir; felsefe ile uğraşmakla sonunda o kendisini özgür haâle getirir. Ve sonsuz tinin dünya tarihi olarak özgürleşme yolculuğunda Bu mutlak olarak sonul özgürleşme basamağı da gerçekleşmiş olur. Şimdi de mutlak tinin sanat din ve felsefe olmak üzere ana uğraklarını gerektiği kadarıyla tek tek ele almak durumundayız.

HEGEL'İN SANAT, DİN VE FELSEFE ANLAYIŞI

Hegel'in Estetik Kuramı

Hegel, sanat felsefesine ilişkin görüşlerini estetik derslerini verirken geliştirmiş ve daha sonra bu alandaki görüşleri *Estetik Üzerine Söylevler* başlığı altında yayımlanmıştır. Hegel'in güzel kavramına ilişkin açıklaması Schiller'in görüşünün az çok değiştirilmiş bir biçimi gibidir: Schiller'e göre, güzellik, duyuşsal ile ussal arasındaki bir arabulucudur. Hegel'e göre ise güzellik duyuşsaldan ödünç alınan bir ussaldır, duyuşsal görünüm bir form aldığı anda ya da ussal içerik bir form içinde kendini açığa koyduğunda güzel sanat karşımızda durur. Ussalın bu duyuşsal cisimleşmesi üç ilkesel yolda gerçekleşir; bunlar *sembolik sanat*, *klasik sanat* ve *romantik sanat* biçimleridir.

Sembolik Sanat

İnsanlık tarihinde ilk en uygun yol olarak sembolik sanat türü karşımıza çıkmaktadır. Burada duyulur biçim, ussal içeriği onun içine nüfuz etmeksizin ya da onu dönüştürmeksizin tümüyle sembolize etmekte eş deyişle simgelemektedir. Buna göre bir aslan cesareti, bir kuş ruhu, bir tapınak sonul anlamda bir gizem olarak kalan bir tanrının burada hazır varoluşunu simgeleyebilir. Böylece sembolik sanatta, duyulur obje, anlaşılması zor ve gizemli bir biçimde kendi dışında ve kendisinden ötedeki bir ussallığa göndermede bulunur. Duyulur sembolle çok büyük ve salt ima edilebilir olana göndermede bulunduğu zaman, bazen sembolik sanatta yüce olan meydana getirilmiş olur. Bu sanatın en güzel örnekleri Mısır sanatında karşımıza çıkmaktadır.

Klasik Sanat

Klasik sanatta, duyulur cisimleşmenin ikinci formu karşımıza çıkar. Burada duyulur anlatım, verilmek istenen fikre uygundur. O, verilmek isteneni tam olarak anlatır, anlatım bulanık bir biçimde kendisinin ötesinde bulunana işaret etmez. Bu yaklaşım klasik dönem heykellerinde çok güzel anlatım bulmaktadır. Yani insan bedeninin heykellerinde taştta gerçekleştirilen kutsal ideal, taştta gizlenme yoluna gidilmiyor, tersine ideal bir insan bedeni olarak cisimselleşiyor. Bir tapınak tanrı değildir ama tanrıyı düşündürür. Bir Apollo heykelinde ise tanrı taştta görülebilir ve ona dokunulabilir. Hegel'e göre klasik sanat ürünleri, bağımsızlığa ve bütünlüğe sahiptir. Öyle ki onlar yaratıldığı zaman, geride daha fazla yapılması gereken hiçbir şey bırakmamış olarak görünürler. Daha güzel olan hiçbir şey geride kalmış olamaz ya da yoktur.

Romantik Sanat

Hıristiyanlık, bireyin sonsuz değerine ve öznel özgürlüğe yaptığı vurgu ile klasik sanatı bir şekilde doyurucu olmaktan çıkarır. İnsan bedeninde sükunet ve kutluluk içinde yer alan akıl olarak sanat çalışmasından daha fazlası gerekmektedir çünkü özne ve onun içsel yaşamı sonsuz bir değer olarak düşünülmektedir. Sanat formları denge ve uyumdan, öznelin heyecan ve ruhsal çalkantılarına doğru yola çıkmalıdır. Hegel'e göre, romantik sanatta öznele ve kendilik bilincine olan bu ilerleme başarılı olmuştur. Romantik sanat kendi arka tasarısı olarak klasik sanatın huzurlu ve dengelenmiş güzeline geri döner ve oradan güzeline içsel yaşamını dışsal formun olumsuzluğunda incelikte örür ve güzel olmayanın kuvvetle ifade edilmiş özelliklerine tüm genişliği ile izin verir. Romantik sanatta, sembolik sanattaki gibi,

biçimsiz ve hatta acayip olana da çokça yer verilir ama romantik sanat, sembolik sanattan daha üst bir düzeyde yer alır çünkü onda yansıtılan tin daha karmaşık ve sofistikedir ve yine romantik sanatta klasik sanattakinden daha büyük ölçüde bir özgürlüğe ulaşılır çünkü romantik sanat duyulur cisimleşme tarafından daha az içerilir ya da engellenir. Hıristiyan dönemin sanat ürünleri ve Hegel'in kendi gününe dek gelen her tür sanatsal yaratmaya Hegel bu kategoride yer vermektedir.

Sanat Ürünleri Sınıflaması

Hegel'in güzelin üç ana tipine ilişkin bu görüşü sanatsal ürünlerin başlıca tiplerine ilişkin görüşü ile yakından ilişkilidir. Hegel **sanat ürünlerini**, *mimari*, *heykel*, *resim*, *müzik* ve *şiir* tarzında sınıflama yoluna gitti. Bu alanlardaki herhangi bir çalışma, sembolik, klasik ve romantik tarzda olabilir. Ama ona göre, mimari özellikle sembolik sanata uygundur; heykel klasik sanata ve resim, müzik ve şiir ise daha çok romantik sanat tarzına uygundur.

Mimari: Hegel'e göre en temel sanat türü mimaridir ve insanların ilk denediği sanat türü de budur. Çünkü onun materyali tinsiz-zihinsizdir ve onun formu bu tinsiz aracın fiziksel özelliklerine ve ağırlığına bağlıdır. İlk insanların mimari ürünü, onların bir araya gelerek tanrılara tapınabilmeleri için yapılan tapınaklardır, bu tapınaklar ayrıca topluluklarına birlik getirmeye de hizmet ediyordu. "Hegel ilk tapınakları yapan insanları, 'inşa ettikleri yeri temizleyen' olarak imgeledi ve bunu 'sınırlılığın çalı-çırpılarını temizlemek' olarak betimledi" (Acton. 1967, s.448).

Heykel: Mimaride bir ev tanrı için yapılır ve tanrı için hazır olunur ve o beklenilir. Bununla birlikte o, cisimleştirilmez ya da salt bir binanın taşlarına yansıtılmaz. Klasik mimaride tanrı taş aracılığıyla o şekilde cisimleştirilir ki heykelin tüm parçaları onu yansıtmak ya da açığa koymak için birleşirler. Bu şekilde o tinsiz ya da tinin ötesinde kalan bir sembol değildir, ama onun yekpare bir ifadesidir. Hegel, Greklerde Klasik Sanatın doruğundaki heykellerin uyumluluk içindeki bağımsızlığı ile Mısır heykellerinin katı düzenliliğini birbirine karşıt olarak gördü. Hıristiyan heykelinde hatta Michelangeloda bile bu Grek ideal artık üstün gelmiyordu.

Resim, Müzik ve Şiir: Hegel'e göre, romantik sanatın bu üç türü ideale çok daha yakın olmakla heykelden ve mimariden ayrılırlar. Aralarındaki en büyük fark, bu sanatların ürünlerinin heykelciliğin ve mimarinin ürünleri gibi üç boyutlu olmalarıdır. Resim kuşkusuz iki-boyutludur, Hegel, onun heykele göre daha ideal olduğunu düşündü, çünkü maddi şeylerin katı tözünden daha öteye taşınabilir. Ayrıca ressam yaptığı şeyi aynı alan üzerinde kalarak değiştirebilir, bir heykeltıraşın bunu yapmasına olanaksız gözüyle bakılabilir ve aslında buna gerek de yoktur. Üç boyut ikiye indirildiğinde, uzay bir şekilde daha içsel ve öznel olana ödünç verilir ve böylece şiire doğru ilk adım atılmış olur.

Özneliğe doğru bir diğer adım müzik tarafından atılır. Görme ve dokunma duyuları kadar, uzayın tüm boyutları terk edilir. Hegel'e göre işitme, görmeden daha öznel bir duydur çünkü daha az pratiktir ve çok daha düşünseldir.

Şiirde, müziğin duysal öğeleri olan notaların ya da tonların yerini düşüncelerin yerine geçen sözcükler alır. Hegel şunu söyler: "şiir sanatı tinin evrensel sanatıdır ve gerçekleşimi için dışsal, duyulanabilir materyale daha fazla gereksinimi olmadığı için çok daha özgür bir sanat türüdür." Bir bütün olarak şiir sanatı içinde, *epik*, *lirik* ve *dramatik* şiiri birbirinden ayırmıştır. Hegel'in dramatik şiir açıklaması özellikle ilginçtir. Trajedide, bireyler dosdoğru istenç ve karakterlerinin tarafında durmak aracılığıyla kendi kendilerini imha ederler ya da temelden karşı oldukları bir eylem süreci ile kendilerini identifiye etmeye zorlanırlar. Öte yandan

Hegel **sanat ürünlerini** mimari, heykel, resim, müzik ve şiir olarak sınıflar. Bunlardan mimari sembolik sanata, heykel klasik sanata, resim, müzik ve şiir ise romantik sanata uygundur.

komedide böyle bir uzlaşma yoktur. Karakterler, sadece öznel bir anlamı olan eylemin akışını izlerler. Gerçekten de komedide, Hegel'e göre, romantik sanatın öznel karakteri tüm birliğin çözüldüğü bir aşırılığa kadar gider ve onunla birlikte güzellik de yitip gitme yoluna girer. Komedide kişilerin birbirine karşı oynadığı, tüm sanatın amacına karşıt olarak öznel çıkarların bir serisi vardır sadece. Oysa Hegel'e göre, sanatın amacı duyulur olanda, sonsuzun ve kutsalın açınlanmasıdır.

Doğal Güzel

Hegel *Estetik Üzerine Söylevler*'in ikinci bölümünde doğal güzel üzerine bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Öncelikle düzenlilik, simetri, uyum ve benzeyiş yasaları üzerine tartışmakta bitki hayvan ve insan güzelliğini ele almaktadır. Bu incelemelerden çıkardığı sonuca göre doğal güzellik sanatsal güzelliğe göre daha düşük düzeyde kalmaktadır. Bitkiler ve hayvanlar tin taşımayan doğal cisimlere göre kuşkusuz daha güzeldirler. Ama bizim onlarda gördüklerimiz içlerindeki ruh deşil dışlarını kaplayan deri bunun yanı sıra saç, tırnak, kuyruk gibi görülebilir şeylerdir. Hegel doğal güzelliğı "dünyanın düzyazısı" olarak niteleme yoluna gider. Doğa güzelliğini tümüyle yadsımamakla birlikte, düşük düzeyde bulunduğunu belirtmekte diretir. Aslında sistemin yapısı bunu gerektirmektedir çünkü insanın ben bilinçli başarıları onun en üst noktasını oluşturmaktadır.

Hegel'in estetiğıe ilişkin görüşlerini bitirmeden önce bir iki kavramsal karışıklığa değinmek açıklayıcı olabilir: Öncelikle tarihsel ve kavramsal arasındaki ilişki de bir belirsizlik dikkati çekmektedir. Örneğın sembolik, klasik ve romantik sanat türleri arasındaki ayrımı öncelikle kavramsal düzlemde ele almakla birlikte, Hegel, bunların tarihsel ilerleme çizgisinde sıralı olarak ortaya çıktıklarını belirtir. Ayrıca tarihsel tip olarak ele aldığı romantizmi kavramsal tip olarak ele almaktan kaçınmaz ve bu bağlamda trajediyi romantik sanata bir örnek olarak gösterir. Oysa trajedi tarihsel olarak ilkçağ Grek sanat türlerinden biridir. Böylece bu konuda zamansal ardışıklığı göz ardı etmiş olur. Bu arada Hegel'in en ilginç önerilerinden birisi romantik sanatın en uçucu örnekleri ile sanatın bir sona ulaştığını öne sürmesidir. Dramatik şiirin tüm sanat formlarının en özneli olan komedi ile en uç noktaya geldiğini ve bu noktadan başlayarak genel anlamda sanatta bir çözülmeye doğru yol açtığını öne sürmektedir. Aslında Prusya Devleti ile tarihin sona erdiğini öne sürmesine paralel olarak sanatın da aynı zamansal düzlemde sona doğru gittiğine inanmaktadır. Her bir durumda kavramsal gelişimin sonucunu tarihsel gelişimin de sonucu olarak göstermiştir. Tarih kutsalın dünyadaki bir serüveni olduğuna göre bu ikisini özdeşleştirmesi doğal bir sonuç olarak görülebilir. İngiliz Hegelci filozof Bosanquet, Hegel'in sanatın sonul çözülmeye noktasına doğru gittiğine inanmaktan daha çok toplumun geldiğı noktadaki umut kırıcı görünümünden acı çekerek böyle bir öngörüde bulunduğunu belirtmiştir. Ancak bu öngörüü Schiller ve Goethe'nin terimlerini heceleyerek dile getirdiğini eleştirenler belirtmektedir.

Din Felsefesi

Mutlak tin kendisini sanat, din ve felsefe olarak açınıladığına göre, Hegel'in felsefi sisteminde dinin en azından felsefi bir bakışla ele alınması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Bu konuda birkaç yorumcu aslında Hegel felsefesinin ateistik (tanrıtanımazcı) nitelikli olduğunu öne sürmüştür, ama pek çoğı ya teistik ya da panteistik olduğunu öne sürmektedirler. Kuşkusuz Hegel'in yazılarında, hatta mantıkta bile dinsel ifadeler çokça yer almaktadır. Nasıl sıkı bir şekilde sanatı dinle benzeştirdiğı ve nasıl sık sık devleti dini etiketlerle yaftaladığı açıkça gösterilebilir bir ol-

gudur. Bunun yanı sıra Tinin Fenomenolojisi, başlıklı başyapıtı belli bir haklılık derecesinde ateistik terimlerle yorumlanabilmektedir. Ne var ki bazı eleştirmenlere göre Hegel'in olgun dönem felsefesini bu şekilde yorumlamak eldeki veriyi çok fazlasıyla zorlamaktan başka bir şey olmamaktadır. Çünkü sistemde din, sanat ve felsefenin yanı sıra mutlak tinin bir formudur; bu nedenle tinin en üst düzeyden bir anlatımı olmaktadır. (Kuşkusuz Hegel'in bu yaklaşımı tartışmaya açıktır). Hegel aslında mutlak Tin başlığı altında felsefe ile dini de birbirleriyle çok iç içe olarak ele almıştır. Hegel'e göre din mutlak'ı betimler ya da resmeder, buna karşılık felsefe onu kavrar ya da düşünür. Aynı doğruluk, birinde yarı-imgesel bir form içinde ötekisinde ise kavramsal form içinde anlatılır.

Mutlak tin kendi bilincine ulaşma sürecinde, sanat alanına en yakın olan bilinçli yaşam alanı dindir ve yine din ya da dinsel bilinç sanata göre felsefi bilince ulaşmada çok daha kolayca bir ara basamak görevi görebilecek yapıdadır. Çünkü din, mutlak tinin, Hegel'in deyimıyla 'Vorstellung' biçimindeki öz-belirimi ile ilişkilidir. Vorstellung (tasarım) imgesel ya da resimsel düşünme demektir. Bu düşünme tarzı ise dinsel bilince özgüdür. Dinsel bilinç mutlakı bu tarzda düşünür ve bu düşünme biçimiyle estetik bilinçten ayrılır. Öte yandan bu düşünme biçimi felsefi düşünüşü niteleyen kavramsal düşünceden de ayrılır. Dinsel bilince özgü düşünme bir bakıma imgelerle örtülü olan bir düşünme biçimidir; imgelem ve düşünce arasındaki bir tür etkileşimin ürünüdür, bir Vorstellung (tasarım) felsefecinin salt kavramı değildir, ama *imgesel ya da resimsel bir kavramdır*.

Örneğin, mutlak tinin doğada nesnelleşmiş olduğu gerçeği, dinsel bilinç açısından dünyanın aşkın bir tanrı tarafından özgürce yaratılışının imgesel ya da resimsel bir tasarımını ortaya koyar. Yine insan tininin, sonsuz tinin yaşamında bir moment olduğu gerçeği, bedenselleşme ve insanın İsa yoluyla tanrı ile birleşmesi biçiminde imgelenir ya da tasarımılanır. Hegel için gerçeklerin içeriği aynıdır, ama anlam ve anlatma biçimleri dinde ve felsefede ayrılır. Her biri gerçekliği farklı yollarda anlar ve betimler.

Hegel bu bağlamda tanrının varoluşunu kanıtlamaya gereksinim duymaz. Çünkü tanrı varlıktır; Varlığın doğası ise mantıkta ya da soyut metafizikte tanıtlanır (ve zaten sistemin akışı gereği tanıtlanmıştır). Şu hâlde gerçek bir din felsefesi tanrının varoluşunu tanıtılmaktan çok, dinsel bilinç ile ve bunun tanrıyı ayırmsama yolu ya da yolları ile ilgilenir.

Buna göre **dinsel bilinç** üç ana momentten ya da evreden geçmiştir. Birincisi *tümelik* evresidir. Tanrı ayırmışmamış, tümel olarak ve sonsuz olarak biricik gerçekliktir. İkincisi *tikellik* evresidir. Bu aşamada tanrıyı düşünmekle, kendim ile O, sonlu ile sonsuz arasına ayırım getirmiş olurum. Böylece tanrı karşımda duran bir nesne olur ve bu şekilde ona yabancılaşmış olurum. Bu dini açıdan bir günahkâr olduğum bilincini de kapsar. Üçüncü evre *bireysellik* evresidir. Tikelin tümele, sonlunun sonsuza geri dönüşünü imler, böylece ayrılma ve yabancılaşma aşılmış olur. Dini açıdan bu tapınma yoluyla gerçekleşir. Şu hâlde, zihin salt soyut tanrı düşüncesinden, kendisinin ve tanrının ayrı varlıklar olduğunu ayırmsamasına ve oradan da kendisini tanrı ile yeniden bir olarak bilmeye doğru devinir. Hegel'e göre bu devinim dinsel bilincin özsel devinim çizgisidir. Bu üç evre ideanın üç temel evresine de karşılık gelir. Ancak din sadece soyut olarak din değildir, çeşitli olgusal dinler biçimini alarak kendi gelişimini izler. Bu gelişimi din felsefesi verecektir hiç kuşkusuz. Buna göre dünya üzerindeki ilk din tipi *doğa dini* olarak karşımıza çıkar. Bu da üç evreye bölünür: İlki büyü dinidir. İkincisi, Çin ve Hint dinleri grubudur. Üçüncüsü, İran, Suriye ve Mısır dinleri olarak belirginleşirler.

Dinsel bilinç üç ana evreden geçmiştir: Birincisi tümelik, ikincisi tikellik, üçüncüsü bireysellik evresidir.

Diyalektiğin ikinci momenti olarak Hegel'e göre karşımıza *tinsel bireysellik dinleri* çıkmaktadır. Buradaki kaçınılmaz üçlü ise *Yahudi, Yunan ve Roma* dinleridir. Bunlar sırasıyla, yücelik, güzellik ve yararlılık amaçlarına yöneliktir. Bu evrede tanrısal, insansal olanla karşı karşıya ve ondan ayrı olarak düşünülür. Örneğin Yahudi dininde tanrı aşkın yücelik olarak insanın ve dünyanın üzerinde yükselir, Yunan dininde tanrı mutlak güzel ve iyiyi temsil eder. Roma dininde ise Jüpiter'in görevi devleti, egemenliği korumaktır. Bu dinlerde genelde insan ile tanrı arasında bir uzlaşma düşüncesi vardır.

Dinlerin gelişmesindeki üçüncü evrede ise *Hıristiyanlık* bulunur. Bu dinde tanrı aşkın değil, içkindir ama yine de sonsuz tindir ve insan tanrı-insandan (İsa'dan) alınan onay ile tanrı ile birleşmiş olarak düşünülür. Bu yüzden Hıristiyan dini tanrıyı ayrımlaşmış bir birlik olarak değil, kutsal kişiler üçlüsü olarak görür. Bu noktada Hegel'in Hıristiyan dininin felsefesine kaydığını söylemek acaba abartılı olur mu? Bu sorunun yanıtını anlayabilmek için biraz da din ve felsefe arasındaki ilişkiye göz atmak gerekli gibi görünmektedir.

Din ve Felsefe Arasındaki İlişki

Hegel'e göre biraz yukarıda da gördüğümüz gibi din ve felsefe aynı sonsuz gerçekliğin, yani tanrının kendini açmasının farklı yollarıdır. Buradaki durum *Vorstellungtan*, yani imgesel düşünmeden kavramsal düşünmeye dönüşüm sorunudur. Kavramsal düşünme olumsuzluk içeren imgesel düşünmeden, mantıksal ardışıklık içinde düşünme biçimine geçişi anlatır: "Böylece olabilirdi, olmayabilirdi anlamında olumsuz bir olay olarak yaratış kavramı, bu tanrıbilimsel kavram felsefede Logosun zorunlu olarak doğada nesnelleşmesi öğretisi olur." (Copleston, 2000: 94). Buradaki nesnelleşme şöyle ya da böyle olmaya zorlanma değil de ne ise o olması nedeniyledir. Böylece felsefe dinsel düşüncenin imgesel ya da resimsel ögesini keşip atar ve aynı gerçeği salt kavramsal olarak anlatır. Her ikisi de tanrıyı ele alırlar ve bu açıdan Hegel'e göre her ikisi de dindirler. Hegel burada din terimini sadece dinsel deneyimi inancı ve kültü değil tanrıbilimi (teolojyiyi) de içine alacak biçimde kullanır. O zaman felsefe sadece tanrıbilim ise dinin öteki yanlarına ters düşer denebilir. Hegel bunu kabul etmez: ona göre Hıristiyanlığın özü bilgidir, o kendi inancını anlamaya çabalar. Spekülatif felsefe ise bu girişimin bir sürdürülmesidir.

Hıristiyanlık mutlak dindir ve mutlak idealizm mutlak felsefedir. Kavrayış ve anlatım biçimleri farklı bile olsa her ikisinin de gerçeklikleri aynıdır. Bundan mutlak idealizmin Hıristiyanlığı ortadan kaldırdığı söylenemez. Çünkü insan sadece salt düşünce değildir, sadece felsefeci de değildir. Ayrıca dinsel bilinç için Hıristiyan tanrıbilim gerçeğin eksiksiz anlatımıdır. Bundan sonra Hegel, kutsal üçleme, düşüş ve bedenselleşme gibi öğretilerin felsefi tanıtılarını verme işine girer, ama onları salt kavramsal düşünme biçiminde anlatmayı bitirince, bunlar Kilisenin en doğru ve uygun anlatım iddiasıyla öne sürdüğü şeylerden çok farklı bir şey olup çıkarlar. Hegel, burada spekülatif felsefeyi Hıristiyan vahyin içkin anlamı bakımından yargılayıcı bir otorite olarak kullanır. Bu şekilde Hıristiyan tanrıbilim sürekli olarak direktiği tüm gizemliliğinden soyularak felsefi bir açıklamaya boyun eğmiş olur. Eğer Hegel katıksız bir filozof ise bunun böyle olmasından başka türlü bir şey zaten olmamalıydı.

Hegel'in Felsefe Tarihi Yorumu

Hegel, mutlak Tinin kendini açıklama yollarının belki de en üst ve soyut noktası olarak gördüğü felsefenin dünyaya ne tarzda baktığını, din ile felsefeyi karşılaştırırken bir bakıma ortaya koymuş oldu. Bu nedenle bu aşamada daha ileri açıklamalar yapmak yerine, diyalektik yöntemin bir uygulamasını felsefe tarihi alanında da örnekleme yoluna gider. Çünkü inancına göre felsefe etkinliği de diyalektik bir süreç içinde ilerlemiştir. Buna göre içinde kendi felsefesinin hiç kuşkusuz doruk noktasını oluşturduğuna inandığı idealist felsefe dönemi tüm felsefe tarihinde geçilen aşamaların sonul bir sentezi olarak en gelişmiş noktayı anlatmaktadır. Bu felsefe çizgisi içinde Fichte ve Schelling'in felsefelerini birer ara durak olarak ilan etmiştir.

Buna göre felsefe tarihi düşüncenin, kendine ilişkin yetersiz bir anlayışından bir başkasına doğru geçerek ve daha sonra da bunları daha yüksek bir düzeyde birleştirerek kendini daha açık ve yeterli ifade etme tarzına taşıma sürecidir. Bu süreci mutlak tin açısından gördüğümüzde İnsanın düşünme yetisini diyalektik olarak en son gerçekliğin yani mutlakın yeterli bir anlayışına doğru devindirmesi sürecidir. Ama bu iki bakış açısı bir ve aynı sürecin farklı yanlardan görülüşünü verir. Çünkü mutlak tin insan zihninin mutlak bilgi düzeyindeki düşüncesinde ve onun yoluyla kendini belli eder.

Buna göre, felsefe tarihinin değişik evrelerinde ortaya çıkan ve tek-yanlı gerçeklik kavramları sonraki daha yüksek evrelere taşınır ve orada korunurlar ve son felsefe tüm bunların sonucu olarak ortaya çıkar. Buna göre Felsefe tarihinden çıkan sonul anlam şudur; tüm zamanlar boyunca tek bir felsefe olmuştur ve bunun çağdaş görünüşleri aynı bir ilkenin zorunlu yanlarını temsil ederler. Felsefi sistemlerin ardışıklığı bir olumsuzluk değil bir zorunluluğun ürünüdür. Bir dönemin son felsefesi tüm bu gelişimin ürünüdür ve tinin öz-bilincinin ortaya çıkarabileceği en yüksek biçimi içindeki gerçekliktir. Son felsefe şu hâlde daha öncekileri içerir, kendi içinde onların tüm basamaklarını kapsar çünkü tüm bu felsefelerin sonucu ve ürünüdür.

Hegel'in bu felsefe tarihi yorumu, daha çok felsefi ürünlerin nasıl ve hangi diyalektik koşullarda oluşturulduğunun bir açıklaması olma çabası içindedir. Ama felsefi sistemlerin toplum üzerindeki etkilerinin bir açıklanması değildir. Felsefe tarihinin bir tür teleolojik bir bakış açısıyla sürekli akıp giden bir çizgiselliğine ışık tutmuş olmaktadır.

Hegel'in Etkisi

Hegel'in etkisi gerek Almanya'da gerekse de tüm Avrupa'da çok büyük ve yaygın olmuştur. Hızla sağ ve sol Hegelciler ayrılaşması gerçekleşmiştir. Çünkü sağ Hegelci olarak adlandırılan düşünürler Hegel'in mutlak idealizminin haklı olarak Hıristiyanlık ile bağdaşabilir bir anlatımda yorumlanabileceğini öne sürmekteydiler. Karl Friedrich Göschel (1784-1866) daha Hegel'in sağlığında dinsel bilinci betimleyen düşünce biçimi ile felsefi düşünme biçimini bağdaştırmaya ama bunu yaparken dinsel düşünme biçimini kavramsal düşünmeye altgüdümlü olmaktan çıkarmaya çalışmıştır. Bu konuda Hegel'in de yakın ilgisiyle karşılaşmıştır. Karl Ludwig Michelet (1801-1893) adlı profesör ise Hegel'in diyalektik üçlüsünü Kutusal üçlünün kişileri ile özdeşleştirmeye çalışmıştır. Bu alanda yani Hıristiyan tanrıbilim kökenli çalışmalarda Hegelci öğretiyi geliştirmeye çalışan burada ele almayacağımız daha pek çok kişi vardır. Biz sadece sol Hegelcilere bir iki örnek vermekle yetinelim.

İlk başlarda sol kanat Hegelciler, David Friedrich Strauss (1804-1874) tarafından temsil edilmiştir. *İsa'nın Yaşamı* adlı ünlü çalışmasında İncil'deki öykülerin efsanelerden başka bir şey olmadığını öne sürerek bu görüşü Hegel'in Vorstellung kuramı ile ilişkilendirmiştir. Bu şekilde tarihsel Hıristiyanlığı çözünü Hegel düşüncesinin gerçek bir gelişimi olarak sunmuştur. Aslında buradaki durum şudur: Gerek sağ gerek sol Hegelciler arasındaki ayrım Hegel'in dinsel ve Tanrıbilimsel sorunlar ile ilgili konumunun ele alınışından kaynaklanıyordu: Sağ kanat Hegel'i az çok Hıristiyanlık ile bağdaşabilir olarak yorumladı. Buna göre tanrı kişisel ve öz-bilinçli bir varlık olarak tasarımıyordu. Buna karşılık sol kanat panteist bir yorum öne sürerek kişisel ölümsüzlüğü yadsıdı. Bununla birlikte sol Hegelciler çok geçmeden panteizmin ötesine natüralizme ve ateizme doğru yol aldılar. Ayrıca Marx ve Engels'in elinde Hegelci toplum ve tarih kavramları devrimci bir açıdan ele alınarak geliştirilme yoluna gidildi. Bu şekilde Marx ve Engelsin öğretileri nedeniyle sol Hegelcilik daha büyük bir tarihsel önem kazanmıştır.

Özet



Hegel'in yaşamını ve yapıtlarını özetlemek.

Kant sonrası Alman idealizminin doruk noktası ve en büyük ismi olan Hegel, ilk yapıtında Fichte'nin ben ve ben-olmayanın mutlaktaki özdeşliği düşüncesini kabul etmemekte ve Schelling'in bu konudaki düşüncelerini uygun bulmaktaydı. 1807'de en büyük ve etkili yapıtı tinin Fenomenolojisi'ni yayımlayarak Alman idealizmi sürecindeki bağımsız ve özgü yerini aldı. 1812'de *Mantık Bilimi*'ni (*Wissenschaft der Logik*), 1816'da *Özet Olarak Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni, 01821'de *Ana Çizgileriyle Hukuk Felsefesi*'ni, 1827 ve 1830'da *Ansiklopedi*'ni yayımladı. Yapıtlarını verirken genelde evren ve insanlık tarihinin akışına ve anlamına yönelik derin bir öngöründen esinlendiği söylenebilir; ona göre felsefe söz konusu olduğunda, gizemli-mistik sezgilere ve duygulara başvurmak kesinlikle onaylanacak bir yol değildir. Felsefede biçim ve içeriğin birliğine inanıyordu. Ona göre, bir kısım felsefecinin yaptığı gibi kestirme yoldan giderek gizemli iç görülerle gerçekliğin yakalandığını ilan etmek içi boş bir imgeden başka bir şey değildir.



Hegel'in nesnel idealizminin ana hatlarını saptamak.

Hegel de diğer Alman idealistleri gibi maddesel şeyler de dâhil olmak üzere her bilgi objesinin zihnin ürünü olduğunu düşünmekte ve şu meşhur öne sürümde bulunmaktaydı: "*Her gerçeklik ussaldır, ussal olan gerçektir.*" O'na göre bilginin tüm nesnelere ve tüm evren mutlak bir Öznenin, bir mutlak zihnin ürünüdür. Uslamlamasında iki nokta öne çıkar: bilinmeyen bir kendinde-varlık düşüncesinin reddi ve gerçekliğin doğasının *düşünce* olduğu, ussallık olduğu ve sonul gerçekliğin mutlak idea olduğudur. Tüm gerçeklik mutlak ideada bulunur ya da mutlak idea tarafından temsil edildir. Evren mutlak ideanın açınımından ibarettir. Bu açınım süreci çemberseleldir, yani sonul amaç başlangıçta erek olarak koymuştur. Mutlak, nesnesi kendisi olan düşünmedir, yani kendini düşünen öznedir. Bunu söylemek mutlakın tin (geist) olduğunu söylemektir. *Doğa* ve *tin* alanları, içinde sonsuz ideanın ya da mutlak'ın kendini sergilediği alanlardır. Do-

ğada mutlak bir bakıma nesnellığe, kendisinin anti-tezi olan maddesel dünyaya geçer. Tin dünyasında yani insan tini alanında logos kendini özünde olduğu gibi sergiliyor olması anlamında kendine geri döner. Bu şekilde *tez*, *anti-tez*, *sentez* gerçekleşmiş olur. Hegel'e göre bu tarzdaki bir akış süreci *diyalektik* bir süreç olmaktadır. Hegel'in diyalektik süreci üç temel tez-antitez-sentez üçlemesinden oluşur. Bunlara varlık mantığı, öz mantığı ve kavram mantığı denir. Bunlardan varlık mantığı varlık-yokluk-oluş üçlemesiyle ilerler. Burada tez varlık, antitez yokluk, sentez ise oluştur. Salt varlık kavramı yokluk kavramını içerir. Böylece *anti-tez yokluk*, *varlık* tezinde içerilmektedir. Oluş, varlık ile yokluğun birliği, *sentezidir*. Hegel'in varlık mantığında Kant'ın bilgi kategorileri birer varlık kategorisine dönüştürülmüştür. Varlık mantığının antitezi olan öz mantığı şu temel diyalektik üçlüden oluşur: öz, kuvvet ve edimsellik. Varlık mantığı ile öz mantığının sentezi olan kavram mantığı ise şu ana diyalektik üçlüye dayanır: öznel, nesnel ve kavram (idea ya da düşünce). Hegel mantığının tüm eğilimi başlangıçtaki varlık kavramından devinime geçerek sonunda idea (Kavram-Düşünce) fikrine ulaşmaktadır.



Hegel'in tin felsefesini değerlendirmek.

Hegel'in tin felsefesi öznel tin, nesnel tin, mutlak tin diyalektik üçlemesi biçiminde ilerler. Öznel tin aşamasında doğal bir varlık olarak ruh öne çıkar. Ruh, mutlakın, tin hâlinde kendine geldiği ilk adımdır. *Antropoloji* bölümünde ele alınan ruh, en alt düzeyde henüz ayrılaşmamış bir birlik olarak düşünülen öznel tindir. *Tinin Fenomenolojisi* bölümünde ise bilinçlilik kazanmış ruhsal ele alınır. Duyu algısı bilincin ilk temel görünümüdür ve duyu algısıyla edinilen fizik dünyanın bilgisi, *ben-bilgisinin* bir türüdür. Fiziksel dünyanın bilimsel kuramı *öz-bilinçli varlıkları* koşul kılar ve bunlar bir isteğe sahiptirler. İnsan bir isteğe sahip olmadığı sürece ben bilincine erişemez ve dış dünyada eriyip gider. İnsanın öz bilincini gerçekleştirmesinin yolu, aynı zamanda kendisini öteki öz bilinçlere kabul ettirmesinden ve onlarca onaylanmasından

geçtiği için benler arasında tanınma ve güç bakımından bir savaş hüküm sürer. Hegel özelde Hıristiyan bireyi ele aldığıda Hıristiyanın içinde bulunduğu zihin durumuna mutsuz bilinçlilik der. Hıristiyan birey, kendi içinde bölünmüştür; iyi olan her şeyi tanrının etkinliğine yükleyerek kendisini dış dünyadan soyutlamış olduğunun bilincindedir. Hegel Psikoloji başlığı altında ise *niyet etme, temsil etme, anımsama, imgelem, bellek, düşünce, pratik itkilerin betimlenmeleri, doyum sonrası arayışlar* gibi zihinsel ve ussal edimlerin betimlemeleriyle uğraşır. Öznel tinin son aşamasında özgürlük sorunu ortaya çıkar. İnsan *kendinde* en yüksek özgürlüğe belirlenmiştir. Öznel tinin doruk noktasını oluşturan özgürlük sadece bir *kavramdır-ideadır*. Öznel tin evresi, ahlaksal, hukuksal, dinsel ve bilimsel olgusal olarak gelişen bir *nesnel evreye* geçtiği zaman *nesnel tinin* dünyasına ayak basılmış olur. Nesnel tini oluşturan diyalektik üçlü ise hak ya da yasa, öznel ahlak ve toplumsal ahlaklılıktır. Bu süreç toplumsal ahlakın üç aşamasından biri olan (aile, sivil toplum, devlet) devlette doruğuna ulaşır. Hegel'in ana ilgisi devleti çözümlenmek ve o da Aristoteles gibi insanın en yüksek toplumsal başarısının devlet olduğunu düşünmekteydi. Hegel'e göre devlet, nesnel tin olduğu için bir anlamda zorunlulukla tanrısaldır ama o da Aristoteles gibi devlette aşırılıkları ve despotizmi önleyecek güvenlik mekanizmalarının bulunması gerektiğini kabul eder. Hegel'in sistemini tamamlayan temel üçlünün sonuncu aşaması, *mutlak tindir ve sanat, açınlanmış din ve felsefeden* oluşan bir aşamadır. Böylece felsefe, Hegel'in tin felsefesinin en yüksek doruğu olarak belirir.



Hegel'in sanat, din ve felsefe anlayışını tartışmak.

Hegel'in güzel kavramına ilişkin açıklaması Schiller'in görüşünün az çok değiştirilmiş bir biçimi gibidir: Schiller'e göre, güzellik, duyuşsal ile ussal arasındaki bir arabulucudur. Hegel'e göre ise güzellik duyuşsaldan ödünç alınan bir ussaldır. Ussalın duyuşsal cisimleşmesi üç ilkesel yolda gerçekleşir; sembolik sanat, klasik sanat ve romantik sanat. Hegel sanat ürünlerini mimari, heykel, resim, müzik ve şiir olarak sınıflar. Bunlardan mimari sembolik sanata, heykel klasik sanata, resim, müzik ve şiir ise romantik sanata uygundurlar. Hegel doğal güzelliği ise tümüyle yadsımaz ama daha düşük düzeyli bir güzellik olarak görür. Hegel dini ise felsefi bir bakışla ele alır. Din, mutlak tinin kendi bilincine ulaşma sürecinde sanat alanına en yakın bilinçli yaşam alanıdır. Din, mutlak tinin, *vorstellung* (tasarım) biçimindeki öz-belirimi ile ilişkilidir. Mutlak tinin doğada nesnelleşmiş olduğu gerçeği, dinsel bilinç açısından dünyanın aşkın bir tanrı tarafından özgürce yaratılışının imgesel ya da resimsel bir tasarımını ortaya koyar. tanrı varlıktır; varlığın doğası ise mantıkta ya da soyut metafizikte tanımlanır. Dinsel bilinç üç ana evreden geçer: tümellik, tikellik, bireysellik. Din ve felsefe, aynı sonsuz gerçekliğin, yani tanrının kendisini açmasının farklı yollarıdır. Felsefe dinsel düşüncenin imgesel ya da resimsel öğelerini bir kenara bırakarak aynı gerçeği salt kavramsal yolla anlatır. Her ikisi de tanrıyı ele alırlar ve bu açıdan Hegel'e göre her ikisi de dindirler. Hegel din terimini sadece dinsel deneyimi inancı ve kültü değil, tanrıbilimi (teolojiyi) de içine alacak biçimde kullanır. Felsefe tarihi düşüncenin, kendine ilişkin yetersiz bir anlayışından bir başkasına doğru geçerek ve daha sonra da bunları daha yüksek bir düzeyde birleştirerek kendini daha açık ve yeterli ifade etme tarzına taşıma sürecidir. Felsefe tarihinin değişik evrelerinde ortaya çıkan tek-yanlı gerçeklik kavramları sonraki daha yüksek evrelere taşınıp korunurlar ve son felsefe tüm bunların sonucu olarak ortaya çıkar. Tüm zamanlar boyunca tek bir felsefe olmuştur ve bunun çağdaş görünüşleri aynı bir ilkenin zorunlu yanlarını temsil ederler.

Kendimizi Sınavalım

1. Hegel'in var olan ne varsa bilinebilir önermesi, aşağıdaki düşünürlerden hangisine bir karşı çıkış olarak anlaşılabilir?
 - a. Fichte
 - b. Schelling
 - c. Schiller
 - d. Strauss
 - e. Kant
2. Aşağıdakilerden hangisi **tüm** Alman idealistlerinin üzerinde anlaştıkları bir yargıdır?
 - a. Her bilgi objesi zihnin ürünüdür.
 - b. Evren mutlak ideanın açınım alanıdır.
 - c. Tinin doğadaki açınımı diyalektik bir süreç izler.
 - d. Nesnel tin öznel tinin nesnelleştiği aşamadır.
 - e. Mutlak tinin açınımının son aşaması felsefedir.
3. Hegel'in mutlak kavramı hakkında aşağıda verilen bilgilerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Mutlak tek evrensel gerçekliktir.
 - b. Mutlak salt bir bütünlük ya da bütün sonsuz yamadır.
 - c. Mutlakın açınım süreci başı ve sonu olan çizgisel bir ilerleme izler.
 - d. Mutlak, nesnesi kendisi olan düşünmedir.
 - e. Mutlak, kendini bilme sürecini insan aracılığıyla ve insan tininde gerçekleştirir.
4. Aşağıdakilerden hangisi Hegel'in varlık mantığının sentez aşamasını oluşturur?
 - a. Yokluk
 - b. Edimsellik
 - c. Kuvvet
 - d. Oluş
 - e. Varlık
5. Hegel'e göre bilincin ilk temel görünümü aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. İstenc
 - b. Duyu algısı
 - c. Zihin
 - d. Öz bilinç
 - e. Kuvvet
6. Aşağıdakilerden hangisi nesnel tinin açınım evrelerinden biri **değildir**?
 - a. Sivil toplum
 - b. Aile
 - c. Devlet
 - d. Din
 - e. Yasa
7. Hegel'e göre aşağıdaki sanat ürünlerinden hangisi sembolik sanat için daha uygundur?
 - a. Mimari
 - b. Heykel
 - c. Müzik
 - d. Resim
 - e. Şiir
8. Hegel'in din anlayışında önemli bir yeri olan Vorstellung kavramı ne anlama gelir?
 - a. Dünya görüşü
 - b. Kavramsal düşünme
 - c. İmgesel düşünme
 - d. Uzay ve zaman görüşü
 - e. Sembolik sanat
9. Hegel'e göre aşağıdakilerden hangisi bir doğa dini **değildir**?
 - a. Çin dinleri
 - b. Hint dinleri
 - c. Büyü dinleri
 - d. Yunan dinleri
 - e. Mısır ve İran dinleri
10. Hegel'e göre dinsel bilincin gelişiminin son evresi aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Öznellik
 - b. Bireysellik
 - c. Nesnellik
 - d. Ahlaklılık
 - e. Dindarlık

Kendimizi Sınavım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Nesnel İdealizmi bölümünün Mutlak'a Giden Yol başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Var olan ne varsa bilinebilir önermesinin Kant'ın bilinemez yapıdaki kendinde-şeyine bir karşı çıkış olarak ileri sürüldüğünü göreceksiniz.
2. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Nesnel İdealizmi bölümünün Mutlak'a Giden Yol başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Her bilgi objesi zihnin ürünüdür yargısının tüm Alman idealistlerince doğru kabul edilen bir yargı olduğunu göreceksiniz.
3. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Nesnel İdealizmi bölümünün Mutlak Varlık'ın Doğası ve Serüveni başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Mutlak'ın kendini gerçekleştirme sürecinin çizgisel değil, çembersel olduğunu, yani varılacak amacın başlangıçta belirlendiğini göreceksiniz.
4. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Nesnel İdealizmi bölümünün Mantık ve Diyalektik Süreç başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Varlık mantığının tezinin varlık, antitezinin yokluk, sentezinin ise oluş olduğunu göreceksiniz.
5. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Tin Felsefesi bölümünün Özne Tin başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Hegel'e göre bilincin ilk görünümünün duyu algısı şeklinde olduğunu göreceksiniz.
6. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Tin Felsefesi bölümünün Nesnel Tin ve Mutlak Tin başlıklı kısımlarını yeniden gözden geçiriniz. Dinin nesnel tinin değil, mutlak tinin açınım evrelerinden biri olduğunu göreceksiniz.
7. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Sanat, Din ve Felsefe Anlayışı bölümünün Sanat Ürünleri Sınıflaması başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Hegel'in mimariyi sembolik sanat için uygun bulduğunu göreceksiniz.
8. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Sanat, Din ve Felsefe Anlayışı bölümünün Din Felsefesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Vorstellung'un imgesel ya da resimsel düşünme anlamına geldiğini göreceksiniz.

9. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Sanat, Din ve Felsefe Anlayışı bölümünün Din Felsefesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Yunan Dinlerinin doğa dinleri değil, tinsel bireysellik dinleri kategorisinde ele alındığını göreceksiniz.
10. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin Hegel'in Sanat, Din ve Felsefe Anlayışı bölümünün Din Felsefesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Hegel'e göre dinsel bilincin öznellik, nesnellik ve bireysellik evrelerinden geçerek geliştiğini ve böylece bireyselliğin dinsel bilincin gelişiminin son evresi olduğunu göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Hegel, Kant'ın tersine, var olan her ne varsa bilinebilir diye düşünmekte ve Alman idealistlerinin genel kabulü olan "Her bilgi objesi zihnin ürünüdür." yargısını kabul ederek "Her gerçek ussaldır, ussal olan gerçektir." öne sürümünde bulunmaktaydı. Bu iki yargı bir anlamda birbirini desteklemektedir çünkü var olan her şey ussal olduğuna göre us ile bilinebilir olmalıdır. Hegel'e göre sadece zihin, bilginin nesnelere üretebilir. Buna karşılık, biz, bize dışsal olan nesnelere bir dünyasını deneyimlemekteyiz ve bunların bizden bağımsız olarak var olduğunu kavramaktayız. Bunlar bir zihnin ürünü iseler ve bunların, bizim zihnimizin ürünleri olmadığı ortadaysa başka bir zihnin ürünü olduklarını kabul etmeliyiz. Sonuç olarak bilginin tüm nesnelere ve bundan dolayı nesnelere kendileri ve tüm evren mutlak bir Öznenin, bir mutlak Zihnin ürünüdürler. Bu durumda tüm gerçeklik, yani evren, mutlak ideanın bir açınımdan başka bir şey değildir. Bu durum gerçeklik ussaldır, ussal olan gerçektir yargısını da açıklamaktadır. Bu noktada artık mutlak varlık, bilginin ve felsefenin biricik konusudur. Salt bir bütünlüktür, kendi kendisinin oluş sürecidir. Tüm evren, mutlakın kendisini açındırdığı bir alandır ve doğa ve tin alanları, içinde sonsuz ideanın ya da mutlakın kendisini sergilediği alanlardır. Düşünce sistemini tamamen mutlak kavramı üzerine kuran Hegel, felsefe ya da bilimi de yine mutlak kavramı doğrultusunda üç ana bölüme ayırır: Mantık yani mutlakın doğasını inceliyor olması anlamında metafizik; Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi. Bu üç bölüm birlikte mutlak'ın yaşamının bilimsel dö-

kümünü oluşturmuş olurlar. Buna göre Mantık, 'kendinde mutlakı, Doğa felsefesi 'kendi-için mutlakı ve tin felsefesi 'kendinde ve kendi-için mutlakı inceler.

Sıra Sizde 2

Herşeyden önce Hegel'e göre Doğa alanı mutlak ideadan çıkar. Doğa, "İdea'yı kendisinin-dışında" olarak yansıtır. Bir başka deyişle mutlak kendini zorunlulukla doğada açığa çıkarır. Doğa tez olarak kendisini öne süren *ussal idea*'nın karşıtıdır, yani anti-tezidir. Düşüncemiz diyalektik olarak ussal olandan, yani ideadan yola çıkarak ussal olmayana, yani doğaya yönelir. Doğa kavramı, düşüncemizi nihayetinde Doğa ile ideanın birliğini temsil eden bir senteze ulaştırır; bu sentez artık yeni bir kavramda, *ruh (spirit)* kavramında dile gelir. Demek ki ruh kavramının ortaya çıkması için Doğa zorunlu bir basamaktır. Doğada *mekanik, fizik ve organik yasalar* hüküm sürmektedir ve tüm bu yasalar zorunlulukla işlerler. Ruh, özgürlüğün dünyası iken Doğa tamamen zorunluluğun hükmünde bir alandır. Böylece Ruh ile Doğa arasında, yani zorunlulukla özgürlük arasında diyalektik bir karşıtlık vardır.

Sıra Sizde 3

Hegel'e göre sanat, din ve felsefe mutlak tin'in kendisini açındırdığı evrelerdir ve bu sıralamada din, ya da dinsel bilinç felsefi bilince ulaşmada bir ara basamak görevi görmektedir. Din, mutlak tinin, *vorstellung* (tasarım) biçimindeki öz-belirimi ile ilişkilidir. *Vorstellung* imgesel ya da resimsel düşünme demektir. Dinsel bilinç mutlakı bu tarzda düşünür ve bu düşünme biçimiyle estetik bilinçten ayrılır. Öte yandan bu düşünme biçimi felsefi düşünüşü niteleyen kavramsal düşünceden de ayrılır. Felsefe ise dinsel düşüncenin imgesel ya da resimsel öğelerini bir kenara bırakarak aynı gerçeği salt kavramsal yolla anlar ve anlatır. Din de felsefe de tanrı'yı ele alırlar ve her ikisi de dindirler. Hegel burada din terimini sadece dinsel deneyimi inancı ve kültü değil tanrıbilimi (teolojiyi) de içine alacak biçimde kullanır. O zaman felsefe sadece tanrıbilim ise, dinin öteki yanlarına ters düşer denebilir. Hegel bunu kabul etmez: ona göre Hıristiyanlığın özü bilgidir; o kendi inancını anlamaya çabalar. Spekülatif felsefe ise bu girişimin bir sürdürülmesidir. Hıristiyanlık mutlak dindir ve mutlak idealizm mutlak felsefedir. Kavrayış ve anlatım biçimleri farklı bile olsa her ikisinin de gerçeklikleri aynıdır. Bundan mutlak idealizmin Hıristiyanlığı ortadan kaldırdığı söylenemez. Çünkü insan sadece salt düşünce değildir, sadece felsefeci de değildir. Üstelik dinsel bi-

linç için Hıristiyan tanrıbilim gerçeğin eksiksiz anlatımıdır. Hegel, Kutsal Üçleme, Düşüş ve Bedenselleşme gibi öğretilerin felsefi tanıtılarını verir ama onları salt kavramsal düşünme biçiminde anlatmayı bitirince, bunlar Kilisenin en doğru ve uygun anlatım iddiasıyla öne sürdüğü şeylerden çok farklı bir şey olup çıkarlar. Hegel, burada spekülatif felsefeyi Hıristiyan vahyin içkin anlamı bakımından yargılayıcı bir otorite olarak kullanır. Bu şekilde Hıristiyan tanrıbilim sürekli olarak direktliği tüm gizemliliğinden soyularak felsefi bir açıklamaya boyun eğmiş olur.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Acton, A. B.(1967). **Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich**. The Encyclopedia of Philosophy. (ed: Paul Edwards) New York: The MacMillan Com. & The Free Press.
- Acton, A, B. (1967). **İdealizm**. The Encyclopedia of Philosophy, (ed: Paul Edwards) New York: The MacMillan Com. & The Free Press
- Bubner, R. (1993). **Modern Alman Felsefesi**. çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi
- Bumin, T. (2001). **Hegel**. İstanbul: Yapı Kredi Kültür ve Sanat yayıncılık
- Copleston, F. (2000). **Felsefe Tarihi: Hegel**. çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi
- Farago, F. (2006). **Sanat**. çev: Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Gökberk, M. (1998). **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi
- Hegel, G. W. F. (1997). **Doğa Felsefesi I: Mekanik**. çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi
- Hegel, G. W. F. (2011). **Tarih Felsefesi-I**. çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi
- Hegel, G. W. F. (1995). **Tarihte Akıl**. çev: Önay Sözer, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi
- Jimenez, M. (2008). **Estetik Nedir?** çev: Aytakin Karacöban, İstanbul: Doruk Yayıncılık
- Magee, B. (2001). **Büyük Filozoflar**. çev: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları
- Sahakian, W. S. (1997). **Felsefe Tarihi**. çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi
- Stumpf, S. E. (1994). **Philosophy: History and Problems**. North America: McGraw- Hill

5

Amaçlarımız

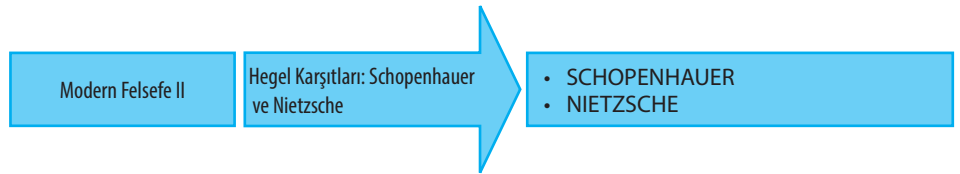
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Schopenhauer'ın görüşlerini başlıca kavramları ve sorunları ışığında tartışabilecek,
- Nietzsche'nin düşüncelerini tarihsel gelişim seyirleri içinde izleyip değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Yeterli Neden İlkesi
- İstenç-İsteme
- Kötümserlik (Pesimizm)
- Zorunluluk
- Tasarım
- Güç İstenci
- Üst İnsan
- Köle ve Efendi Ahlakı
- Sonsuz Yineleniş Kuramı
- Yaşama Felsefesi
- Decadence
- Apollonian-Dionysian
- İçerleme
- Yüceltme

İçindekiler



Hegel Karşıtları: Schopenhauer ve Nietzsche

SCHOPENHAUER

Yaşamı ve Yapıtları

Arthur Schopenhauer (1788-1860) Almanya'nın Danzig kentinde doğdu. Babası asil bir aileden gelen başarılı bir iş adamı ve Voltaire hayranı idi. Danzig 1793 yılında Prusya orduları tarafından kuşatılınca ailesi Hamburg kentine göç etmek zorunda kaldı. Annesi bir yazardı. Bu nedenle yazın dünyasından pek çok ünlü kişi ile tanışıklık kurma olanağı buldu. Bunlar arasında Goethe'nin adını anmaya değer. Bununla birlikte annesi ile olan ilişkileri çekişmeli ve sert bir çizgide olmuş, giderek birbirlerine az çok yabancılaşmışlardır.

Schopenhauer'ın erken eğitimi Fransa, İngiltere, İsviçre, Avusturya gibi ülkelerde sürekli bir seyahat süreci içinde gerçekleşmiştir. Buna karşın bu erken dönem eğitimi oldukça üst düzeyde olmuştur. Sonunda Göttingen Üniversitesine tıp eğitimi almak üzere girdi. Fizik, kimya ve botanik konularında dersler gördü. Burada ilk kez Platon ve Kant felsefeleri ile tanıştı. Bu düşünürlerin, görüşleri üzerinde güçlü ve kalıcı bir etkisi oldu ve tüm ilgisini kararlı bir biçimde felsefeye yöneltti. 1811 yılında Göttingen'den ayrılıp o zamanlar Almanya'da felsefenin başlıca merkezi olan Berlin Üniversitesine girdi. Burada iki yıl Fichte ve Schlegel'in derslerine devam etti. Bu derslerde aradığını bulamayıp büyük düş kırıklığına uğradı. Bu arada başlayan savaş nedeniyle üniversite kapatılınca kendi köşesine çekilerek doktora tezi üzerinde çalışmalarını sürdürdü ve 1813 yılında *Yeterli Neden İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* başlıklı çalışmasını yayımlayarak Jena Üniversitesinden doktora derecesini aldı. Bundan sonraki eseri başyapıtı olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* oldu. Bu yapıtı 1814 ve 1818 yılları arasında sakın bir yaşam geçirdiği Dresden'de yazmış, 1819 yılında yayımlamıştır. Bundan önce Goethe'nin yüreklendirmesiyle *Görme ve Renkler Üzerine* başlıklı bir yapıt daha yayımlamıştır. Ancak sözü edilen yapıtları başlangıçta pek ilgi görmemiş, satışları da iyi gitmemiştir. Schopenhauer ancak ölümüne yakın yıllarda gerçek anlamda tanınmaya başlamış ve hak ettiği üne kavuşmuştur.

Sözü edilen önemli yapıtlarını yayımladığı yıllarda ününün ve etkisinin doruğunda bulunan Hegel'in gölgesinde kalan Schopenhauer, gerçek bir Hegel karşıtı ve hatta düşmanıydı. Hegel'in gerçek ve uygun bir Kant mirasçısı olduğu biçimindeki kamusal görüşü onaylamayı yadsımdı. Hegel'e karşı olan hoşnutsuzluğu o denli büyüktü ki "Kant ile benim aramda bulunan periyotta üniversitelerde

şarlatanlık dışında felsefe diye bir şey bulunmamaktadır.” diyecek kadar ileri gidebilmiştir. “Hegel’in felsefi çalışmalarının tümünden, Hume’un her bir sayfasından öğrendiklerimizden fazla öğreneceğimiz bir şey yoktur.” biçimindeki eleştirisi çarpıcıdır. Ancak Schopenhauer’ın eleştirisi okları sadece Hegel’e yöneltilmemiştir; biraz yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Fichte, Schleiermacher ve Schelling gibi tüm idealist filozof kuşağından derin bir hoşnutsuzluk duymakta idi. Aslında derinlikli ve tam bir açıklıkla gelişmiş olan entelektüel yeteneğinin farkında idi ve biraz da yadırgatıcı egoizmi bundan kaynaklanıyordu denebilir.

1831 yılında kolera salgını baş gösterince Berlin’den ayrılarak Frankfurt’a yerleşmiş ve orada çalışmalarını sürdürmüştür. Bu çalışmalar çoğunlukla *İstenç ve Düşünce Olarak Dünyadaki* temel fikirleri pekiştirmek ya da daha ileri düzeyde geliştirmek amacıyla yöneliktir. Bunlar arasında örneğin, *Dünyadaki İstenç Üzerine* (1836) başlıklı yapıtının sözü edilebilir. 1838’de, özgür istencin bilinçlilik kanıtından tanıtlanıp tanıtlanamayacağına ilişkin bir çalışma ile Norveç’teki bilimsel bir topluluk tarafından verilen bir ödülü kazandı. Bu ve bir başka makalesi *Etiğin İki Temel Sorunu* adı altında 1841 yılında yayımlandı. Bunların dışında *Kadınlar Üzerine*, *Din Üzerine*, *Etik Üzerine*, *Estetik Üzerine*, *Dünyadan Acı Çekme Üzerine* ve *Varoluşun Boş Oluşu Üzerine*, adlarında yapıtları vardır. Özellikle son kitabı ona gerçek ün ve popülerliği sağlamıştır.

Schopenhauer’ın felsefi düşüncelerinin kaynakları öncelikle ailesel ilişkilerinde, yoğunlaştırılmış öğreniminde ve bunlarla aynı ölçüde kendine özgü kişiliğinde bulunur. Erken bir döneminde öğretmenlerinden birisi felsefe çalışmalarını Platon ve Kant üzerinde yoğunlaştırması gerektiğini söylemiştir. Gerçekten bu iki büyük düşünürün etkisi büyük yapıtında açıkça ortadadır. Bunlara ek olarak Schopenhauer bir başka etkili kaynak olarak klasik Hindistan kültüründen *Upanishad*’ları keşfetmiştir. Uzakdoğu felsefesinin bu kolu, Schopenhauer’ın “Tüm her şey bu mu?” “Yaşam bu mu?” sorularının yanıtlanması bakımından, görünümün deneyimlenmesinden başka bir şey olmadığı konusunda çıkarımladığı ussal ya da felsefi sonuçları kişilik özelliklerine bağlı sonuçlarla birleştirmesi bakımından yüreklendirici olmuştur. Schopenhauer’ın bu sorulara verdiği yanıt kötümser (pessimistik) bir “evet” olmuştur: Schopenhauer’ın pessimizmi büyük ölçüde kişilik sorunuydu ama kendi kişiliğinden gelen delilik düşüncesinin nesnel bir bilgisi üzerine yapılaştırdığı kişisel yargısına dayalı kötümserliği ile öte yandan kötü kişilerin kötü niyetini anlatan pessimizm arasına ayırım çizgisi koymak istemiştir. O kendi kötümserliğini, “beklenmedik günahkarlıklara baş kaldıran ve sadece daha iyi bir kişilik yapısından çıkan asil bir hoşnutsuzluk duygusu” olarak niteledi ve kendisinin gibi bir kötümserliğin tikel bireylere yönelmediğini ama tümünü de ilgilendirdiğini ve her bir bireyin bu konuya salt bir örnek olabileceğini ekledi.

Schopenhauer’ın metafizik sistemi, metafizik sorunları ilgilendiren bilinen anlamındaki bir metafizik sistem olmaktan çok, yaşam ve gerçeklik üzerine kötümser bir bakışın metafiziksel bir haklı çıkarılışını açıklamak esasına dayanır. Onun dünyanın içeriklerinin doğasını anlayış tarzı, dünyadaki istencin işlevinin ve dünya ile ilişkisi içinde kavramın (tasarımın) konumunun bir betimlenişinden başka bir şey değildir. Bu betimleme Schopenhauer’ı, kaçınılmaz bir sonuç olarak, kötümserliğin akli başında bir kişinin insan varoluşuna ilişkin olarak seçebileceği tek bakış açısı olduğu noktasına götürdü.

Yeterli Neden İlkesi

Pek çok dahi gibi, Schopenhauer da erken yaşta, büyük felsefi içgörüsünü yakalamış görünüyordu. 25 yaşında sunduğu doktora tezi *Yeterli Neden İlkesinin Dörtlü Temeli Üzerine* başlığını taşıyordu. Bu çalışmadaki görüşler genel felsefe anlayışının da temelinde yer alır. Bu nedenle ilkin bu yapıtı ele almak uygun olur. Bu çalışmada Schopenhauer “Neyi bilebilirim ve şeylerin doğası nedir?” diye sormakta ve bu sorulara yanıt aramak yoluna gitmektedir. Bunun için gerçekliğin tüm boyutlarının bir hesabını vermek istemiş, bunu gerçekleştirebilmek için de öncelikle yeterli neden ilkesini ele almanın gerekliliğine inanmıştır. Bu ilkenin en basit formu “hiçbir şeyin nedensiz olmayacağını” öne sürer. Bu ilkenin en açık uygulandığı bilim alanında bulunur; burada fiziksel nesnelere davranışı ve ilişkileri ussallık ya da neden gösterme istemini yeterli bir biçimde açıklamak üzere kullanılır. Ama Schopenhauer, bu ilkenin bilimsel formu yanında öteki çeşitlemelerinin de bulunduğunu keşfetti ve bilim insanının ilgilendiği nesnelere dışında daha başka varlıkları açıklamak için de öz olarak aynı ilkeye başvurulduğunu söyledi.

Schopenhauer **yeterli neden ilkesinin** dört temel formu olduğunu ve bunlara karşılık olarak zihnimizde dört farklı kavram ya da tasarım türü bulunduğunu öne sürdü. Bu farklı tasarım türleri şunlardır:

1. *Fiziksel Nesnelere*: Bunlar uzayda ve zamanda birbirleriyle nedensel ilişkiler içinde varolurlar ve biz bunları sıradan deneyim aracılığıyla biliriz ve yine bunlar madde bilimlerinin inceleme konusunu oluştururlar. Bunlara ilişkin başta gelen bilim fizik bilimidir. Bu noktada Schopenhauer, Kant’ın bilgi kuramını sıkı bir biçimde izleyerek deneyim ile işe başlar ama sınır koymadan, tıpkı Hume’un düşündüğü gibi bize empirik olarak verilen ya da sunulandan yola çıkar. Buna karşılık deneyimimizin öğeleri insan zihninde düzenlenir; zihnimiz deneyimize a priori ilkeler olan uzay, zaman ve nedensellik kategorilerini verir, bunlar kendileri aracılığıyla nesnelere baktığımız lensler gibidir. Görüngülerin bu dünyasında Yeterli Neden İlkesi bize *oluşu ya da değişimi* açıklar.
2. *Matematiksel Objeler*: Burada uzay ve zamanla ilişkili olan geometri ve aritmetikle karşılaşırız. Geometri uzay parçalarının çeşitli konumlarını yöneten ilke üzerinde temellenir. Aritmetikse zaman parçalarını içerir; zaman parçalarının bağlantısı saymayı ve tüm sayıları doğurur. Uzay ve zaman parçalarına ilişkin yasa, yeterli neden ilkesinin bir başka biçimini, yani *varlık dediğimiz ilkeyi* ortaya çıkarır.
3. *Soyut Kavramlar*: Bu objeleri çıkarım kurallarını uyguladığımız zaman öteki kavramlardan sonuç olarak çıkarırız, kavramlar ve sonuçlar arasındaki ilişki yine yeterli neden ilkesi tarafından yönetilir, burası mantığın alanıdır ve burada yeterli neden ilkesi, *bilme yollarına* uygulanır.
4. *Ben Bilgisi*: Ben nasıl bir obje olabilir? *Ben-kendilik (self)* isteyen, istekte bulunan, istemde bulunan *öznedir*. Bu isteyen ya da davranan özne, bilen özne için konudur. Biz buna *öz-bilinçlilik* diyebiliyoruz. Ben ile onun istenç edimleri arasındaki ilişkinin bilgisini yöneten ilke, eylemin yeterli nedeni olarak, kısaca *güdülenme (motivasyon)* yasası olarak adlandırılabilir.

Schopenhauer’ın, Yeterli Neden İlkesinin bu dört formundan çıkan çarpıcı gözlem, her yerde *zorunluluğun* hazır bulunduğuudur. Nesne dizilerinin bulunduğu her yerde ister fiziksel nesnelere olsun isterse de mantığın soyut kavramları ya da matematik objeler ya da bilen bir öznenin objesi olarak *ben* olsun, tüm bu du-

Yeterli Neden İlkesinin dört formu şunlardır: Fiziksel nesnelere, matematiksel objeler, soyut kavramlar, ben bilgisi.

Schopenhauer fiziksel, mantıksal, matematiksel ve ahlaksal alanda zorunluluğun geçerli olduğunu görerek derin bir kötümserliğe yöneldi.

rumlarda *zorunluluk ya da determinizm* olgusu iş başındadır. Böylece biz *fiziksel zorunluluk, mantıksal zorunluluk, matematiksel zorunluluk ve ahlaksal zorunluluk* ile yüz yüze kalırız. Nesnelere doğasındaki bu zorunluluk ögesi, Schopenhauer'ın, insanların günlük yaşamda zorunlulukla davrandıklarını söylemeye götürdü, karakterlerinin ürettiği güdülere doğal olarak tepki verdikleri için zorunlulukla davrandıkları söylenebilir ve insanların karakterlerini değiştirip değiştiremeyecekleri sorusu burada açık kalmaktadır. Zorunluluğun bu kapsayıcılığı Schopenhauer'da kaçınılmaz olarak kötümserliğin derin bir anlam kazanmasına yol açtı. İnsan varoluşuna ilişkin tüm yazılarında bu tutum yaygın bir biçimde görülür. Evrende İnsan varlığının yerinin bir açıklamasını vermek istediğimiz zaman bu kötümserlik açıkça anlaşılabilir hâle gelir. Onun büyük çalışmasının merkezî ilgisi işte bu konuya yönelmiştir.

Schopenhauer'ın Bilgi Öğretisi

Schopenhauer'ın felsefesine, Kant felsefesi ile ilişkisini anlama noktasından hareketle girmek en uygun yol olabilir. Yaşamını anlatırken de belirttiği gibi, Schopenhauer, felsefi formasyonunu büyük ölçüde Kant'a borçludur. Ona göre Kant, modern zamanların tartışmasız en büyük düşünürüdür. Ona göre Kant'ın felsefe alanında gösterdiği bir şey varsa o da insan deneyiminin ötesinde yer alan herhangi bir şeyin bilgisine ulaşma çabasının yararsız olacağıdır. Bu yüzden Schopenhauer, çağdaşı olan idealist filozofların aşkın varlığın spekülasyon bilgisini elde etmek için Kantçı ilkeleri kullanmalarını haksız ve yanlış bir tutum olarak görmüş, bu nedenle onlara kıyasıyla karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre böyle bir bilgiye ulaşmak ilkece olanaksızdır. Herhangi bir filozof, ne tür bir süreç izlerse izlesin, tanrının varoluşu ya da ruhun ölümsüzlüğü gibi konularda tümüyle umutsuz bir çaba içinde olacaktır. Descartes gibi ussalcı metafizikçiler teolojinin belirli temel önermelerini kanıtlama çabası içinde tümdengelimsel a priori uslamaları uyguladılar. Ona göre Kant yeterince yıkıcı bir dizi kanıtla bu uslamaların uygunsuzluğunu ortaya koymuş olsa da "Kant'ın eleştirileri ve sınırlamaları, kendinden sonra gelen ardıllarının, insan kavrayışının zorunlulukla dışında kalan doğruluklara sanki gizemli bir giriş yapmış gibi konuşmalarını önleyemedi" (akt. Gardiner, 1967: 326).

Bu nedenle Schopenhauer'ın bilgi kuramı, daha açıklayıcı olabilmek amacıyla, Kant'ın fenomen (algılayan bir zihne görünen şey) ve noumen (kendilerinde-oldukları-gibi-şeyler) arasında yapılan ayırmayla başlar. Dünyaya ilişkin algısal bilinçliliğimizde, dünyanın sadece duyu organlarımız ve anlama yetimiz aracılığıyla farkındayızdır: Bu yeti dünyanın bir düşünce ya da bir tasarım olarak kavrandığını söylediğimiz zaman söz konusu olan yetimizdir. Ayrıca, bize algıda kendisini sunan her şey, zorunlulukla, sağduyusal ve bilimsel bilginin tüm türlerinde yer alan ve ifadesini bulan belirli formel ve kategorik çerçeveye uyar. Böylece Schopenhauer, Kant'ın da kabul ettiği gibi, zihnimizin İngiliz empiristlerinin öne sürdüğü gibi salt gördüklerinin edilgin bir alıcısı değil, tersine duyuşsal materyali şekillendirici ve düzenleyici olarak etkin bir rol üstlendiğini kabul etmiş oldu. Bu zihinsellik, duyarlılığı ve anlama yetisini de kapsayan, algılayan olarak bizimle belirlenmiş nedensel ilişkiler içinde duran, dışsal, nesnel fenomenlerin bir dünyasından bizi haberdar eden duyuşsal verileri sağlamaktadır. Nedensellik ile birlikte, duyarlılığın formları olarak uzay ve zaman anlama yetisinin biricik kategorileri olarak kabul edilirler. Burada Schopenhauer, gördüğümüz gibi, Kant'tan ayrılıp duyarlılık ile anlama yetisini birleştirerek duyarlılığın formlarını anlama yetisinin kategorileri ile

aynı zihinsellik düzleminde birleştirmiş olmaktadır. Dolayısıyla nedensellik kategorisi ve zaman, mekân formları, köken olarak öznel ama aynı zamanda tasarım olarak dünya bilgimizin zorunlu koşullarıdır. Bundan dolayı onların geçerli uygulanışı dünya ile sınırlıdır; duyu deneyiminde verilmeyen ya da verilemeyen herhangi bir şeye uygulanamazlar.

Schopenhauer, ayrıca idelerin (kavramların) daha ileri bir sınıfını ayırma işini yaptı; bunlar *yansıma ideleri* ya da bazen ifade ettiği gibi *idelerin ideleridir*. Bu terimler içinde biz görüngüsel deneyimimizin içeriklerini düşünürüz ve onları iletebiliriz. Bir başka deyişle, onlar genel kavramlardır ve biz onlar aracılığıyla, ilgilendiğimiz ya da bizim için önemli olan fenomenleri ortak niteliklere göre sınıflayabiliriz ve bu şekilde empirik dünyanın bir kopyası ya da aynası olduğunu söyleyebileceğimiz bir kavramsal yapı ya da sistem oluşturabiliriz. Bu sistemin işlevi pratik olarak tekdir: o bize şeylerin çeşitli koşullar altında nasıl davrandıklarına ilişkin gözlemlerimizi ve buna dayanarak deneyimden öğrendiğimiz şeyi nasıl kullanıma sokacağımıza ilişkin bir anımsama ve genelleştirme aracı verir. Schopenhauer bu sistemin üzerine kurulduğu empirik realitenin temelinden ayrılamayacağına ısrar etti ve deneyime geri götürülemeyecek olan kavramların ve soyut fikirlerin de deneyimden gelenlerle karşılaştırılabilir olduğunda ısrar etti. Bu durumda, empirik yoruma duyarlı olmayan terim ya da önermeleri uygulayan, tümüyle a priori olan ve dünyanın bu şekilde herhangi bir açıklamasını önerir gibi yapan metafizik kuramlar bilişsel içerik bakımından boşlardır. Onlar desteksiz hava koşullarında devinir gibidirler. Gerçekten böyle kuramlar genellikle, çok az bir başlangıç aksiyomundan ve tanımından çıkarılan zahmetli deduktif adımlarla boş, totolojik sistemleri ortaya koymaktan başka bir gelişmeye yol açmazlar.

Buraya kadar, Schopenhauer, sınırları sıkı bir şekilde belirlenmiş insansal araştırma alanı üzerine kalmak gerektiğini düşünmekte gibidir. Bu nedenle, salt tüm-dengelimsel düşünme kaynaklarına başvurarak bu sınırları aşma girişimi zorunlulukla olanaksızdır. Çünkü mantıksal çıkarımın doğasına ilişkin yanlış fikirler içerirler. Bu kavramlar bize asla daha önce algılamamış olduğumuz bir şeyin bir bilgisini vermezler, sadece öncüllerde üstü kapalı olarak ifade edilen şey bu tarz bir çıkarımla daha açık bir duruma getirilmiş olur.

İstenç ve Tasarım (İdea) Olarak Dünya

Schopenhauer'ın ünlü kitabı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* şaşırtıcı bir açıyla tümcesi ile başlar: *Dünya benim tasarımımdır*. Bu tümceyi şaşırtıcı yapan içindeki her sözcüğün aynı zamanda kitabın başlığındaki sözcüklerden biri olmasıdır. Buradaki sözcükler sıradan günlük anlamlarında ele alınırlarsa garip bir izlenim taşıyabilirler. Oysa Schopenhauer'ın istenç sözcüğüne atfettiği tanım ve rol, bu sözcükleri özgün anlamlara kavuşturur ve onun metafizik kuramının büyük içgörüsünü yapılaştırır. Schopenhauer için *dünya* terimi mümkün olan en geniş anlama sahiptir. O insan, hayvan, ağaç, yıldız, ay, yeryüzü, gezegenler, kısacası tüm evreni içerir. Fakat dünya neden benim kavramım ya da tasarımımdır? Neden basit bir biçimde "Dünya oradadır, dışarıda yer almaktadır." denmemektedir? Geçmişte Berkeley, *varolmak algılanmış olmaktır (esse est percipi)* önermesini formüle etmişti. Bir şey ancak algılandığı zaman var oluyor ise algılamadığımız zaman o şeye ne olmaktadır? Kütüphaneden dışarı çıktığımızda geride bıraktığımız kitaplar hâlen orada mıdır? Schopenhauer, herhangi biri dünya deneyimini dikkatlice gözden geçirdiğinde, bildiği şeyin güneş ya da toprak değil, sadece *güneşi gören bir göz ve toprağı hisseden bir el* olduğunu anlayacaktır demektir. İnsanı çevreleyen dünya sadece bir tasarımıdır. Bu durum, varolanın tümünün ya da dünyanın, bilgi açısın-

Schopenhauer Kant'ın ayrı ayrı ele aldığı duyarlığın formları ile anlama yetisinin kategorilerini birleştirdi ve nedensellik kategorisini, zamanı ve mekânı, tasarım olarak dünya bilgimizin zorunlu koşulları olarak kabul etti.

Schopenhauer'in felsefe anlayışı **dünya benim tasarımımdır** tümcesinde özlü bir ifade bulur.

dan, sadece özne ile ilişki içinde bir obje olduğu, algılayanın algısı olduğu, yani tek bir sözcükle *tasarım* olduğu anlamına gelir.

Tasarım Olarak Dünya: Bu kavram sadece, önümüzde yer alan ya da bilincimize verilmiş her şey tasarım olarak dünyadır ya da benim tasarımımdır ve bu tasarım salt onun üzerine düşündüğüm şeydir tezini öne sürmüyor, aynı zamanda işittiğimiz, hissettiğimiz, öteki çeşitli yollarla algıladığımız şeye de göndermede bulunuyor. Tüm olgusal olan, yani etkinlik içindeki dünya anlama yetisi yoluyla o şekilde belirlenmiştir ki bunun dışında başka hiçbir şey yoktur. Dünya kendisini bir kişiye, obje olarak bir özneye sunar ve biz özne olarak sadece algıladığımız dünyayı biliriz. Bu şekilde objelerin tüm dünyası *ideadır-tasarımdır* ve *tasarım* olarak kalır. Bütünüyle ve sonsuza dek özne tarafından belirlenmiştir. Hiç kimse-nin dünya tasarımı yetkin değildir ve bu yüzde benim tasarımı benim tasarımı ile aynı olmaz ama herkes “Dünya benim tasarımımdır.” diyebilir. Kimse dünya üzerine, kendi bildiğinin dışında bir şey bilemez ve kuşkusuz ben varolmasam da dünya varolmayı sürdürecektir. Bununla birlikte, hiç kimse dünyayı ötekinin bildiğinden daha gerçek olarak bilemez. Çünkü her biri bir algıya sahiptir ve algılar bilginin temelidir. Algılara ek olarak bizler soyut kavramları formüle edebiliriz. Bu soyut kavramlar, örneğin ağaç ve ev ideaları çok pratik bir işleve sahiptirler çünkü onlar aracılığıyla bilginin özgün materyali kolayca elde edilir, korunur ve düzenlenir. Bu soyut kavramlar, bundan dolayı basit olarak uçucu ya da uydurulmuş değildirler. Soyut kavramların değeri, onlara güvenilip güvenilmemesine orijinal algılardan yani olgusal deneyimden soyutlanıp soyutlanmamasına bağlıdır çünkü sonul olarak algılara işaret etmeyen kavramlaştırmalar ya da soyutlamalar, ormanlardaki hiçbir yere çıkmayan patikalara benzerler. Bundan dolayı, “*Dünya benim tasarımımdır.*” benim dünyaya ilişkin tasarımımdan soyut bir kavram olduğunu önermez. Şu hâlde dünya benim tasarımımdır çünkü bana anlayan bir özne olarak nesnel ve empirik bir sunumdur.

İstenç-İsteme olarak Dünya: Günlük yaşamda istenç sözcüğünü, belirli bir yolda davranmak için düşünülerek bilinçli biçimde yapılmış seçimlere işaret etmek için kullanırız. İstenci zihnimizin bir yetisi olarak, yani ussal bir kişi tarafından sahip olunan bir özellik ya da yeti olarak kabul eder ve onun akıl tarafından yönetildiğini düşünürüz. İstencin akıl tarafından etkilendiği konusunda sorun olmasa da bu açıklamalar bizi Schopenhauer’ın istenç terimini kullanımına hazırlamış olmaz çünkü Schopenhauer sözcüğü öyle yeni bir anlamda kullanmaktadır ki sistematik felsefesinin merkezî temasını ya da özünü bu terim oluşturmaktadır.

Schopenhauer’ın istenç kavramı, Kant’ın kuramındaki kendinde-şey kavramının değiştirilmesinden duyduğu büyük hoşnutsuzluğu yansıtmaktadır. Kant kendinde-şeyleri asla bilemeyeceğimizi söylemiştir. Biz daima şeylerin dışındayızdır, biz asla onların içsel yapısına nüfuz edemeyiz. Oysa Schopenhauer hakikate götüren *biricik bir dar kapı* bulduğunu düşündü ve sonsuza dek şeylerin dışında kaldığımız düşüncesine, bulduğu bu biricik dar kapının büyük bir istisna oluşturduğunu iddia etti. Bu istisna “her birimizin kendi istencine-istememesine sahip olduğu” yolundaki bilgimiz ya da deneyimimizdir. Bedensel eylemimizin normal olarak istencin ürünü olduğu düşünülür ama Schopenhauer için isteme ve eylem iki farklı şey değil, bir ve aynı şeydir. Ona göre beden eylemi nesnelleşmiş istencin ediminden başka bir şey değildir. İstenç ve eylem sadece derin düşünmede ayrılırlar. Bilinçliliğimiz içinde kendimize ilişkin bildiğimiz şey, “Salt *bilen bir özne* olmadığımız, ama bir başka açıdan bilinebilir içkin bir doğaya sahip olduğumuzdur.” Bundan çıkan sonuç, biz kendimiz *kendinde-şeyiz*; bu kendinde şey *istençtir*.

Schopenhauer’e göre her birimizin kendi istencimize-istememize sahip olduğumuz yolundaki deneyimimiz, Kant’ın asla bilinemeyeceklerini söylediği kendinde-şeylerin (numen) içsel yapısına nüfuz etmemizi sağlayacak biricik dar kapıdır.

Ya da Schopenhauer'ın dediği biçimiyle, *istenç edimidir*; yani kendinde-şeyin en belirgin en sıkı tezahürüdür. Şu hâlde bu, *doğruluğa giden biricik dar kapıdır*, yani istencin her bir kişinin özü olduğunun keşfidir. Schopenhauer, başka her şeyin sonsuza dek dışında olduğumuz esnada, kendimizin bilinebilen içsel bir doğaya ait olduğumuza yönelik keşfinden şu sonucu çıkarır: Bizden başlayan yol, kendinde-şeylere ait olan içsel doğayı bizim için açık tutar. Böylece her şeyin içsel doğasının istenç olduğunu öğrenmiş oluruz. Mademki her şey dünyayı yapılaştırandır o halde dünyayı istenç olarak görmeliyiz.

Schopenhauer için istenç, salt ussal kişilere ait değildir. İstenç her şeyde, hayvanda ve hatta ruh taşımayan şeylerde bile bulunur. Aslında, salt bir tek istenç vardır ve her bir şey istencin özel bir tezahürüdür. Schopenhauer, gerçekliğin tümüne istencin çalışmasını yükler. İstenç, tüm içkin ve bilinçsiz maddi işlevlerde bulunan bir etkidir. Organizma istençten başka bir şey değildir. Tüm doğal güçlerdeki etkin uyarım istenç ile özdeştir. Kendiliğinden devinim ya da herhangi bir başlatıcı güç bulduğumuz tüm örneklerde içsel özün istenç olduğunu kabul etmeliyiz. İstenç kendini milyonda bir olarak tek bir kavak ağacı olarak açmılar. Şu hâlde tüm doğada karşı konulmaz bir güç, enerji ya da Schopenhauer'ın deyişiyle *sürekli ve kör bir itici güç* vardır. Ayrıca o istençten *sonu gelmez bir çabalama* olarak söz eder ve bu istenç tüm doğa boyunca bilgi dışı olarak çalışır, sonul amaç yaşama isteği olarak çalışmasıdır.

Biz kendimiz kendinde şeyiz ve bu kendinde şey istençtir, istenç edimidir. Bu da doğruluğa giden biricik kapıdır.

Schopenhauer istenç ya da isteme ile Kant'ın bilinemez olduklarını söylediği kendinde şeyler arasında nasıl bir ilişki kurmakta ve kendinde şeylerin bilinemezliklerini nasıl aşmaktadır?



SIRA SİZDE

Kötümserliğin Metafizik Nedeni

Bu noktadan başlayarak Schopenhauer'ın kötümserliğinin nedenini daha iyi anlamış olacağız. Onun istenç kavramı, tüm doğa sistemini her şeydeki itici güce yanıt olmak üzere devinen olarak resmeder, betimler. Her şey sanki içindeki içsel bir saatin devinimini ortaya koyar. En düşük yapıları varlık olan amipten en yüksek yapıları varlık olan insana dek her var olan aynı güç, yani istenç tarafından sürüklenir. İnsan davranışını üreten kör istenç, bitkileri büyüten ile aynı şeydir. Her birey bir *zorlanılmış koşulun* mührünü taşır. “Bu öne sürüm insanların hayvanlara göre daha yüksekte yer aldığını gösterir, çünkü hayvanlar salt içgüdüleri tarafından kontrol edilirler.” denebilir. Oysa Schopenhauer insanların ussal varlıklar olduğu tezini yadsımış, insan aklının da, hayvanların içgüdüleriyle aynı düzeyde olacak tarzda, evrensel istenç tarafından biçimlendirilir. Ayrıca insan varolanlarında akıl ve istenç iki ayrı yeti olarak düşünülmemelidir; tersine Schopenhauer'a göre akıl, istencin bir sıfatıdır. O, ikincildir ya da felsefi anlamda ilinekseldir. Ussal çaba zamanın kısa periyotları boyunca elde tutulabilir, güçten düşer ve dinlenmeye çekilir, sonul anlamda beden bir işlevidir. Tersine istenç kesintiye uğramaksızın yaşamı desteklemek ve elde tutmak için devam eder. Rüyasız uyku esnasında akıl işlevini yerine getirmez, oysaki bedenin tüm organik işlevleri devam eder. Bu organik işlevler istencin tezahürleridir. Öteki düşünürler istenç özgürlüğünden söz ettikleri esnada Schopenhauer, “Ben onun her şeye gücünün yettiğini kanıtladım.” söyleminde bulunur.

Doğanın tümündeki istencin tüm-gücü insan varolanları için kötümser içrimler taşımaktadır. Schopenhauer insanların sadece görünüşte önlerinde bulunanlar tarafından çekildiklerini, fakat gerçekte arkadan öne doğru itildiklerini

Schopenhauer'e göre doğadaki birincil itki yaşamın üretilmesidir. Doğa dünyası yaşama istencinin sürekli çatışmalar doğurduğu acımasız bir savaşı alanıdır.

söylemekteydi. Bu itici güç, kendisine yöneldikleri yaşam değil, fakat onları ileriye doğru sürükleyen zorunluluktur. Doğanın tümündeki birincil itki yaşamın üretilmesidir. Yaşama istenci yaşam çemberinin devam etmesinden başka bir ereğe sahip değildir. Schopenhauer doğa dünyasını, yaşama istencinin kaçınılmaz olarak sürekli çatışma ve yok etmeyi doğuran acımasız bir savaşı olarak betimleme yoluna gitmiştir.

SIRA SİZDE

2

Schopenhauer'in felsefi anlamda kötümser (pesimist) bir tutumda olmasının metafizik nedeni nedir?

İstencin her şeyden üstün olan gücünden kaçışın iki yolu vardır; estetik ve ahlak.

İstencin her şeyden yeğin olan gücünün yarattığı kölelikten bir kaçış ya da çıkış yolu var mıdır? Schopenhauer'a göre en az iki kaçış yolu var görünmektedir: Bu kaçış yolları *estetik* ve *ahlak* alanlarında olanaklı olabilecektir. Bu noktada akla gelen ilk soru, evrensel istenç böylesine güçlü ve kapsayıcı iken ondan herhangi bir kaçışın sürekli olup olamayacağıdır. Schopenhauer'a göre estetik alanındaki kaçış kısa süreli ve geçicidir, bu bağlamda güzelliğin estetik seyri bir süre için kişiye istencin köleliğinden kaçış yolu sağlamaktadır. Oysa aynı kaçış için ahlakın sunduğu yol çok daha kalıcıdır. Bunun nasıl olanaklı olduğunu biraz sonra görmeye çalışacağız. Kuşkusuz bu alanda pek çok arzu ve tutkunun yadsınması gerekecek. Burada sıra bakımından önce geçici yolu ele almak daha sonra kalıcı olana geçmek daha ussal görünmektedir. Şu halde önce estetik kaçış yolunu görmeye çalışalım:

Estetik Kaçış Yolu: Önce estetik seyredişin genel özelliğine değinmekte yarar vardır. Estetik seyirde kişi seyrettiği estetik objeye bir yarar ya da çıkar sağlamak için yönelmez, tersine tümüyle yarardan ve çıkardan arınmış olarak yönelir. Tek amacı estetik objeyi seyretmek ve bu seyirden haz duymaktır. Bir başka deyişle estetik obje bir istek nesnesi olarak ya da istek için bir uyaran olarak görülmemelidir. Güzeli bir nesneyi dışsal bir erek uğruna değil, onun kendisini seyretmek bir erekmiş gibi kabul ederek seyretmek bir zorunluluktur. Kant bu duruma estetik objenin "ereksiz erekliliği" demiştir. Şu hâlde estetik hoşlanma ya da beğenme, bir insanın dikkatini saldırgan yaşama istencini uyaran objelerden, onların yerine tutku ve arzu ile hiçbir ilişkisi olmayan seyir objelerine yoğunlaştırmaya yöneltebilir. Birisi bir sanat ürününü seyredirken o bir isteyen özne olmaya karşıt olarak salt bir bilen özne durumuna gelir.

Sanatta gözlemlenen şey ne olursa olsun genel ya da tümel bir ögedir. Schopenhauer, burada estetik objeyi *idea* kavramı ile ilişki içine sokmuş görünmektedir. Buna göre bizim bir kişinin resminde gördüğümüz şey belli özel bir kişi değil, *insanlığın*, tümümüzün paylaştığı belli bir görünümünün bir sunumudur. Schopenhauer'a göre estetik ve etik benzer bir işleve sahiptirler. Çünkü her ikisi de dünyevi tutku dolu çabadan istencin etkinliğinin ötesindeki bir düzeye doğru bilinçliliğimizi yukarılara kaldırmaya hizmet ederler, bu düzeyde *sükûnet içinde bir seyretme* olarak en yüksek edim gerçekleşmiş olur. Bu şekilde kişi, istencin tutsağı olmaktan istence boyun eğmekten bir süreliğine de olsa özgürleşmiş olur. "Artık ilişkileri yeterli neden ilkesine uygun olarak izlemeyen ama ona başka herhangi bir nesne ile bağıntısından ayrı olarak sunulan nesnenin durağan seyredişinde dinginleşen ve yiten arı istenç-siz bir bilgi öznesi olur" (akt. Copleston, 1996: 42). Görüldüğü gibi bir süreliğine de olsa istencin alanından sıyrılarak tasarım dünyasında soluk almak, kuşkusuz yine de seyir yoluyla olanaklı olmaktadır.

Schopenhauer trajediyi en üstün sanat türlerinden biri olarak kabul eder. Ona göre trajedi, şiiri ya da şiirselliği yapısında barındırmanın yanı sıra insan yaşamı-

nın gerçek görünümüne, dramatik bir biçimde anlatılan “dile gelmez acıya” insanlığın çığılığına, kötülüğün yengisine, “haklı ve suçsuz olanın geri alınmaz düşüşüne” tanıklık etmemizi sağlayan bir sanattır. Buna karşın en yüksek sanat dalı değildir. Schopenhauer’a göre tüm sanatların en yükseği müziktir. Çünkü müzik bir ideayı ya da ideaları, istencin dolaysız nesnelleşmesini sergilemez. İstencin kendisini, kendinde-şeyin iç doğasını sergiler. Bu yüzden insan müzik dinlerken görüngülerin altında yatan asıl gerçekliğin bir bildirilişini alır. Bu gerçekliği istencin baskısından uzak, nesnel ve çıkarsız bir tutum içerisinde sezinler. Her şey karşın estetik seyredişin gücü istencin tiranlığından geçici ya da kısa süreli bir kaçıştan fazlasına yetmez.

Ahlaksal Kaçış Yolu: Schopenhauer istencin tiranlığından çok daha uzun süreli bir kaçışın yolunu yaşama istencinden vazgeçme formülünde bulmuştur. Eğer ahlaklılık olanaklıysa ahlaksal ilerleme bu biçimi almalıdır diye düşünür. Zira bir insanın yaşamını komplike hale getiren ve acı çekmeye neden olan şey, sonu gelmeyen arzular biçiminde kendisini ifade eden ve süreklilik gösteren *yaşama istencidir*. İnsanda birtakım şeylere karşı duyulan istek ya da uyanan arzu *saldırganlık, savaşım, yok etme* ve *ben-merkezcilik* gibi yıkıcı duyguları üretmektedir. Kısacası yaşama istenci her türlü kötülüğün kaynağıdır. Schopenhauer insanlara sık sık şunu anımsatır: “İnsan kökeni bakımından korku yaratan yabanıl bir hayvandır.” Bu yabanıl hayvan yaşama istencinin doğrudan anlatımıdır.

Böylece ahlak, eğer olanaklıysa istencin yadsınmasını içermelidir. Bu yadsıma özü-yadsıma, çilecilik ve vazgeçme anlamına gelecektir. Aslında varoluşun ve yaşamın kendisi bir suçtur. Çünkü istenç nesnelleşir ve bu nesnelleşmesinde acı çeker. Schopenhauer, sanki suçlu olan istencin kendisiymiş ve cezayı ödeyen de istenç olmalıymış gibi konuşur. Bu nedenle istencin yadsınması, bir bakıma onun cezalandırılması anlamına da gelecektir. İstencin yadsınması yaşamı yadsımak demek olacağına göre acaba kişi yaşamına son mu vermeli diye akla gelebilir. Schopenhauer bunu kabul etmez. Çünkü yaşama son vermek istenci yadsımdan çok, ona boyun eğmek olacaktır. Bu nedenle yadsıma ve vazgeçme intihardan başka bir biçim almalıdır.

Ancak Schopenhauer’ın felsefesinin çerçevesi içinde ahlak olanaklı mıdır? Bireysel insan, tek bir bireysel istencin bir nesnelleşmesidir ve bu nedenle eylemleri belirlenmiştir. Schopenhauer’e göre bu belirlenmişlik tutum değişikliklerinin olanağını ortadan kaldırmaz. Çünkü bireysellik fenomenaldir, numen tektir. Örneğin, bir kişi zaman zaman düşünce ya da bilinçliliğini cisimler dünyasının üzerinden daha yüksek bir düzeye kaldırmayı başarabilir. Bir bireyler çokluğu yalnızca fenomenal özne için varolur. Ve bir insan kendisini başkalarıyla aynı düzleme koyduğu ve onlara hiçbir zarar vermediği ölçüde bireysellik yanılmasını görmeyi başarabilir. Ama bu noktadan daha da ileriye gidilebilir. Bir insan aslında tüm bireylerin bir olduğunu görece denli fenomenin arkasına geçebilir. Tümü de tek bir istencin fenomenleridir. İşte bu noktada karşımıza etik duygudaşlık düzlemi çıkar. Başkalarının çıkarsız olarak sevilmesi iyilik ya da erdemdir. Bir kişi bir bireye karşı duyduğu yoğun arzudan tüm insanlığa duyulan bir sempati duygusuna geçebilir. Bu şekilde başkalarının çıkarsız olarak sevilmesi, iyilik ya da erdem adını alır. Gerçek iyilik Kant’ın düşüncesinin tersine yalnızca ödev uğruna kesin buyruğa boyun eğmek değildir. Gerçek iyilik sevgidir, kendine yönelik erostan ayrı olarak *caritastır*, yani öteki insanlara duyulan sempati- duygudaşlıktır. Bu düzeyde bir kişi bizim tümümüzün aynı doğayı paylaştığımızın farkına varır. Bu farkındalık, kibarlık-naziklik etiğini doğurabilir ya da gerçek içsel varlığımız her yaşayan canlıda, benim kendi bilinçliliğim gibi birdenbire her yaşayan canlıda

Müzik, istencin kendisini, kendinde-şeyin iç doğasını sergilediği için en yüksek sanattır.

Schopenhauer’e göre ahlak insana istencin tiranlığından daha uzun süreli bir kurtuluş imkânı sağlar ve ancak istencin yadsınmasıyla başarılabilir.

Schopenhauer’e göre gerçek iyilik, Kant’ın tersine yalnızca ödev uğruna kesin buyruğa boyun eğmek değildir. Gerçek iyilik sevgidir, öteki insanlara duyulan sempati- duygudaşlıktır.

varolur. Bu itiraf katılığı, acımaya-merhamete çevirir, her bencil-olmayan erdem bu temel üzerinde yatar ve onun pratik anlatımı her iyi iştir. Bu kanaat kibarlığa, sevgiye, merhamete müracaat etmeyi yönlendirebilir çünkü bunlar bize, hepimizin aynı bir varlık olduğumuzu hatırlatır.

Bununla birlikte Schopenhauer, bu noktada da kalmaz. Çünkü istenç, insan içinden ve onun yoluyla kendinin öyle duru bir bilgisini elde edebilir ki dehşet içinde kendinden uzaklaşır ve kendini yadsır. O zaman insan istenci herhangi bir şeye bağlanmaya son verir ve insan çilecilik ve kutsallık yolunu izler (Copleston, 1996: 47). Bu son açıklamalarla Schopenhauer'ın Uzakdoğu, Hint-Maya felsefesinden nedenli etkilendiğini açıkça görebilmekteyiz. Buda'ya ve Budist felsefeye duyduğu yakınlık iyi bilinmektedir.

Buradaki güçlük açıkça görülebilmektedir. Nasıl olur da bir istenç kendini yadsıyabilir? Schopenhauer da buradaki güçlüğü farkındadır ve fenomende nesnelleşen istencin kendini yadsımasının, bir başka deyişle yaşama istencini yadsımasının bir kendi ile çelişme durumu olduğunu dürüstçe kabul eder. Görünürdeki bu çelişkiye karşın, böyle bir köktenci kendini yadsıma eylemi ortaya çıkabilir. Ne var ki bu durumun kuraldışı olduğu kabul edilmelidir. Bir başka deyişle ancak aziz düzeyindeki kişiler bunu gerçekleştirebilir. Çünkü istenç özü bakımından özgürdür ve yeterli neden ilkesine bağlı değildir.

Schopenhauer, bu şekilde belirlenimcilik ilkesine bir kural dışını kabul etmiş olur. Fenomenin kendisi zaman içinde varolmayı sürdürürken, özgür metafiziksel istenç fenomenin temelindeki doğayı ortadan kaldırarak fenomen ile çelişmesini ortaya koyar. Çünkü fenomenin temelindeki istenci ortadan kaldırır. Schopenhauer'a göre, evet bu bir çelişkidir ama yeterli neden ilkesini aşmasının doğruluğunu gösteren bir çelişkidir.

Schopenhauer'a göre, istenci yadsıyan insan dünyayı yokluk olarak görür. Bu durumda ölüm olgusu da bütünsel bir yokolma anlamına gelir mi? Schopenhauer açıkça belirtmese de istenci yadsımış insan için ölümün bütünsel yokoluş anlamına geldiğine işaret ediyor gibidir. Aslında bir başka olanağın varlığından da söz eder. Kendinde-şeyin bilmediğimiz ve bilemeyeceğimiz yüklemelere sahip olması olanağı söz konusu olabilir. Eğer böyle ise istenç kendini yadsıdığına geriye bunlar kalabilir. Bu şekilde kendini yadsıma yoluyla erişilen ve hiçliği önleyen bir koşula ulaşılabilir. Bu bir bilgi durumu olamaz. Çünkü özne- nesne bağı fenomenle ilişkilidir. Geriye gizemcilerin bulanık terimlerle betimlediği başkalarına iletilemez deneyim kalmaktadır. Ne var ki felsefe bu tür deneyimler üzerine bir şey söyleyemez. Felsefenin uzanabildiği düzeydeki kendinde-şey istençtir. İstencin yadsınması her şeyin yadsınması demektir. "Eğer istenç kendine döner ve kendini 'ortadan kaldırır' geriye yokluk kalır."

Schopenhauer'ın tüm bu söylemlerinde felsefesinin kötümser ve yadsımacı nitelikleri açıkça görülebilmektedir. Kendisinden sonraki yaşama felsefelerinde kötümserlik ögesi bir daha ortaya çıkmaz. Ama yaşam ideasını felsefenin odağına çektiği açık bir gerçektir. Kendisinden sonra Nietzsche ve Kierkegaard gibi düşünürler bu noktanın daha da fazlasıyla üzerine gidecektir.

Schopenhauer'ın felsefesi Fichte-Schelling-Hegel çizgisindeki idealizme karşı olmakta birlikte, idealizmin bir başka türü olarak karşımıza çıkar. Yorumcuların ifade ettiğine göre Schopenhauer'ın sistemini "aşkınsal istemselci idealizm" olarak betimlemek olanaklı olmaktadır. "Dünyanın bizim tasarımıımız olması anlamında idealizmdir. Us ya da düşünce kavramından çok istencin dünyanın tözü yapılması anlamında istemselci ve tek bir bireysel istencin kendini deneyimin çeşitli fenomenlerinde belirten mutlak istenç olması anlamında aşkınsaldır" (Copleston, 1998: 49).

Schopenhauer, dünyanın bizim tasarımıımız olduğunu söyleyerek *idealist*, akli ya da düşünceyi değil, istenci dünyanın tözü yaparak *istemselci*, tek bir bireysel istencin, kendisini deneyimin çeşitli fenomenlerinde belirten mutlak istenç olması anlamında ise aşkınsal bir felsefe yapmıştır.

Her şeye karşın Schopenhauer'ın felsefesi aynı idealist özelliği paylaşmakla birlikte, Fichte-Schelling-Hegel idealist çizgisinin içine yerleştirilemez. Çünkü bu düşünür onlar gibi usçu değildir. Söz gelimi Hegel'in sisteminde sonul gerçeklik ustur: gerçek olan ussaldır, ussal olan gerçektir. Oysa Schopenhauer'da gerçeklik usdışı olduğu kadar ussal da değildir, dünya kör bir güdü ya da gücün belirşidir; bu güç istençtir. Ayrıca Schopenhauer'ın felsefesi idealist devinim ile bundan sonraki yaşam felsefeleri arasında bir köprü görevi de görmektedir. Her ne kadar yaşama-hayır deme gibi bir tutumu vurguladığı söylenebilir de Schopenhauer'ın vazgeçme ve yadsıma kuramına, ilkin yaşama istenci düşüncesini olumlayan bir felsefe ile ulaşılabilir.

NIETZSCHE

Yaşamı ve Yapıtları

Hegel'in en köktenci karşıtlarından biri de modern felsefenin en ilgi çekici ve etkili filozofları arasında yer alan Alman Friedrich Nietzsche'dir (1844-1900). Felsefi görüşlerinden çok yaşamıyla pek çok yazar, psikolog ve psikiyatr için ilgi çekici olmuş ve dikkatleri üzerine toplamıştır. Hiçbir büyük filozofun yaşamına Nietzsche'ninkine olduğu kadar ilgi gösterilmemiştir. Bu abartılı ilgi felsefi görüşlerinin gerçek değerini belirlemede olumsuz bir etken olmuştur. Yaşamını ilgi çekici yapan başlıca nedenler kronik bedensel hastalığı, psikolojik rahatsızlığı ve Richard Wagner ile olan inişli çıkışlı ilişkisidir.

Nietzsche, 15 Kasım 1844 tarihinde, Prusya'nın Saksonya bölgesinde bulunan Rocken'de doğdu. Dindar bir Lutherci olan babasının 1849 yılındaki ölümünden sonra, annesi, kız kardeşi, büyükannesi ve iki teyzesinden oluşan dindar bir kadınlar grubu içinde büyütüldü. 1854-1858 tarihleri arasında buldukları yöredeki bir lisede okudu. 1858'den 1864'e dek Pforta'daki ünlü yatılı okulda öğrenim gördü. Klasik Grek dili ve kültürü konusunda verdiği eğitimle sivrilen bu okulda Grek diline ve kültürüne ilişkin derin bir bilgi birikimi edindi. En beğendiği klasik yazarların başında filozof olarak Platon, trajedi yazarı olarak Aiskhylos gelmekteydi. Nietzsche'nin bu okulda yaşadığı bir başka ilginç gelişme de 1861 yılında en beğendiği şair olan Hölderlin üzerine duygu dolu bir deneme yazmış olmasıdır. O sıralarda Hölderlin insanlarca pek tanınmıyor, tanınmamaktaydı ve yaşamının son on yılını ciddi ruhsal bozukluklar içinde geçirmişti. Nietzsche'nin yazdığı denemeden altmış yıl sonra Hölderlin, Goethe'den sonra Almanya'nın en büyük şairi olarak kabul edilmiş ve geniş kitlelerce tanınmıştır. İlgili dersin hocası Nietzsche'nin kâğıdı üzerine şu notu düşmüştür: "Yazara, nazik bir şekilde daha sağlıklı, daha açık ve daha Alman bir şaire bağlanmasını önermeliyim" (Kaufman, 1967: 505). Yirminci yüzyılın büyük düşünürlerinden Martin Heidegger'e göre de Hölderlin Almanya'nın en büyük şairidir. Nietzsche dâhilik yolunda duyarlık ve içgörüsünü daha gençlik yaşlarında yansıtmaya başlamıştır.

1864 yılında okul arkadaşı Paul Deussen ile birlikte Bonn Üniversitesine gitti. Bir yıl sonra klasik filoloji çalışmalarını Ritschl'in yönetiminde sürdürebilmek için Leibzige geçti. Ritschl, o dönemin en büyük klasik filologlarının başında geliyordu. Nietzsche, Leibzige'de Schopenhauer'ın başyapıtı ile tanışmış ve yazarın ateist olmasından etkilenmişti çünkü kendisi de o döneme geldiğinde Hıristiyanlığı çoktandır terk etmiş bulunuyordu. *Rheinisches Museum*'da klasik filoloji konuları ağırlıklı olmak üzere bazı makaleler yayımladı. Bu sırada Ritschl'in hararetli tavsiyesiyle Basel'de boş bulunan felsefe kürsüsüne profesör olarak atandı. Henüz

doktorasını bile vermeden üniversitede profesör olmuştu. 1869 yılında *Homeros ve Klasik Filoloji* başlıklı açılış dersini vermiştir. Basel'deki yaşamında Wagner ile dostluğu başlangıçta yaşamına renk ve anlam katmıştır. Çünkü o sıralarda aynı zamanda yakalandığı hastalık ile boğuşmaktaydı. 1872 yılında *Müziğin Tininden Trajedi'nin Doğuşu* başlıklı yapıtını yayımlamıştır. Sokrates'ten önceki ve sonraki Yunan kültürünü betimleyerek Sokrates'ten sonraki dönemin bir gelişme değil düşüş sürecini gösterdiğini ve çağdaş Alman kültürünün de Sokrates-sonrası döneme benzediğini öne sürmüştü, Alman kültürüne Wagner'in tını yayılabilirse bir düzelmeye olabileceğini iddia etmiştir. Bu yaklaşımıyla özellikle linguistlerden çok fazla eleştirilmiştir, bu yüzden Nietzsche'nin klasik kültür ve dilbilim araştırmalarına insanların güveni azalmıştır. Aslında Nietzsche bir yaşama ve ahlak filozofu olarak yaptığı ruhbilim irdelemeleriyle daha fazla ilgi çekmeye başlamış, dünyaya kendisini bu yönden kabul ettirmiştir. Bu alanlarda yazdığı çok sayıda yapıtın her biri filozoflar kadar sıradan insanlar üzerinde de sarsıcı ama sürekli etkiler bırakmıştır.

1876 yılında *Richard Wagner Beyrut'ta* başlıklı yazısı çıktığı zaman, Nietzsche ve Wagner birbirlerinden kopma noktasına gelmişlerdi. Bu şekilde Nietzsche'nin ilk yazınsal dönemi sona ermekte ve yeni bir düşünsel döneme girmiş oluyordu. İlk döneminde Sokrates'i ve ussalcılığını kınayıcı bir tutum sergilerken bu yeni dönemde düşünürü yüceltici bir eğilim içine girmiştir. İlk döneminde sanatı ve sanatçıyı kültürün taşıyıcısı olarak görürken bu yeni dönemde, bilimi, şiire yeğlemeye başlamıştır. Yine bu dönemde yerleşik tüm inançları sorgulamaya başlamış ve üstelik bunu Fransız aydınlanmasının ussalcı bakış açısı altında gerçekleştirme yolu tutmuştur. Bu ikinci dönemin simgesi durumundaki yapıtı, *İnsan, Çok-Fazla-İnsan* başlıklı çalışmasıdır. 1878-1879 yılları arasında üç bölüm hâlinde yayımlanan bu yapıtta Nietzsche, pozitivist bir bakış açısı ile metafiziğe saldırmakta, metafizik ussallıkların sonul anlamda maddeci çizgide açıklanabileceğini savunmaktadır. Yine bu dönemde iyi ile kötü arasındaki ayrımı, bazı eylemlerin topluma yararlı, bazılarının zararlı olarak yaşanmasında bulmaktaydı.

Nietzsche, sağlığının giderek kötüleşmesi nedeniyle Basel'deki kürsüsünden istifa etmek zorunda kalmış ve bundan sonraki on yılı İsviçre'nin ve İtalya'nın çeşitli yörelerinde dolaşarak geçirmiştir. 1881'de *Günün Şafağı*'ni, 1882'de *Sevincin Bilimi*'ni kaleme almıştır. Bu yapıtta Hıristiyanlığın yaşama düşman olduğu düşüncesi işlenirken "Tanrı öldü." bildiri pek çok kişiyi şoke etmiştir. 1883-1885 arası yıllarda *Zerdüşt Böyle Buyurdu* isimli eserini bölümler hâlinde yayımlamıştır. Yapıtın son bölümünde *öncesiz-sonrasız yineleniş* kuramı açıklanır. Bu yapıtta Nietzsche, vermek istediği düşüncelerini İranlı bilge kişi Zerdüşt'e söyler. Bu yapıtta işlenen *üst-insan ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi* düşünceleri, Nietzsche'nin düşünsel gelişimindeki üçüncü evreyi betimlemektedir. Bu evrede Nietzsche, felsefi görüşlerini ön-plana çıkararak *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1886) ve *Ahlakın Soy Kütüğü* (1887) isimli eserlerini yayımladı. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin alt başlığı, *Geleceğin Bir Felsefesine Giriş* şeklindedir. Bu yapıtta güç istenci ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi düşünceleri işlenmektedir. Nietzsche, bundan sonra *Wagner Davası* ve *Nietzsche Wagner'e Karşı* (1888) isimli Wagner karşıtı yazılarını yayımladı. Aynı yıl *Putların Alacakaranlığı*, *Antichrist* (Deccal) ve bir tür otobiyografi olan *Ecce Homo* adlı yapıtları birbirini izledi. Özellikle bir tür otobiyografi olan *Ecce Homo*'da eleştirmenlere göre zihin sağlığını yitirmeye başlamasının belirtileri açıkça görülebilmektedir, aşırı bir biçimde kendisini yüceltme yoluna gitmiştir. Bundan sonraki süreçte zihinsel dengesini yitirerek son on yılını yarı bilinçsiz bir biçimde geçirmiş, 1900 yılında yaşamını yitirmiştir.

Erken Yazıları ve Modern Kültüre Yönelik Eleştirisi

Nietzsche'nin ilk eserlerinden olan *Trajedinin Doğuşu*'ndaki temel savları şunlardır: Yunanlılar yaşamın korkunç, tehlikeli ve açıklanamaz olduğunu kabul etmelerine karşın, kötümserliğe teslim olmayıp yüzlerini daima yaşama dönmüşler, bunu da sanat ortamı yoluyla dünyayı ve insan yaşamını dönüştürerek başarmışlardır. Dünyayı estetik bir fenomen olarak görmüş, bunu da Dionisian ve Apollonian tutumlara karşılık gelen iki yolla başarmışlardır. Dionisios yaşam akışının bir simgesidir. Dionysos ayinlerinde görülen ve hiçbir kural tanımayan taşkınlıklar, coşkulu eylemler yaşam akışını simgelemektedir. Buna karşılık Apollon ışığın, ölçünün, kısıtlamanın simgesidir. Bireyleşme ilkesini temsil eder. Nietzsche, Yunanlıların sanata, güzelliğe ve forma olan bu bağlılıklarının temelinde, dürtünün, tutkunun önüne çıkan her şeyi silip süpüren karanlık ve biçimsiz selini görür. Bu sele kapılıp gitmemek yine olgusal estetik dönüşümü yoluyla olanaklı olabilir. Bunun da yine Apolloncu ve Dionysosçu yolları vardır: Olgusal estetik bir örtü çekmek, ideal bir biçim ve güzellik dünyası yaratmak Apolloncu yol olacaktır, bu yolun anlatımı kendisini Olimpos mitolojisinde epik ve plastik sanatlar alanında bulur. İkinci yol varoluşu tüm karanlığı ve ürkütücülüğü içinde onaylamak ve kucaklamaktır, bu yol Dionysosçu tutumdur ve kendine özgü sanat biçimleri trajedi ve müziktir. Trajedi varoluşu gerçekten estetik bir fenomene dönüştürür. Bunu yaparken varoluşun üzerine bir örtü çekmez, onu salt estetik bir biçimde sergiler ve doğrulamış olur.

Trajedinin Doğuşu'nda Nietzsche, doğrudan doğruya Yunan trajedisinin kökenleri ve gelişimi ile ilgilenir. Ama bu bağlamda ileri sürülen görüşler içinde bizim için önemli olan nokta, Yunan kültüründe Sokratik usalcılık tarafından bozulmadan önce gerçekleştirilen üstün başarıların Dionysioscu ve Apolloncu öğelerin bir kaynaşmasından oluşmasıdır. Bu kaynaşmada Nietzsche, kültürel bir ölçüt için temelleri yakalar. Gerçek kültür Dionysios ögesi olan yaşam güçlerinin Apolloncu tutumun niteliği olan biçim ve güzellik sevgisiyle bir birliğinin sonucu olarak ortaya çıkmalıdır. Bu durumda eğer varoluşu estetik bir fenomen durumuna getirmek istiyorsak bu iki ögeyi uyumlu bir biçimde birleştirebilmek gerekmektedir. Nietzsche'ye göre bu en yüksek kültür düzeyini sadece yaratıcı deha oluşturabilir ve kendisi de Yunan dünyasında ortaya çıkan kültürel parlaklığı böyle bir yaratıcı dehanın ürünü saymıştır.

Bu düşüncelerin ışığında Nietzsche, çağdaş Alman kültürünü eleştirel bir değerlendirmeden geçirir. Biz bu değerlendirmenin, Nietzsche'nin geç dönem düşüncesiyle bağlantılı olan yönlerine değinmekle yetineceğiz.

Nietzsche, bu aşamada, yaşamın mı bilgiye yoksa bilginin mi yaşama egemen olması gerektiğini sorar. Bu ikisinden yaşam, kuşkusuz çok daha yaygın ve belirleyici olduğu için Nietzsche, bilginin ve bilimin egemenliği altına giren on dokuzuncu yüzyıl kültürünün, canlılık güçlerinin öcüne karşı korunmasız bırakıldığını öne sürer. Bu canlılık güçlerinin patlamasının yeni bir barbarlık üreteceğini öngörür. Ona göre modern yaşamın kabuğu altında yabancı, ilkel ve tümüyle acımasız canlılık güçleri vardır. "Kişi bunlara sanki bir cadının mutfağındaki kazana bakar gibi korkulu bir beklentiyle bakar... bir yüzyıl boyunca dünyayı titretecek sarsıntılara hazır durumdayız" (akt. Copleston, 1996: 159). Nietzsche bu sözleriyle yirminci yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen ve Batı dünyasına büyük acılar getiren iki büyük dünya savaşını sezinlemiş gibidir. On dokuzuncu yüzyılda ulaşılan kültürel düzeyden insanların hoşnut görüldüğünü ama bir yandan da dehaya

Nietzsche'ye göre gerçek kültür Dionysos ögesi olan yaşam güçlerinin, Apolloncu öğeler olan biçim ve güzellik sevgisiyle birliğinden doğacaktır.

düşman olan tekbiçimli bir sıradanlığın öne çıktığını, bunun da demokrasiye ve toplumsuluğa yönelik devinimlerle açığa çıktığını savunur. Yine de insanın gizliliklerinin sona erdiğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Tersine gizli, yıkıcı güçlerin ortaya çıkması insanlığın önde gelen bireyler biçimindeki daha yüksek örneklerinin ortaya çıkışına yol açacaktır.

Nietzsche'ye göre insan esnek bir varlıktır. Kendini aşmaya, taze olanakları olgusallaştırmaya yeteneklidir. Bu nedenle bir görüşe, bir amaca, bir yön duygusuna gereksinim duyar. Bu görüşü ne empirik bilim, ne de Hıristiyan dini sağlayabilir. Çünkü her ikisi de olaylara tarih üstü değerlerle bakmaktadırlar. Geriye sadece insanın kendisini aşmasının olanakları konusunda açık görüşü olan ve tehlikeli olmaktan da korkmayan felsefeci kalır. Şeylerin değiştirilebilir olduğuna karar verildikten sonra, felsefenin görevi, dünyanın değiştirilmeye açık olarak tanınan yanının geliştirilmesi görevi olmalıdır. Nietzsche bu yaşamın yargıcı ve değerlerin yaratıcısı olarak felsefeci idealinde Zerdüş'tü ya da kendisini görür. Aslında bu ikisi bir ve aynı şeydir.

Nietzsche'nin Ahlak Eleştirisi

Nietzsche'nin ahlaki ayrıntılı olarak ele almaya başladığı yapıt, *İnsanca, Pek İnsanca* adlı yapıtıdır. Çalışma sistemli bir inceleme olmaktan çok aforizmalardan oluşan bir yapı sergiler. Yine de Nietzsche'nin ahlakla ilgili sözleri derlenip aralarında ilişki kurulduğu zaman az çok tutarlı bir kuram ortaya çıkmaktadır. Öncelikle, "ahlak, birincil olarak genelde topluluğu korumanın ve yıkımdan uzak tutmanın aracıdır" denilmektedir. Eğer bu amaç nedeniyle birey üzerinde bir zorlama olacaksa bireyin tutum ve davranışlarını toplumun çıkarlarına uydurmasını sağlamak bakımından olacaktır. Bu zorlamayı geleneğin zorlayıcılığı izler ve toplumun otoriter sesi giderek vicdan adını verdiğimiz biçimi alır. Boyun eğme, hazla ilişkilendirme yoluna gidilerek ikinci bir doğa hâline gelebilir. Ahlaksal terimler eylemlerden çok bunları gerçekleştirenlerin niyetlerine yaygınlaştırılır ve *böylece erdem ve erdemli insan* kavramları ortaya çıkar. Ciddi bir arılaştırma süreci içinden geçilerek ahlak giderek *içselleştirilir*. Bu şekilde, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtında da geniş bir biçimde ele aldığı gibi, bir *köle ahlakı* ve buna karşıt olarak bir *efendi ahlakı* ayırtlaştırması ortaya çıkar. Daha yüksek uygarlıkların tümünde de bunların karıştığını ve aynı insanda bu ikisinin öğelerinin bulanabileceğini dile getirir. Yine de bunlar nitelikleri bakımından birbirinden ayrı ele alınmalıdır.

Efendi ahlakında, bir başka deyişle aristokratik ahlakta, *iyi ve kötü, soylu ve küçümsenebilire* eşdeğer hâle gelir ve bu nitelikler yine eylemlerden çok insanlara uygulanır. Köle ahlakında ölçüt, zayıfların ve güçsüzlerin toplumuna yararlı olan şeyler olarak belirlenir. Bu topluma yararlı şeyler, duygudaşlık, iyi kalplilik ve alçak gönüllülük gibi niteliklerdir, bunlar erdemlilik olarak övülürler. Güçlü ve bağımsız bireyler tehlikeli ve kötü olarak görülürler. İşin ilginç tarafı, efendi ahlakının iyi insanı, köle ahlakı bakımından kötü sayılmaya yatkındır. Kısacası köle ahlakı sürü ahlakıdır, ahlaksal değerlendirmeleri de gereksinmelerinin bir anlatımıdır.

Bu bakış açısı *Ahlakın Soykütüğü* başlıklı kitabında daha sistematik olarak ele alınmıştır. Burada Nietzsche *içerleme* kavramından yararlanır. Daha yüksek düzeydeki insanın kendi değerlerini yaşamının ve gücünün bolluğundan yarattığı öne sürülmektedir. Buna karşılık zayıflar ve güçsüzler, güçlülerden korktukları için sürünün değerlerini mutlak imiş gibi öne sürerek güçlülere ya da soylulara denetleyip evcilleştirmeye çalışırlar. Kuşkusuz bu içerleme sürü tarafından açıkça kabul edilmez ve birtakım dolambaçlı yollarla ifade edilebilir.

Nietzsche'ye göre ahlak tarihinde görülen şey genelde bu iki ahlaksal tutum ya da bakış açısının çatışmasıdır. Eğer, daha yüksek hiçbir şeye yeteneği olmayan sürü kendi değerlerini kendine saklamakla yetinseydi üst düzeydeki insanın bakış açısıyla bir arada yaşamak olanaklı olabilirdi ama sürü insanı kuşkusuz değerlerini kendine saklamakla yetinmez, bunları evrensel değerler olarak dayatmaya kalkışır. Batı dünyası bunu en azından Hıristiyanlık ile yapmayı başarmıştır. Nietzsche, Hıristiyan ahlakının insanın inceltmesine anlatımını görür. Aynı içleme, Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlığın türevleri olarak kabul ettiği demokratik ve toplumcu devinimlerde de iş başındadır. Bu yüzden Nietzsche, evrensellik ve mutlaklık iddiası taşıyan bir ahlaksal sistem kavramının yadsınması gerektiğini öne sürer. Çünkü bu tür bir ahlak sistemi ona göre içlemenin meyvesidir ve aşağıya doğru çeken bir yaşam tarzını, bir başka deyişle yozlaşmayı temsil eder. Bu nedenle ayrı ahlak tipleri arasında bir rütbe derecelendirmesi kavramı olmalıdır. Bu durumda sürü isterse kendi değerlerini taşıyabilir ama bunları daha yüksek insan tipine dayatma hakkına sahip değildir. Aslında sürüden beklenen şimdiki durumunu aşabilmesini sağlayan değerlerini yaratmasıdır. Bu yüzden Nietzsche, iyinin ve kötünün ötesinde durmaktan söz ettiğinde, herkesi ortak bir düzleme indirgeyen, sıradanlığı destekleyen ve daha yüksek insan tipinin gelişmesini önleyen sürü ahlakının üzerine yükselmek gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre bunu herkes başaramaz: iyinin ve kötünün ötesine güvenle geçebilen sadece daha yüksek insan tipidir. Bu durum hem yükselen bir yaşamın anlatımı olacak hem de hem de insanın üstün-insan olma yönünde kendini aşabilmesini sağlayacak değerleri yaratabilmek için bunu yapar. Bu yeni değerlerin içeriği konusunda Nietzsche, pek aydınlatıcı değildir. Çünkü yeniden değerlendirildiği ileri sürülen bazıları eski erdemlere büyük ölçüde benzer olarak görülmektedir. Aslında bilinen değerler değişik güdülere, tutumlara dayandırılarak açıklanınca değişik kılınmış olmaktadır. Nietzsche'nin burada yapmak istediği, insan doğasının tüm yanlarının olanaklı en yüksek bütünlüğünü sağlamaktır. Ona göre, Hıristiyanlık bedeni, dürtüyü, içgüdüyü, tutkuyu, zihnin özgür ve dizginlenmemiş çalışmasını ve estetik değerleri değersizleştirmiştir. Ama insan kişiliğinin çatışan dürtülerin ve dizginlenmemiş tutkuların bir yığına dağılması çağrısında bulunmadığı da bir gerçektir. Buradaki sorun gücün bir anlatımı olarak bütünleşme sorunudur. Şimdiye dek zayıflık bilincine dayalı korku güdüsüyle güç parçalanmış ya da güçten tümüyle vazgeçilmiştir.

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık, köle ahlakının dayandığı değerlerin evrensellik düzeyine yükseltilmesi amacıyla hizmet etmiştir.

Nietzsche evrensellik ve mutlaklık iddiası taşıyan ahlaksal sistemleri yadsır ve ayrı ahlak tipleri arasında bir rütbe derecelendirmesi önerir.

Ateizm ve Sonuçları

Nietzsche, Şen Bilim'de "Yakın zamanların en büyük olayı Tanrı'nın ölmesidir." bildiriminde bulunur. Bunun anlamı, Hıristiyan Tanrı'ya inancın inanmaya değmez olması düşüncesidir. Bu bildirim Avrupa'daki belli bir kesim üzerinde yapıcı bir etki yaratmış, Tanrı'ya inançtaki gerileme insanın yaratıcı güçlerinin gelişmesi açısından tetikleyici olmuştur. Hıristiyan Tanrı artık buyruk ve yasaklarıyla durdurucu olamaz. İnsanların gözleri olgusal-olmayan, doğaüstü bir öte dünya varlığına değil, bu dünyaya çevrilmişti artık.

Bu sözlerden Tanrı'nın insan yaşamına düşman olduğu gibi bir sonuç çıkmaktadır. Nietzsche, Putların Alacakaranlığı'nda bu inancı şu sözlerle pekiştirir: "Tanrı kavramı şimdiye dek varoluşa en büyük karşı çıktı." Antichrist'te tanrı kavramı ile "Doğaya, yaşama ve yaşama istencine savaş açıldığını" ifade edilir ve "Bu dünyaya ve öbür dünyaya yönelik her yalanın tanıtı olarak Tanrı'nın gösterildiği" söylenir. Gerçi Nietzsche, Hıristiyan dininin belli evrelerinde güç istencinin anlatım bulunduğunu kabul eder ama Hıristiyan dininin Tanrı'sının yaşama düşman olduğunun

açık olduğunu, söz konusu istencin daha aşağı insan topluluklarının istenci olduğunu belirtir. Ancak gelinen noktada, güç, düşünsel özgürlük, bağımsızlık ve insanın geleceği için duyulan kaygının, bir tanrıtanımazlığı gerektirdiğini savunur.

Nietzsche'nin Hıristiyanlıktan hoşnutsuzluğu, Hıristiyanlığın insan üzerindeki etkisinin olumlu olmadığı görüşünden doğar: ona göre Hıristiyanlık insanı zayıf düşürür; boyun eğmeye, vazgeçmeye ve teslimiyete götürür. Kendini aşağı görmesine, vicdan acısı çekmesine yol açar ve kendini özgürce geliştirme yeteneğini köreltir. Üstün bireylerin gelişmesini engeller. Nietzsche, kimi insanların Hıristiyan Tanrıya inanç ve Hıristiyan ahlakının ilke ve değerlerini kabul etme arasında hiçbir zorunlu bağlantı olmadığını imgelediklerini belirtir. Buna göre Tanrı'ya inanç düşüncesi bir tarafa atılırken, ahlak ilke ve değerlerinin az çok zarar görmeden korunabileceği öngörülmüş olur. Hıristiyan ahlak sisteminin önemli bir parçasını teolojik kökleri olmaksızın sürdürmeye çalışan demokrasi ve sosyalizm gibi laikleşmiş Hıristiyanlık biçimlerinin sonul anlamda başarısız olacağına inanmaktadır. Çünkü bu aşamayı er geç mutlak değerlerin, nesnel ve evrensel bir ahlak yasası düşüncesinin yadsınması aşamasının izleyeceğine inanmaktadır. Böyle bir aşama ise nihilizm (yadsımacılık) aşamasıdır. Tüm etik değerlerin yitirilmişliğini anlatan nihilizmin bir edilgin biçimi vardır, bir de etkin biçimi bulunur. Edilgin biçiminde değerlerin yokluğunun ve varoluşun amaçsızlığının kötümser bir kabullenilişi anlatılır. Bunun dışında artık inanmadığını yıkmaya girişen etkin nihilizmden söz edilebilir. "Yeryüzünde şimdiye dek hiç olmamış türden savaşlar olacaktır." biçimindeki söylemi ile Nietzsche, ideolojik savaşlarda kendini gösteren bir etkin nihilizmin doğuşunu öndeyilemiş oluyordu. Nietzsche'ye göre, nihilizmin gelişmesi kaçınılmazdır: Avrupa'nın yozlaşmış (decadent) Hıristiyan uygarlığının da sonu gelecektir. Aynı zamanda bu, değerlerin yeniden değerlendirilmesi için daha yüksek bir insan tipinin doğuşu için kapıyı açacaktır.

Nietzsche demokrasi ve sosyalizmi Hıristiyan ahlak sistemini laik düzlemde devam ettirmekle suçlamakta, mutlak değerlere dayalı nesnel ve evrensel ahlak yasası düşüncesinin daha üst bir aşama olan nihilizm aşaması uğruna terk edileceğini öngörmekteydi.

Güç İstenci ve Üst-İnsan Kuramı

Güç istenci kavramı Nietzsche felsefesinin merkezinde yer alır. Kavram, aforizmatik yapıtlarında yer alan insan davranışının tüm çeşitlerine ilişkin değerlendirmelerinde karşımıza çıkmaktadır. *Zerdüş Böyle Buyurdu*'da, güç istencinin insanın temel güdüsü olduğu ve tüm canlı varlıklarda etkili olduğu söylenir. Örneğin hayvan içgüdüleri arasında birinci sırada yer alanı güç istencidir. Sonraki yapıtlarında inorganik doğada bile güç istencinin etkili olduğu öne sürülür. Kısacası Nietzsche'ye göre dünya ve tüm içindekiler güç-istencinden başka bir şey değildir. İnsan yaşamı baştan sona gücü istemekten başka bir şey değildir. Bu söylenenlerden anlaşıldığına göre, bu kuram a priori metafizik bir sav olmaktan çok, geniş kapsamlı empirik bir varsayımdır. Nietzsche, "İstencin nedenselliğine inanıyorsak biricik nedensellik biçimi olarak bu varsayımın yol göstericiliğine inanmamız gerekir." söyleminde bulunur. Gerçekten de tüm farklı fenomen sınıflarını bu varsayımın ışığında birleştirme girişiminde bulunduğu söylenebilir.

Nietzsche, güç istencini öncelikle bilgi ile ilişkisi içinde ele alır. Ona göre bilgi her şeyden önce bir güç aracı olarak işlev görür. Bu nedenle bilgi isteği, bilmeye yönelme, güç isteminden dolaydır. Bilginin amacı mutlak gerçekliği, kendi uğruna tanımak ya da bilmek değil, bilgi alanına egemen olmaktır. Duyumlar ve izlenimler kompleksini pratik gereksinimlerimizin gerektirdiği ölçüde şemalaştırarak onlara bir düzen ve biçim dayatıyoruz. Olgusallık oluştan başka bir şey değildir, ancak oluşun akışına değişmez yapılar dayatarak onu varlık hâline getiren yine biziz. Oysa bütün bu girişimler güç istencinin bir yansımasıdır. Böylece, Nietzsche'ye

göre “Bilim, doğaya egemen olmak amacıyla doğanın kavramlara dönüştürülerek betimlenmesidir.” Bilgi, canlılık gereksinimleri temeli üzerinde yükselen bir yorumlama sürecidir ve oluşun akışına egemen olma istencini anlatır. Örneğin bir töz olarak “ben” ya da “kendilik-self” kavramı oluşun akışına dayatılmış bir yorumdur. Yine pratik amaçlarla gerçekleştirilmiş bir edimdir ama Nietzsche’ye göre bir yorumun yararlılığından çıkarımda bulunarak onun nesnelliğini çıkarsama hakkımız yoktur. *Nesnel gerçeklik* ya da *mutlak gerçeklik* diye bir şey yoktur. Mutlak gerçeklik kavramı oluş dünyasından tatmin olmayan ve kalıcı bir varlık dünyası arayan felsefecilerin icadıdır.

Nietzsche kimi “kurguların” insan türü için pratik açıdan yararlı olduğunu belirtir. Oluştaki sürekli akış üzerine “şey” ya da “töz” kavramının getirilmesi pratik bir zorunluluk idi. Bunun gibi, kalıcı şeylerin olduğu, eşit şeylerin olduğu, nedensellik yasası ve en önemlisi mantık yasaları gibi şeyler. Zorunlu doğruluklar ya da gerçeklikler olarak kabul edildi. Oysa Nietzsche’ye göre, salt, kurgulardır. Kurgular yorumlardır yorumlarda sadece bakış açılarıdır. Böylece aklın kategorileri denen şeyler de mantıksal kurgular ve bakış açılarıdır. Ama bakış açısına bağlı gerçeklik görüşü kuşkusuz ayrımları kabul eder. Buna göre bazıları pratik açıdan yararlı bazıları ise yararsızdır. Örneğin, dünyayı değişimin ötesinde kalan ve gerçekten gerçek olan bir mutlak’ın bir fenomeni olarak gören felsefecinin ortaya koyduğu bakış açısı, oluş dünyasının olumsuz bir yorumu üzerine dayanır. Nietzsche’nin gerçeklik kavramına bu yaklaşımı tümüyle pragmatist ya da araçsalcı olmaktadır. Çünkü mutlak gerçekçiliğinin tabanı diyebileceğimiz temel mantık ilkelerini bile güç istencinin anlatımları olarak kabul etmektedir. Bu ilkeler, bu açıdan sadece insanın oluşun akışına egemen olabilmesini sağlayan araçlardır.

Bu gerçeklik yaklaşımını doğa dünyasına uygularsak, cisimlerin en küçük parçacığı olan her atomun bir güç istenci odağı olduğunu ve gücünü boşaltmaya ya da yaymaya çalıştığını kabul edebiliriz. Bu açıdan doğa yasaları da iki ya da daha çok partikül arasındaki güç ilişkilerini temsil ederler. Bunları kavramak, sınıflandırmak ve denetlemek için matematiksel formüllere gereksinim duyulmaktadır. Bu durum nesnelere yasalara boyun eğdiklerinin ya da güç uygulayan tözsel şeylerin var olduklarının bir tanıtı değildir. Varolan salt daha başka dinamik partiküller ile güç ilişkisi içinde bulunan partiküllerdir.

Organik dünyaya gelirse Yaşam, ortak bir beslenme süreci tarafından birleştirilmiş güçlerin birliğidir. Organizma güç duygusunda bir artış için çabalayan karmaşık yapı bir sistemdir. Bu sistem güç istencinin bir anlatımı olarak birtakım engelleri aşmak ve bazı şeyleri kendine mal etmek ve özümsemek ister. Bunlar güç istencinin dışavurumlarıdır. Biyolojik evrimi incelerken Nietzsche, Darwinciliği de eleştirmekten geri durmaz. Evrim sürecinde Darwin’in dışsal koşulların etkisini çok fazla büyüttüğünü söyler. Oysa canlılık sürecinde özsel öge, biçimlendirmek ve oluşturmak için organizmanın kendi içinde bulunan güç odağıdır. Tersine bu güç çevreyi kullanır ve sömürür. Yine doğal ayıklanma da bir başka deyişle türün güçlü bireylerinin yaşamaya devam ettiği ve ötekilerin ayıklandığı varsayımı da destekten yoksundur, Nietzsche’ye göre, yine yok olanlar tam da çok daha iyi örneklerdir, tersine yaşamı sürdürenler ortalama olanlardır. Bireysel olarak ele alındığında çoğunluğun üyeleri daha aşağı düzeyde olabilirler ama bir araya geldiklerinde güç kazanmış olurlar.

Nietzsche’nin güç istenci kavramı ile bilgi anlayışı arasındaki bağlantıyı açıklayınız.



SIRA SİZDE

Bu arada Nietzsche, insanın hazzı arayıp acıdan kaçınmasının, insan davranışının en temel güdülerini savunan hazcılık (hedonizm) yaklaşımını da öne sürüldüğü biçimiyle yetersiz bulduğunu ilan eder. Ona göre haz ve acı, gücü artırmak adına ortaya konulan çabaya eşlik eden fenomenlerdir. Bu açıdan haz, artmış güç duygusu olarak betimlenebilirken, acı güç istencine karşı bir engelin duyumsanmasından doğar ve güç istenci için bir uyarı görevi görür. Her başarı, aşılacak bir engeli, yenilen bir zorluğu varsaydığı için, acı duygusuna salt bir kötülük olarak bakmak anlamsız olmaktadır. İnsan yeniden güç kazanmak ve başarının doğurduğu yeni haz biçimleri elde edebilmek için, aynı zamanda acı gereksinimi içindedir. Bu bağlamda Nietzsche *yüceltme (süblimasyon)* kavramına da önemli bir rol yükler. Kişinin kendini kontrol edebilmesinde, bir başka açıdan nefsinin köreltilmesinde ilkel acımasızlığın bir yüceltilmesini bulur. Bu şekilde yüceltmenin temeli yine güç istencidir. Ayrıca estetik eylemde ilkel canlılık dürtü ve itkilerinin bir yüceltilmesi söz konusu olabilir. Kısacası Nietzsche, her alanda güç istencinin şu ya da bu kılığa girmiş, açık ya da örtük bir işleyişini bulur.

Aşama Düzeni ve Üst-İnsan

Nietzsche'ye göre yaşama biçiminde aşama yapmak güç istenci tarafından belirlenir. Bu açıdan yükselen yaşamı temsil eden insan tipi ile yozlaşma (decadence), zayıflık ve çürümeyi temsil eden insan tipi arasında sıkı bir ayırım yapar. Buna göre sıradan çoğunluk bir araya geldiğinde güçlü olsa bile, Nietzsche için yükselen yaşamı temsil etmez. Yine de sıradan olanlar gereklidir. Çünkü kültürün gelişmesi geniş bir taban üzerinde olanaklıdır. Aslında demokrasi ve toplumculuk da bu geniş tabanın oluşmasına yardımcı olurlar. Bu nedenle bunlara mutlak anlamda hayır demek zordur. Zerdüş'te sıradan olmayan bireylerin gelişimini engellemekle suçladığı ulusal devleti, yine de geniş sıradanlık tabanını hazırladığı için onaylamaktan geri durmaz. Çünkü bu daha yüksek bir insan tipinin doğuşu için zorunlu bir koşuldur. Yığınların görevi dünyanın yeni efendilerinin üzerinde kendi yaşamlarını sürdürebilecekleri ve daha da yüksek insan tiplerinin doğuşunu olanaklı kılacak tabanı sağlamaktır. Bu nedenle Nietzsche, daha yüksek insan tipini temsil etmek üzere *Üst-insan (der Übermensch)* kavramını öne sürer. Buna göre hedef insanlık değil, üst-insandır. İnsan aşılması gereken bir şeydir, hedef değil, hedefe vardırılan köprüdür. Nietzsche'nin burada öne sürdüğü üst-insan miti, kaçınılmaz bir süreç yoluyla insanın üst-insana evrimleşeceği anlamında değil, daha çok istenç için ulaşılmak istenen bir amaçtır, hedeftir. Üst-insan *yeryüzünün anlamı* olacaktır. Üst-insanlar tüm değerleri yeniden değerlendirme, eski değerler tablosunu kırma, kendi zengin içerimli yaşamlarından yeni değerler yaratma yürekliliğini göstermedikçe üst-insandan söz edilemez.

Üst-insanın Nietzsche tarafından tam bir açıklıkla belirlendiği söylenemez, ama bu kavram, insan için bir hedef ve uyarı olacaksa ona belli bir içerik verilmesi gerekir. Nietzsche'nin söylemek istediği şey, "Zihinsel gücün, karakter ve istenç gücünün, bağımsızlık, tutku, beğeni ve dış görünüşün olanaklı en yüksek gelişimi ve bütünleşmesi" biçiminde algılanabilir: Üst-insan, tutkularının kaosunu düzenleyebilen, karakterine bir biçim verebilen ve yaratıcı olan bir kişidir, yaşamın korku odaklarının farkında ve yaşamı içermeye düşmeksizin onaylayan bir kişidir. Bu açıdan kadın ve erkek arasında da bir ayırım yoktur. Ama Nietzsche, örnek olarak üst-insanın tek bir kişide birleşmiş Goethe ve Napolyon ya da yeryüzünde ortaya çıkan Epikürosçu Tanrı olabileceğine işaret eder." Başka bir yerde İsa'nın tinini taşıyan Romalı Sezar'a üstü kapalı olarak göndermede bulunur. Zerdüş'te

Nietzsche'ye göre hedef insanlık değil üst-insandır. İnsan aşılması gereken bir şey, hedefe vardırılan köprüdür. İnsan kaçınılmaz bir süreçle üst insana evrilmez, üst insan istenç için ulaşılmak istenen bir amaçtır.

terimi tekil olarak (overman) kullandığı için tanrının bu dünyadaki bir modeli gibidir. Ama sonul anlamda Nietzsche bu kavramla insanlığı aşağı ve yukarı olarak ikiye bölmektedir. Bu terim, herkesin az çok amaç edinebileceği bir 'ideal insan' kavramı olarak düşünülebilir. Buna göre, denebilir ki yüksek kültürlü, bedensel açıdan her konuda yetenekli, gücünden dolayı hoşgörülü, hiçbir şeyi yasak olarak görmeyen, bütünüyle özgürleşmiş, yaşamı ve evreni olumlayan bir insan modeli üst-insanı anlatabilir.

Sonsuz Yineleniş Kuramı

Zerdüş Böyle *Buyurdu*'da ve *Şen Bilim*'de Nietzsche, **sonsuz yineleniş** (döngü) düşüncesine yer verir. Özellikle *Zerdüş*'te bu düşünce, üst- insan düşüncesiyle birlikte kitabın ana eksenidir. Bu düşüncenin ontolojik bağlamda özeti şudur: Dünyamız gezegen olarak sona erdikten sonra, parçacıkların gücü tarafından tıpkı daha önce olduğu gibi yeniden yapılaşacak, bir başka deyişle yeniden varlığa gelecektir ve bu dünyada olup-biten her şey yeni baştan ve aynen yinelenecektir. Sözelimi Nietzsche, tekrar 1844'te doğacaktır. Üstelik bu olgu sayısız aralarla sayısız kez yinelenecektir.

Nietzsche'ye göre dünyamız sona erdikten sonra, onu oluşturan parçacıkların gücü sayesinde yeniden yapılaşacak, dünyada olup biten herşey yeni baştan ve aynen yinelenecektir. Bu öğretiyi sonsuz yineleniş kuramı denir.

Nietzsche'nin bu öğretiyi vurgulamasının başlıca nedeni, felsefesindeki bir boşluğu dolduruyor olmasıdır. Oluşun akışına varlık görünüşü verdiğini daha önce belirtmiştik. Bunu evreni aşan herhangi bir varlık kavramına dayanmaksızın yapar. Ayrıca bu kuram aşkın bir tanrının getirilmesini bertaraf ederken aynı zamanda kamutanrıçılığı (panteizmi), tanrı kavramının evren adı altında üstü kapalı yeniden getirilişini de önlemiş olur. Kuram ayrıca bir öte'deki kişisel ölümsüzlük düşüncesini de dışlar ve bunun yerine bu dünyadaki yaşamlarımızın sonsuz yineleniş düşüncesini koyar, bir yaşamın tüm ayrıntılarıyla yinelenmesinin pek bir çekiciliği olmasa da. Bu kuram Nietzsche'nin bu dünyasallık için kararlı bir istencini-seçimini yansıtır. Evren bir anlamda kendi üzerine kapalıdır ve gerçekten güçlü insan, bu evreni kararlılıkla, cesaretle ve sevinçle doğrular. Zayıflığın bir göstergesi olan kaçış eğiliminden uzak durur.

Nietzsche, bu düşünceyi, birey açısından gördüğümüzde yaşama evet deme yeteneğinin bir sınavı olarak görür. *Şen Bilim*'de yaşamının en küçük ayrıntılarına dek sayısız kez yineleneceğini kendisine söyleyen bir *Tim*'i imgeler. Bu durumda üzülmesi mi yoksa durumu güler yüzle mi karşılaması gerektiğini kendisine sorar. Çıkan anlam şudur ki yaşamı olduğu gibi kabul etme ya da güler yüzle doğrulama tutumu güç istencinin de bir anlatımı olacaktır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı yapıtında, ise "Nietzsche oyunun sayısız kez yeniden oynanmasını isteyen ve oyna değil ama oyunculara da yeniden diye seslenen bir dünya doğrulayıcı insandan söz eder" (Copleston, 1998: 174). *Zerdüş*'te en sıradan insanın bile yaşamının tüm ayrıntılarıyla geri döneceğini, ama insanların nedense bu düşünceden hoşlanmadığını oysa kendisinin bu düşünceyi buyur ettiğini dile getirir. Nietzsche sonuç olarak sonsuz yinelenme kuramından hem ezici hem de özgürleştirici bir kuram olarak söz etmektedir. Kuşkusuz özgürleştirici ögesinin bu dünya yaşamında din baskısını ve dinlerin belirttiği biçimiyle öte dünya fikrini ötelemesinden geldiği açıktır.

Nietzsche'nin düşün ve yazın dünyasında etkisi çok yönlü olmuştur ve bu etkinin genelde düşünceyi şu ya da bu yönde uyarma biçiminde gerçekleştiği ifade edilmiştir. Örneğin ahlak alanında kimilerine göre Nietzsche'nin birincil önemi, ahlakın naturalist bir eleştirisini ortaya koymada yatar, kimilerine göre ise daha çok bir değerler fenomenolojisi yapması önemlidir. Daha çok felsefe dışından

olan bazı kişilere göre ise değerlerin yeniden değerlendirilmesi yaklaşımı en fazla öne çıkan görüşüdür. Kültür felsefesi alanında kimileri onu nazizme götüren bazı görüşler uğruna demokrasiye ve demokratik toplumculuğa saldırıyor olarak gösterirken, kimileri de onu tam bir Avrupalı ya da büyük bir kozmopolitan olarak gösterir. Din alanında kimilerine göre köktenci bir tanrıtanımaz iken, bazıları da Hıristiyanlığa saldırısının aşırılığında kendisinin tanrı sorunu ile kişisel kaygısının tanıtılarını görmek istediler. Freud gibi kimileri ruhbilimsel çözümlmelerini çok öne çıkardı. Thomas Mann gibi kimileri de Dionysiosçu ve Apolloncu tutumlar arasında yaptığı ayırmadan etkilendiler. Kimileri de Alman dilinin gizliliklerini geliştiren bir yazar olarak yücelttiler. Ayrıca, Copleston'a göre, yaşamının ve düşüncesinin bütün karmaşıklığının taşıdığı imleme varoluşçu bir yorum getirme olanağı da vardır. Bu nokta gerçekten haklı görünüyor. Sonuç olarak Nietzsche, tüm çok yönlülükleri ile gerçekten dahi bir yazar ve özgün bir düşünür olarak yeri bir daha doldurulamayacak bir biçimde düşün tarihinde yerini almıştır.

Özet



Schopenhauer'in görüşlerini başlıca kavramları ve sorunları ışığında tartışmak.

Schopenhauer'ın metafizik sistemi, yaşam ve gerçeklik üzerine kötümser bir bakışın metafiziksel bir haklı çıkarılışını açıklamak esasına dayanır. Gerçekliğin tüm boyutlarının bir hesabını vermek istemiş, bunu gerçekleştirebilmek için de öncelikle yeterli neden ilkesini ele almıştır. Yeterli Neden İlkesinin dört formu şunlardır: fiziksel nesnelere, matematiksel objelere, soyut kavramlar, ben bilgisi. Schopenhauer bütün bu alanlarda zorunluluğun geçerli olduğunu göreyerek derin bir kötümserliğe yöneldi. Kant'ın ayrı ayrı ele aldığı duyarlılığın formları ile anlama yetisinin kategorilerini birleştirdi ve nedensellik kategorisini, zamanı ve mekânı, tasarım olarak dünya bilgimizin zorunlu koşulları olarak kabul etti. Felsefe anlayışı "Dünya benim tasarımımdır." cümlesinde özlü bir ifade buldu. Yani tüm varolanlar ve bir bütün olarak dünya, bilgi açısından, sadece özne ile ilişki içinde bir objedir, algılayanın algısıdır, tek sözcükle tasarımıdır. Dünya kendisini obje olarak bir özneye sunar ve biz özne olarak sadece algıladığımız dünyayı biliriz. Bu şekilde objelerin tüm dünyası bütünüyle ve sonsuza dek özne tarafından belirlenmiştir. Schopenhauer'ın felsefesini belirleyen ikinci kavram istenç-istemdir. Her birimizin kendi istencimize-istememize sahip olduğumuz yolundaki deneyimimiz, Kant'ın asla bilinemeyeceklerini söylediği kendinde-şeylerin (numen) içsel yapısına nüfuz etmemizi sağlayacak biricik dar kapıdır. Biz kendimiz kendinde şeyiz ve bu kendinde şey istençtir, istenç edimidir. Bu da doğruluğa giden biricik kapıdır. Bizden başlayan yol, kendinde-şeylere ait olan içsel doğayı bizim için açık tutar. Bu istenç sadece insanda değil, dünyadaki her şeyde bulunur. Schopenhauer gerçekliğin tümüne istencin çalışmasını yükler. Şu hâlde tüm doğaya karşı konulmaz bir güç, enerji ya da sürekli ve kör bir itici güç vardır. Evrendeki her şey istenç tarafından sürüklenir ve insan akli da hayvanların içgüdüleriyle aynı düzeyde olacak şekilde, evrensel istenç tarafından biçimlendirilmiştir. Schopenhauer'a göre doğadaki birincil itki yaşamın üretilmesidir. Doğa dünyası

yaşama istencinin sürekli çatışmalar doğurduğu acımasız bir savaşımı alanıdır. Bu da Schopenhauer'ı kötümser bir belirlenimcilığe iter. Fakat istencin her şeyden üstün olan gücünden kaçışın iki yolu vardır, estetik ve ahlak. Estetik istencin tiranlığından ancak kısa süreli bir kurtuluş sağlarken ahlak daha uzun süreli bir kurtuluş imkânı sağlar ve ancak istencin yadsınmasıyla başarılabilir. İstenç, insan içinden ve onun yoluyla kendinin öyle duru bir bilgisini elde edebilir ki dehşet içinde kendinden uzaklaşır ve kendini yadsır. O zaman insan istenci herhangi bir şeye bağlanmaya son verir ve insan çilecilik ve kutsallık yolunu izler. Schopenhauer'a göre, istenci yadsıyan insan dünyayı yokluk olarak görür. Kendinde-şeyin bilmediğimiz yüklemelerle sahip olması mümkündür ve bu yüzden istenç kendini yadsıdığına hiçliğin önleyen bir koşula ulaşılabilir. Bu bir bilgi durumu olamaz. Çünkü özne- nesne bağı fenomenle ilişkilidir. Geriye gizemcilerin bulanık terimlerle betimlediği başkalarına iletilemez deneyim kalmaktadır. Ne var ki felsefe bu tür deneyimler üzerine bir şey söyleyemez. Schopenhauer yaşam ideasını felsefenin temeline yerleştirmiştir. Dünyanın bizim tasarımı olduğuna söyleyerek idealist, akli ya da düşünceyi değil, istenci dünyanın tözü yaparak istemselci, tek bir bireysel istencin, kendisini deneyimin çeşitli fenomenlerinde belirten mutlak istenç olması anlamında ise aşkınsal bir felsefe yapmıştır.



Nietzsche'nin düşüncelerini tarihsel gelişim seyirleri içinde izleyip değerlendirmek.

Nietzsche erken dönem eserlerinde Yunanlıların trajik çağından esinlenerek çağdaş Alman kültürünü eleştirmiş, gerçek kültürün Antik Yunan dünyasında hüküm süren Apolloncu ve Dionysosçu öğelerin uzlaşımından doğacağını savunmuştur. Dionysos ögesi yaşam güçlerini Apolloncu öge ise biçim ve güzellik sevgisini temsile eder. Bunlar varoluşu estetik bir fenomen hâline getirecektir. On dokuzuncu yüzyıl kültürünün, canlılık güçlerini bastırıldığını ama bu güçlerin yeniden patlayacağını öngörmüştür. Ne empirik bilim, ne de Hıristiyanlık insanın kendisini aşmasına yardımcı olamazlar çünkü olaylara tarih

üstü değerlerle bakmaktadırlar. Geriye felsefe kalmaktadır. Felsefenin görevi, dünyanın değiştirilmeye açık olan yanının geliştirilmesidir. Ona göre ahlak, topluluğu korumanın ve yıkımdan uzak tutmanın aracıdır ve bireye, davranışlarını toplumun çıkarlarına uydurması yolunda zorlamada bulunulur. Bu zorlama zamanla vicdan işlevi görmeye başlar ve boyun eğme esaslı köleci bir ahlak doğar. Köle ahlakında ölçüt, zayıfların ve güçsüzlerin toplumuna yararlı olan şeylerdir. Bunlar duygudaşlık, iyi kalplilik, alçakgönüllülük gibi niteliklerdir ve erdemlilik olarak görülüp övülürler. Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık, köle ahlakının dayandığı değerlerin evrensellik düzeyine yükseltilmesi amacıyla hizmet etmiştir. Oysa evrensellik ve mutlaklık iddiası taşıyan ahlaksal sistemleri yadsınmalı, ayrı ahlak tipleri arasında bir rütbe derecelendirmesi yapılmalıdır. Demokrasi ve sosyalizm de Hıristiyan ahlak sistemini laik düzlemde devam ettirmektedir ve mutlak değerlere dayalı nesnel, evrensel ahlak yasası düşüncesi daha üst bir aşama olan nihilizm uğruna terk edilecektir. Nihilizmin geliştiği kaçınılmazdır ve Avrupa'nın decadent Hıristiyan uygarlığının da sonu gelecektir. Dünya güç istencinden başka bir şey değildir. Güç istenci a priori metafizik bir sav değil, geniş kapsamlı empirik bir varsayımdır. Bilgi de her şeyden önce güç aracıdır ve bilme isteği güç isteminden doğar. Bilgi, canlılık gereksinimleri temeli üzerinde yükselen bir yorumlama sürecidir ve oluşun akışına egemen olma istencini anlatır. Mutlak gerçeklik kavramı oluş dünyasından tatmin olmayan ve kalıcı bir varlık dünyası arayan felsefecilerin icadıdır. Doğa yasaları da iki ya da daha çok parçacık arasındaki güç ilişkilerini temsil ederler. Bunları kavramak, sınıflandırmak ve denetlemek için matematiksel formüllere gereksinim duyulur. Haz ve acı, gücü artırma çabalarına eşlik eden fenomenlerdir. Haz, artmış güç duygusu iken acı, güç istencinin engellenmesinden doğar. Nietzsche'ye göre yaşama biçiminde aşama yapmak güç istenci tarafından belirlenir. Bu açıdan yükselen yaşamı temsil eden insan tipi ile yozlaşma (decadence), zayıflık ve çürümeyi temsil eden insan tipi arasında sıkı bir ayırım yapar. Hedef insanlık değil üst-insandır. İnsan aşılması gereken bir şey, hedefe vardırıan köprüdür. İnsan kaçınılmaz bir süreçle üst insana evrilmez, üst insan istenç için ulaşılmak istenen bir

amaçtır. Üst-insan yeryüzünün anlamı olacaktır. Dünyamız gezegen olarak sona erdikten sonra, parçacıkların gücü tarafından tıpkı daha önce olduğu gibi yeniden yapılaşacak ve bu dünyada olup-biten her şey yeni baştan ve aynen yineleneyecektir. Sevincin Bilimi'nde yaşamının en küçük ayrıntılarına dek sayısız kez yineleneyeceğini kendisine söyleyen bir Tin'i imgeler. Yaşamı bu hâliyle olduğu gibi kabul etme ya da güler yüze doğrulama tutumu güç istencinin bir anlatımı olacaktır. Yani sonsuz yinelenme kuramı hem ezici hem özgürleştirici bir kuramdır.

Kendimizi Sınavalım

1. Schopenhauer'e göre aşağıdakilerden hangisi yeterli neden ilkesinin **temel** formlarından biri **değildir**?
 - a. Fiziksel nesnelere
 - b. Matematiksel objelere
 - c. Ben bilgisi
 - d. Soyut kavramlar
 - e. Canlı formlar
2. Aşağıdakilerden hangisi ben ile onun istenç edimleri arasındaki ilişkinin bilgisini yöneten ilkedir?
 - a. Gütülenme
 - b. İmgelem
 - c. Zihin
 - d. Tasarımlama
 - e. Sağduyu
3. Aşağıdakilerden hangisi Kant ve Schopenhauer'in doğru kabul ettiği önermelerden biri **değildir**?
 - a. İnsan deneyiminin ötesinde yer alan şeylerin bilgisine erişilemez.
 - b. İnsan zihni dış dünyanın edilgin alıcısı değil, onu şekillendirip düzenleyen etkin bir güçtür.
 - c. Fenomen-nomen ayrımı sağlıklı bir felsefe için gereklidir.
 - d. Uzay ve zaman anlama yetisinin başlıca kategorileridir.
 - e. Uzay ve zaman dünya bilgimizin zorunlu koşullarındandır.
4. Schopenhauer'in doğruluğa giden biricik dar kapı olarak gördüğü şey aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Estetik haz sağlayan dahiyane sanat eserleri
 - b. Tanrısal iradenin ussallığımızı güdüleyen başlıca güç olduğuna ilişkin duyumu
 - c. Her birimizin kendi istencimize-istememize sahip olduğumuz yolundaki deneyimimiz
 - d. Kendinde şeylerin bilinemezliğine yönelik kesin kabulümüz
 - e. Çileci pratiklerle yaşamın bir bütün olarak yadsınması
5. Aşağıdakilerden hangisi, Schopenhauer'in "dünya benim tasarımımdır" ifadesine dayandırdığı sonuçlardan biri **değildir**?
 - a. Sadece algıladığımız dünyayı biliriz.
 - b. Her özne bütünüyle dışındaki dünya tarafından belirlenmiştir.
 - c. Dünya kendisini özneye obje olarak sunar.
 - d. Kimse dünyayı öteki insanların bildiğinden daha gerçek olarak bilemez.
 - e. Dünya bana, anlayan bir özne olarak nesnel ve empirik bir sunumdur.
6. Schopenhauer'in kötümserliğinin metafizik nedeni aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Nomen
 - b. Fenomen
 - c. İstenç
 - d. Tanrı
 - e. Akıl
7. Nietzsche'nin bilgi anlayışı hakkında aşağıdaki bilgilerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Bilgi bir güç aracı işlevi görür ve bilmeyi istemenin temelinde güç istenci yatar.
 - b. Bilim, doğanın, ona egemen olmak amacıyla kavramlara dönüştürülüp betimlenmesidir.
 - c. İnsan zihni duyum ve izlenimler kompleksini pratik gereksinimlerin gerektirdiği ölçüde şekillendirir.
 - d. Bilgi, canlılık gereksinimleri temeli üzerinde yükselen bir yorumlama sürecidir.
 - e. Bilginin amacı mutlak gerçekliği tanıyıp bilerek oluşun akışına egemen olmaktır.
8. Nietzsche'ye göre üst-insan hakkında aşağıdakilerden hangisi **söylenemez**?
 - a. Yeryüzünün anlamıdır.
 - b. Yaşamı ve evreni olumlar.
 - c. İnsanlarca amaç edinilemeyecek bir yüceliktir.
 - d. Hiçbir şeyi yasak görmemesi anlamında tümüyle özgürleşmiştir.
 - e. Bedensel konularda yeteneklidir.
9. Aşağıdaki görüşlerden hangisi Nietzsche'ye **atfedilemez**?
 - a. Evren yok oluşunun ardından aynı şekilde sonsuza dek yeniden doğacaktır.
 - b. Haz ve acı gücü artırma çabalarına eşlik eden fenomenlerdir.
 - c. İsteyen köle ahlakına, isteyen efendi ahlakına uygun yaşayabilir.
 - d. Üst insan ideali sadece erkeklerce gerçekleştirilebilecek bir idealdir.
 - e. Mutlak gerçeklik, oluştan rahatsız olan ve değişmez bir varlık düzeni arayan düşünürlerin yanılgısıdır.
10. Aşağıdakilerden hangisi Nietzsche'nin kullandığı kavramlardan biri **değildir**?
 - a. Dolaylama
 - b. İçerleme
 - c. Yüceltme
 - d. Yozlaşma
 - e. Sonsuz yinelenme

Kendimizi Sıyalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin Yeterli Neden İlkesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Canlı formların, yeterli neden ilkesinin dört temel formu arasında yer almadığını göreceksiniz.
2. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin Yeterli Neden İlkesi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ben ile onun istenç edimleri arasındaki ilişkinin bilgisini yöneten ilkenin güdülenme yasası olarak adlandırılabilirliğini göreceksiniz.
3. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin Schopenhauer'in Bilgi Öğretisi başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Her iki düşünürün de zaman ve mekânı dünya bilgimizin zorunlu koşulları olarak gördüğünü ama Kant'ın onları duyarlılığın formları, Schopenhauer'in ise anlama yetisinin kategorileri olarak değerlendirdiğini ve bu bakımdan iki düşünürün birbirlerinden ayrıldığını göreceksiniz.
4. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin İstenç ve Tasarım Olarak Dünya başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Her birimizin kendi istencimize sahip olduğumuz yolundaki deneyimimizin Schopenhauer tarafından bizi kendinde-şeyin özüne nüfuz ettirecek, doğruluğa açılan biricik dar kapı olarak ortaya konduğunu göreceksiniz.
5. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin İstenç ve Tasarım Olarak Dünya başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Tam tersine öznenin dünyayı bütünüyle ve sonsuza dek belirlemiş olduğunu ve bu yüzden Schopenhauer'in dünya benim tasarımımdır dediğini göreceksiniz.
6. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin Kötümserliğin Metafizik Nedeni başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Schopenhauer'in kötümserliğinin temelinde dünyada tümüyle istencin hüküm sürmekte olmasının yattığını göreceksiniz.
7. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin Güç İstenci ve Üst-İnsan Kuramı başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Nietzsche'nin mutlak gerçekliğin varlığını yadsıdığını ve bu yüzden mutlak gerçekliğin bilinmesi gibi bir amaç gütmeyeceğini göreceksiniz.
8. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin Aşama Düzeni ve Üst İnsan başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Nietzsche'nin insanları alt ve üst olarak kesin biçimde ayırmadığını ve üst insanı, herkesin az çok amaç edinebileceği ideal bir insan olarak düşündüğünü göreceksiniz.

9. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin Aşama Düzeni ve Üst İnsan başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Nietzsche'nin üst insan ideali bakımından kadınla erkek arasında ayırım yapmadığını göreceksiniz.
10. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin Nietzsche ile ilgili kısımlarının tamamını gözden geçiriniz. Nietzsche'nin yozlaşma (decadence), yüceltme (sublimation), içleme ve sonsuz yinelenme kavramlarına önemli işlevler yüklediğini ama dolaylama gibi bir kavram kullanmadığını göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Schopenhauer'in sistematik felsefesinin merkezi temasını ya da özünü oluşturan istenç-isteme terimi Kant'ın kuramındaki kendinde-şey (numen) kavramının değiştirilmesinden duyduğu hoşnutsuzluğu yansıtır. Hatırlanacağı üzere Kant, kendinde şeylerin asla bilinemeyeceklerini söylemişti. Kant'a göre bizler kendinde şeylerin daima dışındayızdır ve onların içsel yapısına nüfuz etmemizi sağlayacak bir bilişsel donanıma sahip değildir. Oysa Schopenhauer hakikate, yani kendinde-şeylerin özüne bizi vardırarak tek bir dar kapı bulunduğunu savunur. Bu da her birimizin kendi istencimize istememize sahip olduğumuz yolundaki bilgimiz ya da deneyimimizdir. Bilinçliliğimiz içinde kendimize ilişkin bildiğimiz şey, salt bilen bir özne olmadığımız, ama bir başka açıdan bilinebilir içkin bir doğaya sahip olduğumuzdur. Bundan çıkan sonuç, biz kendimiz kendinde-şeyiz, bu kendinde şey istençtir, istenç edimidir, yani kendinde-şeyin en belirgin en sıkı tezahürüdür. Şu hâlde bu, doğruluğa giden biricik dar kapıdır; yani istencin her bir kişinin özü olduğunun keşfidir. Schopenhauer, başka her şeyin sonsuza dek dışında olduğumuz esnada, kendimizin bilinebilen içsel bir doğaya ait olduğumuza yönelik keşfinden şu sonucu çıkarır: Bizden başlayan yol, kendinde-şeylere ait olan içsel doğayı bizim için açık tutar. Böylece her şeyin içsel doğasının istenç olduğunu öğrenmiş oluruz.

Sıra Sizde 2

Schopenhauer'in kötümserliğini anlamının yolu onun istenç kavramını anlamaktan geçer. İstenç kavramı, tüm doğa sistemini her şeydeki itici güce yanıt olmak

üzere devinen bir yapıya dönüştürür. Her şey sanki içindeki içsel bir saatin devinimini ortaya koyar. En düşük yapılı varlık olan amipten, en yüksek yapılı varlık olan insana dek her var olan, aynı güç, yani istenc tarafından sürüklenir. Dolayısıyla her birey bir zorlanılmış koşulun mührünü taşır. Akıl dahi istencin bir sıfatıdır. Doğanın tümündeki istencin tüm-gücü insan varolanları için kötümser içerimler taşımaktadır. Schopenhauer insanların sadece görünüşte önlerinde bulunanlar tarafından çekildiklerini, fakat gerçekte arkadan öne doğru itildiklerini söylemekteydi. Bu itici güç, kendisine yöneldikleri yaşam değil, fakat onları ileriye doğru sürükleyen zorunluluktur. Zorunluluğun ya da istencin doğa ve insan olayları üzerindeki bu ezici belirleyiciliği Schopenhauer'i felsefi anlamda karamsar bir tutuma itmiştir. Çünkü insan böyle bir yapıda, kendi iradesiyle belirlediği hiçbir amaç koyamaz ve hiçbir amacı kesin bir güvenle sonuna dek izleyemez. Yine de bu zorunluluk kısıracından kurtulmanın bazı yolları vardır ve Schopenhauer bunların estetik ve ahlak olduğunu söyler.

Sıra Sizde 3

Nietzsche güç istencini a priori metafizik bir sav olarak değil, geniş kapsamlı empirik bir varsayım olarak görüyordu. Bunun başlıca sebebi bilgi isteğini, bilmeye yönelmeyi güç istemine bağlamasıydı. Ona göre bilgi herşeyden önce güç aracıdır ve bilme isteği güç isteminden doğar. Canlılık gereksinimleri temeli üzerinde yükselen bir yorumlama süreci olan bilgi, doğadaki oluşun akışına egemen olma istencini anlatır. Örneğin bir töz olarak, "ben" ya da "kendilik-self" kavramı oluşun akışına dayatılmış bir yorumdur. Nietzsche temel mantık ilkelerini bile güç istencinin anlatımları olarak kabul eder. Bu ilkeler, insanın oluşun akışına egemen olabilmesini sağlayan araçlardır. Doğa yasaları da iki ya da daha çok parçacık arasındaki güç ilişkilerini temsil eder. Bunları kavramak, sınıflandırmak ve denetlemek için matematiksel formüllere gereksinim duyulur. Canlı organizmalar alanında da aynı durum geçerlidir. Canlılık sürecinde özsel öge, biçimlendirmek ve oluşturmak için organizmanın kendi içinde bulunan güç odağıdır. Bu güç çevreyi kullanır ve sömürür. Bütün bu bilgiler ışığında güç istenci, Nietzsche'nin bilgi anlayışının temeli hâline gelir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Ajdkiewicz, K. (2007). **Felsefeye Giriş**. çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Say Yayınları.
- Cooper, D. E. (1999). **Epistemology: The Classic Readings**. Great Britain: Blackwell Publishers.
- Copleston, F. (1998). **Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Gardiner, P. (1967). **Schopenhauer, Arthur**. (Encyclopedia of Philosophy) edt. Paul Edwards, New York: The MacMillan Com & The Free Press.
- Kaufmann, W. (1967). **Nietzsche, Friedrich**. (Encyclopedia of Philosophy) ed. Paul Edwards, New York: The MacMillan Com & The Free Press.
- Kaufmann, W. (1997). **İnsanı Anla(ma)mak: Nietzsche, Heidegger, Buber**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Magee, B. (2001). **Büyük Filozoflar**. çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (1966). **Din Üzerine**. çev. Murat Belge, İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Nietzsche, F. (1963). **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**. çev. Nusret Hızır, İstanbul: Elif Yayınları.
- Nietzsche, F. (2007). **Eğitici Olarak Schopenhauer**. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2001). **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**. çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2000). **Putların Alacakaranlığı**. çev. Hüseyin Kaytan, İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2002). **Ecce Homo**. çev. Can Alkor, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık
- Nietzsche, F. (1965). **Tragedyanın Doğuşu**. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Ataç Kitabevi.
- Nietzsche, F. (1995). **Böyle Buyurdu Zerdüşt**. çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sahakian, W. (1997). **Felsefe Tarihi**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Schopenhauer, A. (1998). **Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar**. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalca Yayınevi.
- Schopenhauer, A. (1963). **Aşkın Metafiziği**. çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Oluş Yayınları.
- Stumpf, S. E. (1994). **Philosophy: History & Problems**. North America: McGraw-Hill, Inc.
- Tanyol, C. (1998). **Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi**. İstanbul: Gendaş A.Ş.
- Thilly, F. (2007). **Felsefenin Öyküsü-II Çağdaş Felsefe**. çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Marx ve Engels'in diyalektik materyalist görüşlerini başlıca kavramları ve sorunları ışığında tartışabilecek,
- Bentham'ın empirist ve yararçı görüşlerini değerlendirebilecek,
- Mill'in empirist ve yararçı görüşlerini değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Diyalektik Materyalizm
- Yabancılaşma
- Proleterya
- Üretim İlişkileri
- Üretici Güçler
- Üretim Araçları
- Emek-Değer
- Artı Değer
- Köleci Toplum
- Feodal Toplum
- Kapitalizm
- Mülkiyet
- Anamal (Kapital)
- Sınıf Savaşımı
- Yararcılık
- Genel Yarar İlkesi
- Hazcı Hesaplama
- Bireysel Özgürlük
- İstenç Özgürlüğü

İçindekiler



Diyalektik Materyalizm ve İngiliz Yararcılığı: Marx, Bentham ve Mill

MARX VE MARXİZM

Marx ve Engels'in Yaşamları ve Yapıtları

Karl Heinrich Marx (1818-1883) Hegel'in geniş kapsamlı idealist evren siteminin diyalektik ögesini alıkoyarak *maddeci* temellerde yepyeni ve kuşatıcı bir evren sistemi geliştirdi. Hegel'in baş üzerinde durduğunu öne sürerek onu ayakları üzerine oturtmanın gerçeklikle bağdaşan, doğal bir girişim olacağını düşünüyordu. Bu nedenle Hegelci sistemin idealist ögesini tümüyle bir tarafa bırakarak diyalektik yöntemi maddeci temeller üzerinde uygulama yoluna gitti. Çünkü maddenin gelişim sürecinin diyalektik yasalara uygun olarak işlediğine bir biçimde inanmıştı. Marx'ın en ünlü teorileri aslında ekonomi politik alanına ilişkindir. Bu teoriler onu ayrıca büyük bir toplumbilim kuramcısı yapmıştır. Bu incelemenin sınırları içinde Marx'ın tüm alanlara ilişkin kuramlarını açıklamak olanaklı değildir. Biz burada sadece felsefeyi doğrudan ilgilendiren görüşleri üzerinde açıklama yapma yoluna gideceğiz. Bu arada Marxist öğretiyi hemen hemen birlikte kotardıkları kader arkadaşı Engels'e de bağlam içinde yer verilecektir.

Karl Marx, Almanya'da Trier' de doğdu. Yahudi bir avukatın en büyük oğludur. Babası 1816'da Luther'e hayranlığından dolayı Protestan oldu, Marx 1824'te vaftiz edildi. Babasının dinsel kanıları genelde pek derin olmadığı için, Kantçı ussalcılık ve politik liberalizm gelenekleri içinde yetiştirilmiştir. Trier'deki okul eğitiminden sonra, Bonn Üniversitesinde hukuk okumaya başladı, bir yıl sonra hukuk eğitiminden vazgeçerek, Berlin Üniversitesinde geçip felsefe eğitime başladı. 1841'de Jena Üniversitesinden doktora derecesi aldı. *Tez başlığı: Demokritos ve Epiküros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Ayrım Üzerine*'dir.

Bundan sonra Marx, bir süre Doktorklub adlı bir grubun üyeliğini yaptıktan sonra, 1842 de *Reinische Zeitung*'un yayıma hazırlanmasına katkıda bulunmaya başladı. Bu görev, somut politik, toplumsal ve ekonomik sorunlar alanında hızla gelişmesine yol açtı. Bu alandaki çalışmaları onu felsefenin kuramsal olmaktan daha çok uygulamalı bir etkinlik olması gerektiği noktasına getirdi. Bunun sonucu olarak, felsefecinin görevinin sadece dünyayı anlamak olduğu biçimindeki Hegelci anlayıştan daha şimdiden uzaklaşmış görünüyordu. Tersine dünyayı anlamak artık yeterli değildi, onu yine felsefe yoluyla değiştirmek gerekiyordu. Yine edimsel durum üzerine düşünceleri Marx'ı, Hegel'in devlet kuramına yönelik eleştirel bir tutum almaya yöneltti. 1841-1843 arasındaki bu dönemde, Hegel'in

devlet kavramına karşı bir eleştiriyi *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* başlığı altında yayımlamıştır. Hegel'e göre nesnel tinin diyalektik gelişiminde aile ve yurttaş toplumu sadece birer evre iken devlet, nesnel tinin en yüksek anlatımıdır ve bu nedenle "özne"dir. Aile ve toplum da onun yüklemeleridir. Oysa Marx'a göre bu, doğal akışı bozmaktan başka bir şey değildir. Çünkü asıl özne olan aile ve yurttaş toplumdur. Bunlar insan toplumundaki temel olgusalılıklardır. Oysa devlet soyut bir tümel, insan yaşamından ayrı ve onun üstünde duran yönetsel ve bürokratik bir kurumdur. Marx'a göre, Hegel tarafından kavrandığı biçimiyle insan devlette kendi gerçek doğasına yabancılaşmaktadır. Çünkü 'İnsanın gerçek yaşamı devlette varoluyor.' biçiminde düşünülmektedir, oysa Devlet bireysel insanların ve çıkarlarının karşısında ve üstünde durur, bu nedenle kamusal ve özel çıkarlar arasında bir çelişki söz konusudur.

1843 başlarında *Reinische Zeitung*'un yayın yaşamına yetkililer tarafından son verilince yeni bir yayımcılık girişimi amacıyla Paris'e gitti. Burada pek çok önemli kişi ile tanışmasının yanı sıra en önemlisi 1844 yılında Engels ile karşılaşmasıdır. Bilindiği gibi bu iki arkadaş diyalektik materyalist öğretinin neredeyse aralarında ayırım gözetmeden birlikte temsilcileridir.

Marx'a öğretilerini geliştirmekte madden manen yardımcı olan *Friedrich Engels* (1820-1895) ise zengin bir sanayicinin oğluydu. 1841 yılında askerlik görevi için Berlin'de bulunduğu sırada önce Bruno Bauer çevresi aracılığıyla idealizmi benimsedi ama çok geçmeden Feuerbach'ın yazıları aracılığıyla idealizmden maddeciliğe doğru evrildi. 1842'de babasının firması adına Manchester'a gitti. Burada toplumcu düşünürlerin görüşleriyle ilgilendi. Çeşitli alanlara ilişkin bazı önemli makaleler yayınladı.

Marx ve Engels, 1844'te karşılaşmalarından sonra 1845'te *Kutsal Aile*'yi birlikte yazdılar. Kitap Bruno Bauer ve yandaşlarının idealizmine yöneltilmişti. Düşünce ve bilinç üzerine Bauer ve yandaşları tarafından yapılan idealist vurguyla karşıtlık içinde, Marx ve Engels, *Devlet, yasa, din ve ahlak* biçimlerinin sınıf savaşının evreleri tarafından belirlenmiş olduğunu savunmaktaydılar.

1845 yılında Marx Fransa'dan sınırdışı edilerek Brüksel'e gitti. Orada Feuerbach'a karşı, "Felsefecilerin dünyayı yalnızca değişik yollardan anlamaya çalıştıkları, oysa gerçek gereksinimin onu değiştirmek olduğu ünlü bildirimleriyle sonlanan on bir tezini hazırladı." Engels'in de kendisine katılımıyla 1932'ye dek yayımlanmadan kalan *Alman İdeolojisi*'ni yazdılar. Bu yapının önemi, materyalist tarih anlayışını özetlemesinden ileri gelir. Temel tarihsel olgusalılık, doğadaki etkinliği içindeki toplumsal insandır. Bilinci belirleyen insandır, tersi değil. Tarihteki temel etmen *maddi ve ekonomik üretim sürecidir*. "Bütün tarihsel süreç *diyalektik* olarak proleter devrimine ve komünizmin gelişine doğru ilerlemektedir. Saltık tinin kendinin bilgisine ya da böyle başka bir felsefi yanılısamaya değil" (Copleston, 1998: 71).

1847'de Marx, Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi*'ne yanıt olarak *Felsefenin Sefaleti*'ni Fransızca olarak yayınladı. Burada da burjuva ekonomisinin söz gelimi mülkiyet gibi değişmez kabul edilen kategorilerini eleştirmektedir. Marx, yine 1847'de komünist Liga'ya katıldı. Engels ile birlikte hareketin temel ilkelerini ve amaçlarını özetleyen bir bildiri yazmakla görevlendirildiler. Bu şekilde ünlü *Komünist Manifesto* ortaya çıktı. Marx çeşitli nedenlerle bir kez daha Paris'e gitmek zorunda kaldı ama 1849'da Fransa'dan ikinci kez sınır dışı edilerek yaşamının geri kalanını geçireceği Londra'ya gitti. Burada arkadaşı Engels'den yardım alarak yaşamını sürdürdü.

1859'da, Berlin'de *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'yı yayımladı. Bu da Manifesto gibi maddeci tarih anlayışının bildirimi nedeniyle önemlidir. Marx'ın ünlü çalışması *Kapital*'in ilk cildi 1867'de Hamburg'da çıktı. Ancak öteki ciltleri yayıma hazırlamayı tamamlayamadan 1883 yılında yaşamdan ayrıldı. İkinci ve üçüncü ciltler Engels tarafından sırasıyla 1885 ve 1894 yıllarında yayımlandı. Daha başka el yazmaları bölümler hâlinde K. Kautsky tarafından 1905-1910 yılları arasında yayımlandı. Bu yapıtta Marx, kapitalist sistemin uzlaşmaz bir sınıf karşıtlığını zorunlu olarak içerdiğini savunmaktadır.

Engels 1878'de o zamanlar etkili bir Alman toplumcusu olan Eugen Dühring'e karşı yazmış olduğu makalelerden kimilerini *Anti-Dühring* başlığı altında bir kitap olarak yayımladı, bölümlerden biri Marx tarafından yazılmış olan bir yazıdır. Engels, bu arada *Doğanın Diyalektiği* üzerine çalışıyordu. Ancak bu yapıt çeşitli nedenlerle 1925 yılında Moskova'da çıkana dek yayımlanamadı. Engels'in başka yapıtları arasında, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* önemli bir yer tutar. Bu çalışmada devletin kökenini ve sınıf ayrılıklarını özel mülkiyet kavramından türetme yolunu tutmuştur. Yine bir dizi makalesi 1888 yılında *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* başlığı altında yayımlanmıştır. Engels 1895'de yaşamdan ayrıldı. Engels ve Marx, diyalektik materyalizm öğretisini, teoride ve pratikte birlikte kotardıkları için kimi zaman ikisinin adını birlikte belirterek kimi zaman da isimlerini ayrı ayrı ifade ederek bir anlatım tarzı tuturmak doğaldır. Zaten birçok başka yapıt da bu yöntemi uygulamak zorunda kalmıştır.

Evrenin Tözü Olarak Madde

Hegel mutlak tinin, özüne yabancılaşmış bir biçimde de olsa kendisini doğa olarak yansıtan, sonra yine kendine tin olarak dönen ve bu şekilde kendi özünü edimselleştiren biricik töz olduğunu savunuyordu. Burada özüne yabancılaşma şu anlama gelmektedir: Tin doğaya dönüşür doğada kendinin bilincinde olmaksızın, doğal zorunluluk kılığında gizlenmiş olarak yeni bir gelişim sürecinden geçer ve sonunda insanda yeniden bilincine ulaşır. Bu açıklama oldukça kafa karıştırıcı tinsel bir varlık özü maddesel olan bir varlığa nasıl dönüşür?

Marx ve Engels, Hegel'in bu metafiziksel idealizmine kökenden karşı çıkarak evrendeki birincil olgusalığın doğa olduğunu ilan ettiler. Doğanın kumaşı ya da tözü maddeden başka bir şey değildir. Buna göre evrende hüküm süren biricik töz *madde-dir*. Tinsel olguların ya da bilinç edimlerinin kesinlikle tözselliği yoktur. O zaman bu tür tinsel olguların varlığı nasıl açıklanabilir? Marx ve Engels'e göre, tinsellik/ruhsallık dediğimiz şey, madde tözünün belli bir evrim süreci geçirmesi sonucunda varoluş kazanır, varoluşundan sonra maddesel töze indirgenemez ama varlığını kesinlikle ona borçludur. Bir başka deyişle tinsellik maddi temeller üzerinde varlık kazanır.

Doğa *diyalektik yasalara* göre işleyen bir evrimleşme süreci içindedir. Marx ve Engels, her şeyin diyalektik yasalara uygun olarak işlediği konusunda Hegel ile uyusurlar. Bu nedenle diyalektik kavramını alarak tüm evren içeriklerine uygulamışlardır. Bu diyalektik işleyişi daha sonra ele alacağız. Şu aşamada madde tözü üzerinde tinsellik/bilinç olgularının nasıl oluştuğunu genel çizgilerle aktarma çabası içindeyiz. Maddenin tarihsel gelişim süreci içinde bazı madde parçacıkları, belli bir evrimleşme süreci sonunda yepyeni nitelikler kazanırlar. Kendisinde yalnızca fiziko-kimyasal süreçlerin ortaya çıktığı başlangıçtaki ölü kütle, bu süreçlerin yüksek bir karmaşıklık düzeyine ulaştığı belli bazı parçalarında, aniden fiziko-kimyasal niteliklere *indirgenemeyen* yepyeni bir nitelik kazanır. Bu *yaşam* denen şeydir. ilk canlılar bu şekilde ortaya çıkar.

Marx ve Engels'e göre evrendeki birincil olgusalılık doğadır. Doğanın tözü ise maddedir. O hâlde evrende hüküm süren biricik töz maddedir. Tinsellik maddi temeller üzerinde anlam kazanır..

Canlı maddenin bundan sonraki gelişim sürecinde, onda ortaya çıkan fizi-ko-kimyasal-biyolojik süreçler yeterince yüksek bir evrim düzeyine ulaştığı zaman, canlıda bir kez daha yeni bir nitelik ortaya çıkar. Bu canlı maddenin bazı parçalarının *bilinç ya da ruhsallık* dediğimiz bir nitelik kazanması ile hayvan ve insanlarda görülen *bilinçliliğin/ruhsallığın* devreye girmesi söz konusu olur. Yine buradaki bilinçlilik olgusu da bir önceki maddeselliğe indirgenemez. Aynı tarz-daki evrimleşmenin bir sonucu olarak insan adı verilen varlığın ruhsallığında öz-bilinç olgusu da gerçekleşir ve devreye girer. Söz gelimi insanın, kendi varlığı, yaşamı, tarihi, ölüm gerçeğine ilişkin bilinçliliği kuşkusuz hiçbir hayvanda yoktur. Bu şekilde canlı dünyasındaki evrim sürecinde ruhsallığın en üst aşaması olarak *tinsellik* devreye girerek ruhsallık olgusu tam anlatımını bulmuş olur. Bu nitelik maddenin hiçbir biçimine indirgenemez. Şu hâlde doğada bir tür tinsellik vardır ama bu düalizmin öne sürdüğü gibi maddeden bağımsız bir töz olarak değil de salt maddenin bir fenomeni ya da bir yansıması olarak vardır. Madde ortadan kalktığında bu fenomen de varlığını yitirir.

Diyalektik Maddecilik

Doğanın ve toplumun diyalektik bir süreç olarak gelişimi düşüncesi Marx ve Engels'in maddeciliğinde özsel bir noktadır. Bu nedenle bu maddecilik kendini öteki maddeciliklerden ayırmak üzere *diyalektik maddecilik* olarak ayırmıştır. Marx ve Engels'in birincil kaygıları kendi diyalektik anlayışlarını Hegel'inkinden ayırmak olmuştur. Hegel bilindiği gibi bu süreci mutlak düşüncenin öz-gelişim süreci olarak kabul etmişti. Böyle olunca diyalektiğin doğadaki ve insan tarihindeki devinimi düşüncenin-ideanın deviniminin yansıması ya da fenomenal anlatımı olarak kabul edildi. Marx ve Engels bu yaklaşımı doğru bulmadılar. Onlara göre tersini düşünmek gerekmekteydi, buna göre diyalektik devinim her şeyden önce doğada ve tarihte geçerlidir. İnsan düşüncesinin diyalektik devinimi sadece maddenin diyalektik deviniminin bir yansımasıdır. Düşünce ve maddesellik arasındaki bu evrilme ya da yer değiştirmeye Hegel'i ayakları üzerine yerleştirme işini gerçekleştirmiş oldular. Onlar diyalektik yöntem düşüncesini Hegel'den aldıklarını kabul ettiler ve maddeciliklerini de maddeci kuramın daha erken bir örneğine geri dönüş olarak değil, Hegel-sonrası maddeciliği olarak nitelemekten kaçınmadılar.

Marx, Feuerbach'a katılarak doğanın zihinselliğe öncel olması düşüncesini onaylamış fakat doğayı hep insan ile ilişkisi içinde anlamlandırmıştır. Bunun anlamı şudur: İnsan kendini önce doğadan ayırdığı ve yine de kendisi ile doğa arasında bir ilişkinin olduğunu anladığı zaman doğa var olmaya başlar. Bilincin ve özne-nesne ilişkisinin doğmasıyla doğa insan için apayrı bir varlık olarak anlam kazanır. Bu, hayvan için söz konusu bile değildir, hayvan doğanın içinde ve doğanın bir parçası olarak yaşar. "İnsan olmak" için insan kendini doğadan ayırt etmeli ve nesnelleşmelidir.

İnsan, kendisinden başka nesnelere yoluyla sağlanabilen gereksinimleri olması anlamında, bu gereksinimleri karşılayabilmek için doğaya yönelmiştir. Bunun için *etkinlikte bulunması* ya da *çalışması* gerekir. Bu sadece herhangi bir şeyi yapması anlamında değildir. Bir insan eğilip ırmaktan su içebilir, oysa bunu hayvanlar da yapmaktadır. **Çalışma**, insan doğal bir nesneyi gereksinimlerini doyurmak için bilinçli olarak dönüştürdüğü zaman ve bunu yapmak için araçlar ya da aygıtlar kullandığı zaman gerçek anlamda söz konusu olan bir etkinliktir ve bu etkinlikle gerçek anlamda insan olunur. Şu hâlde insanın doğayla temel ilişkisi *üretici etkinliktir*. İnsan temelde ekonomik bir varlıktır. Bu ekonomik insandan başka bir şey olamayacağını söylemek demek değildir.

Çalışma, insanın gereksinimlerini gidermek için doğal nesnelere çeşitli araçlar kullanarak bilinçli olarak dönüştürmesidir. İnsanın doğayla temel ilişkisi üretici etkinliktir ve insan temelde ekonomik bir varlıktır.

Bununla birlikte insan ayrıca toplumsal bir varlıktır: kendi hemcinsleriyle ilişki içinde olması varlığına özseldir. Bu yüzden insanın temel üretken etkinliği doğaya karşı olduğu gibi öteki insanlara da karşıdır. İnsanın üretken bir varlık olması tüm öteki yetilerinin önünde yer alır. Bu nedenle Marx'a göre, insan temel olarak düşünen değil, etkin bir varlıktır ve bu etkinlik birincil olarak, maddeyle ilişkin üretkenlik etkinliğidir. İnsanla doğa arasındaki ilişkiler dinamik ilişkilerdir. İnsan gereksinimlerini doyumak için üretim araçlarını kullanır. Bu yüzden yeni gereksinimler ortaya çıkar, bunların karşılanması üretim araçlarının daha da geliştirilmesine yol açar. Üretim araçlarının gelişmesinde her aşamaya karşılık düşen *toplumsal ilişkiler* vardır. Üretim araçları ve bu toplumsal ilişkiler arasındaki dinamik etkileşim, tarihin temelini oluşturur. İnsanlık tarihinin diyalektik sürecine geçmeden önce doğadaki diyalektik işleyişe kısaca yer vermek, düşüncenin doğal akışı bakımından uygun olacaktır.

Buna göre Marx, "ilk tarihsel olgu"nun insanın gereksinimlerini giderebilmek için gerekli araçların üretilmesi olduğunu söyler. Ama belirtildiği gibi bu durum yeni gereksinimlere, bunlar üretim araçlarında bir gelişmeye, bu da yeni *toplumsal ilişki biçimlerine* yol açar. Şu hâlde tarihin ilk nüvesi, sözü edilen bu ilk tarihsel olgudur yani üretim araçlarının ilk üretilişi olgusudur. Tarih bu betimlenen biçimiyle yukarıda da belirtildiği gibi diyalektik yasalara göre işleyen bir süreç gösterir.

Marx insanın temelde ekonomik bir varlık oluşunu nasıl temellendirmiş ve ekonomik etkinliği nasıl toplumsal ve tarihsel olayların taşıyıcısı haline getirmiştir?



SIRA SİZDE

Doğadaki Diyalektik İşleyiş

Engels bu konuyu *Doğanın Diyalektiği* adlı yapıtında açıklamıştır. Kuşkusuz bu görüşlerle Marx'ın da uyuşum içinde olduğunu kabul edebiliriz. Engels, öncelikle şunu belirtir: Doğada hiçbir şey değişmez ve durağan değildir, tersine her şey devinim, değişim ve gelişim içindedir. Özellikle doğada üç etmen iş başındadır. Birincisi çoğalma ve ayrılaşma yoluyla bitki ve hayvan bedenlerinin gelişimini sağlayan hücrelerin bulunması ikinci olarak enerjinin dönüşümü yasası ve üçüncü olarak Darwin'in evrim kuramına uygun olarak evrimleşme sürecinin varlığıdır (Copleston, 1998: 79). Engels, bilimin verilerini de dikkate alarak doğadaki sayısız değişimlerin karmaşıklığı içinde hüküm süren diyalektik devinim yasalarının, tarihteki olayların görünürdeki olumsuzluğunu yönetenlerle aynı yasalar olduğunu öne sürdü. Bir başka deyişle Marx ve Engels, doğanın ve tarihsel sürecin diyalektik yasalar tarafından yönetildiğinin deneyim tarafından doğrulandığına inanıyorlardı.

Diyalektik Yasalar

Engels, *Doğanın Diyalektiği*'nde diyalektik yasaları şu şekilde dile getirdi: 1) *Nicelik değişimlerinin nitelik değişimlerine yol açması yasası*, 2) *Karşıtların birliği ve savaşımı yasası*, 3) *Olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası*.

1. *Nicelik değişimlerinin nitelik değişimlerine yol açması yasası*: Bu yasa oldukça iyi bilinir. Örneğin ısıtılan suyun derecesi yükseldikçe suyun sıcaklığı da artar. Ancak ısısı yüz dereceyi bulan su molekülleri birdenbire sıvı halden buhar hâline geçerler. Tersine de söz konusudur. Yirmi derecelerden başlayarak ısısı adım adım düşürülen suyun ısısı sıfır derece civarına geldiğinde su birdenbire buz kütlesi durumuna dönüşür. Ayrıca bu evrimsel dönüşüm birdenbire bir sıçrama ile bir başka deyişle devrim biçiminde olmaktadır.

2. *Karşıtların birliği ve savaşımı yasası*: Burada Hegel'in *tez, anti-tez ve sentez* basamaklanması açıkça görülebilir: Bu yasa doğadaki ve insan topluluklarının dünyasındaki gelişim süreçlerinin dinamizmine işaret eder. Buna göre bir oluş sürecinde, birbirleriyle savaşım içinde bulunan güçler her zaman birlikte varolurlar. Oluş sürecinin her evresinde birbirleriyle savaşım içinde olan karşıt durumlar bir arada varolurlar. Bu karşıtların savaşımından, bunların her ikisinden de oldukça farklı yeni bir durum doğar. Ancak bu üçüncü durum bile sürekli olarak varolmaz. Onu destekleyen güçler, karşıt güçleri devinime geçirir ve bu süreç bu şekilde sonsuza dek sürüp gider. "Örneğin, sükunet durumunda bulunan ve kendisine bir gücün etki etmeye başladığı bir cismi düşünelim: Cisim bu gücün etkisi altında ivme kazanmaya başlar, onun başlangıçta sıfır olan hızı yavaş yavaş artar. Cismin hızının bir sonucu olarak, harekete neden olan güce karşı etkide bulunan sürtünme ve hava direnci doğar. Harekete neden olan gücün ve onu durdurmaya çalışan sürtünmenin bu savaşımı, sonuçta güç ve sürtünme eşit hâle geldiğinde, başlangıçta ivme kazandırılmış hareketin ani bir harekete dönüşmesini sağlar. Birinin ivme kazandırılmış harekete, diğerinin bir sükunete (eylemsizliğe) karşılık geldiği bu güçlerin savaşımından, sanki onların senteziymişçesine ani bir hareket doğar" (Ajdukiewicz, 2007: 116-7).
3. *Olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası*: Bu konuda Engels tarafından Anti-Dühring'de bazı örnekler verilmiştir. "Örneğin, çimlendiği ve çıkan bitki büyümeye başladığı zaman, bir arpa tohumu olumsuzlanmış olmaktadır; ardından büyüyen bitki bir tohumlar çokluğu ortaya koyar ki bu durumda kendisi olumsuzlanır. Böylece olumsuzlamanın olumsuzlanmasının sonucu olarak, ortada yine aynı arpa tohumu vardır ama bu kez ilkinde olduğu gibi sayıca bir tek değil, belki otuz kat fazlasıyla vardır ve yine bir tırtıl içinden çıktığı yumurtayı olumsuzlamış olur, bir süre sonra kelebeğe dönüşür ve daha sonra ölümüyle kendisi olumsuzlanır" (akt. Copleston, 1998: 80).

Bu yasaların hüküm sürdüğü doğa tamamlanmış şeylerin değil, akıp giden süreçlerin bir karmaşıklığını yansıtır. Salt doğa değil, insan tarihi de aynı akıp giden süreçsel karmaşık yapı içindedir. Bundan çıkan sonuca göre, insan bilgisi de değişmez ve mutlak bir gerçeklik sistemi ortaya koymaz. Öğrenilmesi ve kabul edilmesi gereken mutlak bir felsefe sistemi de yoktur. Hegel ile felsefenin bir sona ulaştığı öne sürülmüştü. Oysa mutlak bir felsefe olmadığı iddiasıyla Hegel felsefesinin bu yönüne de eleştiri getirilmiş olmaktadır. Bu yüzden Marx ve Engels *öncesiz sonrasız gerçeklikler* düşüncesine karşı çıkarlar. "İki kez iki dört eder." "Bir üçgenin üç açısı toplamı iki dik açıya eşittir." "Hiçbir şey yemeyen insan açlıktan ölür." Tümcelerinde aktarılan gerçekliklere dikkat çeken Engels, böyle gerçekliklerin varolmalarından, insanlık tarihi alanında sonsuz bir ahlak yasası, sonsuz bir yasa düşüncesi çıkması söz konusu olmadıkça hiç kimse bunları sonsuz gerçeklikler sanı ile onurlandırmaz, biçiminde bir öne sürümde bulunur, daha doğrusu bu tür gerçekliklerle ilgilenmez, demek istemektedir. Bu yüzden Marx ve Engels kendi felsefelerini spekülâtif bir felsefe olmaktan çok, bir *bilim* olarak kabul etmişlerdir. Şimdi de bu bilimi diyalektik tarihsel materyalizm başlığı altında tarih alanında görmeye geçmek uygun olacaktır.

Diyalektik Tarihsel Maddecilik

Marxist tarih kuramı, özü maddi olan insanın, yine tümüyle maddesel yapıyla doğa ile arasındaki bir ilişki olarak betimlenmesi anlamında maddecidir. Fiziksel

etkinliği ile gereksinimlerini karşılamak için gerekli araçları üreten de insanın kendisidir. Buna göre Marx, *ilk tarihsel olgunun*, insanın gereksinimlerini giderebilmek için gerekli araçları üretmesi durumu olduğunu söyler. Yukarıda da belirtildiği gibi bu durum *yeni gereksinimlere, bunlar üretim araçlarında bir gelişmeye, bu gelişme de yeni toplumsal ilişki biçimlerine* yol açar.

Şu hâlde tarihsel süreci başlatan ve belirleyen, *üretim araçlarının üretilmesi olgusudur*: Üretim araçlarının üretilmesi birtakım *üretici güçleri* gerektirir. Üretici güçler ile üretim araçları arasındaki ilişki *üretim ilişkileri* olarak adlandırılır. Bir toplumdaki üretim ilişkilerinin toplamı, o toplumun *ekonomik yapısını* oluşturur. Ekonomik yaşam da toplumsal *alt yapıyı* oluşturur. Toplumsal alt yapı içinde Marx, özellikle *maddi üretici güçleri ve üretim ilişkilerini* vurgulama yoluna gider. En ilkelinden en karmaşığına insan tarafından yapılan tüm üretim araçları, doğal güçler ve her türlü ilgili nesne maddi üretici güçler kapsamında yer alır. Yaşamlarının toplumsal üretiminde insanlar istençlerinden bağımsız olarak zorunlu belirli ilişkiler içine girerler, bunlar üretimin maddi güçlerinin belirli aşamasına karşılık düşen olgusal üretim ilişkileridir. Üretim ilişkileri üretici güçlerin gelişmesine ayak uyduramaz olursa toplumda çatışmalar baş gösterebilir. Marx tarafından aynı zamanda *üretim tarzı* olarak da betimlenen ekonomik yapıda bazı tıkanmalar ortaya çıkabilir.

Üretim ilişkileri terimi *mülkiyet ilişkilerine* de göndermede bulunur. Mülkiyet ilişkileri üretim ilişkilerinin hukuksal anlatımından başka bir şey değildir. Ama genelde üretim ilişkileri emek-sürecine katılmış insanlar arasındaki toplumsal ilişkilere göndermede bulunur. Bu şekilde bu ilişkilerin üretim araçlarının gelişme aşamasına bağımlı olduğu açıkça görülebilmektedir. Bu ikisi birlikte ekonomik alt yapıyı oluşturur.

Ekonomik alt yapı üzerinde toplumsal üst yapı olarak, insan topluluklarının politik yaşamı, devlet ve hukuk düzeni, ahlak, din, sanat, felsefe gibi kültür etkinlikleri yer alır. Bu şekilde kültürel üst yapı, ekonomik alt yapıya bağımlı olarak varlık kazanmış olur. Bir başka deyişle ekonomik alt yapı toplumsal üst yapıyı koşullandırmış olur. Ne var ki bu koşullandırmayı mutlak biçiminde almamak gerekir. Marx da, Engels de bu koşullandırmayı ekonomik yapının katı bir yansıması olarak düşünmediklerini belirtme yoluna giderler. Aslında politik ve yasal yapılar, alt yapı tarafından din ve felsefe gibi ideolojik üst yapılara göre daha doğrudan olarak belirlenirler. Bazı düşüncelerden etkilenmiş olan kişiler onları koşullandırmış olan alt yapıya tepki gösterebilirler. Eğer devrimcilik kabul ediliyorsa bu tür tepkilere de izin verilmesi gerekir.

Tarih bu betimlenen biçimiyle, yukarıda da belirtildiği gibi diyalektik yasalara göre işleyen bir süreç gösterir. Şimdi bu sürecin çok daha açıkça görülebildiği tarihsel olgulara dönelim: Marx'a göre, bir toplumun üretim güçleri gelişmelerinin belli bir aşamasında, varolan üretim ilişkileri ile çatışmaya -Marx'ın terimiyle çelişkiye- girerler. Bu durum, üretim güçlerinin gelişmesine üretim ilişkilerinin, özellikle mülkiyet ilişkilerinin ayak uyduramadığı ve hatta engel olmanın üst noktasına geldiği zaman patlak verir. Bu olgu toplumun ekonomik yapısındaki çelişkiye işaret eder. Bu durumda bir devrim yani yeni bir ekonomik yapıya nitel bir dönüşüm, yeni bir toplumsal evre kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Aslında bu yeni evre eskisinin içinde gelişerek kendini tam belirginleştirdiği bir koşulda gerçekleşir. Çünkü bir şey çelişğini bağrında taşır. Bunun bir başka anlatımı, karşıtların birliği ve savaşımı yasasıdır. Ayrıca daha önceki nicel değişimler yoluyla olgunlaşmadıkça bu evrim ya da nitel değişim gerçekleşemezdi.

Aslında bu devrim ya da değişim koşulu, betimlendiği biçimiyle mekanik bir süreçmiş gibi kendiliğinden gerçekleşmez. Marx, devrime götüren koşullarının *sınıf savaşmaları* aracılığıyla oluştuğunu ve bu yolla sonunda devrimin gerçekleştiğini öne sürer. Bir başka deyişle bu diyalektik süreçte insan etkeni kaçınılmaz bir yere sahiptir.

Tarihsel Dönemler

Marx ve Engels, tarihin başlangıçlarında insanlığın *ilkel komünal* bir evresinin yaşadığını öne sürerler. Bu dönemde henüz özel mülkiyetin ortaya çıkmadığını, hiçbir sınıf ayrımının bulunmadığını, toprağın bireylere değil kabileye ait olduğunu ve ortaklaşa işlendiğini dile getirmişlerdir. Ancak zaman içinde özel mülkiyet belirdikten sonra çok geçmeden bunu toplumun ekonomik sınıflara bölünmesi izlemiştir. Kuşkusuz uygar toplumdaki sınıf ayrılıkları çok daha karmaşık bir yapı göstermektedir. Marx ve Engels de bunun farkındadır ama onlar bu sınıf ayrılıklarını *sömürenler ve sömürülenler* biçiminde sunarak durumu yalınlaştırmaktadırlar. Konuya bu açıdan bakınca özel mülkiyetin bulunduğu tüm toplum biçimlerinde sınıflar arasında üstü kapalı ya da açık bir uzlaşmazlık ve buna dayalı bir savaşım olduğu görülür. Bu nedenle Marx ve Engels'e göre tüm toplumun tarihi bugüne dek sınıf savaşmaları biçiminde süregelmiştir. Bu süreçte devlet de egemen sınıfın organı ya da aracı durumundadır. Bu hukuk sistemi için de böyledir. Egemen sınıf ayrıca kendi ahlak kavramlarını da dayatmaya çalışır.

İlkel komünal toplum biçiminden sonra tarih sahnesinde yerini alan toplum biçimi *köleci toplum* olarak nitelenen ilkçağ Grek ve Roma toplum biçimlerini anlatır. Köleler ile özgür insanlar ya da efendiler arasındaki sınıf karşıtlığı ile nitelenen bu toplum biçiminde ekonomik sistem kölelerin emeği üzerinde şekillenmektedir. Bu toplum biçiminde uzlaşmaz çelişki kendisini köle isyanları ile belirginleştirir. Zaman içindeki gelişim ve değişim süreci sonunda bu toplum biçimi yerini *feodal topluma* bırakır. Orta çağları niteleyen bu toplum biçiminde ise uzlaşmaz sınıflar *feodal beyler-senyörler* ve *toprağa bağımlı köylüler-serfler*den oluşur. Bunlara ek olarak bu dönemde bir orta *sınıf-burjuvazi* gelişti. Dünyanın çeşitli bölgelerinde pazarların açılışı ile birlikte, ticaret, gemicilik ve işletmecilik alanlarında çok hızlı bir gelişme oldu. Yeni zenginlik kaynakları ulaşılabilir bir duruma geldi. Dünya pazarı genişledi. Yeni orta sınıf burjuvazinin gelişmesi sonucunda lonca sistemi yıkıldı. Buhar ve makineleşme ekonomide devrimlere yol açtı ve bu şekilde, Ortaçağlarla birlikte feodal sistemin de sonu gelmiş oldu.

Feodal toplumdaki örgütlenme senyör beyler ve serfler ayrışmasına indirgenemeyecek denli karmaşık bir yapıya ulaşmıştı, ne var ki Marx tarihsel dönemlerin sınıfsal yapısını genelde bir dikotomi (ikili bir sınıflaşma) biçiminde ele aldığı için aynı yapıyı feodal sistemi izleyen *kapitalist toplum yapısı* için de uygulama yoluna gitti. Bu toplum yapısında *anamalı (kapital)* elinde tutan işverenler ile onların karşısında emeğini pazarlayan işçi sınıfı yer alır. Bir başka deyişle *burjuva sınıfı ve proletarya*. Üretim ilişkisi açısından görüldükte, sömürenler ve sömürülenler birbirleriyle kıyasıya bir sınıfsal çatışma içinde iki sınıf birbirlerinin karşısında yer alır. Bu iki sınıf üretim etkinliğini paylaşmalarına karşın, kökenden birbirleriyle çelişki içindedirler, üretim çıktılarının dağılımı her bir sınıfın üretime yaptığı katkıya göre dengesizlik gösterir. Bu anlaşmazlığın nedeni genelde emeğe ödenen ücretin çok düşük olmasıdır. İş isteminde bulunan işçilerin sayısının çokluğu ücretlerin düşük olmasına neden olur. Ancak kapitalin çok az kişinin elinde toplanması küçük esnafın da giderek proleterleşmesi, sonucu bu toplum

İnsanlık tarihsel süreçte şu aşamalardan geçmiştir: ilkel komünal toplum, köleci toplum, feodal ve kapitalist toplum.

yapısında mülkiyetin dağılımının zaten çok dengesiz bir durumda olması bu toplum yapısının *sui generisidir*. Buna karşın üretilen ürünler, harcanan emekten çok daha pahalı bir fiyatla satılmaktadır.

Marx, bu aşamada *emek-değer* çözümlemesine girişmiştir: Bir **ürünün değeri** onun için harcanan emeğin miktarı ile ölçülür. Bu açıdan emeğin ürünü, emeğin fiyatından daha fazlaya satılabildiğine göre, buradaki farkı kapitalist cebe indirmektedir. Marx bu farka *artı-değer* adını verir. Artı değer varlığı kapitalist sistemde çelişkiyi derinleştirir. Bu nedenle, Marx, sömürünün kapitalist sistemde orada burada tek tük rastlanan bir olgu değil, her yerde ve daima karşımıza çıkan yaygın bir olgu olduğunu öne sürdü. Ücret politikalarının acımasızlığı bu sömürüye yaygın olarak yol açıyordu. Bunun arz ve talep dengesinden geldiğini söylemenin de hiçbir etik tarafı yoktu. Çünkü emeğe verilen değere göre belki de yarım gün çalışılması gerekirdi, oysa işçi tam gün çalışarak patrona artı değer sağlarken başka bir şey yapmış olmuyordu. Bu şekilde işçi bir günlük emek gücünün iki katı değer üretiyordu.

Bu nedenle Marx kapitalist patronu lanetlemek yerine, işçilerin bilinçli ve güçlü bir grup olarak örgütlenmeleri gerektiğini öne sürdü. Bu örgütleniş, bu tür düzenlemelerin gerçekleşimini belirleyen tarihin maddi güçlerinin bir sonucudur aslında. Geniş alanlı fabrikaları gerektiren büyük ölçekli makineleşme emeği tutarlı bir grup hâline getirdi ve bu sayede emekçiler birbirlerine böylesine yakınlaştıklarını gördüler. Tarih kapitalist sistemi başka bir şeyle çelişki içine koyarak olması gerektiği şekilde oluşturdu. Bu nedenle Marx, kapitalistten özür dileyerek, art-değerin çelişkisinin neden olduğu sınıf çatışması sonucunda mademki gidilmesi gereken nokta belirlenmiş bulunuyor, tarihte bundan sonraki toplumsal aşama sosyalizm ve nihayet komünizm olacaktır, biçiminde bir öndeyide bulundu.

Marx, sınıf mücadelesinin üç karakteristiği olduğunu belirtir: Birincisi kapitalizmde işçilerinin durumu giderek daha da kötüleşecek, fakirler daha da fakirleşecek, sayıları daha da artacak, buna karşılık zengin daha da zenginleşecek, bu durum kitleler üretim araçlarını ele geçirenceye dek sürecek. Tarihsel bir olgu ki Marx bundan daha yanılgılı bir duruma düşemezdi. Çünkü yüksek derecede gelişmiş kapitalist ekonomilerde işçilerin koşullarının dramatik bir biçimde gelişmiş olduğu açık bir gerçektir. Yine üretim araçları bir avuç kişinin elinde kaldığı sürece, Marx'a göre, çelişki çözülmeye kadar sınıf mücadelesi amansız bir biçimde devam edecek, bu arada, işçilerin yaşamı, Marx'ın "*emeğin yabancılığı*" biçiminde adlandırdığı şey tarafından korkunç biçimde robotlaştırılacak.

Emeğin Yabancılığı

Marx, 1844 yılında yazdığı *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* adlı yapıtında *yabancılığı* kavramı üzerinde durmaktadır. Bir yabancılığı kuramı geliştiren ilk kişi olmasına karşın, bu kavrama ilişkin görüşleri biriciktir çünkü kapitalizm eleştirisinin temelini oluşturan bu kavrama ilişkin görüşleri onun özel ekonomik ve felsefi iddialarının üzerinde yapılır.

Eğer insanlar yabancılığı ise yani onlar uzaklaşmış ve ayrılmış iseler, bir şeyden yabancılığı olmalı. Marx bu nedenle yabancılığının dört görünümüne dikkat çeker. Onlar 1) doğadan, (2) kendilerinden, (3) türsel varlıklarından, (4) öteki insanlardan yabancılığı olabilirler. İşçilerin emeklerinin ürünüyle olan temel ilişkileriyle söze başlar: Kökeninde insanların emeklerinin ürünüyle ilişkileri, duysal, dışsal dünya ile doğanın objeleri ile özdeştir. Doğa ile bu ilişki içten ve mahremdir çünkü insan inorganik doğadan ayrı olarak doğa insanın

Marx'a göre **ürünün değeri**, ürünün üretiminde harcanan değer miktarıyla ölçülür. Ürün emeğin karşılık geldiğinden daha yüksek değere satıldığında bir artı-değer oluşur.

bedenidir; ölmek için onunla sürekli bir alış veriş içindedir. İnsanlarla doğa arasındaki, insanlarla doğanın objeleri arasındaki bu ilişki “doğru” bir ilişkidir. İşçiler doğanın dışında yaratamazlar. Yani duyularıyla yönedikleri dışsal dünyanın dışında yaratamazlar. Dünya onlar için emeklerini yatırım olarak koydukları ham maddedir, onlar bu madde aracılığıyla nesnelere üretirler ve bu olmadan yaşayamazlar. Ama kapitalizmde bu ilişki kırılır, insanlar doğaya yabancılaşır, etkinliklerinin ya da çalışmalarının ürünlerine yabancılaşırlar.

Marx'a göre, çağdaş ekonomik etkinlikte, emeğin ürünü olan nesnelere, şimdi işçiye “yabancı bir varlık” olarak dururlar. İnsan emeği bir objede cisimleşir ve fiziksel bir nesneye dönüşür. Bu ürün emeğin bir nesnelleşmesidir. Emeğin nesnelleşmesi objeye köleliği yarattığı gibi, işçinin bir kaybını da temsil eder. Kısaca bu, imal ettiği şeyden işçinin yabancılaşmasıdır. Ayrıca üretim sürecinde bir kişinin emeği, fiziksel maddi şeyler gibi alınıp satılan bir nesne haline gelir. İşçi daha çok nesne üretir, daha az kişi bunlara sahip olur ve yine daha büyüğü onun kaybıdır. Bundan çıkan sonuç şudur ki işçiler emeklerinin ürünüyle yabancı bir nesne olarak ilişki içindedirler. Üründe cisimleşen, nesnelleşen onların bir parçasıdır; onların emeği artık onların değildir. Marx'a göre işçi emeğini nesnenin içine koyar. Onun yaşamı artık kendisine değil, nesneye aittir. Nesne başka biri tarafından sahiplenilir ve ona özgü olur. Bu şekilde insanlık ve doğa arasındaki kökensel ilişki emeklerinin ürünüyle yabancılaşan insanlar aracılığıyla bozulmuş olur.

İnsanlar sadece emeklerinin ürününden değil ama aynı zamanda üretim süreci aracılığıyla kendilerinden de yabancılaşırlar. Emeğin üretimsel etkinliğinin doğası, insanların kendilerine yabancılaşmasına neden olur. Bunun nedeni çalışmanın dışsal olması ve çalışanların doğasının bir parçası olmamasıdır. Buradaki çalışma istençli olarak değil ama onların üstüne yüklenerek gerçekleşir. Bu durumda kendileriyle barışık olmak yerine bir zavallılık duygusu taşırlar. Onlar kendilerini yadsımalıdır. Fiziksel ve zihinsel kapasitelerini özgürce geliştiremezler, tersine fiziksel olarak tükenmiş ve zihinsel olarak geriye gitmiş hissederler. Sonuç olarak işçiler kendilerini yalnızca serbest zamanlarında insan gibi hissederler. Hepsinden önemlisi, işçilerin kendilerini işlerinden yabancılaşmış hissetmelerinin nedeni, yaptıkları işin onların kendi işi değil de bir başkasının işi olmasıdır. Bu anlamda işçiler kendilerine değil başkalarına aittirler. Sonuç olarak işçi kendisini salt canlılık işlevlerini-yemek, içmek, çocuk yapmak gibi- yerine getirirken özgürce eylemde bulunuyormuş gibi hisseder. Oysa bu tür eylemler sırasında hayvansal varlığına indirgenmiş durumdadır. Çünkü bu tür eylemler gerçekten insansal işlevler olmakla birlikte, öteki insansal işlevlerden yabancılaştığı ve ayrıldığı zaman hayvansal işlevler haline gelirler.

Halen bir başka düzeyde insanlar, *türsel-varlıklarından* yani gerçek anlamda insansal doğalarından yabancılaşırlar. Herhangi bir türün karakteri onu yansıtan yaşam etkinliği tipinde yer alır. İnsanın türsel karakteri *özgür bilinçli etkinliktir*. Tersine bir hayvan kendini etkinliğinden ayırt edemez, hayvan etkinliğinin kendisidir. Ama Marx'a göre, bir insan yaşam etkinliğini istencinin ve bilincinin bir nesnesi yapar. Hayvanların arı, karınca ve kunduz örneklerinde olduğu gibi yuvalarını ya da yaşayacakları yeri yapabildikleri doğrudur ama bu tür şeylerin üretimi, onların ya da yavrularının gereksinimi oldukları şeyle kesin bir biçimde sınırlıdır. Öte yandan insanlık evrensel olarak üretimde bulunur. Yani öteki insanların anlayabileceği ve uygulayabileceği bir tarzda üretimde bulunur. Yine hayvanlar sadece özel fiziksel gereksinimlerinin dürtüsü altında üretimde bulunurlarken insanlar en ayırt edici ürünlerini, yalnızca onlar fiziksel gereksinimlerinde özgür

iken üretirler. Hayvanlar sadece kendilerini yeniden üretirler, insanlar, bütün bir dünyayı, bir sanat, yazın ve bilim dünyasını üretirler. Hayvanlar etkinliklerinde, ait oldukları türün standartlarına uygunlukla sınırlıdır. Öte yandan, insanlık, her türün standartlarına uygunluk içinde nasıl üreteceğini bilir. Bu nedenlerle, insan emeğinin tüm nesnesi, doğa dünyasına, insanın türsel yaşamına, özgür, spontan ve yaratıcı etkinliğine dayatmak suretiyle nesnelleştirilir. Bu şekilde insanlar, salt fikir dünyasında ussal olarak değil, ama aynı zamanda yaratmış oldukları dünyada kendi yansımalarını görerek şeylerin içinde kendilerini yeniden üretirler. İnsanın türsel yaşamının biricik karakteri emek yabancılaştığı zaman kaybolur. Emeğin nesnelere artık onların olmadığı gibi, özgür, spontan etkinlik ve yaratıcılıklarını da kaybederler. Onların bilinçliliği yaratıcılıktan saptırılarak, bireysel varoluşun basit araçlarına transfer edilmiştir. Böylelikle yabancılaşmış emek, insanın türsel yaşamına, yani yabancılaşmış insan varlığına dönüşür ve bu tür insanlar zihinsel yaşamlarına ve insansal yaşamlarına yabancılaşırlar.

İnsanların kendi emeklerinin ürününden, üretimsel ya da yaşam etkinliklerinden ve türsel yaşamlarından yabancılaşması, onları tüm öteki insanlardan yabancılaşmaya götürür. İnsanların kendi arkadaşlarıyla ilişkilerindeki kırılma, emeklerinin objelerinden yabancılaşan insanlarla yabancılaşma ile aynıdır. Yabancılaşmış bir emeğin çevresindeki tüm insanlar, öteki işçilere insan türünün tam bir üyesi olarak değil de emekleri alınan ve satılan bir nesne gözüyle bakan işçilerin bakış açısıyla bakar. Şu hâlde insanın türsel doğasının yabancılaştığını ya da onu araçlardan uzaklaştırdığını söylemek, onun insanın özsel doğasından ve öteki insanlardan uzak düştüğünü söylemektir.

Marx şunu sorar: Eğer emeğin ürünü bana yabancı ise o kime aittir? Eski dönemlerde Mısır'da ve Hindistan'da yapılan tapınakların tanrılara ait olduğu düşünülürdü ama Marx'a göre, emeğin yabancılaşmış ürünü, sadece halkın kendisine ait olabilir. Eğer o işçiye ait değilse işçiden daha başka bir kişiye ait olmalıdır. Böylece yabancılaşmış bir emeğin ürünü olarak, işçi, emek ile bir başka kişi arasında yeni bir ilişki imal etmiş olur. Bu öteki kişi kapitalisttir. Yabancılaşmış emeğin sonul ürünü özel mülkiyettir. Özel mülkiyet hem yabancılaşmış emeğin bir ürünüdür hem de onun aracılığıyla emek yabancılaşır. Özel mülkiyetin gerektirdiği ücret sisteminde emek kendisini bir amaç olarak değil ama ücretlerin bir hizmetçisi olarak bulur. Üstelik ücretlerdeki zorlama bir artış, ne işçilerin durumunu ne de onların işinin insansal anlam ve değerini düzeltir. Sonul kurtuluşun bir önerisi olarak, özel mülkiyetten toplumun özgürleşmesi, işçilerin özgürleşmesini ve nihayet bir bütün olarak toplumun özgürleşmesini sağlayacaktır.

Marx emeğin yabancılaşması sürecinden ne anlamakta ve kapitalizme yönelik eleştirilerinde bu savı nasıl kullanmaktadır?



SIRA SİZDE

İdelerin Rolü ve Kökeni: Marx'a göre her tarihsel dönem kendi başat idelerine sahiptir. İnsanlar ideleri din, ahlak ve yasa alanlarında oluştururlar. Marx her dönemin idelerinin, o dönemin maddi olgusal koşullarının bir yansıması olarak ortaya çıktıklarını iddia eder. Bundan dolayı düşünme, insanların zihnini etkileyen maddi düzenin arkasından gelir. Bundan dolayı insanların bilinçleri onların varlığını belirlemez, tersine onların toplumsal bir varlık olmaları bilinçlerini belirler. İdelerin-düşüncelerin kaynağı maddi düzende yer alır. Marx'a göre iyilik, adalet ve hatta dinsel kurtuluş gibi ideler, varolan düzeni rasyonalize etmenin çeşitli yollarından başka bir şey değildir. Örneğin adalet, ekonomik açıdan başat sınıfın istencini ve üretim ilişkilerini her nasılsa o şekilde dondurmak isteğini temsil eder.

Bir toplumda verilen bir zamanda, fikirlerin çatışması ekonomik düzenin dinamik doğasına bağlıdır. Karşıtların bir savaşımı olan diyalektik süreç, maddi bir görünüme sahiptir ama aynı zamanda ideolojik bir yanı da vardır. Bir toplumun üyeleri, farklı sınıflara ait olmakla diyalektik süreçle ilişkilidirler, onların çıkarları farklı olduğu için fikirleri de birbirlerine karşıttır. Ayrıca Marx'a göre en büyük yanlış, daha önceki bir dönemin maddi düzenini yansıtan fikirlerin bugün için işlevsiz olduğunu çünkü şu anda herhangi bir maddi karşılığı olmadığını anlamakta gösterilen başarısızlıktır. Çünkü şu andaki üstyapının onunla bir ilişkisi yoktur. Eski fikirleri tutanlar şu anda onların bir karşılığı olmadığı için, "tutucu" durumuna düşmektedirler. Marx'a göre diyalektik süreç birtakım şeylerin yok oluşunu ve yeni şeylerin doğuşunu içerir. Bir tarihsel dönem kapanırken bir diğerinin doğuşunun nedeni de budur, bu süreci durdurmanın hiçbir yolu yoktur. Bu nedenle adalet, iyilik ve doğruluk gibi "öncesiz sonrasız ilkelerin" nesnel gerçekliğini iddia edenler, böyle kavramların hiçbir gerçekliğe işaret etmediğini anlamazlar çünkü biricik gerçeklik olan maddi düzen sürekli olarak değişim içindedir. Üretim ilişkilerinin tüm toplamı toplumun ekonomik yapısını oluşturur, yasal ve politik üstyapılar bunun üzerinde temellenir ve yaşamın toplumsal, politik ve tinsel süreçlerinin genel karakterini belirler.

Çünkü Marx'a göre, "İdeler-düşünceler maddi düzenin başlıca bir yansımasıdır. Marx idelere sınırlı bir rol ya da işlev yükledi: İdeler ekonomik gerçeklikle hiçbir ilişkileri yoksa özellikle yarasızdırlar. Ona göre ideler tarihin yönünü belirleyemez. Bu nedenle Marx, kapitalizme ilişkin kendi düşüncelerinin etik bir kınama getiremeyeceğini düşündü ve yine bu nedenle kapitalizm ya zayıftır ya da insan çılgınlığıdır diyemedi toplumun devinim yasasının bir sonucu olduğunu düşündü. Sonunda, bir bilim insanı olarak devinim yasalarından soyutlanan nesnel gerçeklikle düşüncesini sınırlamış bir biçimde çözümlemesini ileriye doğru taşıdığını dile getirdi" (Stumpf, 1994: 417).

JEREMY BENTHAM

Yaşamı ve Yapıtları

On dokuzuncu yüzyıl Kıta Avrupasında, Marx ve Engels'in maddeciliği bir yana, genelde Kant-sonrası idealist felsefeler düşün dünyasını ele geçirmiş durumdaydılar. Bu alanda Hegel'in etkisi geniş yayımlı olmuştu, ölümünden sonra da sağ ve sol Hegelciler mirası devralarak etkinliklerini sürdürdüler. Buna karşılık ada Avrupasında David Hume'un kuşkucu empirizmine Thomas Reid ve izleyicilerinin oluşturduğu İskoç Okulu güçlü bir muhalefet gerçekleştirmesine karşın Hume'un etkisi güçlü biçimde devam ediyordu.

Henüz Hume yaşarken dünyaya gelmiş olan Jeremy Bentham (1748-1832) Hume'un deneyciliğini yararcı ilkeleri ön plana çıkararak canlı bir biçimde sürdürmeyi sağladı. Kendisini izleyen James Mill ve oğlu John Stuart Mill bu yaklaşımı iyice güçlendirerek daha çok yararcılık (ütilitarianism) adı altında on dokuzuncu yüzyıl İngiliz felsefesinin akışını belirlemiş oldular. Bentham yazılarının bir bölümünün on sekizinci yüzyılın son otuz yılı içinde yayımlanması nedeniyle Hume felsefesi ile on dokuzuncu yüzyıl İngiliz empirizmi arasında bir süreklilik sağlamış oldu. Bentham'ın önemi bir bakıma bu yönünden de gelir. Ayrıca Hume felsefesinin bazı öğelerine bağlılığı da sürdürmüştür. Örneğin Hume'un uyguladığı indirgemeci çözümlenme yöntemi, yani karmaşık yapıyı bütününe parçalarına, yalın ya da ilkel öğelerine indirgenmesi Bentham tarafından sürdürülmüştür.

“Bu iki insandan gerçekten de çok daha büyük felsefeci olanı Hume’du. Ama Bentham’ın kendi buluşu olmayan belli düşünceleri yakalama, onları geliştirme ve toplumsal reform için bir silah ya da araç kalıbına dökme yeteneği vardı. Dar bir anlamda Benthamizm ve genelde yararcılık, geleneğin ağırlığına karşı ve şimdi sıklıkla Kodomanlar (Establishment) olarak adlandırılan şeyin kazanılmış çıkarlarına karşı orta sınıftaki liberal ve köktenci ögelerin tutumunu açıklıyordu” (Copleston, 2000: 8). Marx’ın ünlü önesürümü ile ifade edersek Hume birincil olarak dünyayı anlamakla ilgilenirken Bentham, birincil olarak onu değiştirmekle ilgileniyordu. Şu hâlde, düşünürlüğüünün yanı sıra aynı zamanda bir reformist ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Gerçekte, Bentham ve Mill’in ahlak ve politika felsefeleri, bir yüzyıldan uzun bir süre için İngiliz politik eylemini ve düşüncesini etkilemiştir. İngiliz anayasasının ve hukuk sisteminin modern ve seküler yapılmasında bu düşünürlerin utilitarianist bakış açılarının payı büyüktür.

Jeremy Bentham 15 Şubat 1748 yılında Londra’da doğdu. Sıra dışı ussal kapasitelerinin işaretlerini çok küçük yaşlarda göstermeye başlamıştı. Henüz dört yaşında iken Latin gramerini öğrenmişti. Sekiz yaşında Westminster okuluna gitti. Oniki yaşında Oxford Üniversitesinde Queen College’a yazıldı. 1763 yılında üniversite eğitimini tamamladı. Baro kariyerine hazırlık olarak Lincolns Inn’e girdi, Ancak hukuk üzerine verilen bazı konferansları derin bir ilgiyle dinledikten sonra konuşmacıların açıklarını da yakalayarak, kendisini bu konularda kuramsal araştırmalar yapmaya yönlendirdi. Özellikle yasa ve kurum kavramlarını *yararlılık ögesi* açısından incelemeye başladı. 1766’da doktora derecesi aldı.

Bentham’ın ilk yapıtı 1776’da *Hükümet Üzerine Bir Fragman* adı ile yayımlandı. Bu yapıtta Blackstone’un bir konferansta ele aldığı ve Bentham’ın bazı çelişkiler yakaladığı Doğal Haklar Kuramına ilişkin eleştirel bir inceleme söz konusudur. Bentham’ın en önemli çalışması 1789 yılında çıkan *Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş* (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*) başlığını taşır. 1789’da Politik Taktikler Üzerine Makale’yi, 1791’de *Anarchical Fallacies* adlı yazıyı yazmasına karşılık bunlar ancak Dumont tarafından 1816 da yayımlanabildi. 1791’de Bentham, *Panopticon* denilen örnek bir tutukevi şeması yayımladı.

1802’de *Dumont Traittés de législation de M. Jérémie Bentham* başlıklı bir yapıt yayımladı. Yapıtta Bentham’ın daha önce Fransızca yayımladığı yazılar ve bir de Dumont tarafından felsefecinin düşünceleri konusunda hazırlanan bir inceleme yazısı bulunuyordu. Bu çalışma özellikle kendi ülkesi dışında Bentham’ın ününün birdenbire artmasını sağladı. Ardından kendi ülkesinde de giderek iyice tanınır hâle geldi. Özellikle 1808 yılından başlayarak James Mill onun izleyicisi öğretilerinin yayıcısı oldu. Bunun sonucu olarak James Mill 1812 de kimi yazılarının bir uyarlaması olarak *Kanıt Gereçesi görüşüne Giriş* başlıklı bir yapıt yayımladı. Daha sonra James’ Mill’in çalışmasını da içeren *Yargı Kanıtının Gereçesi* beş cilt halinde J.S. Mill tarafından 1827 de yayımlandı. *Parlamento Reformu Üzerine Sorular ve Yanıtlar* 1817 de çıktı. Aynı yıl *Kamunun Bilgilendirilmesi üzerine Yazılar* çıktı. 1819 da *Açıklamalarla Köktenci Reform Tasarısı* başlıklı bir yazısı, 1823’te de *Bir Anayasa Düzenlemesinin Kılavuz İlkeleri* başlıklı çalışması yayımlandı. Bu yapıtın tüm ciltleri toplu olarak ölümünden sonra 1841 de yayımlanmıştır. *Eğitim Üzerine (Chrestomathia)* 1816’da çıkmıştır. *Eylem Tarzları Tablosu*, 1817’de James Mill tarafından düzenlenerek yayımlanmıştır. *Görev Ahlakı ya da Ahlak bilimi* ise ölümünden sonra 1834’te yayımlanmıştır. Burada sözü edilmeyen daha başka yapıtları da vardır. Yazılarının tam ve eleştirel yayımı henüz gerçekleşmemiştir. Bentham, 6 Haziran 1832’de yaşamdan ayrıldı.

Bentham hazcılık temeli üzerinde bir etik öğreti geliştirmiştir. İlkçağda Epiküros tarafından öne sürülen, 18. yüzyılda Fransada Helvetius, İngiltere’de Hartley ve Tucker tarafından ele alınan bu yaklaşıma Bentham, yeni ve unutulmayacak bir anlatım kazandırmıştır: Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş* adlı temel yapıtına şu klasikleşmiş sözleriyle başlar: “Doğa insanlığı iki üstün efendinin denetimi altına yerleştirdi.”

Yararlılık İlkesi (Principle of Utility)

Bentham’ın felsefesi genelde bir ahlak felsefesidir. Bu nedenle ayrımlaşmış bir epistemolojik ve metafizik konularından söz etmek pek kolay görünmüyor. Ayrıca Bentham’ın genel ilgileri dikkate alınırsa buna gerek de yok gibidir. Bentham dava arkadaşı James Mill (1773-1836) ile birlikte İngiltere’de dinsel etkilerin dışında, laik bir ahlak düzeni oluşturmak istiyordu. Toplumun gereksinimi olan yasal ve toplumsal reform girişimlerini, oluşturduğu etik kuramın normları ışığında gerçekleştirmek istemekteydi ve bunu, konu uzun erimli bir düzeyde ele alındığında büyük ölçüde başardığı da söylenebilir.

Bentham için her alandaki başarının birincil koşulu bilimsel olmaktan geçiyordu. Bu nedenle etiği ve politikayı da bilimsel olarak doğrulanabilir disiplinler hâline getirmeye çalışmış, bunun için değerlendirme ölçütlerini, niceliksel ölçütler olarak formüle etmek gerektiğine inanmıştır. Ortaya koyduğu etik yaklaşım ile bu amacı gerçekleştirmeye yönelmiştir. Yaptığı iş temelde bir *insan doğası çözümlemesidir*. Bu noktayı Hume felsefesinden aldığını daha önce belirtmiştik. Bu açıdan indirgemeci çözümlemeyi çok iyi başardığı kabul edilmektedir. Bu çözümleme ile iyinin anlamını aydınlatmaya çalıştığı için kuramı büyük ölçüde metaetik bir çalışmadır. Ama utilitarianizmin normatif bir yönü olduğunu da unutmamalıyız.

Bentham’a göre insan doğasına bilimsel bir yaklaşım ister istemez *ruhbilimsel bir hazcılıktan* hareket etmeyi gerektiriyordu. Gerçi bu özü bakımından yeni bir yaklaşım değildi. İlkçağda Epiküros tarafından öne sürülen, 18. yüzyılda Fransada Helvetius, İngilterede Hartley ve Tucker tarafından ele alınan bu yaklaşıma Bentham, yeni ve unutulmayacak bir anlatım kazandırmıştır: Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş* adlı temel yapıtına şu klasikleşmiş sözleriyle başlar: “Doğa insanlığı iki üstün efendinin denetimi altına yerleştirdi: *acı ve haz*.” Buna göre her insan, doğası gereği haz elde etmeye ve acıdan kaçınmaya çabalar; bu nedenle insanların tüm eylemleri hazza ulaşma isteği ve acı çekme korkusu tarafından güdülenir. Bu evrensel bir genellemedir. “Tüm yaptıklarımızda, tüm söylediklerimizde, tüm düşündüklerimizde bizi onlar yönetirler. Üzerimizdeki egemenlikten kurtulmak için gösterebileceğimiz her çaba yalnızca bunu belgitlemeye ve doğrulamaya hizmet edecek. Bir insan sözcüklerde onların imparatorluğunu reddediyormuş gibi yapabilir ama gerçekte her zaman onların uyruğu olarak kalacaktır” (akt. Copleston, 2000: 14). Bentham’a göre, bu terimlere keyfi ya da metafizik bir takım anlamlar vermeye hiç gerek yoktur. Bunlar için ne Platon’a ne de Aristoteles’e başvurmaya gerek vardır, bunlar gündelik dilde ne anlama geliyorsa odur. Haz terimi örneğin yeme-içme hazlarını içerdiği gibi güzel bir müzik dinlemeyi, ilginç bir kitap okumayı ya da hoşça giden bir eylemi gerçekleştirmeyi ve daha bunlara benzer pek çok şeyi içerir.

Bentham’ın bu saptamasına göre, biz insanlar için bu iki efendinin daima evrensel olarak emrinde olma, bizim ne yapacağımızı belirlediği gibi ne yapmamız gerektiğine de işaret eder. Yani bir yandan neden ve etkilerin zinciri, öte yandan eylemlerimizdeki doğru ve yanlışın, bir başka deyişle *iyi ve kötünün ölçütü* bu ege-

Bentham’a göre tüm eylemlerimiz hazza ulaşma isteği ve acı çekme korkusunca güdülenir.

menliğe bağlıdır. *Etik yükümlülük* ve *psikolojik zorunluluk* bu şekilde eşitlenince buradan *haz, mutluluk ve iyinin* eş anlamlı olduğu ve yine *acı, mutsuzluk ve kötünün* de eş anlamlı oldukları ortaya çıkmaktadır.

Bentham, bundan sonra, bu olgudan genel yarar ilkesini türetme yoluna gitti: “Bir topluluğun ortak ilgileri ya da yararları bakımından onların mutluluğunu artıran eylemleri ahlaksal olarak değerlendirmek, buna karşılık mutluluğu azaltan, bir başka deyişle acıyı ya da mutsuzluğu çoğaltan eylemleri ise ahlaki bulmamak,” evrensel yarar ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece birincileri doğru ya da iyi eylemler, ikincileri yanlış ya da kötü eylemler olarak ifade etmek çok doğal bir sonuç olmaktadır. Şu hâlde *genel yarar ilkesi* seçtiğimiz eylem ve davranışlarımızın sonuçları *en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğunu* ortaya koyabilmektedir. Ahlaksal iyi bundan başka bir şey değildir. Böylece Bentham’ın yararcılığı egoistik-bencil yararcılık olmaktan çıkarak evrensel bir eylem yararcılığı haline gelmiş olmaktadır. Bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığı, bu eylemin ortaya çıkardığı sonuçların ne kadar çok insana yarar, mutluluk veya iyilik getirdiği ya da mutsuzluk veya kötülük getirdiği ile ölçülür. Ortaya konan eylem insanlığa ne kadar çok yarar bir başka deyişle mutluluk sağlıyorsa o kadar iyidir. Buradaki bütün sorun hangi eylemlerin ötekilere göre, en büyük sayıdaki insanlar için en büyük mutluluğu sağlayacak kapasitede olduğunu görebilmek ve buna göre en uygun eylemi seçebilmektir.

Bentham, bu ilkenin en temel etik ilkesi olması nedeniyle tanıtlanamayacağını da öne sürer. Tersine tüm öteki etik kuramların ilkeleri önünde sonunda böyle bir “genel yarar ilkesi”ne indirgeneceklerdir. Çünkü insanlara niçin belli bir eylemi yerine getirmeleri gerektiği sorulunca en sonunda yararlılık ilkesinin terimleri içinde yanıt vermek zorunda kalacaklardır. Bentham’ın burada genelde göz önünde bulundurduğu kuramlar sezgici ve ahlak duygusunu savunun kuramlardır. Çünkü bu kuramlar iyiyi kötüden a priori olarak ayırt edebileceğimizi ve buna göre iyinin seçilebileceğini önerirler ama “İyi nedir?” diye sorulduğunda sonul anlamda kişinin ya da topluluğun en büyük mutluluğuna ya da hazzına gitmek zorunda kalırlar. Şu hâlde, doğru ve yanlışın nesnel ölçütünü ancak *yararcılık* verebilir. Durumun bu olduğunu göstermek, yararcılık için gereken biricik tanıtı vermek olacaktır.

Bu nedenle Bentham, bu genel yarar ilkesini gerçekleştirebilmek için *hazcı hesaplama (hedonic calculus)* denilen, hazları ve acıları ölçümleme yolunu önermiştir. Eğer böyle bir prosedür uygulanabilir olsaydı etik yargılar tıpkı meteorolojik tahminler gibi bilimsel olabilecekti, hatta bu konuda dikkate değer bir yanılma payı olmasına karşın bu da içerilen etmenlerin karmaşıklığından ileri gelmektedir.

Bentham’ın hesaplamaya konu olan haz çözümlemesi şöyledir: Bir eylemin doğurduğu *haz ya da mutluluk, yoğunluk, süreklilik, akrabalık, kesinlik, verimlilik, arılık ve uzam (etkilenen kişilerin sayısı)* etkenleri bakımından analiz edilecektir. Bunların hiç kuşkusuz en optimal bileşkesini ortaya koyan eylem öteki almaşıklara göre seçilmesi gereken eylem olarak öne çıkmaktadır. Örneğin bir haz çok yoğun ama kısa süreli olabilir, bir başkası daha az yoğun ama nicel olarak ilkenden daha büyük olmasını sağlayan bir dayanıklılık gösterebilir. Yine haz verici duyular üreten iki eylemden hangisi ötekine göre, daha öte yeni hazcı duyumlara kapı açıyorsa bu eylem verimlilik ölçütüne uyar. Arılık ise karşıt türden duyular tarafından izlenmemeye işaret eder. “Örneğin bir müzik beğenisinin geliştirilmesi önümüzde dayanıklı bir haz alanı açar ki bu, belli bir alışkanlık yarayan ilaçların alınması eyleminin sonucunda olduğu gibi alınan karşılığın azalmasına uğramaz” (Copleston, 2000: 16). Ama burada asıl önemli olan etmen uzam olmakta-

dır. Çünkü Bentham'ın amacı genel yarar ya da ortak iyidir. Bu nedenle eylemin doğurduğu hazdan ne denli çok kişi yararlanırsa o denli iyidir. Çünkü buradaki amaç olabildiğince çok sayıda insanın olabildiğince yüksek düzeydeki hazzıdır.

Ancak, Bentham'ın haz olgusunda tümüyle niceliksel öğeleri seçmiş olmasına karşın, bu ölçümleme pek çok düşünürün de üzerinde birleştiği gibi hiç de kolay görünmüyor. Haz gibi bir şeyi ölçmek ya da tartmak nasıl olanaklı olabilir? Ayrıca haz ya da mutluluk salt bedensel bir olgu mudur? Bu nedenle Bentham'ın, bu hazları hesaplama yönteminin bir tarafa bırakılabileceği, buna karşın öğretisinin genel olarak yararlı ve yol gösterici olabileceği söylenmiştir, gerçekten öğretinin iyi kavramına yönelik olan çözümlemesi doğru ya da uygun olarak görülebilir ve bunun yanı sıra hedonik calculus-hazcı hesaplama bir tarafa bırakılabilir.

Ama Bentham, haklı olarak öğretisini salt bir çözümleme denemesi olarak görmemektedir. Bu öğretiyi insanlara aynı zamanda bir *eylem kuralı* sunmaktadır. Böyle olunca da Bentham'ın istese bile bir insanın alması eylem yollarına karşılık gelen olası haz niteliklerinin sağın bir matematiksel hesaplamasını yapamayacağı oldukça açıktır. Eğer çıkarı söz konusu olan bir topluluksa pek çok durumda biri için haz verici olan şeyin başka biri için haz verici olmadığı iyi bilinen bir olguyken olası haz toplamını nasıl hesaplarız? (Copleston, 2000: 17). Bu noktada belli bir güçlük olduğu açıktır. Yine de eğer bu *hazcı utilitarianizmi* eylemlerimiz için pratik bir kural sağlıyor olarak görüyorsak, sağın olmasa bile bir tür hesaplama gerekmektedir ve insanlar zaman zaman böyle yüzeysel hesaplamaları yaparlar. “Böylece bir insan kendine kimi acılı sonuçlar getirmesi olası belli bir haz verici eylem yolunun izlemeye deyiş deymediğini sorabilir ve eğer bu soruyu gerçekten ciddi olarak irdelerse Bentham'ın kalkülüsünün kurallarından birini kullanıyordu” (a.g.y. 17). Şu hâlde eylemlerimizden doğacak sonuçları çoğu zaman kendimizce ölçüp biçme yoluna gittiğimiz de bir gerçektir. Yine de Bentham'ın kuramındaki en büyük kuramsal zorluk, bir eyleme karar verirken birisinin kendi haz ya da mutluluğunu istemesi ile çoğunluk kuralına göre öteki insanların mutluluğunu istemesi arasındaki çatışmayı nasıl aşabileceği sorunudur. Öteki insanların mutluluğunu istemek keza doğanın bizi altına yerleştirdiği en büyük yönetici midir?

Bu arada şunu da sorgulamak gerekir: Olabildiğince çok sayıda insanın olabildiğince mutluluğunu sağlama konusunda devletin sorumluluğu bireye göre çok daha geniş kapsamlı ve büyük olduğuna göre, yararlılık ilkesinin hükümet üyelerine de uygulanması gerekmez mi? Şimdi burada çıkarı söz konusu olan salt bir topluluktur. Ayrıca topluluk yapay bir nesnedir, bir anlamda onun üyelerini oluşturuyor olarak görünen bireysel kişilerden oluşur ve topluluğun çıkarı onu oluşturan çok sayıda üyenin çıkarlarının toplamıdır. Bu durumda yasamanın ve hükümetin ortak iyisi onu oluşturan üyelerin toplamının ortak iyisi midir? Bu noktada Bentham kendini düşünen haz arayıcıdan kendini kamuya adanmış başkacı (altruistic) tutuma beklenmedik ve temeli olmayan bir geçiş yapmakla suçlanır. Ama Bentham tüm insanların genelde bu terimin anlaşıldığı anlamda bencil olmalarının doğalarından gelen bir zorunluluk olduğunu kabul etmez. Çünkü toplumsal duyguları da bunların zıtları gibi kabul eder. Bu yüzden hazlar tablosunda yalnız hazlar dediği şeylerin arasına iyilikseverlik hazlarını da katar. Bunları tüm öteki hazların yaşanmasından sonuçlanan hazlar olarak betimler. Her şeye karşın, yöneticilerin pek çoğunun başkalarının hazzından haz duymaya tümüyle yetenekli olsalar bile, kendi başına bırakıldıklarında kendi çıkarlarının peşinde koşan insanlar hâline geldiklerini kabul ettiği için demokratik düşünceleri benimsemeye doğru ister istemez sürüklenmiştir. Ama bu konuyu az çok siyasi görüşlerini

açıklama bağlamında en sona bırakıyoruz ve şimdi hukuk ya da yasa konusuna ilişkin görüşlerine kısaca bir göz atma yoluna gidiyoruz. Çünkü Bentham kuramsal görüşlerin uygulanabilirliği konusunu daha çok bu alana uygun olarak görmüş ve bu alana ilişkin reformist düşüncelere odaklanmıştır. Çünkü onun düşüncesine göre, yasalar çıkarılırken toplum bireylerine total anlamda ne kadar yarar ve mutluluk getirebileceği hesaplanma ya da ölçüp- biçilme yoluna gidilebilir. Özellikle yasa ve ceza konusu ile ilişkili olarak, Bentham öne sürdüğü yarar ilkesini etkili hâle getirmeye çalışmıştır. Yasa koyucunun işlevi bazı eylemlerin gerçekleştirilmesine insanları teşvik etmek, bazılarında da uzak durmalarını sağlamaktır. Şu hâlde bu tür eylemleri nasıl birbirlerinden ayırt ederek sınıflama yapacağız?

Yasa Konusunda Yararlılık İlkesi

Bentham'ın yasama yöntemi her şeyden önce "eylemin verdiği zararı" ölçmek üzerine kuruludur. Bu zarar eylem nedeniyle sonuç olarak ortaya çıkan acı ya da kötülükten başka bir şey değildir. Kötüyü üreten eylemler konusunda insanların cesareti kırılmalıdır. Bentham yasa koyucunun dikkate alması gereken birincil ve ikincil kötülüklerden söz eder. Birincil kötülük, bir hırsızın, parasının kaybına yol açmasından dolayı kurbanına çektiği acıdır. İkincil kötülük ise başarılı bir hırsızlık, hırsızlığın kolay olduğunu telkin etmiş olur. Bu telkin kötüdür çünkü özel mülkiyete karşı saygıyı zayıflatır ve mülkiyet güvensiz hâle gelir. Yasa koyucu açısından, ikincil kötülük birincil kötülükten çoğunlukla daha önemli görülür çünkü hırsızlık konusu tekrar ele alınırsa, kurbanın somut kaybı, bir bütün olarak toplumdaki güvenlik ve istikrarın kaybindan akla yatkın bir biçimde, pekala daha küçük olabilir.

Yasa, topluluğun total mutluluğunu artırmakla ilişkilidir. Bunu kötü sonuçlar doğuran eylemlerin yapılmasını önleyerek sağlayabilir. Suç oluşturan bir eylem ya da saldırı, tanım gereği açıkça topluluğun mutluluğuna zararlıdır. Gerçekte, sadece özel bir yolda belli türden acı veren bir eylem bu şekilde özel bir birey ya da grubun mutluluğunu azaltıyorsa sadece böyle bir eylem yasanın ilgi alanına girmelidir. Hükümet genelde, yararlılık ilkesinin kötü olarak kabul ettiği eylemleri gerçekleştirerek suç işleyen insanları cezalandırarak toplumun mutluluğunu artıracak konuları gerçekleştirmeye bakmalıdır. Şu hâlde utilitarianizm şu sonucu getirir; uygun olan ve olmayan davranışları belirleyerek düzenlemek için bu davranışların yeniden sınıflanması gerekmektedir. Ek olarak Bentham'ın önerdiği yarar ilkesi, yeni ve basit bir ceza kuramıyla, sadece daha eski kuramlara göre daha kolayca doğrulanmakla kalmayacak, daha etkili bir biçimde cezanın amaçlarını sağlamış olacaktır.

Ceza Kavramı

Bentham'a göre her çeşit ceza kendinde kötüdür çünkü acı ve üzüntü verir. Aynı zamanda tüm yasalar ortak nitelikleri olarak topluluğun toplam mutluluğunu arttırmalıdır. Eğer ceza yararcı bakış açısından doğrulanabilecekse gösterilebilir ki ceza nedeniyle verilen acı, bir şekilde daha büyük bir acıyı önlemeli ya da ortadan kaldırmalıdır. Ceza bundan dolayı, haz ya da mutluluğun daha büyük bir toplamını sağlamada yararlı olmalıdır. Eğer onun etkisi halen topluluğun acısını daha da artırıyorsa hiçbir biçimde doğrulanamıyor ya da haklı çıkarılamıyor demektir. Bu nedenle utilitarianizm, sadece yarar ilkesi açısından bir cezayı onaylama ya da onaylamama yolu tutar. Bu nedenle cezayı tümüyle yadsıdığı söylenemez. Yararlılık ilkesi özellikle Bentham'ın ellerinde, neden bir toplum kabahat

işleyenleri cezalandırır sorusunu yeniden sorması ve ceza için karşılaşılan ve karşılaşılmayan durumları yeniden sınıflandırması için çağrıda bulunur.

Bentham bu aşamada cezaların nasıl olması ve olmaması gerektiği konusunda oldukça ayrıntılı ve teknik konulara girmektedir ve hukuk bilimi terminolojisi de bu bağlamda ağırlık kazanmaktadır. Bu nedenle ceza konusunu burada bırakıyoruz. Buradaki amacımız Bentham'ın özellikle hukuk alanındaki yenileşme gereksinimlerine ne denli duyarlı olduğunu ve bu açıdan felsefi temelleri ve gerekçeleri açıklamaya çalışma çabalarını biraz olsun örnekleme yoluna gitmekten başka bir şey değildir.

Bentham'ın Köktenciliği

Bentham yarar ilkesinin İngiliz toplum yapısında ve yasal düzeninde uygulanamaz olduğunu keşfetmiş bulunuyordu. Ama düşüncesine göre, nasıl yıldızlar çekim yasasına sıkı bir biçimde uymaktadırlar, aynı tarzda yasal düzenin de yarar ilkesine uygun olarak işleyiş göstermesi toplumun yararına ve mutluluğuna olacaktır. Yani "Sistematik düşünceye sistematik eylemi eklemek istedi." Böylece her nerede olgusal, yasal toplumsal düzen ile yarar ilkesi arasında bir uyumsuzluk görürse o alanda reformlara gidilmesinin gerekliliğini dile getirdi. Yasal sistemdeki pek çok kötülüğün izini sürdü. Yasaların keyfi olarak tıpkı bir adamın köpeği için yasa çıkarması gibi çıkarıldığını dile getirdi. Bu nedenle en acil reformlar yasal düzende gerçekleşmeliydi. Bentham reformlar konusunda öylesine istekliydi ki bu konuda felsefi açıdan bir köktenci olmaya adeta zorlandı.

Bentham, zamanının aristokratik toplum yapısına yarar ilkesinin uygulanamayışının nedenine kendince tanı koydu. Neden, toplumsal bozukluklar ve yasal sistemdeki bozukluklar, en çok sayıda insan için en büyük mutluluğu üretebilecek yeni davranış yolları gösterildikten sonra da hâlen sürüp gidiyor? Yanıt çok açık. Gücü elinde bulunduranlar en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu istemiyorlar. Yöneticiler kendi kişisel çıkarlarına çok daha fazla ilgi gösteriyorlar.

Bentham insanların bırakıldığında kendi mutluluklarının peşinden gittiklerinin kesin bir biçimde farkında idi. Bununla birlikte, yönetimin görevi, en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğu elde etmesine yönelik olarak çalışmaktır. Her nerede güç salt bir sınıfın ya da küçük bir grubun elinde ise onların kişisel çıkarları yönetimin gerçek hedefi ile çatışma içinde olmuştur ve olacaktır. Bu nedenle, bu çatışma ya da çelişkinin üstesinden gelebilmenin yolu yönetenlerle yönetilenin özdeş olmasıdır ya da yönetimi halkın ellerine vermektir. Eğer yönetenlerle yönetilenler arasında bir özdeşlik varsa, onların çıkarları-İlgileri de aynı olacaktır ve en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğu sağlanmış olacaktır. Sonuç olarak, Bentham'a göre, çıkar özdeşliği, tanımı gereği monarşi yönetiminde sağlanamaz çünkü monark kendi çıkarını ve çevresinde gruplaşmış özel bir sınıfın mutluluğunu amaç edinerek eylemde bulunur. Demokrasi yönetimi en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğunu gerçekleştirmeye uygundur. Çünkü yöneticiler halkın arasından gelmiş, halkın temsilcileri olarak seçilmiş ve en büyük iyiyi elde etmeye ve sürdürmeye söz vermişlerdir. Yarar ilkesinin tam bir uygulanaş, Bentham'ın gördüğü kadarıyla monarşinin ve onun tüm benzerlerinin ya da uzantılarının yadsınmasını gerektirmektedir. Bunun için kral, aristokrasi ve kurumsal kilise işbaşından uzaklaştırılmalıdır, Birleşik Devletlerdeki gibi demokratik bir model yapılaştırmak tercih edilmelidir. Mademki "Tüm yönetim biçimleri kendinde köttür." kötüyü uygulamanın tek haklılığı, daha büyük bir kötüyü önlemek ya da devre dışı bırakmak için olabilir.

Bentham'ın köktenciligi felsefi ilkelerini pratiğe geçirmek amacıyla büyük toplumsal reformları yapmak için bir itici güç olma arzusundan başka bir şey değildi ve onun reformları en büyük sayıda insana en büyük mutluluğu sağlayacak olan toplum biçimini ve hukuksal süreci yapılaştırmaya yönelik olarak düşünülmüştür.

JOHN STUART MILL

Yaşamı ve Yapıtları

John Stuart Mill (1806-1873) Londra'da doğdu. Üç yaşından 14 yaşına dek babası tarafından sıkı bir eğitim programı uygulanarak yetiştirildi. Otobiyografisinde belirttiğine göre, üç yaşında Yunanca öğrenmeye başlamış, on iki yaşına geldiğinde Yunan ve Latin dillerini yazın, tarih ve matematik konularında inceleme yapabilecek düzeyde öğrenmiş bulunuyordu. Aynı dönemde, ekonomi politik üzerine de yetkin bir eğitim aldığı belirtilmektedir. Bu arada Adam Smith ve Ricardo'yu da incelemekten geri durmamış.

1820 yılında Fransa'ya giderek Fransız dilini ve yazınını inceledi. Bu arada pek çok liberal düşünür ve ekonomistle ilişki kurdu. Ayrıca Montpellier'de kimya, zooloji, mantık ve yüksek matematik derslerini izledi. 1821 yılında Mill İngiltere'ye döndü ve John Austin (1790-1859) ile birlikte Roma hukukunu incelediler. Bunun yanı sıra Bentham felsefesi ile yakından ilgilenmeye başlamıştı. John Austin ve kardeşi Charles'ın aracılığıyla yararcı çevrelerle tanıştı. 1822 de kendisi de bir yararcı çevre kurdu. Üç yıl boyunca bu çevrede yararcı etkinliğini sürdürdü.

1823'te Mill babasının aracılığıyla East India Company'de bir büro memurluğuna yerleştirildi. Burada uzun yıllar çalıştıktan sonra 1856'da iyi bir ücret ile büronun başına geçti. Ne babasını ne de kendisi hiçbir zaman için üniversitelerde görev almış değiller.

Mill'in ilk önemli yazı denemeleri 1824 yılında *Westminster Review* kurulduktan sonra bu dergiye gönderdiği yazıları ile yaptığı katkılardır. 1825'te Bentham'ın beş ciltlik *Rationale of Evidence (Kanıt Gerekeçesi)* adlı önemli yapıtını düzeltmeyi üstlendi, bu çalışması bir yıl sürdükten sonra, yapıt 1826 yılında yayımlandı. Bu arada bir zihin yorgunluğu hissedenden Mill bir süre dinlenmeye çekildi. Bu sırada belki de konu değiştirmenin kendisine iyi geleceğini düşündüğü için Coleridge ve Carlyle gibi şairlerin yapıtlarıyla ilgilendi ve Bentham'ın "Tüm şiir yanılısamalı sunumdur." deyişinden etkilenmiş biri olarak neredeyse şiiri doğrulayıcı bir noktaya geldiğini Otobiyografisinde itiraf etmiştir. Ama yine de hiçbir zaman için yararcılığın dışında kalan herhangi bir tarafta yer almadı. 1830-31'de *Politik Ekonominin Kimi Çözülmemiş Soruları Üzerine Denemeler'i* yazdı. Ancak sayıca beş olan bu denemeler 1844 yılına dek yayımlanamamıştır. 1843 yılında Ünlü *Mantık Sistemi* adlı yapıtı yayımlandı. Bu yapıtı yazarken ünlü pozitivist Auguste Comte'la yazışma olanağı bulmuştur. Çünkü Comte'un *Pozitivist Felsefe Üzerine Dersler* adlı temel yapıtının ilk ciltlerinden yararlanmıştı. 1848'de *Politik Ekonominin İlkeleri'ni* yayımladı. 1859'da *Özgürlük Üzerine*, 1861'de *Temsili Hükümet Üzerine İrdemeler'ini*, 1863'te *Yararcılık (Utilitarianism)* başlıklı çalışmasını yayımladı. *Sir William Hamilton'un Felsefesinin Bir İncelemesi* başlıklı çalışması ve *Auguste Comte ve Pozitivism* başlıklı bir inceleme 1865 yılında yayımlandılar. 1868'de *England and Ireland* adlı bir yapıt yayımladı. Yapıt İrlanda dışında ilgi görmedi. Çünkü İngiliz Hükümetinin İrlanda politikasını kınayan bir çalışma idi. Mill 8 Mayıs 1873 yılında Avignon'da ölmüştür. *Savlar ve Tartışmalar* adlı yapıtı 1859-1875 yılları arasına çıkmıştır. *Din Üzerine Üç Deneme* başlıklı yazısı ve *Otobiyografi'si* 1874'te ölümünden yayınlanmıştır.

Mill'in Yararcı (Ütilitarianist) Etiği

Mill'in felsefi görüşlerini Bentham'ın yararcılığını geliştirerek ileriye doğru taşıdığı için yararcılık akımının bütünlüğü içindeki akışı bozmamak adına, etik alanından başlatmak uygun görülmüştür. Alışılmamış bir yol olmamakla birlikte mantık, yöntem ve bilgin bilim görüşlerine etik ve siyaset felsefesi görüşlerinin açılmasından sonra kısaca yer verilecektir.

Utilitarianism adlı ünlü yazısında Mill, Bentham'ın açtığı yolda ilerleyerek, yarar ilkesini savunma işine girer. Bu arada sıklıkla alıntılanan bir tanımını ve betimlemesini de verir. Ahlakın temel olarak yararlılığı ya da en büyük mutluluk ilkesini kabul eden bildirim, eylemlerin mutluluğu ilerletme ile orantılı olarak doğru, mutluluğun tersini ortaya çıkarma eğiliminde oldukça yanlış olduklarını savunur. Mutluluk ile haz, bir başka deyişle acının yokluğu imlenir, mutsuzlukla acı yani, hazdan yoksunluk imlenir. Mill öğretisine, Bentham'ın ele aldığı mutluluk ve haz gibi genel kavramlarla başlasa bile çok geçmeden ahlak görüşünde özellikle haz teriminin oynadığı rol bakımından yeni birtakım noktalara ulaşmıştır.

Niceliksel Yaklaşım Karşıt Olarak Niteliksel Yaklaşım

Bentham hazların birbirlerinden miktar bakımından ayrılacaklarını öne sürüyordu; buna göre bir eylemin ortaya çıkardığı haz miktarı o eylemin iyi kabul edilmesi bakımından bir ölçüt görevi görüyordu. Bundan çıkan sonuç şudur ki aynı miktarda haz üreten tüm davranış tarzları eşit derecede iyidir. Bu açıdan Bentham bir eylemin ahlaksal oluşunu test etme yolu olarak doğurduğu haz miktarının bir ölçümleme yolu olması gerektiğini de düşünmek zorunda kalmıştı ve bu açıdan *hazcı hesaplama (hedonic calculus)* denilen ölçümleme yolunu önermişti. Nasıl ki bir termometre çeşitli ısı derecelerini ölçer, aynı şekilde etik bir termometre de insanların mutluluk ve mutsuzluk derecelerini ölçebilmelidir. Bu analogi, iyiyi ve hazzı ele alış tarzında Bentham'ın niceliğe yaptığı eşi görülmemiş vurguyu açığa koymaktadır. Nasıl ki odunu, kömürü ya da petrolü yaktığımızda aynı sıcaklık ortaya çıkıyorsa bir topaç oyunu, bir şiir ya da müzik parçası da aynı hazzı verir, önemli olan miktardır, yani fazla haz alıp almamaktır. Bu nedenle haz miktarının ölçümlenebilmesi önemli olmaktadır. Mill öncelikle hazların niceliğini ölçümlemenin herhangi bir yolu yoktur, biçiminde itirazda bulunur. Mill şöyle sorar: İki acıdan en keskin olanını, ya da iki haz verici duyumdan en yoğun olanını belirlemek ne demektir? Mill'in bu soruya yanıtı şöyledir. Her ne zaman iki haz arasında bir seçim yapmak zorunda kalsak sadece akıllıca bir tercih yaptığımız söylenebilir. Bunun anlamı Bentham'ın önerdiği gibi somut ve bilimsel denebilecek türden bir ölçümleme yolunun olmadığı ya da olamayacağıdır.

Mill'in Bentham'a asıl eleştirisi hazların sadece nicelik bakımından ele alınmasının yeterli olmayacağı noktasındadır. Çünkü ona göre sadece bedensel doyumu sağlayan hazlar değil aynı zamanda ussal, entelektüel ve estetik hazlar da vardır. Üstelik bu hazlarla bedensel hazlar arasında nitelik farkı bulunduğunu söylemek doğru olur. Mill hazları nitelik bakımından ele alınca *daha yüksek hazlar ve daha aşağı hazlar* biçiminde ayırma yapmayı zorunda kaldı. Daha aşağı hazlar Bentham'ın ölçümleme önerdiği bedensel hazlardır. Daha yüksek olanlar ise Mill'in nitelik olarak farklı gördüğü salt insana özgü olan, söz gelimi entelektüel ve estetik hazlardır. Bedensel hazlar hayvanlarda da tıpkı insanlardaki gibidir. Örneğin bir sanat yapıtını izlemekten alınan haz ya da matematik problemlerini çözmekten alınan haz sadece insanlara özgüdür ve daha yüksek bir düzeyde, insanca bir düzeyde yer aldığı da açıktır. Ayrıca bu hazlar ötekilere göre daha üstün

Bentham eylemin ahlaksallığını doğurduğu haz miktarını ölçmek yoluyla belirlemekteydi. Mill'e göre ise hazları ya da acıları böyle bilimsel şekilde ölçümlemek mümkün değildir.

görülürler. Bunun nedeni bunların yanı sıra daha yüksek olarak nitelenenlerin daha kalıcı, daha güvenilir ve daha masrafsız olarak görülmeleridir.

Daha aşağı ve daha yüksek-üstün hazlar arasındaki ayrımı daha iyi görebilmek için Mill'in şu ünlü sözünün yeri gelmiş olabilir: "Doygunluğa ulaşmış bir domuz olmaksızın, doygunluğa ulaşmamış bir insan olmak daha iyidir. Yine doygunluğa ulaşmış bir aptal olmaksızın doygunluğa ulaşmamış bir Sokrates olmak daha iyidir. Eğer domuz ve aptal sorunu bu şekilde göremiyorlarsa bu, onların tek yanlı bakışlarının sonucudur; başka bir grup konuyu iki yanından da görebilir ve durumu bu olduğu anlaşılır." Mill'in bu söyleminden haz ya da mutluluk kavramını salt bedensel-hayvansal düzeyde ele almanın bu açıdan insanı eksik değerlendirmek olacağı sonucu çıkmaktadır.

Mill, savunduğu nitel hazcı yaklaşımı temellendirebilmek için insan doğası kavramına yönelir. Hayvanlar doğaları gereği salt bedensel haz ve acılarını yaşarlar. Oysa insan hayvana göre daha yüksek yeti ve yeteneklere sahip bir canlı olarak bu dünyada var olmuştur. Bu daha yüksek yeti ve yeteneklerine daha yüksek hazların ya da mutlulukların eşlik etmesi de doğaldır. Ayrıca insanlar arasında da bu açıdan farklar olabileceğini belirtir. Mill bu bağlamda insan doğasının iyileştirilmesi ve yetkinleştirilmesi gereksinimine özellikle vurgu yapar. Çünkü insan yine doğası gereği gelişmeye açık bir varlıktır. Gerçekte insanın insan olarak ereğinin kapasite ve güçlerini tam ve tutarlı bir bütüne doğru geliştirmek olduğunu belirtir. Bu arada *bireyselliğin* önemine de vurgu yapar. Ona göre bireysellik, öz-gelişme ile aynı şey demektir. Bireyselliğin geliştirilmesi ile iyi gelişmiş insanlar karşımıza çıkacaktır. Kişi bireysel olarak tüm güçlerini uyumlu bir biçimde birleştirip bütünleştirme idealine doğru gelişim gösterdikçe, bireyselliğini de gerçekleştirmiş olacaktır. Mill'e göre bu bir ayrıksılık sorunu değil, ama *türlülük içinde bir birlik* sorunudur ve insana özgü bir sorundur.

İnsanın tüm güçlerini uyumlu bir biçimde birleştirip bütünleştirme idealine doğru gelişebilen bir varlık olması Mill'e göre bazı haz türlerinin kimilerine göre *daha istenilebilir* ve daha değerli olmalarına yol açmakta bu da yararlılık ilkesiyle de bağdaşan bir sonuç ortaya koymaktadır. Oysa Bentham'a göre insan hazlara ve acılara açık, tüm davranışlarında bir yandan öz çıkar ve bencil olarak sınıflandırılan tutkular tarafından, öte yandan, öteki varlıklara yönelik duygudaşlıklar ve zaman zaman karşıt duygular tarafından yönetilen bir varlıktır. Mill'e göre Bentham'ın insan doğası anlayışı burada sona erer: Bentham insanı hiçbir zaman için tinsel yetkinliği kendi bilinçliliğine dayanan kendinde bir amaç olarak istediğini düşünmez. Oysa Mill, haz üretici etkinlikler arasındaki nitelik ayrımlarını belirlemek için insan doğası kavramına geri giderken bunu Bentham'ın "Hiç gerek yok." dediği Aristoteles'e geri giderek başarmaya çalışmıştır. *Özgürlük Üzerine* adlı makalesinde şunu belirtir: "Yararlılığı etik soruların son başvuru yeri olarak görüyorum ama bu insanın kalıcı çıkarlarında temellenen en geniş anlamda bir yararlılık olarak düşünülmelidir."

Mill, eylemlerin mutluluğu artırma eğiliminde olmalarıyla orantılı olarak doğru, mutluluğun tersini üretme eğiliminde olmaları ölçüsünde yanlış olduklarını daha işin başında görmüştür. Aynı zamanda Mill, bu etik bağlamda mutluluğun, tüm insanlarla birlikte *en büyük miktarı anlattığını* dile getirir ve genel mutluluğun niçin istenmeye değer olduğunu sorarsak her bireyin ulaşılabilir olduğuna inandığı ölçüde kendi mutluluğunu istemesi dışında, buna hiçbir neden gösterilemeyeceğini belirtir. Bu yüzden bireyin kendi mutluluğu ve genel mutluluk arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması da Mill etiğindeki en temel noktalardan biridir.

Mill öncelikle Bentham'a uygun bir uslamlama öne sürer. Her bir kişinin mutluluğu bu kişi için iyidir ve bu nedenle genel mutluluk tüm kişilerin mutluluğunun bir toplamı olmalıdır. Buradaki güçlük şudur: Eğer genel mutluluk bireylerin mutluluklarının toplanmasından ortaya çıkan genel toplamdaki başka bir şey değilse o zaman, genel mutluluk için çabalamaksızın herkes kendi mutluluğu için çalışabilir. Çünkü nasılsa bireysel mutlulukların toplamı genel mutluluğu ortaya koyacak. Oysa genel mutluluğun bu şekilde sağlanamayacağı açıktır. Çünkü zaman zaman bireysel haz arayışları ile genel mutluluk çakışmamakta, tersine çatışmaktadır. Bu nedenle burada vurgu kişinin toplumsal doğası üzerine olmalıdır. Mill dikkatli düşünceyi daha çok bu noktaya doğru çekmeye çalışır. Ona göre yararcılığın sağlam temeli insanlığın *toplumsal duygularında* bulunmaktadır. Mill bu duyguları kökünde, *bizimle aynı türden varlıklarla birlik içinde olma isteği* olarak betimler. Bu istek insan doğasında güçlü bir ilkedir ya da zamanla geliştiği için böyledir. Mill, toplumsal duyguların eğitimin ve ilerleyen uygarlığın etkisi ile geliştikleri ve ne denli geliştirlirse *ortak iyinin* ya da *genel mutluluğun* o denli *istenilebilir* olarak çabalanması gereken bir amaç hâline geldiğini belirtir. Bu şekilde Mill, Benthamizmden bir kez daha uzaklaşarak insan kişiliğinin daha uygun bir görüşüne dayanan bir etik anlayışa yöneldiği izlenimini bırakır. Mill aslında daha yüksek düzeyden hazlar bağlamında feragat, fedakarlık ve kendini feda etme gibi erdemlerin, toplumsal yararlılık bakımından doğaları gereği daha değerli olduklarını öne sürdü. Ama daha sonra biz onların kendi hatırları için değerli olduklarına inanırız. Daha sonra da toplumsal olarak yararlı olduklarını görüp onlara daha çok hayran oluruz. Ahlaksal niteliklerin ortaya koydukları sonuçlardan bağımsız olarak değerlendirilmesi, söz konusu etkenin toplumsal güvenilirliğini sağlar ve uzun vadede zarardan daha çok yararlıyı ya da iyiyi üretir. kişinin toplumsal güvenilirliğini sağlar ve uzun vadede zarardan daha çok iyiyi üretir. Bu söylemiyle Mill eylem yararcılığının ötesine geçerek etik ilkelerin yararlı bir savunusunu yapmış oluyordu. Çünkü insanlar doğal olarak kendilerine yararlı olacak olan şeylere doğru bir yönelim göstermektedirler. Bunun bir başka anlatımı yararlı olan daima istenilebilir olandır; istenilebilir olanın ölçütüde yararlılıkta aranmalıdır. Mill yararcılığın ilkelerini politik kurama uygulayınca demokratik kurumları, devletin toplumsal yaşama en az müdahalesini ve serbest ekonomik yarışmayı önerme yolunu tutmuştur. Böylece bireysel ve toplumsal yararlılık, birbirlerine çok büyük ölçüde yakınlaşmış olarak düşünülmüştür. Yine bu alanlardaki söylemlerinden dolayı Mill, daha çok kural koyucu utilitarianizmin bir savunucusu olarak görülmeye çalışılmaktadır. Aslında eylem yararcılığı ile kural-koyucu yararlılık arasında açık ve net bir ayrım olduğunu söylemek de kolay değildir.

SIRA SİZDE



3

Bentham'ın ve Mill'in yararcılığını, haz ve acı konusundaki görüşlerini de göz önünde bulundurarak karşılaştırınız.

Mill'in Yurttaş Özgürlüğü ve Hükümet Üzerine Görüşleri

Mill'in bireyin kendini geliştirmesi düşüncesi yurttaş özgürlüğü ya da toplumsal özgürlük üzerine düşüncelerinde merkezi rol oynamaktadır. "Yarar ilkesinden bağımsız bir şey olarak soyut hak" kuramını yadsımada Hume ve Bentham'ı izlediği için Mill gerçekten de bireyin kendini özgür olarak geliştirebilmesi bakımından bir doğal haklar kuramına başvuramaz ama yararlılık ilkesinin, başkalarının aynı özgürlüğü kullanmalarına engel olmaması koşuluyla her insanın güç ve kapasitelerini kendi isteğine uygun olarak geliştirmesi bakımından *özgür olması* isteminde bulunduğunu

dile getirir. Ona göre, bireysel kişiliğin özgürce gelişimi, insan mutluluğunun başta gelen öğelerinden biridir. Bireylerin özgürce gelişimi toplumu da geliştirir ve zenginleştirir. Önce şunu belirtelim: Mill için bireysel özgürlük ve toplumsal özgürlük eş anlamlıdır. ona göre “Toplumsal özgürlük toplum tarafından birey üzerinde yasal olarak kullanılabilen iktidarın neliği ve sınırlarıdır.” (akt. Çelik, 1996: 9). Görüldüğü gibi bireyin özgürlüğü toplum içinde kullandığı özgürlükten başkası değildir.

Mill, birey adına öz-gelişimin değerini öne çıkarırken özgürlük düşüncesini toplumsal uyumun varoluşu ve korunması ile tutarlı olan en üst düzeye dek öngörür. Ama bireyin özgürlüğünün bir sınırı da yok değildir ve bu sınır Mill tarafından şu şekilde belirlenir: “Başka insanların özgürlüğünü engellemekten ve başkalarını etkin biçimde suça kışkırtmaktan kaçınması koşuluyla bireyin özgürlüğü kısıtlanmamalıdır. Birinin davranışının topluma karşı sorumlu olduğu bir-cik yanı *başkalarını* ilgilendiren yanıdır. Yalnızca kendini ilgilendiren yanında bağımsızlığı hak açısından mutlaklıdır. Birey kendisi üzerinde, kendi bedeni ve anlığı üzerinde egemendir” (akt. Copleston, 2000: 40).

Mill, soyut bir doğal haklar kuramından yana olmadığı için ona göre bir ilke olarak özgürlüğün, insanlığın özgür ve eşit tartışma yoluyla ilerlemeye yetenekli duruma geldiği zamandan önceki durumlarına hiçbir uygulaması yoktur. Ama uygarlık belli bir noktaya dek geliştiğinde *yarar ilkesi* bireyin başkalarına zarar verme özgürlüğü dışında tam özgürlükten yararlanması gerektiğini bildirir. Bu durumda *bir özgürlük hakkından*, yarar ilkesinde temellenen bir haktan akla uygun olarak söz edilebilir. Bu yüzden Mill’in genel savı uygar bir toplulukta bireye zor uygulamanın tek haklı gerekçesi “*başkalarına zararı engellemek*” dir. İster fiziksel ister ahlaksal olsun onun kendi iyiliği yeterli bir gerekçe değildir. Ama başkalarına neyin zarar verdiği ve vermediği arasındaki ve yine salt kendini ilgilendiren davranış ve başkalarını ilgilendiren davranış arasındaki sınır nerededir? Bu güçlük Mill’in kendisi tarafından görülür ve tartışılır ve çeşitli alternatifler ele alınır. Bununla birlikte genel yanıtı için şunlar söylenebilir: *Ortak iyi* bireye olanaklı olduğunca çok özgürlük tanınmasını ister. Bu yüzden başkalarına zarar konusu olanaklı olduğu kadarıyla dar biçimde yorumlanmalıdır. Bireyler neyin yararlı olabileceği konusunda hiç de yanılmaz değildirler. Bu nedenle neyin iyi neyin kötü olduğu konusundaki düşüncelerini herkese dayatmaya kalkışmamalıdır. Topluluk “Ya bir bireye ya da kamuya kesin bir zarar ya da kesin bir zarar riski olması” dışında kişisel özgürlüğü kısıtlamamalıdır. Ne var ki bu kez de “kesin zarar ya da kesin zarar riski” kavramlarından ne anlaşılacağı sorulabilir. Felsefeci açısından buradaki kuramsal güçlük tam olarak ortadan kalkmış sayılmaz ve kalkması da zor görünüyor. Yine de Batı demokrasilerindeki genel izlenim Mill’in bu genel ilkesini izleme yönündedir.

Görüldüğü gibi Mill’in özgürlük uslaması, temelde tam bir bireycilik uslamasıdır. Her birey başkalarına zarar vermemek koşuluyla kendi istediği yolda özgürlüğünün peşine düşebilir. Fikir alanında bile, insanlar düşüncelerini ve inançlarını özgürce ifade edebilmelidirler. Çünkü yanlışlığı kanıtlarla çürütme şansı verildiği zaman, doğruluk en hızlı bir biçimde keşfedilir. Bu şekilde Mill’e göre bilinen doğrular ve özgürlüğün tam bir kavramı, insan doğasının tüm yetilerini geliştirebilmek için bir ön koşul görevi görecektir.

Hükümet Üzerine

Mill de tıpkı Bentham gibi toplumun sorunları ile yakından ilişkilidir. *En büyük mutluluk ilkesi*, kaçınılmaz olarak tüm utilitarianları birey ile yönetim arasında-

ki uyumlu ilişkinin nasıl olması gerektiği noktasına getirir. Bentham çareyi demokrasiyi önermekte bulmuştu çünkü yönetenlerle yönetilenler aynı olduğu için ilgilerinin ya da çıkarlarının da aynı olacağı varsayımından hareketle toplumsal kötülüklerin bu yolla daha kolay ortadan kalkacağına inanıyordu. Mill de demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğunu kabul etmesine karşın, *Özgürlük Üzerine* adlı yapıtında demokrasi yönetim biçiminin içerdiği belirli tehlikelere dikkati çeker: Demokrasi yönetiminde insanların istencinin genelde çoğunluğun istenci ile eş anlamlı olduğunu ve çoğunluğun da azınlık üzerinde baskı yapabileceğini ve bunun da zaman zaman görüldüğünü öne sürer. Yine baskı kadar büyük bir tehlike olarak bir demokraside düşünce despotluğu (tiranlığı) da bulunabilir. Bundan dolayı bir demokraside bile insanların özgürlüğünü ve öz-gelişim gereksinimlerini yadsıyan güçlere karşı güvenlik önlemleri almak zorunludur. Bu nedenle toplumdaki açıkça görünen kötülükleri gidermek için Bentham'ın reform için arzusunu Mill'e de yansır. Ama Mill özellikle özgürlüğü korumakla ilgili olduğu için yönetimin eylemlerine sınırlamalar getirilmesinden yanadır. Bu konuda Mill şu ünlü önermesini ortaya koymuştur. "Güvence altına alınan insan türü açısından birey olarak ya da topluluk olarak herhangi birinin ya da birilerinin davranış özgürlüğüne müdahale etme ile ilgili tek ilke, bireyin kendisini koruma (nefsi müdafaa) hakkıdır." Sadece bu amaç uğruna, uygar bir toplumun herhangi bir bireyi üzerinde bu kişinin istencine karşıt olarak, güç kullanılabilir, bu da öteki kişileri zarar görmekten korumak içindir.

Kuşkusuz yönetimin yasal birtakım görevleri vardır ancak hiçbir yönetim Mill'e göre şu konulara müdahale etmemelidir: (1) bir eylem özel kişiler tarafından daha iyi yapıldığı zaman, (2) yönetimin özel bireylere göre eylemi daha iyi yapabilme olasılığı bulunmasına karşın, bireylerin gelişimleri ve eğitimleri bakımından söz konusu eylemi yapmaları arzu edilebilir bir husus olarak görüldüğü zaman ve (3) yönetimin gereksiz yere gücünün artmasının tehlike oluşturduğu zaman. Eğer bu ilkelere bir yönetim tarafından duyarlılıkla uyulursa tüm yönetim biçimleri arasında demokratik yönetim biçiminden daha iyisini bulmak da zor görünüyor. Mill, demokrasinin üstün eğitici gücünden etkilenmiş görünür, ayrıca demokrasinin belli düzeyde bir eğitim kazanılmışlığını ön gerektirdiği de doğrudur ve yine kişisel özgürlüğü ve kişinin kendisini özgürce geliştirmesini de en fazla bu yönetim biçimi dikkate alır denebilir. Uygulanış tarzı olarak ideal olanı *doğrudan demokrasidir*, ancak belli bir nüfus genişliğine ulaşmış toplumlarda bunun uygulanması nerede ise olanaksız olduğundan *temsili olanından* başka bir almaşık yok gibidir.

Ne var ki bu yönetim biçiminin tehlikelerini konuyu ele alırken belirttiğimiz gibi, burada çoğunluğun azınlığa baskı yapmasını önlemek için Mill, azınlıkların da etkin bir biçimde temsil edilmeleri gerektiği konusuna vurgu yapar. Ayrıca toplumun tüm kesimlerinin yaygın bir biçimde temsil edilmesi, ırksal ya da dinsel bir topluluğun baskıcı yönetimini ya da bir ekonomik sınıfın çıkarları doğrultusunda yönetim uygulanmasını da önleyecektir. Mill devletin aşırı bürokratik uygulamalara sapmasını da eleştirir. Bir bürokrasi her zaman bir pedantokrasi (bilgiç-erki) olma eğilimindedir. Bu yüzden Mill bireyin kendini geliştirmesi ve girişimciliğinin değeri söz konusu olunca Devletin gönüllü kurumların işlevlerine karışma ve bunları bir devlet bürokrasisine teslim etme yönündeki hiçbir eğilimini onaylamaz. Gönüllü örgütlenmelerin ve devlet tarafından denetlenmeyen girişimciliğin değerine olan inancı ve bunu yanı sıra bürokrasiye karşı duyduğu güvensizlik nedeniyle Mill refah devleti gibi düşünceleri de pek inandırıcı bulmamaktadır.

İleri yıllarında ise az çok toplumcu bir çizgiye doğru kayarak zenginliğin dağılımı üzerinde belli bir devlet denetimi düşüncesini geliştirmeye başlamıştır ama düşüncesindeki vurgunun *bireysel özgürlük* düşüncesinden *ortak iyilik istemine* doğru kaydığını görmek acaba bir tutarsızlık mıdır? Ne var ki Mill özgürlük deyince dışsal denetimden uzak kalmayı hiçbir zaman için öngörmemiştir. Birinin kendini tam anlamıyla bir insan olarak geliştirmede özgür olmasını ve ortak iyilik tarafından istenen bir özgürlüğü dile getirmiştir daima. Bu yüzden öz-gelişimin önündeki engelleri kaldırmanın toplumun ya da devletin işi olduğunu düşünmüştür. Bu koşul ayrıca ortak iyiliğe ya da genel mutluluğa hizmet etmiş olacaktır. Mill, Bentham'ın tümüyle bireyci demokrasi anlayışından yola çıkmakla birlikte, vurguyu niteliğe, yani bireysel kişiliğin gelişimi üzerine yapmakla, sadece haz arayan ve acıdan kaçınan bireysel birim kavramından, *tüm güçlerinin uyumlu ve bütünleştirilmiş etkin gelişimini arayan kişi* ya da kişilik kavramına geçmiştir. Böylece Mill'in yararcılığı toplumsal öğeyi de ister istemez devreye sokmuş oldu. Çünkü bireysel öz-gelişimin önündeki engelleri kaldırma açısından ve bireyin kişisel özgürlüğünü kullanırken başkalarına zarar vermemesi bakımından ve beklide ona da zarar verilmemesi bakımından devlet girişimi zorunlu bir koşul hâline gelmiş oluyordu. Mill bu şekilde toplumsal yaşamaya doğru büyüyen devinimi kavramış ve bunu bireysel özgürlüğün değeri konusundaki kendi derin inancı ile uzlaştırdığı ölçüde onaylama yoluna gitmiştir. Bunu da eğer yinelemek gerekirse bireyin en tam öz-gelişiminin koşullarını yaratmak için bir tür yasal düzenlemelerin gerektiği kanısına dayandırmıştır. Mill her şeye karşın bir bireycidir ve sonuna dek bireyci olarak kalmıştır. Çünkü gerçekten varolan bireyden başkası değildir.

İstenç Özgürlüğü

Mill, *Bir Mantık Sistemi* adlı yapıtının zihinsel bilimlerin mantığı başlığı altındaki bölümünü *istenç özgürlüğü* konusuna ayırmıştır. Bu konuyu ele almasının nedeni felsefede filozofların daima ilgisini çekmiş olan istenç özgürlüğünün toplumsal-bireysel özgürlük konusu ile ilişkisini görebilmek içindir.

İstenç özgürlüğünü savunan öğretinin yandaşlarına göre, isteklerimizin sözcüğün doğru anlamında nedenleri yoktur, onlar nedensiz olarak ortaya çıkarlar. Çünkü istenç o sırada özgürce yani *nedensiz olarak istemiştir*. Oysa Mill, tüm isteklerin ya da istenç edimlerinin nedenleri olduğunu kabul ettiği için felsefi zorunluluk öğretisi adını verdiği öğretiyi benimsemiştir. Nedensellik ile değişmez, kesin ve koşulsuz ardışıklığı, önceden tahminde bulunmaya izin veren bir ardışıklık düzenini anlar. Buna göre insan isteklerine ve eylemlerine uyguladığı, empirik bir nedensellik düşüncesidir.

Bu bağlamda Mill için, geçerli olan nedenler, *güdüler ve karakterdir*. Bu açıdan bir bireyin zihninde bulunan güdüler verildiğinde ve benzer olarak bireyin karakter ve eğilimi verildiğinde ne tür bir davranış sergileyeceği hiçbir yanılgı olmaksızın çıkarılabilir. Bu yüzden Mill'in bir *karakter belirlenimciliği* kuramını benimsemiş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Mill, felsefi zorunluluk konusunda konuşmasına karşın *zorunluluk* ya da "*belirlenimcilik*" gibi terimlerin kullanılmasından yana değildir. Çünkü insan eylemleri bakımından ilkece *tahmin edilebilirliğin* istenç özgürlüğü savunucularının usaygun olarak savunabilecekleri her şeyle tam olarak bağdaşabilir olduğunu öne sürer. Bu daha çok özgürlüğü nasıl anladığımıza ilişkin bir sorundur. "Eğer özgürlük almaşık eylem yolları karşına çıktığında, karakter, istekler ve güdüleri de içermek üzere bütün etmenlerin aynı olacağı kabul edildiğinde bile edimsel olarak yaptığımdan ayrı bir seçim yapabileceğim anlamında alırsa insanın özgür olduğu kabul edilemez. Çünkü bu anlamda özgürlük ilkede

tahmin edilebilirlikle bağdaşmaz olacaktır, bundan insan eylemlerinin nedensiz ve rasgele olaylar oldukları sonucu çıkacaktır ama insan özgürdür derken yalnızca eğer karakter ve güdülerі olduklarından başka türlü olsalardı, gerçekten davranmış olduğundan başka türlü davranabilirdi ve karakterini şekillendirmede kendisine de bir pay düşerdi demek istiyorsak o zaman insanın özgür olduğunu söylememiz tümüyle usa uygundur” (Copleston, 2000: 48). Kuşkusuz Mill kendi insan özgürlüğü çözümlemesinin yararçı etikle uyumlu olduğu inancındadır. Çünkü karakterin biçimlendirilebilir olduğunu ya da *ahlaksal eğitimin istenilebilir* olduğunu düşünmektedir. Ahlaksal eğitimin doğru istekler ve isteksizlikler geliştirmeye bağlı olduğunu öne sürer. Bunun için *yararlılık ilkesi ile uyumlu istekler ve kaçınmalar* geliştirmeye bireyin yönlendirilmesi gerekir. Çünkü ahlaksal eğitimin amacı istenci eğitmektir. İstenci eğitmek ise salt istekler ve kaçınmalar kazanmak yoluyla gerçekleşebilir. Bu bağlamda cezanın işlevine gelince Cezanın suçlunun kendisine yararı ve öteki insanların korunması gibi iki amacı olabilir: Uygun ceza suçlunun yanlış yapmaya karşı duyduğu kaçınmayı ya da yasaya uyma isteğini güçlendirmeye hizmet edebilir. Başkalarının korunması açısından gereksiz yere acı verilmemesi koşuluyla ceza, sağduyusal olarak öngörülen ağırlıkta olmalıdır. Ama yine de özgür istenç konusunda hangi konumu benimserseniz benimseseyim, katillerin dokunulmazlık içinde suçlarını işlemelerine izin verilemez.

Ne var ki konuya ister etik açıdan isterse de soyut bir istenç özgürlüğü açısından yaklaşılsın, kesin ve net bir sonuca ulaşılabildiği söylenemez. Çünkü bu konuda ya Mill’in önerdiği gibi insan eylemlerinin kişinin karakteri dolayısıyla ilkece tahmin edilebilir olduğunu kabul etmek ya da özgür eylemlerin rasgele ve şansa bağlı olaylar olduklarını kabul etmek zorundayız. Ya da bir üçüncü açıklama yolu bulmak gerekir. Bu da zaten Mill’in terk etmek zorunda olduğu yoldan başkası olabilir mi? Buna göre eylemin gerçekten *bir nedenin sonucu* olduğunu ama bunun bir *istenç* ya da *güdüden* başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. O zaman da bu isteğin ya da güdünün nedeni nedir diye sorulabilir, ardından dile getirilen nedenin de nedeni sorulabilir, nedenler zincirinde geriye doğru gitmenin bir sonu yoktur. Bu nedenle Mill, konunun başında belirttiğimiz gibi bu söylemi bırakmış ve *eylemlerin önceden tahmin edilebilirliğine* geçmiş idi. Mill tüm bu irdelemeyi, eylemin rasgele, körlemesine seçilmiş olduğu anlamında bir istenç özgürlüğü yaklaşımına karşıt olarak ortaya koymuştur. Çünkü bu almaşığı kabul etmek en zor olanı gibi görünüyor. Ne var ki belli bir belirlenmişlik altındaki isteme-istenç özgürlüğü almaşığı da her şeye karşın tutarlılıktan uzaklaşıyor gibi görünmektedir. Üstelik bunun bir benzerini dinsel metafizikçiler zaten çok önceleri öne sürmüştü. Buna göre tanrının tüm insan eylemlerini önceden gördüğünü hem de insanın özgür olarak davrandığını söylemekte bu tür metafizikçiler hiçbir sıkıntı görmemişlerdir. Ve eğer tanrının ön bilgisi istenç özgürlüğü ile bağdaşabilirse, başka her ön bilgi de bağdaşabilir. Bu yüzden ilkede tahmin edilebilirliği kabul etmek, insanın özgür olarak davrandığını söylememizi engellemez. Görüldüğü gibi Mill, istenç özgürlüğü konusunda belli ölçüdeki bir belirlenmişlik altında gerçekleşen bir seçme özgürlüğünü savunma yoluna gitmiştir. Şu hâlde bu alandaki sorunsal halen devam etmektedir diyebiliriz.

Mill’in Mantık ve Empirizm Görüşleri

Bu alt başlık altında Mill’in Bir *Mantık Sistemi* adlı yapıtındaki görüşleri üzerine çok genel çizgileriyle bir fikir verme yoluna gidilecektir. Ayrıntılı bir inceleme bu ünitenin öngörülen kapsamı ile uyumlu olmamaktadır.

Mill sözü edilen yapıtında tümevarım mantığını oldukça ayrıntılı bir biçimde incelemenin yanı sıra tümdengelimsel tasım mantığına da bir yer vermektedir. Ayrıca ahlaksal bilimler olarak adlandırdığı psikoloji ve sosyolojiyi de içeren bilimler için de bir mantık geliştirmekle ilgilenir. Bunu yaparken fizik bilimlerinin deneysel yöntemini bu bilim dallarına uygulama girişiminde bulunur. Bu şekilde David Hume'un tasarladığı ama her nedense uygulayamadığı bir insan doğası bilimini geliştirmede deneysel yöntemi kullanma programını Mill uygulamış olur. Bu tutumuyla Mill'in bir empirist olduğu düşünülebilir ama Mill empirizmi de bazı bakımlardan eleştirirken kendisinin empirist olmadığını ifade etmekten çekinmez. Ne var ki tüm bilginin gerecinin deneyim tarafından sağlandığını belirtirken Locke'un yanında yer aldığı kesindir. Eğer empirizmle söylenmek istenen sadece buysa Mill'in empirist olduğundan kuşku duyulmaz. İntuition'u (sezgiyi) bir bilgi yolu olarak kabul eder ancak intuitif bilgi Locke'ta da söz konusudur fakat Mill'in sezgi ile demek istediği daha çok bilinç durumudur, duyumlarımızın ve duygularımızın doğrudan ayırında olmaktır. Eğer sezgi ile Descartes'in düşündüğü gibi bilincimiz dışında olan şeyler konusunda taşıdığımız kabul edilen a priori bilgi söylenmek isteniyorsa Mill'in tam da karşı çıktığı bir noktaya gelmiş olur. Şu hâlde Mill'in Alman görüş olarak adlandırdığı a priori bilgiyi tümüyle yadsıdığı düşünülürse Mill gerçekten bir empiristtir (deneyimci). Zaten yapıtında tuttuğu yol da bunu kanıtlamaktadır. Yapıtın genelde bir tümevarım mantığı açıklaması olduğunu bir kez daha vurgulamakta yarar vardır.

Tümevarımcı Uslamlama: Mill tümdengelimsel uslamlamayı kendisi tümevarımın sonucu olan bir genel önermeyi yorumlama süreci olarak kabul eder. Bu nedenle asıl önemli olan **tümevarım** süreci olmaktadır. Bu nedenle tümevarım en temel uslamlama biçimi olmaktadır. Mill tümevarımı genel önermeler ortaya çıkarma ve tanıtlama işlemi olarak tanımlamaktadır. Buna göre ilkin tikel durumlardan uslamlamada bulunduğumuzu ve sonra bunlar üzerine genellemelere geçtiğimizi öne sürmüştür. "Tümevarım bizi bir sınıfın belli bireyleri için doğru olanın bütün sınıf için doğru olduğu ya da belli zamanlarda doğru olanın benzer durumlarda da tüm zamanlar için doğru olacağı vargısına götüren süreçtir" (akt. Sahakian, 1997: 197). Örneğin "Tüm insanlar ölümlüdür," genellemesinde bulunmak için, gözlemlediğimiz her insanın ölümlü olması olgusundan yola çıkmışız ve bu genellemeye ulaştığımızdır. Böylece gözlemlediğimiz bu ölümlü bireyleri hem *insan* sınıfına hem de *ölümlüler* sınıfına yerleştiririz. İşte bu nedenle kıyas bilginize yeni hiçbir katkıda bulunmaz. Çünkü öncülleri daha önceden bildiğimiz şeyleri kapsamaktadır. Mill nesnelere sınıflandırılmalarını sağlayan 'insan', 'ölümlüler', 'canlılar' gibi terimlerin felsefi bakımdan tümeller olarak adlandırıldığını ve bunların türleri gösterdiğini öne sürdü. Bunların önemi gerçekten de nesnelere sınıflanmalarını sağlamalarından ileri gelir.

Buradaki temel soru, gözlemlenen tikel verilerden hareketle evrensel bir genellemeye nasıl oluyor da geçilebiliyor? Mill burada doğanın biçimdeşliği ilkesini öne sürmektedir. Yani tüm fenomenlerin genel yasalara uygun olarak yer aldıklarıdır. Doğadaki tüm süreçlerin biçimdeş olduğu önermesi tümevarımın genel ilkesi ya da genel aksiyomudur. Bu ilke tüm tanıtlama süreçlerinin temelinde Mill'in nitelmesiyle "bastırılmış" ilk öncül olarak bulunmaktadır. Yoksa bir tanıtlamanın açık öncülü olarak yer alacağı beklenmemelidir. Bir başka deyişle çıkarımın sonucunun ondan türetildiği bir önerme değildir. Doğada biçimdeşlik olmadıkça bilimsel çıkarım geçerli olmayacaktır. Bu yüzden doğanın araştırılmasına giriştiğimizde, ayırımında olmasak bile, örtük olarak doğada biçimdeşlik olduğunu kabul ederiz. Doğadaki biçimdeşliğin belirttik düşüncesi tikel biçimdeşliklerin bulunuşu yoluyla ortaya çıkar ve denli çok böyle biçimdeşlikler bulursak o denli düşüncenin geçerliliğini ve böylece tüm çıkarımın örtük ön savını tanıtlama eğilimi gösteririz.

Mill'e göre **tümevarım** genel önermeler ortaya çıkarma ve tanıtlama işlemidir ve en temel uslamlama biçimidir.

Şimdi eğer doğanın biçimdeşliği ilkesi, geleceğin her zaman geçmişi yineleyeceği anlamında alınırsa ilkenin evrensel bir önerme olarak doğruluğu kabul edilemez. Örneğin hava durumu bu anlamda biçimdeş bir gidiş izlemez ne de kimse böyle olmasını bekler. Tekil biçimdeşliklere ortak olarak doğa yasaları denir. Bu durumda doğanın biçimdeşliği ilkesi bilimsel araştırmaların bir geçerlilik koşulu olarak varsayılan bir koşuldur.

Nedensellik Yasası

Doğa yasaları doğada en yalın anlatımlarına indirgenmiş biçimdeşliklerdir. Bunlar evrendeki tüm biçimdeşliklerin tümdengelimi yoluyla kendilerinden çıkarımlanabileceği en genel önermelerdir. Bilimsel doğa araştırmasının görevi, bu yasaları ve bunlardan da bunlara bağlı biçimdeşlikleri keşfetmektir. Tümevarımcı mantığın görevi ise böyle bilgilerin kurulmasını sağlayan uslamaları yöneten ilkeleri ve yasaları belirlemektir.

Mill tümdengelim-tasımı tartışırken çıkarım sürecinin nominalist-adcı bir açıklamasını verir. Tümevarımı ele aldığı daha olgusal bir konumu benimseyerek, doğa biliminin kurduğu yapıda temsil edilebilecek kararlı bir yapısının olduğunu varsayma eğilimindedir. Bu varsaymada nedensellik yasasının önemi büyüktür: Nedensellik zamansal ardışıklıkla ilişkilidir ve Bir başlangıcı olan her olgunun bir nedeni olduğu gerçekliği insan deneyimi ile eş-zamanlıdır. Nedensellik yasasının kabul edilmesi tümevarımcı bilimin temel direğidir. Tümevarımcı bilim nedensel yasaları saptar ve her olayın böyle bir yasaya uygun olarak yer aldığını varsayar. Bu yüzden tümevarımcı bir kuram geliştirmede nedensellik düşüncesini mümkün olduğunca açık olarak tanımlamak özeldir.

Mill neden ve etki arasında herhangi zorunlu gizemli bir bağ kavramı peşinde olmadığını belirtir. Doğadaki her olgu ve onu öncelemiş başka herhangi bir olgu arasındaki *ardışıklığın* değişmezliğine ulaşmak için gözlem tarafından bulunan tanıdık gerçekliğin ötesine gitmeye hiç gerek yoktur. Buna göre doğadaki tüm fenomenler, önceki nedenler dizisinin koşulsuz sonucudurlar.

Şu hâlde nedensellik yasasının evrensel bir gerçeklik olduğunu nasıl tanımlayabiliriz. Mill bunun kendiliğinden açık a priori bir önerme olduğunu söylemeye hazır değildir. Bu yüzden tümevarımcı çıkarımın bir ürünü olduğunu söylemekten başka bir yol görünmemektedir. Bu alanda ise yalın sıralama yönteminin dışında başka bir yöntem bu tanımlamaya uygun değildir. Mill bir yandan nedensellik yasasının bilimsel uslamlamayı geçerli kılan evrensel ve kesin bir gerçeklik olduğunu söyler ve yalın sıralama yoluyla tümevarımın gözlem alanının genişlemesiyle orantılı olarak daha da kesinleştiğini ileri sürer. Ayrıca neden-etki yasası bu kesinliğini ondan çıkarılabilecek tüm başka tümevarımcı önermelere de aktarabilir ama yalın sıralama yöntemiyle aynı zamanda bu yasa yanlışlanabilir de. Çünkü kuramsal bakış açısından evrenin tümüyle insan deneyiminin dışında kalan bölgelerinde onun yanılmaksızın geçerli olduğunu söylemeye hakkımız yoktur. Ancak deneyim alanımız içinde hem geçmiş deneyimimizin bir kaydı hem de neyi bekleyebileceğimizin tahminidir. Bilimsel çıkarım için bir kural ya da formül görevi görür. Deneyim bu yasayı şimdiye dek yanlışlamamıştır. Buna dayanarak varolmaya başlayan her olgunun bir nedeninin olduğu kesinlikle kabul edilebilir. Çünkü tam bir ardışıklık söz konusudur. Eğer evrenin önceki durumunun tamamı yeniden ortaya çıkabilseydi bu yine şimdiki durum tarafından izlenirdi. Sonuç olarak Mill nedensellik yasasının evrenselliğine ve yanılmazlığına pratikte kesin gözüyle bakar. Ama kuramsal açıdan mutlak doğrulama olanaklı görünmüyor.

Özet



Marx ve Engels'in diyalektik materyalist görüşlerini başlıca kavramları ve sorunları ışığında tartışmak.

Marx ve Engels, Hegel'in metafiziksel idealizmine karşı çıkararak evrendeki birincil olgusallığın doğa olduğunu ilan ettiler. Doğanın tözü ise maddedir. O hâlde evrende hüküm süren biricik töz maddedir. Tinsellik maddi temeller üzerinde anlam kazanır. Doğa *diyalektik yasalar* göre işleyen bir evrimleşme süreci içindedir. Böylece Marx ve Engels'in maddeciliği *diyalektik maddecilik* olarak anılır. Diyalektik devinim her şeyden önce doğada ve tarihte geçerlidir. İnsan düşüncesinin diyalektik devinimi sadece maddenin diyalektik deviniminin bir yansımasıdır. İnsan, gereksinimlerini karşılayabilmek için doğaya yönelir. Bunun için *etkinlikte bulunması* ya da *çalışması* gerekir. Çalışma, insanın gereksinimlerini gidermek için doğal nesnelere çeşitli araçlar kullanarak bilinçli olarak dönüştürmesidir. İnsanın doğayla temel ilişkisi üretici etkinliğidir ve insan temelde ekonomik ve toplumsal bir varlıktır. İnsan temel olarak düşünen değil, etkin bir varlıktır ve bu etkinlik birincil olarak maddeyle ilişkin üretkenlik etkinliğidir. İlk tarihsel olgu insanın gereksinimlerini giderebilmek için gerekli araçları üretmesidir. Bu durum yeni gereksinimlere, bunlar üretim araçlarında bir gelişmeye, bu da yeni toplumsal ilişki biçimlerine yol açar. Diyalektik yasalar şu şekilde dile getirdi: 1) Nicelik değişimlerinin nitelik değişimlerine yol açması yasası, 2) Karşıtların birliği ve savaşımı yasası, 3) Olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası. Bu yasaların hüküm sürdüğü doğa tamamlanmış şeylerin değil, akıp giden süreçlerin bir karmaşıklığını yansıtır. Tarihsel süreci başlatan ve belirleyen *üretim araçlarının üretilmesi olgusudur*: Üretim araçlarının üretilmesi birtakım *üretici güçleri* gerektirir. Üretici güçler ile üretim araçları arasındaki ilişki *üretim ilişkileri* olarak adlandırılır. Bir toplumdaki üretim ilişkilerinin toplamı, o toplumun *ekonomik yapısını* oluşturur. Ekonomik yaşam da toplumsal *alt yapıyı* oluşturur. Üretim ilişkileri terimi *mülkiyet ilişkilerine* de göndermede bulunur. Mülkiyet ilişkileri üretim ilişkilerinin hukuksal anlatımından başka bir şey değildir. İnsanlık tarihsel süreçte

şu aşamalardan geçmiştir; ilkel komünal toplum, kölece toplum, komünal toplum ve kapitalist toplum. Marx'ın görüşleri bundan sonra kapitalizmin bir eleştirisine dönüşür. Marx'a göre ürünün değeri, ürünün üretiminde harcanan değer miktarıyla ölçülür. Ürün emeğin karşılık geldiğinden daha yüksek değere satıldığında bir artı-değer oluşur. Artı değer varlığı kapitalist sistemde çelişkiyi derinleştirir. Bu nedenle, Marx, sömürünün kapitalist sistemde orada burada tek tük rastlanan bir olgu değil, her yerde ve daima karşımıza çıkan yaygın bir olgu olduğunu öne sürer. Kapitalist patronu lanetlemek yerine, işçilerin bilinçli ve güçlü bir grup olarak örgütlenmeleri gerektiğini öne sürer. Kapitalist düzen emeğin yabancılaşmasına şahit olur. İşçi emeğini nesnenin içine koyar, yaşamı artık kendisine değil nesneye aittir. Nesne başka biri tarafından sahiplenilir. Bu şekilde insanlık ve doğa arasındaki kökensel ilişki emeklerinin ürünle yabancılaşan insanlarca bozulur. İnsanlar sadece emeklerinin ürününden değil ama aynı zamanda üretim süreci aracılığıyla kendilerinden de yabancılaşırlar. Eğer emeğin ürünü bana yabancı ise o kime aittir? Emeğin yabancılaşmış ürünü, sadece halkın kendisine ait olabilir. Eğer o işçiye ait değilse işçiden daha başka bir kişiye ait olmalıdır. Böylece yabancılaşmış bir emeğin ürünü olarak işçi, emek ile bir başka kişi arasında yeni bir ilişki imal etmiş olur. Bu öteki kişi kapitalisttir. Yabancılaşmış emeğin sonul ürünü özel mülkiyettir. Özel mülkiyet hem yabancılaşmış emeğin bir ürünüdür, hem de onun aracılığıyla emek yabancılaşır. Her tarihsel dönem kendi başat idelerine sahiptir. İnsanlar ideleri, dönemin maddi olgusal koşullarının bir yansıması olarak din, ahlak ve yasa alanlarında oluştururlar. Bir toplumda verilen bir zamanda, fikirlerin çatışması ekonomik düzenin dinamik doğasına bağlıdır. Karşıtların bir savaşımı olan diyalektik süreç, maddi bir görünüme sahiptir, ama aynı zamanda ideolojik bir yanı da vardır. En büyük yanılgı, daha önceki bir dönemin maddi düzenini yansıtan fikirlerin bugün için işlevsiz olduğunu çünkü şu anda herhangi bir maddi karşılığı olmadığını anlamakta gösterilen başarısızlıktır.



Bentham'ın empirist ve yararçı görüşlerini değerlendirmek.

Bentham Mill ile birlikte yararçılık (ütilitarianizm) adı altında on dokuzuncu yüzyıl İngiliz felsefesinin akışını belirlediler. Bentham'ın felsefesi genelde bir ahlak felsefesidir. Bentham'a göre başarının birincil koşulu bilimsellik olduğu için etiği ve politikayı da bilimsel bakımdan doğrulanabilir disiplinler hâline getirmeye çalışmıştır. Yaptığı iş temelde bir insan doğası çözümlemesidir. Bentham'a göre tüm eylemlerimiz hazza ulaşma isteği ve acı çekme korkusunca güdülenir. Bu evrensel bir genellemedir. Bunlar ne yapacağımızı belirlediği gibi ne yapmamız gerektiğine de işaret eder. Buradan *haz, mutluluk ve iyinin* eş anlamlı olduğu ve yine *acı, mutsuzluk ve kötünün* de eş anlamlı oldukları sonucu çıkar. Eylemin doğruluğu ya da yanlışlığı, ortaya çıkardığı sonuçların ne kadar çok insana yarar ve iyilik getirdiği ile ölçülür. Bentham, bu genel yarar ilkesini gerçekleştirebilmek için *hazcı hesaplama (hedonic calculus)* denilen, hazları ve acıları ölçümleme yolunu önermiştir. Bir eylemin doğurduğu *haz ya da mutluluk, yoğunluk, süreklilik, akrabalık, kesinlik, verimlilik, arılık ve uzam (etkilenen kişilerin sayısı)* etkenleri bakımından analiz edilecektir. Bunların optimal bileşkesini ortaya koyan eylem öteki almasıyla göre seçilmesi gereken eylem olarak öne çıkar. Bu da bizi *hazcı ütilitarianizme* götürür. Bentham'ın yasama yöntemi de "eylemin verdiği zararı" ölçmek üzerine kuruludur. Birincil kötülük, bir hırsızın, parasının kaybına yol açmasından dolayı kurbanına çektiği acıdır. İkincil kötülük ise, başarılı bir hırsızlık, hırsızlığın kolay olduğunu telkin etmiş olur. Bu telkin kötüdür, çünkü özel mülkiyete karşı saygıyı zayıflatır ve mülkiyet güvenliksiz hâle gelir. *Yasa*, topluluğun total mutluluğunu arttırmakla ilişkilidir. Bunu kötü sonuçlar doğuran eylemlerin yapılmasını önleyerek sağlayabilir. Suç oluşturan bir eylem ya da saldırı, tanım gereği açıkça topluluğun mutluluğuna zararlıdır. Ceza yararçı bakış açısından doğrulanabilecekse, gösterilebilmelidir ki ceza nedeniyle verilen acı, bir şekilde daha büyük bir acıyı önlemeli ya da ortadan kaldırmalıdır. Ceza bundan dolayı, haz ya da mutluluğun daha büyük bir toplamını sağlamada yararlı olmalıdır. *Bentham'a göre top-*

lumsal düzenle yarar ilkesi arasında uyumsuzluk görülen yerlerde reforma gidilmesi gerekir. Bentham dönemin aristokratlarının en çok sayıda insanın mutluluğunu gütmediklerini söyleyerek döneminin yasalarına yönelik etkili eleştiriler geliştirmiştir.



Mill'in empirist ve yararçı görüşlerini değerlendirmek.

Ütilitarianizm adlı eserinde Mill, Bentham'ın yolundan ilerleyerek yarar ilkesini savunma işine girişti. Mill'e göre eylemler mutluluğu iletme ile orantılı olarak doğru, tersini ortaya çıkarma eğiliminde oldukça yanlıştır. Bentham eylemin ahlaksallığını doğurduğu haz miktarını ölçmek yoluyla belirlemekteydi. Mill'e göre ise hazları ya da acıları böyle bilimsel şekilde ölçümlemek mümkün değildir. Bunun yerine hazlar arasında nitel ayrımlar yapılmalıdır. Böylece daha yüksek hazlar ve daha aşağı hazlar vardır. Aşağı hazlar bedensel, yüksek hazlar entelektüel ve estetik hazlardır. Mill insan doğasının iyileştirilmesi ve yetkinleştirilmesi gereksinimine ve bireyselliğe vurgu yaptı. Bireyselliğin geliştirilmesi ile iyi gelişmiş insanlar karşımıza çıkacaktır. Kişi bireysel olarak tüm güçlerini uyumlu bir biçimde birleştirip bütünleştirme idealine doğru gelişim gösterdikçe bireyselliğini de gerçekleştirmiş olacaktır. Mill'e göre bu bir ayrıksılık sorunu değil, ama *türlülük* içinde bir birlik sorunudur ve insana özgü bir sorundur. Mill'e göre her kişinin iyiliği o kişi için iyidir ve bu yüzden genel mutluluk tüm kişilerin mutluluğunun toplamı olmalıdır. Bireysel kişiliğin özgürce gelişimi insan mutluluğunun başta gelen öğelerindedir. Uygarlık belli bir noktaya dek geliştiğinde *yarar ilkesi* bireyin başkalarına zarar verme özgürlüğü dışında tam özgürlükten yararlanmasını gerektiğini bildirir. Bu durumda bir *özgürlük hakkından*, yarar ilkesinde temellenen bir haktan akla uygun olarak söz edilebilir. Demokrasi en iyi yönetim biçimidir ama demokraside bile insanların özgürlüğünü ve öz-gelişim gereksinimlerini yadsıyan güçlere karşı güvenlik önlemleri almak gerekir. Yine de hiçbir yönetim Mill'e göre şu konulara müdahale etmemelidir: (1) Bir eylem özel kişiler tarafından daha iyi yapıldığı zaman, (2) Yönetimin özel bireylere göre eylemi daha iyi yapabilme olasılı-

ğı bulunmasına karşın, bireylerin gelişimleri ve eğitimleri bakımından söz konusu eylemi yapmaları arzu edilebilir bir husus olarak görüldüğü zaman ve (3) Yönetimin gereksiz yere gücünün artmasının tehlike oluşturduğu zaman. Mill için geçerli olan nedenler, *güdüler ve karakterdir*. Bu yüzden Mill'in bir *karakter belirlenimciliği* kuramını benimsemiş olduğu söylenebilir. Ahlaksal eğitim doğru istekler ve isteksizlikler geliştirmeye bağlıdır ve bu yüzden *yararlılık ilkesi ile uyumlu istekler ve kaçınmalar* geliştirmeye bireyin yönlendirilmesi gerekir. Eylemin gerçekten *bir nedenin sonucu* olduğunu ama bunun bir *istek* ya da *güdüden* başka bir şey olmadığı söylenebilir. Mill, Alman görüş olarak adlandırdığı a priori bilgiyi tümüyle yadsımış olması anlamında gerçek bir empiristtir. Ona göre tümevarım genel önermeler ortaya çıkarma ve tanıtlama işlemidir ve en temel usamlama biçimidir. Doğa yasaları doğada en yalın anlatımlarına indirgenmiş biçimdeşliklerdir. Bunlar evrendeki tüm biçimdeşliklerin tümdengelim yoluyla kendilerinden çıkarımlanabileceği en genel önermelerdir. Bilimsel doğa araştırmasının görevi, bu yasaları ve bunlardan da bunlara bağlı biçimdeşlikleri keşfetmektir. Tümevarımcı mantığın görevi ise böyle bilgilerin kurulmasını sağlayan usamlamaları yöneten ilkeleri ve yasaları belirlemektir.

Kendimizi Sınavalım

1. Aşağıdakilerden hangisi Marx'ın eserlerinden biri **değildir**?

- Ludwig Feurbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu
- Demokritos ve Epiküros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Ayrım Üzerine*
- Felsefenin Sefaleti*
- Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*
- Kapital

2. Marx'a göre madde ve tinsellik ilişkisi hakkında aşağıdakilerden hangisi **söylenemez**?

- Doğanın tözü maddedir.
- Tinsel olguların tözselliği yoktur.
- Tinsellik maddesel töze indirgenebilir.
- Tinsellik varlığını maddi töze borçludur.
- Tinsellik madde tözünün evrimleşmesinin bir sonucudur.

3. Marx'a göre **ilk** tarihsel olgu aşağıdakilerden hangisidir?

- Çevresel hakimiyet için girişilen mülkiyet savaşı¹
- İnsan gereksinimlerinin giderilmesi için gerekli araçların üretilmesi
- Egemen devlet erkinin oluşturulması için ilk politik adımların atılması
- Diyalektik sürecin maddeden ilk tinsellik düzeylerini üretmesi
- Farklı toplumsal sınıflar arasındaki ilk sınıf mücadelesi

4. Marx'a göre aşağıdakilerden hangisi doğada işleyen diyalektik yasalarından biridir?

- Sınıfsal savaşım yasası
- Mülkiyet mücadelesi yasası
- Doğal olgusalılık ve aktüellik yasası
- Olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası
- Özgür istenç yasası

5. Marx *üretim ilişkileri* ile aşağıdakilerden hangisini anlatmak istemiştir?

- Bir toplumdaki üretim ilişkilerinin toplamını
- Üretici güçlerle üretim araçları arasındaki ilişkiyi
- Özü maddi yapıda olan insanla maddidoğa arasındaki ilişkiyi
- İnsanın gereksinimlerini gidermek için gerekli araçları üretmesini
- Üretim araçlarını üreten güçleri

6. Marx'a göre orta sınıf/burjuvazi aşağıdaki tarihsel dönemlerden hangisinde ortaya çıkmıştır?

- Köleciler toplumu
- Kapitalist toplumu
- Proleter toplumu
- Komünal toplumu
- Feodal toplumu

7. Mill ile Bentham arasında yapılan aşağıdaki karşılaştırmalardan hangisi **yanlıştır**?

- İkisi de eylemin ahlaksal değerini sağladığı mutluluğa ve haza dayalı olarak belirlerler.
- Bentham hazları nicel bakımdan kıyaslar Mill nitel kıyaslama yoluna gider.
- Bentham insan doğası konusunda Aristoteles'e geri gitmeye gerek olmadığını savunurken Mill bunu yararlı bulmuştur.
- Her iki düşünür de hazların bilimsel bakımdan bir ölçümünü, eylemin ahlaki değerinin belirlenmesi açısından gerekli görmüşlerdir.
- Her iki düşünür de temelde empirist bir tutum içinde olmuşlardır.

8. Aşağıdakilerden hangisi Bentham'ın politik bakımdan karşı olduğu kurumlardan biri **değildir**?

- Parlamento
- Kral
- Aristokrasi
- Kurumsal kilise
- Monarşi

9. Mill, *türlülük içinde birlik sorunu* ile aşağıdaki ikilemlerden hangisine göndermede bulunmaktadır?

- Madde-ruh ikilemi
- Doğa-insan ikilemi
- Bireysellik-toplumsallık ikilemi
- Haz-acı ikilemi
- Teklik-çokluk sorunu

10. Mill'in *en genel önermeler* ifadesiyle göndermede bulunduğu şey aşağıdakilerden hangisidir?

- Mantık ilkeleri
- Doğa yasaları
- Özgür istenç ilkeleri
- Mülkiyet yasaları
- Hukuk yasaları

Kendimizi Sınavım Yanıt Anahtarı

1. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Marx ve Engels’in Yaşamları ve Yapıtları” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Ludwig Feurbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu isimli eserin Marx’a değil, Engels’e ait olduğunu göreceksiniz.
2. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Evrenin Tözü Olarak Madde” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Marx’ın, tinselliğin varlığını maddeye borçlu olduğunu ama bir kez oluşturduktan sonra maddeye indirgenemeyeceğini savunduğunu göreceksiniz.
3. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Diyalektik Maddecilik ve Diyalektik Tarihsel Maddecilik” başlıklı kısımlarını yeniden gözden geçiriniz. Marx’a göre ilk tarihsel olgunun insan gereksinimlerinin giderilmesi için gerekli araçların üretilmesi olduğunu göreceksiniz.
4. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Diyalektik Yasalar” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Marx’a göre olumsuzlanmanın olumsuzlanması yasaının doğada işleyen üç diyalektik yasadandır biri olduğunu göreceksiniz.
5. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Diyalektik Tarihsel Maddecilik” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Marx’ın üretim ilişkileri kavramını üretici güçlerle üretim araçları arasındaki ilişki biçiminde tanımladığını göreceksiniz.
6. e Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Tarihsel Dönemler” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Marx’ın, orta sınıf/burjuvazinin ilk kez feodal dönemde ortaya çıktığını ileri sürdüğünü göreceksiniz.
7. d Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Jeremy Bentham ve John Stuart Mill” başlıklı bölümlerinin ilgili kısımlarını yeniden gözden geçiriniz. Mill’in, Bentham’ın hazların ölçülmesi düşüncesine karşı çıkmış olduğunu göreceksiniz.
8. a Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Bentham’ın Köktencilik” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Bentham’ın kral, aristokrasi, monarşi ve kurumsal kiliseye karşı olduğunu ama parlamenter düzene yönelik eleştirel bir görüş belirtmediğini göreceksiniz.

9. c Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Niceliksel Yaklaşım Karşıt Olarak Niteliksel Yaklaşım” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Türülük içinde birlik ifadesiyle bireysellik ile toplumsallık arasındaki ilişkiye göndermede bulunduğunu göreceksiniz.

10. b Yanıtınız doğru değilse ünitenin “Nedensellik Yasası” başlıklı kısmını yeniden gözden geçiriniz. Mill’in doğa yasalarını en genel önermeler olarak nitelendirdiğini göreceksiniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Marx insanın temelde ekonomik bir varlık olduğunu söyleyerek kendisinden önceki düşünürlerden farklılaşır. Bu elbette önemli bir iddiadır ve nasıl temellendirildiğine bakılmalıdır. Marx’a göre insan, kendisinden başka nesnelere yoluyla sağlanabilen gereksinimleri olması anlamında, bu gereksinimleri karşılayabilmek için doğaya yönelmiştir. Bunun için *etkinlikte bulunması* ya da *çalışması* gerekir. Bu sadece herhangi bir şeyi yapması anlamında değildir. Bir insan eğilip ırmaktan su içebilir, oysa bunu hayvanlar da yapmaktadır. *Çalışma*, insan doğal bir nesneyi gereksinimlerini doyurmak için bilinçli olarak dönüştürdüğü zaman ve bunu yapmak için araçlar ya da aygıtlar kullandığı zaman gerçek anlamda insan olunur. Şu hâlde insanın doğayla temel ilişkisi *üretici etkinliği*dir. Bu da insanı temelde ekonomik bir varlık haline getirir. Elbette insan sadece ekonomik bir varlık değildir. Onun aynı zamanda toplumsal bir boyutu da vardır ama insanın temel etkinliğinin üretim olduğu ve bunun insanın öteki yetilerinin önünde yer aldığı gerçeği Marx’ı insanı temelde ekonomik bir varlık olarak tanımlamaya yöneltmiştir. İnsan gereksinimlerini doyurmak için üretim araçlarını kullanır. Bu yüzden yeni gereksinimler ortaya çıkar, bunların karşılanması üretim araçlarının daha da geliştirilmesine yol açar. Üretim araçlarının gelişmesinde her aşamaya karşılık düşen *toplumsal ilişkiler* vardır. Üretim araçları ve bu toplumsal ilişkiler arasındaki dinamik etkileşim, tarihin temelini oluşturur. Marx’a göre ilk tarihsel olgu da insanın gereksinimlerini gidermek için gerekli araçların üretilmesidir. Bu durum

yeni gereksinimlere, bunlar üretim araçlarında bir gelişmeye, bu da yeni *toplumsal ilişki biçimlerine* yol açar. Şu hâlde tarihin ilk nüvesi, sözü edilen bu ilk tarihsel olgudur, yani üretim araçlarının ilk üretilişi olgusudur.

Sıra Sizde 2

Marx'a göre herhangi bir yabancılaşma varsa, bu yabancılaşma bir şeyden yabancılaşma olmalıdır. Bu yüzden yabancılaşmanın dört görünümü vardır: İnsanlar 1) *doğadan*, 2) *kendilerinden*, 3) *türsel varlıklarından*, 4) *öteki insanlardan* yabancılaşırlar. Marx'a göre, çağdaş ekonomik etkinlikte, emeğin ürünü olan nesnelere, işçiye "yabancı bir varlık" olarak dururlar. İnsan emeği bir objede cisimleşir ve fiziksel bir nesneye dönüşür. Bu ürün emeğin bir nesnelleşmesidir. İşçi emeğini nesnenin içine koymuştur. Yaşamı artık kendisine değil nesneye aittir. Nesne başka biri tarafından sahiplenilir. Bu şekilde insanlık ve doğa arasındaki kökensel ilişki emeklerinin ürünüyle yabancılaşan insanlarca bozulur. İnsanlar aynı zamanda üretim süreci aracılığıyla kendilerinden de yabancılaşırlar. Bunun nedeni çalışmanın dışsal olması ve çalışanların doğasının bir parçası olmamasıdır. Fiziksel ve zihinsel kapasitelerini özgürce geliştiremez, kendilerini sadece boş zamanlarında insan gibi hissederler. Kendilerine değil başkalarına aittirler. Eğer emeğin ürünü işçiye ait değilse işçiden daha başka bir kişiye ait olmalıdır. Böylece yabancılaşmış bir emeğin ürünü olarak işçi, emek ile bir başka kişi arasında yeni bir ilişki imal etmiş olur. Bu öteki kişi kapitalisttir. Yabancılaşmış emeğin sonul ürünü özel mülkiyettir. Özel mülkiyet hem yabancılaşmış emeğin bir ürünüdür, hem de onun aracılığıyla emek yabancılaşır. Sonul kurtuluşun bir önerisi olarak özel mülkiyetten toplumun özgürleşmesi, işçilerin özgürleşmesini ve nihayet bir bütün olarak toplumun özgürleşmesini sağlayacaktır.

Sıra Sizde 3

Mill, Bentham'ın açtığı yoldan ilerleyerek, yarar ilkesinin bir savunusunu yaptı ve eylemlerin mutluluğu iletme ile orantılı olarak doğru, mutluluğun tersini ortaya çıkarma eğiliminde oldukça yanlış olduklarını savundu. Bu açıdan iki düşünür birbirlerine yakın bir noktada dururlar. Fakat Bentham hazların birbirlerinden miktar bakımından ayrılabilirliklerini öne sürerek eylemin ortaya çıkardığı haz miktarını o eylemin iyi kabul edilmesi bakımından bir ölçüt kabul etmekteydi. Hazların nicel karşılaştırmalara uygun doğada oldukları düşüncesiyle onları bilimsel bakımdan karşılaştırabilmesine imkan sağlayacak bir tür haz ölçümü ya da sayımı yöntemi geliştirmeye çalıştı. Mill'e göre ise hazları ya da acıları böyle bilimsel şekilde ölçümlemek mümkün değildir. Onları belki nitelikleri açısından karşılaştırmak mümkündür. Bu durumda daha yüksek ve daha aşağı hazlar bulunduğu kabul edilmelidir. Aşağı hazlar Bentham'ın ölçümleme önerdiği bedensel hazlardır. Daha yüksek olanlar ise Mill'in nitelik olarak farklı gördüğü salt insana özgü olan, sözgelimi entelektüel ve estetik hazlardır. Bedensel hazlar hayvanlarda da tıpkı insanlardaki gibidir. Örneğin bir sanat yapıtını izlemekten alınan haz ya da matematik problemlerini çözmekten alınan haz sadece insanlara özgüdür ve daha yüksek bir düzeyde, insanca bir düzeyde yer aldığı da açıktır. Mill, savunduğu nitel hazcı yaklaşımı temellendirebilmek için insan doğası kavramına yöneldi. Hayvanlar doğaları gereği salt bedensel haz ve acılarını yaşarlar. Oysa insan hayvana göre daha yüksek yeti ve yeteneklere sahip bir canlı olarak bu dünyada var olmuştur. Bu daha yüksek yeteneklere daha yüksek hazların ya da mutlulukların eşlik etmesi doğaldır. Mill bu anlamda insanlar arasında da farklar olabileceğini belirterek insan doğasının iyileştirilmesi ve yetkinleştirilmesi gereksinimini vurguladı.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Copleston, F. (2000). **Yararcılık ve Pragmatizm**. çev. Deniz Canefe, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (1998). **Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çelik, S. (1996). **Liberal Toplumda Özgürlüğün Anlamı**. (Simurg Dergisi) ed. Eray Yağanak, Mersin: Mersin Üniversitesi Yayını.
- Çelik, S. (2009). **İyinin Varlığı ve Anlamı Üzerine Etik Nesnelciliğin İki Türü ve Eleştiriler**. (Özne Dergisi) ed. Mustafa Günay, Adana: Çukurova Üniversitesi Yayını.
- Engels, F. (2006). **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**. çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Gökberk, M. (1990). **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi
- Mill, J. S. (1960). **On Liberty**. The Subjection of Women, London: Oxford University Press.
- Mill, J. S. (1969) **Autobiography**. London: Oxford University Press.
- Mill, J. S. (1965). **Faydacılık**. çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Mill, J. S. (1956). **Hürriyet**. çev. M.Osman Dostel, Ankara: Maarif Yayınevi.
- Nielson, K. (1967). **Ethics, Problems of**. (The Encyclopedia of Philosophy). ed. Paul Edwards, New York: The Macmillan Company.
- Sahakian, W. (1997). **Felsefe Tarihi**. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Stroll, A. & Popkin, H. R. (1962). **Introduction to Philosophy**. New York: Holt Rinehart and Winston, Inc.
- Stumpf, S. E. (1994). **Philosophy; History and Problems**. United States of America McGraw Hill Inc.
- Thilly, F. (2007). **Felsefenin Öyküsü-II Çağdaş Felsefe**. çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.