

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MAX SCHELER'DE
DEĞER VE ÖZNELERARASILIK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yekta Münib HATİBOĞLU

Danışman:

Doç. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL

2019

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MAX SCHELER'DE
DEĞER VE ÖZNELERARASILIK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yekta Münib HATİBOĞLU

Danışman:
Doç. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL

2019

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 010214YL06 numaralı Yekta Münib HATİBOĞLU'nun hazırladığı "Max Scheler'de Değer ve Öznelerarasılık" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 27/06/2019 günü (11:00 – 12:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.



Doç. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)



Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi



Doç. Dr. Çiğdem YAZICI
Üsküdar Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Yekta Münib HATİBOĞLU

27.06.2019

ÖZ

Max Scheler'in erken dönem fenomenologlar arasında en önemli ahlak felsefecilerinden birisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada öncelikle Scheler fenomenolojisinin temel özellikleri, Husserl fenomenolojisiyle karşılaştırmak ve Kant felsefesiyle ilişkisi üzerinden gösterilmek suretiyle ortaya konulmaya çalışıldı. Ardından kendi etiği için nesnel bir zemin oluşturma aracı olarak Scheler'in değer teorisi incelemeye konu edildi. Son olarak onun öznelarasılık ve sosyal alanın deneyimi üzerine görüşleri incelendi. Böylece Scheler'in etikte öznellik iddiası ve solipsizmle nasıl yüzleştiği meselesi gün yüzüne çıkartılmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler:

Max Scheler, fenomenoloji, etik, değer, öznelarasılık.

ABSTRACT

Max Scheler is arguably the most important moral philosopher among early phenomenologists. In this study, we first show fundamental qualities of Scheler's phenomenology through comparisons with Husserl's phenomenology and his relation to Kant's philosophy. Subsequently we examine Scheler's theory of value as a means of forming an objective ground for his ethics. Lastly, we explain his position on intersubjectivity and experience of the social realm. Thus, we aim to demonstrate how Scheler faces the claim of subjectivity in ethics and the problem of solipsism.

Keywords:

Max Scheler, phenomenology, ethics, value, intersubjectivity.

ÖNSÖZ

Max Scheler'in etik düşüncesi fenomenoloji çalışmaları arasında önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada Max Scheler'in etik teorisi ahlak felsefesinin iki temel sorunsalı üzerinde ele alınmaya çalışıldı. Bu bağlamda, etikte nesnel bir referans noktasının mümkün olup olmadığı ve solipsizm iddiasına ne tür bir cevap verilebileceği Scheler'in etiğini incelemeye alırken cevaplandırması amaçlanan temel sorulardır. İşaret edilen söz konusu iki soruna cevap teşkil edecek şekilde, Scheler'in değer teorisi ve öznelarasılık meselesi bu çalışmanın temel gayesini teşkil etmektedir. Tezin konusunun belirlenmesi, yazımı ve geliştirilmesi konusunda her türlü desteği veren tez danışmanım değerli hocam Doç. Dr. Emre ŞAN'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	viix

GİRİŞ.....	1
------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

SCHELER FENOMENOLOJİSİ VE KANT	4
1. Scheler'in Fenomenoloji Anlayışı	4
1.1. Scheler ve Husserl'de Fenomenoloji	4
1.2. Scheler ve Husserl'de Yöntem.....	8
2. Scheler'de Saf Olgular, Özler, <i>A Priori</i> ve Fenomenolojik İndirgeme	11
2.1. Saf Olgular	12
2.2. Özler.....	13
2.3. <i>A Priori</i>	15
2.4. Fenomenolojik İndirgeme	19
3. Scheler ve Kant.....	22
3.1. Kant ve Scheler'de İyiler ve Gayeler Etiği	25
3.2. Kant ve Scheler'de Algının Deneyimdeki Rolü	26
3.3. Scheler ve Kant'ın Deneyime Yaklaşımları.....	27
3.4. Scheler ve Kant'ta <i>A Priori</i>	28

İKİNCİ BÖLÜM

SCHELER'İN DEĞER TEORİSİ	30
1. Formal Özsel İç Bağlantılar.....	32
2. Değerler ve Değer Taşıyıcıları	35
3. Yüksek ve Aşağı Değerler	36
4. Değerlerin Yükseklikleri ve Değerlerin Saf Taşıyıcıları Arasındaki <i>A Priori</i> İlişkiler	44
5. Değer Modaliteleri Arasındaki <i>A Priori</i> İlişkiler	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SCHELER'DE ÖZNELERARASILIK.....	54
1. Husserl'de Öznelerarasılık	55
2. Scheler'de 'Ben' ve 'Diğer Özne'	62
3. Scheler'de Kolektif Birey	70
SONUÇ	75
KAYNAKLAR.....	78
ÖZGEÇMİŞ	81



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
bkz.	bakınız
C.	Cilt
çev.	çeviren
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
karş.	Karşılaştırınız
S.	Sayı
s.	sayfa
ss.	sayfadan sayfaya
ty.	Basım tarihi yok
v.dğr.	ve diğerleri
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vol.	volume
vs.	ve saire, versus
yy.	basım yeri yok

GİRİŞ

Max Scheler (1874-1928) özellikle fenomenoloji ve etik çalışmalarıyla dikkat çeken ve çalışmalarıyla fenomenolojinin ufkunu kendinden öncekilerin daha uzağına taşımış bir filozoftur. Her ne kadar kendisi Husserl ve Heidegger gibi düşünörlere gösterilen ilgiye benzer bir ilgi göremese de özellikle etik alanında gerçekleştirdiğı çalışmalar, ilk dönem fenomenoloji çalışmaları arasında belki de en değerli katkılar olarak dikkat çekmektedir.

Bu tezin amacı Max Scheler fenomenolojisinin temellerini ve farklı yanlarını açıklamanın ardından Scheler felsefesinde yer alan değer ve öznelerarasılık meselelerini ele almaktır. Bu iki mevzunun seçimi rastgele bir tercih değildir. Aksine Scheler'in bu konuları ele alış şeklinin etik disiplini açısından ne gibi imkânlarla sahip olduğu düşünöülerek seçilmiştir. Scheler felsefesi için de muazzam öneme sahip bu konular ahlak felsefesi açısından ehemmiyet arz eden sorunlarla ilgili getirdiğı öneriler açısından da değerli görüşler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Scheler'in fenomenoloji anlayışı etiğe gösterdiği büyük ilgi ile göze çarpılmaktadır. Onun bu ilgisi, yaşadığı dönemdeki çeşitli akımlar karşısında etik anlayışını inşa etme çabasında kendini göstermektedir. Etiğe bakışın büyük ölçüde öznel ve izafi değer anlayışları ve solipsizmin revaçta olduğu bir düşünce atmosferinin etkisinde şekillendiğı bir dönemde eserlerini kaleme alan Scheler bu düşünce akımlarına karşı getirdiğı argümanlarla dikkat çekmektedir. Fark edileceğı üzere bu görüşler günümüz felsefe dünyası söz konusu olduğunda da büyük rağbet görmektedir. Bu sebeple bunları tartışmaya konu edinen Scheler'in değer teorisi ve öznelerarasılıkla ilgili görüşlerini ele almayı seçtik. Bu iki mesele hem Scheler'in çağdaşı hem de günümüz felsefe tartışmaları için güncelliğini korumanın yanında Scheler'in kendi etik anlayışının temel taşlarından olmaları da bu çalışmanın konusu olarak seçilmelerinin ikinci sebebidir. Gerçekten de Scheler etiğinin en önemli iki özelliğı olarak karşımıza çıkan nitelikler Scheler'in değer teorisinin bu etiğı şekillendirmedeki hayati konumu ve bu etiğın özneyi öncelikli olarak sosyal bir varlık olması yönüyle etiğe konu etmesidir. Dolayısıyla tezimizin konusu gerek Scheler etiğinin iki kilit noktasını anlamaya kapı

araladığı gerekse güncelliğini koruyan iki felsefi soruya Scheler'in getirdiği alternatif cevapları sunduğu için seçilmiştir. Değer teorisi ile etiğe objektif bir temel oluşturmaya çabalayan Scheler öznelarasılığa dair görüşleriyle de başka bir öznenin ve toplumun deneyimini ele almakta ve etiği toplumsal alana taşımaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde Scheler felsefesini genel olarak anlamlandırmak açısından vazgeçilmez olan Scheler'in fenomenoloji anlayışını incelemeyi uygun gördük. Scheler fenomenolojisinin temellerini açığa çıkarmak için bu alandaki çalışmalarıyla öne çıkmış bulunan Husserl ve Kant ile olan ilişkisini kurmaya çalıştık. Zira söz konusu iki filozof da Scheler felsefesinin gelişimi açısından büyük öneme sahiptir. Husserl üzerinden fenomenoloji disiplini ile iletişime geçen Scheler buradan hareketle kendi fenomenoloji anlayışını geliştirmeye başlamıştır. Kant ise Scheler'in kendi etik anlayışını geliştirme arayışında başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir. Birçok noktada Kant etiğine getirdiği eleştirilerle kendi etiğini ilerleten Scheler *a priori* kavramına getirdiği farklı yorumla da Kant felsefesiyle girdiği ilişkiyi gözler önüne sermektedir.

İkinci bölümde Scheler'in değer teorisini açıklamayı hedefledik. Zira değer konusuna bakışı, Scheler etiğinin temelini oluşturması nedeniyle büyük önem arz etmektedir. Ayrıca bu bölümde, Scheler'in değerleri ne şekilde ele aldığı, sınıflandırdığı ve bunun Scheler etiği açısından ne anlam ifade ettiği konusu ile birlikte genel olarak etik disiplini için karşımıza çıkardığı önerilere de dikkat çekilmeye çalışıldı. Son olarak bu kısımda özellikle, Scheler'in ortaya çıkardığını iddia ettiği, değerler arasında kurulan hiyerarşinin objektif düzenin önemine vurgu yapıldı.

Üçüncü ve son bölümde ise Scheler'in etiği sosyal alana çıkarma denemesinin önemli bir durağı olarak öznelarasılık meselesini ele alınmıştır. İlk olarak Husserl'in meseleye bakışı incelenmiş, ardından Scheler'in konuyu ele alışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada sırasıyla Scheler'in başka bir öznenin deneyimini nasıl incelediği ve solipsizm karşısında diğer bir bilincin varlığının ne şekilde mümkün kılınabileceğine dair görüşleri aktarılmaya çalışılmaktadır. Ardından Scheler'in meseleyi daha geniş sosyal yapılara doğru genişletmesi ve bireyin kolektif bir varlık olarak deneyiminin Scheler'de nasıl ele alındığını incelenmiş ve bunun Scheler etiği için olduğu gibi çağdaş etik problemler açısından da önemine vurgu yapılmıştır.

Son olarak bu çalışmayla, ülkemizde pek az sayıda örneğine rastlanılan Scheler çalışmalarına bir ilk adım olarak da olsa bir katkıda bulunabilme hedeflenmiştir. Zira düşünceleri, önemine nispetle pek az rağbet gören bu önemli filozofun fikirlerinin günümüz felsefi tartışmalarında kendisine daha fazla yer bulmasının faydalı olacağında şüphe yoktur.



BİRİNCİ BÖLÜM

SCHELER FENOMENOLOJİSİ VE KANT

1. Scheler'in Fenomenoloji Anlayışı

1.1. Scheler ve Husserl'de Fenomenoloji

Max Scheler, Edmund Husserl ve Martin Heidegger gibi fenomenolojinin öncü isimleriyle çağdaştır. Bu üç düşünür de fenomenolojinin doğası ve amacı ile ilgili bazı ortak noktalarda bir araya gelmektedirler. Yine her üç filozof da 20. yüzyılın başlarında felsefenin içine düştüğü çıkmazdan onu kurtulacak yeni bir yol bulma gayesi gayesiyle çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Aynı zamanda sözü edilenlerin her birisi bu açmazdan kurtulmanın yolunun fenomenolojik felsefeden geçtiğini düşünmektedirler. Buna rağmen fenomenoloji konusunda birbirlerinden oldukça farklı görüşler ileri sürebilmekte yahut fenomenolojik araştırmanın odak noktası olarak farklı meseleleri ele almaktadırlar. Bu bölümün konusu Max Scheler'in fenomenoloji anlayışını incelemek olacaktır. Bunu yaparken fenomenoloji için sahip olduğu önem dolayısıyla, Scheler'in yaklaşımı çoğunlukla Husserl fenomenolojisi ile karşılaştırılarak incelenmektedir. Böylece fenomenoloji hakkında Scheler ve Husserl arasındaki metot ve amaç farklılıkları açığa çıkarılmakta, bunun üzerinden de daha genel manada Scheler felsefesinin özellikleri ve hedefleri de gösterilmektedir.

Scheler *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* adlı kitabında Husserl ile ilgili olarak: “fenomenolojik tutumun anlayış ve uyumu hususundaki metodolojik bilinçliliği Edmund Husserl'in önemli çalışmalarına borçluyum”¹ demektedir. Ancak Husserl her ne kadar fenomenolojinin kurucu ismi olarak kabul edilse ve Scheler de Husserl'in kendi felsefesi üzerindeki etkilerini bu sözleriyle kabul

¹ Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, ed. ve çev. Manfred S. Frings ve Roger L. Funk, Evanston: Northern University Press, 1973, s. xix.

etmiş olsa da Husserl-Scheler ile olan ilişkisi bir usta çırak ilişkisi olarak görülemez. Zira birkaç cümle sonra çalışmalarıyla ilgili olarak Scheler: “Ancak bu tutumu anlama ve tatbik etme şeklimin, hatta daha da büyük ölçüde tartışılan problem gruplarına uygulanması hususunda tüm yazarlığını ve tüm sorumluluğunu talep etmekteyim”² demektedir. Dolayısıyla fenomenoloji üzerine çalışmaları sırasında Scheler, Husserl’in metodunu faydalı bulmuş ve özellikle ilk etapta kapsamlı olarak kendi çalışmalarında kullanmış olsa da daha sonraları kendi fenomenoloji yöntemi Husserl metodundan farklılaşan özellikleriyle şekillenmeye devam etmiştir. Bunun da ötesinde Scheler, Manfred Frings’in bulduğu bir mektuba atfen, Husserl’in eserleriyle karşılaşarak etkilenmeden önce zaten ondan bağımsız bir şekilde kendi fenomenolojisini geliştirmekte olduğunu da iddia etmektedir.³ Scheler Husserl karşısında kendi felsefesinin özgüllüğünü savunuyor olsa Alfred Schütz Scheler’in Husserl fenomenolojisindeki kategorik görüşü, eidetik metot ve ideal nesne doktrinlerini kabul ettiğini belirtmektedir.⁴ Ancak bu kavramları ele alış şekli açısından aralarında çeşitli farklar olduğu da birçok başka yazar tarafından belirtilmektedir.

Öncelikle her iki düşünürün de fenomenolojinin hedefi ve önemi konusundaki görüşleri benzerdir. Eugene Kelly bu iki düşünür arasındaki şu benzerliklerden bahsetmektedir; gerek Scheler gerekse Husserl fenomenolojiye kurucu bir işlev yüklemektedirler. Husserl için doğa bilimlerinin gelişimi için fenomenolojik analiz ne kadar temel bir işleve sahipse Scheler için de etiğin mümkün olabilmesi için fenomenolojik araştırma o kadar önemli bir işleve sahiptir. Husserl fenomenoloji ile kategorik yapıları açığa çıkarıp bunlarla bilimlerin temelini kurmayı düşünürken Scheler ise benzer bir şekilde etiğe temel teşkil edecek değer yapılarını açıklamaya çabalamaktadır.⁵ Ancak Scheler fenomenolojiyi belki de en önemli felsefe yapma biçimi olarak kabul etmiş olsa da Husserl gibi tüm bilimlerin temelini atmak gibi bir işleve sahip olduğunu iddia etmemektedir. Dolayısıyla Scheler fenomenolojiyi kesin bir

² Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. xix.

³ Clyde M. Nabe, “Max Scheler on Phenomenology and Man’s Place in the Cosmos” (Doktora Tezi, Purdue University, 1975), s. 53.

⁴ Alfred Schütz, “Max Scheler’s Epistemology and Ethics: I”, *The Review of Metaphysics* 11, 2 (1957): 305.

⁵ Eugene Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nikolai Hartmann*, ed. U. Melle, London ve New York: Springer, 2011, s. 20.

bilim olarak formüle etmeyi fenomenolojinin öncelikli görevleri arasında görmemektedir. Dahası böyle bir terminolojinin, durumu karmaşıklatacağını da iddia etmektedir: “Husserl, ... ‘bilim’ ünvanını bahsettikten sonra artık ‘bilim’ ismine iki farklı anlam vermek durumundadır. ... İlki özlerin apaçık bilgisi olarak felsefe, ikinci olarak ise ideal nesnelere ve bunlarla beraber bütün tümevarımsal ve ampirik bilimlerin pozitif formel bilimi.”⁶ Bu ifadelerden hareketle, Scheler’in fenomenolojiyi özlerin apaçık bilgisini araştıran bir tür felsefe olarak kurguladığını düşünmek mümkündür.

Öte yandan Scheler, Husserl’in fenomenolojiyi kesin bilim olarak felsefe fikri doğrultusunda tanımlamasına da karşı çıkmaktadır. Şu halde, Husserl neden fenomenolojiyi bilim olarak tanımlamayı tercih etmiştir? Clyde M. Nabe’ye göre bu tercih çağdaş olan pozitivistlerin felsefeye doğa bilimlerine benzer bir şekil verme çabalarının yoğun olduğu bir döneme rastlamaktadır. Husserl felsefeyi pozitivist bir yöne çevirmeyi asla amaçlamasa dahi felsefeye bilimsel vasfını atfetme ihtiyacı hissettiği görülmektedir. Belki de dönemin baskın görüşünün bilimi dünyaya dair bilginin temeli olarak kabul eden yaklaşımını bir yere kadar Husserl de paylaşmaktadır. Bununla birlikte belki felsefenin de bilimsel olabileceğini göstermek istemiş olabilir. Ardından da felsefeyi başka bir bilim olarak değil ancak, tüm bilimlerin temeli olacak şekilde yeniden kurmaya başlamıştır. Husserl’in kesin bilim olarak felsefe denemesiyle felsefede bilimsel kesinliği sağlamak istemiştir yorumu yapılabilir.⁷ Diğer bir ihtimal ise Husserl’in bilimi felsefeye yaklaştırma çabası kelimeyi antik Yunandaki kullanımına yakın bir manaya geri çevirmeye çalışmak olarak yorumlanabilir. Scheler, Husserl’in bu tercihinin Platonik özler alanına dair araştırmanın gerçek bilimle özdeşleştirildiği bu eski kullanıma geri dönüş olabileceğini düşünmektedir. Husserl’in bu hamlesinin sebebi ne olursa olsun Scheler bunu yerinde bulmamaktadır.⁸ Eric J. Mohr’a göre Scheler’in itirazının temel sebebinin felsefe ve bilimi birbirinden niteliksel olarak farklı şeyler olarak görmesidir. Buna göre Scheler Husserl’e nazaran bilim ve *Weltanschauung* ilişkisinde bilime çok daha az bir özerklik tanımaktadır.⁹ Yani

⁶ Max Scheler, *On the Eternal in Man*, London and New York: Routledge, 2010, s. 81.

⁷ Nabe, “Max Scheler on Phenomenology and Man’s Place in the Cosmos”, s. 55-56.

⁸ Scheler, *On the Eternal in Man*, s. 81.

⁹ Eric J. Mohr, “Phenomenological Intuition and the Problem of Philosophy as Method and Science: Scheler and Husserl”, *Symposium* 16, 2, Fall/Autumn 2012, s. 228.

fenomenolojiye bir bilim yakıştırması yapmak Scheler açısından onun etki ve önemini olduğundan daha kısıtlı bir alana sıkıştırmak demektir.

Şu halde, Husserl'in kesin bilim olarak fenomenoloji fikrine sıcak bakmayan Scheler nasıl bir fenomenoloji anlayışını kabul etmektedir? Bu konuda Scheler'in sıklıkla bir fenomenolojik tutumdan bahsettiğine şahit olmak mümkündür. Bu Scheler'in yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. Ona göre fenomenoloji nesnelere, başka insanları yahut kendimizi gözlemlemekle ilgili değildir; bunun yerine şeyler görünür hale gelirler.¹⁰ Fenomenoloji dünyaya farklı bir tutum ile bakmayı gerektirir. Bu tutum aksi halde saklı olanı bulmaya imkân sağlar. Ama bu bize görünür hale gelene dair bir açıklama sunmaz. Bunlara dair tüm tanımlamalar yalnızca dolaylı olarak sunulabilir. Fenomenologların yazdıkları okunduğunda onların gördükleri görülmüş olmaz, bu sadece bir tür yol gösterme gibi kabul edilebilir. Ancak fenomenolojik tutum benimsendiği takdirde fenomenoloğun başından beri işaret ettiği şey görülebilir. Dolayısıyla Scheler için fenomenoloji bir "metot değil, tutumdur. Zira metot, söz gelimi, tümevarım veya tündengelim gibi olgulara dair hedef odaklı bir düşünme yöntemidir. Fenomenolojide ise bu bir görme yöntemi meselesidir."¹¹ Eugene Kelly burada fenomenolojide metodu arka plana atan Scheler'in, aynı zamanda Husserl ile de ayrı düşmüş olduğunu düşünmektedir. Husserl'in aksine Scheler fenomenolojik araştırmanın yönteminin nasıl olması gerektiği konusuna pek önem vermemektedir. Şu halde, Husserl için birincil derecede önemli olan yöntem sorunu Scheler için bir sorun değildir. Scheler'e göre yönelimsel bilinç ve özler üzerine yapılacak bir çalışmaya başlamak için fenomenolojinin sistematik bir tanımı ön koşul değildir.¹² Scheler'in yaklaşımını Alfred Schütz de benzer bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre Scheler fenomenolojiyi ne yeni bir bilim ne de felsefenin bir alternatifi olarak görmektedir, bunun yerine fenomenoloji belli bir ruhsal bakış tutumudur. Burada Scheler'in yaklaşımı bir metottan ziyade bir tutum olarak değerlendirilebilir.¹³

¹⁰ Max Scheler, *Selected Philosophical Essays*. Evanston: North Western University Press, 1973, s. 89.

¹¹ Scheler, *Selected Philosophical Essays*, s. 137.

¹² Kelly, *Material Ethics of Values: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 20-21.

¹³ Schütz, "Max Scheler's Epistemology and Ethics: 1", *The Review of Metaphysics* 11, 2 (1957), s. 306.

1.2. Scheler ve Husserl’de Yöntem

Metot konusunda da Scheler ile Husserl farklı düşünmektedir. Clyde M. Nabe bu hususa işaret etmiştir. Şöyle ki, metot konusunda Husserl ile aynı önceliklere sahip olmayan Scheler fenomenolojik tutum konusundaki görüşleriyle ise Husserl’e getirilen eleştirilere cevap vermektedir. Wilhelm Wundt Husserl’in *Logical Investigations* eserine ve buradaki fenomenoloji anlayışına bazı eleştirilerde bulunmuştur. Wundt Husserl’in hiçbir zaman araştırdığı şeylerin ne olduğunu açıklamadığı ve yalnızca ne olmadıklarını söylediğinden ve ikinci olarak ise her zaman ‘yargı yargıdır’ gibi boş bir totolojiye ulaştığından şikâyet etmektedir.¹⁴ Scheler ise buna karşılık Wundt’un Husserl fenomenolojisini hiç anlamadığını savunarak karşı bir eleştiride bulunmaktadır. Scheler’in eleştirileri fenomenolojik tutumla tam olarak ne kastettiğine dair bize daha net bir resim sunabilmektedir. Scheler’e göre Wundt hiçbir zaman fenomenolojik tutuma sahip olmamıştır dolayısıyla Husserl’i anlamakta başarısız olmuştur. Buna göre ancak fenomenolojik tutuma sahip olduğumuzda fenomenoloğun işaret ettiği şeyi nihayet görebiliriz. Dolayısıyla Scheler fenomenolojik araştırmada sezgisel olanın önemine büyük bir vurgu yapmaktadır. Ona göre böylece fenomenoloji birtakım olguları dolaysız sezgi yoluyla gözler önüne sunar. Bunlar tüm algı unsurlarının temizlenmiş olan saf olgulardır. Ancak bu saf olgular meselesi çalışmamızda daha ayrıntılı bir halde bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Scheler’in sezgiye dayalı bir felsefe yaratma isteği açıkça ortada olmasına rağmen sezgiyle kastedilen şeyin tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği tartışma konusu edilebilecek bir noktadır. Nabe bu sorunu ele almaktadır; eğer göz önüne gelmeleri tamamen algılarla bağlıysa ve daha sonrasında da ancak düşüncenin aracılığıyla bilince konu olabiliyorlarsa bu saf olguların yalnızca algı deneyimimiz temelinde bir çıkarımla elde edildiği iddia edilebilir mi? Bu saldırı karşısında Scheler’in saf sezgi dediği şey nasıl savunulabilir? Scheler bu sorunun yalnızca fenomenoloji tarafından çözülebileceğini düşünmektedir. Ona göre bunun

¹⁴ Nabe, “Max Scheler on Phenomenology and Man’s Place in the Cosmos”, s. 58.

cevabı, çalışmamızda daha sonra ayrıntılı bir biçimde ele alınacak olan fenomenolojik indirgeme yapıldıktan sonra açığa kavuşur.¹⁵

Scheler'in üzerinde durduğu bir diğer nokta ise bilim adamının sahip olduğu tutumun aksine fenomenolog dolaysız olarak verili şeylerin keşfine vurgu yaparken dünyayı semboller aracılığıyla gören bakış açısına da meydan okumaktadır. Scheler'e göre bilim ise doğal bakış açısıyla edindiğimiz şeyleri daha da sembolize eder. Doğal bakış açısıyla şeylerin sahip oldukları pratik uygulamalar bilim tarafından daha da sembolize edilerek şeylerin kendisi ile olan mesafe daha da açılmaktadır. Pratik uygulamalara örnek olarak bir renk, meselâ kırmızı trafikte 'dur' anlamına işaret eder. Bilim ise "renkleri ve tonları tamamen salt işaretlere dönüştürür. Fizikte renkler belli bir alt katmanın hareketlerinin işaretleri haline gelirler. Fizyolojide renkler optik sınırlardaki kimyasal işlemlerin işaretleridirler."¹⁶ Scheler'e göre fenomenolojinin görevi deneyimi bu tür sembolleştirmelerden arındırmak ve böylece saf özlere ulaşmaktır. Eugene Kelly bunun üzerinden Scheler'in fenomenolojik analizinde sezginin sembolik ve dilsel olanın ötesine geçmede sahip olduğu role vurgu yapmaktadır. Bilimsel araştırmada sembolik olana sezgisel olan karşısında verilen öncelik tersine çevrilir. Sezgiyle, dilsel yapıların öncesinde bu yapıların da varlıklarını sağlayan özlere odaklanılır. Bunlar *a priori*dirler ve dilin yapısı da bunlar üzerine kuruludur. Mantıksal analiz bize formel yapıları sunsa da sezgiyle tüm dilsel ve mantıksal yapılara temel teşkil eden anlam-içerikleri elde edilir.¹⁷

Bununla birlikte Eugene Kelly, Scheler'in Husserl'e karşı eleştirilerinden belki de en önemlisi olarak transandantal ego konusuna işaret etmektedir. Husserl'de transandantal ego çok temel, kurucu bir işleve sahiptir. Ona göre dünya yönelimsel eylem sırasında transandantal ego tarafından inşa edilir. Dolayısıyla fenomenolojik indirgemeye elde edilen her öz transandantal egoya bağımlı hale getirilmektedir. Scheler ise bu görüşe karşı çıkmaktadır. Zihin bir şey kurmaz. Düşünülen her öz ya da kategorik yapı fenomenlerin kendilerinde bulunan eidetik yapılardan

¹⁵ Nabe, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁶ Scheler, *Selected Philosophical Essays*, s. 144.

¹⁷ Kelly, *Material Ethics of Values: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 22-23.

kaynaklanmaktadır. Transandantal ego bunların kurulumuna katılmaz, bunlar zaten doğrudan fenomenlerin kendisinden elde edilirler.¹⁸

Scheler *On the Eternal in Man* adlı eserinde fenomenolojiyi negatif bir metot olarak görmektedir. Bununla kastettiği şey zihnin dikkatini özlerden uzaklaştıran bunlar dışındaki ilişkilerden ayıklamaktır. Scheler bu metodu negatif teoloji olarak tanımlamaktadır. Burada Scheler bu metodun ilk defa Plotinus zamanında kullanıldığını iddia etmektedir.¹⁹ Ayrıca burada negatif teolojinin kutsal olana ulaşmanın ancak yavaş bir eleme ve analogi yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanılmasıyla geliştirildiğini söylemektedir. Scheler'in fenomenolojiyi Plotinus ile ilişkilendirerek Batı felsefe tarihine bağlaması ve bunu Tanrı'yı sınırsız, maddi olmayan, geçici olamayan vb. şekillerde tanımlayan negatif teoloji olarak göstermesi dikkat çekicidir. Bu Husserl'in asla kurmadığı bir ilişkidir. Husserl fenomenolojisinde aradığı özleri de Platonik formlar olarak görmemiştir. Dolayısıyla Scheler'in fenomenoloji ile Platonik idealizm arasında kurduğu bu bağlantıyı Husserl kabul etmeyecektir. Bunun yanı sıra Nabe de aslında Scheler'in de yaptığı şeyin modern bir Platonik idealizm olduğu fikrini reddedeceğini söylemektedir.²⁰ Buna rağmen Scheler ile Platoncu düşünce arasında daha başka ortak noktalar bulmak da mümkündür. Platon'da nihai hamle formların dolaysız sezgisine ulaşmaktır. Scheler de benzer şekilde dolaysız bir sezgisel bilgiye ulaşmayı hedeflemektedir. Belli ki Scheler burada Husserl'in hissetmediği bir yakınlığı Platonik felsefeye karşı hissetmektedir. Nabe'ye göre yeni Platonculukla kendisinin kurduğu bu bağlantı aynı zamanda Scheler felsefesindeki mistisizm unsurlarıyla da kendisini gösteriyor olabilir.²¹

Husserl bilincin yönelimsel eylemlerini incelerken *noesis* ve *noema* terimlerinden bahsetmektedir. Yönelimsel eylemler her zaman bir tür eylem ve bunun yönelmiş olduğu objesi olarak karşımıza çıkarlar. Noesis terimi bu yönelimsel eyleme işaret ederken noema terimi söz konusu nesneye işaret etmektedir. Bilincin çalışma şekline ilişkin bu temel prensip Husserl'e göre fenomenolojinin temel fikirlerinden

¹⁸ Kelly, *a.g.e.*, s. 23-24.

¹⁹ Scheler, *On the Eternal in Man*, s. 171.

²⁰ Nabe, "Max Scheler on Phenomenology and Man's Place in the Cosmos", s. 65.

²¹ Nabe, *a.g.e.*, s. 66.

birisidir. Fenomenolojik bir araştırma *noesis* ve *noemayı* ve bunlar arasındaki ilişkiyi birincil inceleme konusu yapar. Scheler de her ne kadar Husserl'in terminolojisini pek kullanmasa da fenomenoloji ve yönelimsel bilince dair bu temel argümanları kabul etmektedir. Yönelimsel eylem ve eylemin nesnesi birbirine bağımlıdır. Aynı zamanda farklı türden eylemlere ancak belirli türden nesnelere verilebilir. Sözelimi değerlerin verilmesi hissetme eylemi içerisinde mümkün olmaktadır.²²

2. Scheler'de Saf Olgular, Özler, *A Priori* ve Fenomenolojik İndirgeme

Scheler fenomenoloğun dünyada keşfettikleriyle, doğal tutum içerisindeki bir insanın ve bir bilim adamının orada keşfettiklerinin birbirinden farklı olduğunu savunmaktadır. Fenomenolog burada Scheler'in terimleriyle 'saf olguları' ya da daha 'özleri' keşfetmektedir. Aynı zamanda burada *a priori* alanı açığa çıkardığını iddia etmektedir.²³

Yönelimsel eylemlerde bazen tek bir öz kendisini herhangi bir aracı olmadan bilince sunar. Bu tür saf özler tüm insan kavrayışının yapı bloklarını oluştururlar. Hem Husserl hem de Scheler'in yer verdikleri tek bir sezgi ile yönelinen bu yapılandırılmamış fenomenlere Scheler saf olgular (pure facts) adını vermektedir. Bunlar Scheler'e göre *a prioridirler* yani tüm diğer bilişsel eylemlerin öncesinde mevcuttur. Bu saf, kurucu olgulara dair fenomenolojik bilgimiz saf ve doğrudan deneyimine hali hazırda ulaşamadığımız varsayımlar barındıran kavramsal bilgimizi kontrol etmek ve düzeltmek amacıyla kullanılabilirler. Böylece Husserl'in ulaşmak istediği sağlam bir bilimin temellerini oluşturmuş olurlar. Eugene Kelly, Scheler'in bu konudaki fikirlerinin Husserl'in düşünceleriyle büyük ölçüde uyduğunu belirtmektedir.²⁴

²² Kelly, *Material Ethics of Values: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 21.

²³ Nabe, "Max Scheler on Phenomenology and Man's Place in the Cosmos", s. 67.

²⁴ Kelly, *Material Ethics of Values: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 22.

2.1. Saf Olgular

Başlangıç olarak, Scheler saf sezginin nesnelere ‘saf olgular’ demektir. Fenomenolojik tutum bizim bu kendine has olgu alanını keşfetmemize yardım etmektedir. *The Theory of the Three Facts* başlıklı makalesinde Scheler bu saf olguların dört temel özelliğini açıklamaktadır.

İlk olarak saf olgu, kendisine aracılığıyla ulaştığımız duyu-işlevi farklılık gösterdiği halde pozitif, sezgisel bir kimlik olarak kendi varlığını sürdürür. Dolayısıyla bir tür değilleme değildir, kendi kendine bir varlığa sahiptir. Scheler burada bizi saf olguları Kantçı anlamda bir aklın yapısı olarak anlamamıza karşı uyarmaktadır. Aynı zamanda nesnenin duyu-deneyimi değiştiğinde de saf olgu değişmeden kalmaktadır. Burada fenomenolojik indirgeme devreye sokulmakta ve saf olgu duyu unsurlarından arındırılmaktadır. Duyu işlevleri bu olguların sezgisinde yönelimsel role sahip değildir. Saf olgular “birliği ve içeriği onlar yoluyla verilen ya da onlar yardımıyla verilen duysal işlevlerden tamamıyla bağımsızdır.”²⁵

Scheler, buna rağmen bu tür bir sezginin ancak canlı bir varlık tarafından duysal bir düzen vasıtasıyla deneyimlenebileceğini söylemektedir. Nabe’ye göre tamamen bağımsız birlik ve içeriğe sahip olduğu iddia edilen bu sezgisel eylemlerin nasıl olup da bu eylemlerin duysal işlevlere olan bağımlılıklarından ayrılacağı ise belirsizliğini korumaktadır.²⁶

İkinci olarak Nabe saf olguların, Scheler’e göre doğal olguların duyu bileşenlerinin temelleri olduklarını söylemektedir. Bir fenomenin duysal içeriği değiştirilirse (meselâ bir küpe farklı bir açıdan bakıldığında) bu saf olguda (küp) değişikliğe neden olmaz. Ancak başka saf olgular eklenecek olursa bir fenomenin duysal içeriği de değişmelidir.²⁷

Üçüncü olarak ise saf olguların kimliği onları belirtmek için kullandığımız sembollere bağımlı olmamalıdır. Bununla beraber Scheler bu olguların deneyim

²⁵ Scheler, *Selected Philosophical Essays*, s. 178.

²⁶ Nabe, “Max Scheler on Phenomenology and Man’s Place in the Cosmos”, s. 69.

²⁷ Nabe, *a.g.e.*, s. 70.

içerisinde tamamıyla içkin olduklarına işaret etmekte ve ayrıca kendisini herhangi bir nominalizmden ayrı tutmaktadır.²⁸

Son olarak Scheler saf olguları; geniş anlamda fenomenolojik olgular ve dar anlamda fenomenolojik olgular şeklinde iki gruba ayırmaktadır. İlk grupta olan saf olgular genel olarak nesnenin özünde yer alan olgulardır; bunlar saf mantığın olgularıdır. İkinci grupta yer alanlarsa nesnelere özlerini farklılaştıranlardır. Yani bir nesne olmak birinci sınıfa ait bir öze sahip olmak anlamına gelmektedir. Ancak tüm nesnelere aynı zamanda tekeldirler ki bu da ikinci gruba ait özlere sahip oldukları anlamına gelmektedir.²⁹

2.2. Özler

Saf olgulardan sonra Scheler felsefesinde üzerinde durulması gereken bir diğer nokta ise Scheler'in özler araştırmasıdır. Ancak Scheler'in öz ile kastettiği şey Husserl'deki öz teriminin anlamından farklılık göstermektedir. Husserl'de öz anlamıdır. Scheler için ise üzerinde durulan özler saf olgulardır. Yani yukarıda incelemiş olduğumuz kendilerini saf sezgi eylemi içerisinde gösteren aslen gerçek varlıklardır. Nabe bu iki filozofun özler hakkındaki görüşlerini karşılaştırırken şu iki farklı yaklaşıma dikkat çekmektedir: Husserl bu özlerin gittikçe daha fazla kurulmuş doğasına dikkat çekerken Scheler özlerin sezgiyle elde edildiği noktası üzerinde durmaktadır.³⁰ Bunun yanında Scheler'in fenomenolojik deneyimin fenomenolojik olmayan deneyimden tamamıyla içkin olması yönüyle farklılık gösterir. Yani deneyimde deneyimle verilen dışında arta kalan bir şey yoktur. Yani Scheler'e göre deneyimde kastedilen ve verilen birbiriyle örtüşür. Herhangi bir işaret ya da sembol verilen ile muhatabı arasında yer almaz, verilen ise bir özdür.³¹

²⁸ Nabe, *a.g.e.*, s. 70.

²⁹ Nabe, *a.g.e.*, s. 70.

³⁰ Nabe, *a.g.e.*, s. 71.

³¹ Nabe, *a.g.e.*, s. 71.

Scheler öz kavramını açıklarken çeşitli noktalar üzerinde durmaktadır. Öncelikle Scheler özü bir nesne indirgeme yapıldıktan sonra geriye kalan niteliksel karakterler olarak tanımlamaktadır. İkincisi özler niteliksel olmaları itibariyle tanımlanamaz ancak görülebilirler. Aynı zamanda gerçek bir öz nesnenin tüm muhtemel deneyimlerinin içeriğinde bulunmalıdır. Özler kavramlarla karıştırılmamalıdır; özler ne kadar tanımlanmaya çalışılırsa da kaçınılmaz olarak döngüsel bir tanımla karşı karşıya kalırız.³² Nabe bunu şu şekilde incelemeye almaktadır: Bu noktalardan ilki özü kuvvetli bir biçimde nesneye bağlamaktadır. Nesnenin niteliksel bir karakter grubu olarak tanımlanması dolayısıyla ise söz konusu nesnenin bir sonucu gibi görünmektedir. Yani nesne bize bir şekilde görünür ve bu görüldüğü şekli bunun özlerini içerir. Bu nitelikler bağımsız olarak tanımlanamazlar çünkü nesnenin görünmesine bağımlıdır. Sözelimi, Husserl'in görüşüne göre, maddi nesnelere söz konusu olduğunda, bunlar bize belli perspektiflerde görünürler. Scheler ise bize bu maddi nesnelere özsel olarak perspektifsel görüldüğünü söyleyecektir. Bu durum Scheler'in üzerinde durduğu ikinci nokta ile de bağlantılıdır. Eğer bir öz bir nesnede zorunlu olarak bulunuyorsa, bu nesne deneyimlendiğinde öz bu deneyimin içeriğinde var olmalıdır.³³

Ancak bu noktada Scheler'in özleri nesneden ayırdığını ima eden açıklamaları bulunmaktadır: "içerik tarafında, insan dünyamızın ya da ampirik çevremizin tüm ampirik olgularının yalnızca örneklendirdiği içi içe bağlı özlerin bir yapısını buluyoruz."³⁴ Scheler'in burada bahsettiği ampirik dünyanın örneklendirdiği özler dünyası fikri bize Platon'u hatırlatmaktadır. Şu halde Scheler, Platon'un idealar dünyasına getirilen eleştirilere karşı nasıl savunulabilir? Ya da Scheler'in örneklendirme dediği şeyi nasıl anlamalıyız? Nabe'ye göre Scheler'in ampirik olguların dünyasıyla özler dünyası arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu net değildir.³⁵ Benzer bir şekilde, Platonik olarak yorumlanabilecek öz yorumları Scheler'in daha geç dönem eserlerinden *The Man's Plays in Nature* adlı eserinde de görülebilmektedir: "İnsan bilincinden

³² Scheler, *Selected Philosophical Essays*, s. 157-158.

³³ Nabe, "Max Scheler on Phenomenology and Man's Place in the Cosmos", s. 72-73.

³⁴ Scheler, *Selected Philosophical Essays*, s. 157.

³⁵ Nabe, "Max Scheler on Phenomenology and Man's Place in the Cosmos", s. 73.

bağımsız kendiliğinden var olan bir idealar düzenini varsayıyoruz.”³⁶ Bunlarla birlikte Scheler fenomenolojinin, ideaların Platonik cisimleştirilmesinin tasfiye edilmesi şartıyla sezgisel Platonizmin bir canlanması olarak görülebileceğini belirtmektedir.³⁷

Bu durumda, Scheler özlerden bahsettiğinde gerçekten Platonik idealardan mı bahsetmektedir, yoksa bahsettiği şey aslında tümeller midir? Nabe’ye göre Scheler özleri gerçek varlıklar olarak ele alsa da tümellere yaklaşımı tam olarak Platonik gerçekçiliğe uymamaktadır. Aynı zamanda özleri zihnin yapıları olarak da görmemektedir. Bunların yanında yukarıda da belirttiğimiz gibi Scheler özleri kavramlardan da ayrı görmekte, ayrıca nominalizmi de savunmamaktadır. Sezilmeye uğraşılan özler yalnızca genel bir kelime ya da soyut bir terim de değildir.³⁸ Bu sebeple Scheler’in konuya yaklaşımı kolaylıkla belli bir kategoriye sokulamamaktadır.

Scheler’e göre özler tümel de olabilir tikel de. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* adlı kitabında bir özün tümelliğinin keşfedildiği nesneyle olan ilişkisiyle ortaya çıktığını söylemektedir: “Bir öz eğer farklı nesnelerin çokluğu içerisinde birbirinden farksız bir öz olarak karşımıza çıkarsa tümel haline gelir. Öte yandan öz, böyle bir öz olmayı bırakmadan tek bir şeyin doğasını da meydana getirebilir.”³⁹ Scheler buna örnek olarak kırmızı özünden bahsetmektedir. Kırmızı özü hem tümel bir kavram olarak hem de bu rengin her bir algılanabilir tonunda bulunmaktadır. Dolayısıyla, Scheler’e göre fenomenolojik özler tümel olabilir ya da olmayabilirler.

2.3. A Priori

Başlangıç olarak Scheler’in *a priori* meselesine Husserl’den daha fazla önem verdiği hatırlatılmalıdır. Bunun sebebi Scheler’in Husserl’e kıyasla Kant ile çok daha yakın bir

³⁶ Max Scheler, *Man’s Place in Nature*, çev. Hans Meyerhoff, New York: Farrar, Strauss and Cudahy, 1961, s. 48.

³⁷ Nabe, “Max Scheler on Phenomenology and Man’s Place in the Cosmos”, s. 74.

³⁸ Nabe, *a.g.e.*, s. 74.

³⁹ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 48-49.

diyalog içine girmiş olmasıdır.⁴⁰ Scheler Kant etiğine eleştirilerle kendi etiğini sunarken bir taraftan da Kant'ta çok önemli bir yere sahip olan bu kavramı kendi felsefesinde sıklıkla kullanmıştır. Ancak iki filozofun bu kavrama verdikleri anlam ve bunu kullanma şekilleri birbirinden oldukça farklıdır. Kant'ta bu terim onun kritik idealizm, transandantalizm, sübjektivizm ve formalizm ile ilişkiliyken Scheler ise bunu fenomenolojisinin içerisinde fenomen, öz, sezgi ve değer gibi kavramlarla ilişki içerisinde düşünmektedir.⁴¹

Bu kısma kadar Scheler'in saf olgular ve özlere yaklaşımı ele alındı. Scheler bunların alanını aynı zamanda *a priori*nin alanı ile de eş görmüştür. Dolayısıyla konu bağlamında burada son olarak da *a priori* meselesinin ele alınması uygun olacaktır. Scheler sözü edilen bu eşitlikten uzun bir süre boyunca farklı eserlerinde bahsetmiştir. *On the Eternal in Man* adlı eserinde Scheler *a priori* ve *a posteriori* arasındaki ayrımı savunmaktadır. Ancak bu ayrımın söz konusu nesnenin doğasında bulunduğunu iddia etmektedir, diğer filozofların öne sürdükleri gibi doğuştan gelen fikirler ya da sentetik kategorik fonksiyonlarda değil. Nabe bunu şu şekilde açıklamaktadır: Scheler'e göre herhangi bir algısal veri içerisinde saf kimlik ya da öz alanına ait olan her şey *a priori*, bu algısal veriler içerisindeki diğer her şey *a posteriori*dir. Ancak herhangi bir *a priori*nin bilgisi *a priori* bilgi değildir. *A priori*nin bilgisine erişebilmemiz için öncelikle bilgisini elde edeceğimiz nesnelere deneyimlememiz gerekmektedir. Ancak bir kez bu deneyimi yaşadıkdan sonra anında bu bilginin aynı öze sahip herhangi bir nesne için de *a priori* doğru olduğunu kavrarız.⁴² Yani özlerin bilgisi edinildiği andan itibaren geçerli olması anlamında *a prioridir*. Bilgiyi edinmek deneyiminden bağımsız olmasa dahi elde edilen bilgi tümevarımsal değildir, *a prioridir*.

Scheler *a priori* anlayışını *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* adlı kitabında ayrıntılarıyla ele almaktadır. Burada genellikle *a priori*yi formel terimi ile karşı karşıya getirerek incelemektedir. Scheler *a priori*yi şu şekilde tanımlamaktadır: “Onları düşünen öznelerin ve bu öznelerin gerçek doğalarının

⁴⁰ Mohr, “Phenomenological Intuition and the Problem of Philosophy as Method and Science: Scheler and Husserl”, s. 225.

⁴¹ Philip Eugene Blosser, “Scheler’s Alternative to Kant Ethics” (Doktora Tezi, Graduate School of Duquesne University, 1985), s. 33.

⁴² Nabe, “Max Scheler on Phenomenology and Man’s Place in the Cosmos”, s. 75-76.

herhangi bir önerme eylemi olmaksızın ve söz konusu anlam birimlerinin uygulanabilir oldukları nesnel herhangi bir önermede bulunmadan, dolaysız sezgisel içerik vasıtasıyla kendiliğinden verilen bütün o ideal anlam birimleri ve önermeler⁴³ olarak tanımlamaktadır. Scheler *a priori* bilginin insan zihninin yapılarından bağımsız olduğunu iddia etmektedir. Bu tür bir bilgi kendiliğinden verilidir. Bu demektir ki bununla karşılaştığımız an biliriz ki bu doğrudur. Burada Scheler içeriğin dolaysız ve sezgisel olarak görülmesine de dikkat çekmektedir.

Scheler'in *a priorinin* önermelerden ya da önermelere yönelik yargı eylemlerinden bağımsız olduğunu iddia ettiğinden daha önce söz edilmişti. Sözelimi önermelerin formu geçerli bir *a priori* olup olmadığını belirlemez: "Bunun aksine, *a priori* tamamıyla verilene ve olgular alanına aittir. Bir önerme ancak kendini gerçekleştirmeyi bu olgularda başarması şartıyla *a priori* doğrudur."⁴⁴

Nabe'ye göre özsel sezgilerde gerçekleşen kavramların *a priori* olduklarını gösterme kriteri bunları tanımlamaya çalışmaktan gelir. Bu süreçte döngüsel bir tanımla karşı karşıya kalmak bunların *a priori* olduklarının ispatıdır. Geçerli *a priori* olan önermelerin *a priori* olmaları da onları bulmaya çalıştığımızda kapalı bir döngüyle karşılaşmamızla gösterilebilir. *A priori* içerikler hiçbir zaman kanıtlanamaz ya da çıkarımla elde edilemezler, yalnızca görülebilirler. Scheler Kant'a karşı çıkararak *a priorinin* zihnin yapılarından kaynaklanmadığını bunun yerine bir sezgisel içerik olduğunun üzerinde durmaktadır. Kant'a karşı olan bu eleştirisini *a priori-a posteriori* ve formel-formel olmayan ayrımlarını analiz ederken de sürdürmektedir. Scheler Kant'ın aksine bu iki çifti birbirine paralel görmemektedir. Scheler'e göre *a priori* ile *a posteriorinin* ayrımı mutlak bir ayrımdır ve farklılığı gerçekleştirdiği kavram ve içeriklerin çeşitliliğinde bulunur. Formel ve formel-olmayan ayrımı ise görecelidir; kavram ve önermelerle ilişkisi tümelliklerine nazaran kurulmaktadır. Scheler'in bunlarla kastettikleri net olmasa bile verdiği örnekler zihninden geçirdiklerini anlamamıza biraz daha yardımcı olmaktadır. Scheler saf mantık ve aritmetiğin ikisinin de *a priori*

⁴³ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 48.

⁴⁴ Scheler, *a.g.e.*, s. 49.

olduğunu söylemektedir. Ancak ilki ikincisine göre formel ikincisi de ilkinin nazaran formel olmayandır.⁴⁵

Scheler formel olmayan *a priori*yi ise şöyle açıklamaktadır: “mantığinkiler gibi diğer *a priori* önermelerle karşılaştırıldığında formel olmayan *a priori*, nesnelere daha özel bir alanında geçerli olan tüm önermelerin özüdür.”⁴⁶ Dolayısıyla hem formel hem de formel olmayan *a priori*ler bulunmaktadır. Formel olanlar tüm nesnelere ilişkili olarak formel olmayanlar yalnızca nesnelere belli alanlarıyla ilişkilidir.

Son olarak ise Scheler etik düşüncesinde önemli bir yere sahip olan bir noktanın üzerinde durmaktadır: “Saf eylemlere ve eylem kurallarına sahip olan tüm ruhsal hayatımız olduğu ve yalnızca varlığın anlaşılması manasında nesnel düşünme olmadığı için hissetmek, tercih etmek, sevmek, nefret etmek ve irade etmek gibi ruhun duygusal unsurları da düşünceden ödünç alınmamış orijinal *a priori* içeriklere sahiptirler.”⁴⁷ Bu demek oluyor ki Scheler için akıl ve değerler birbirinden bağımsız birer alana sahiptirler. Dolayısıyla biri diğerine bağlı veya bağımlı durumda değildir.

Burada bahsedilen nokta Scheler’in ele aldığı en önemli mevzulardan birisidir. Husserl zaman zaman duygusal unsurların fenomenolojisinin yapılmasının gerekliliğinden bahsetse de kendisini insandaki rasyonel unsurları incelemeye adanmıştır. Oysa insandaki duygusal olanın fenomenolojisini yapma girişimi Scheler’in en önemli çabalarındandır. Scheler bu incelemelerde bulunurken ayrıca duygusal olanın rasyonel olanın hizmetinde bulunmadığını altını sıklıkla çizmiştir. Aynı zamanda Kant’ı da bunu iddia ettiğini öne sürerek eleştirmektedir.⁴⁸

Bu aynı zamanda Scheler ve Husserl arasında var olan fenomenolojiye yaklaşımlarındaki farklılığın da yüzünü gösterdiği bir noktadır. Scheler fenomenolojisi Husserl’de olduğu gibi insan rasyonelitesini araştırmalarının merkezine koymamaktadır. Scheler için araştırmanın başlangıç noktasını ve merkezini özellikle sevgi ve nefret olmak üzere duygular ve bu duygular vasıtasıyla insanın bağlantıda olduğu değerler dünyası oluşturmaktadır. Bununla birlikte Nabe’nin de üzerinde durduğu üzere Scheler,

⁴⁵ Nabe, “Max Scheler on Phenomenology and Man’s Place in the Cosmos”, s. 79.

⁴⁶ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 54.

⁴⁷ Scheler, *a.g.e.*, s. 55.

⁴⁸ Nabe, “Max Scheler on Phenomenology and Man’s Place in the Cosmos”, s. 80.

Kant'ta olduğunu öne sürdüğü insandaki rasyonel ve duyusal ikiliğinin gerçekleri tam olarak yansıtmadığını iddia etmektedir. Duyusal olanın rasyonel olmaması, onun duyusal olduğu anlamına gelmez. Scheler rasyonel *a priori*nin yanına bir de duyusal *a priori*yi yerleştirmektedir. Duyusal olan diğerinden bağımsız kendi dünyasına sahiptir. Burayı da özlerin sezgisiyle ele almamız gerekmektedir ancak bu sefer duyusal eylem ve değerlerin özlerinin sezgisiyle araştırmamızı sürdürmemiz gerekmektedir. İşte duyusal olanın bu özelliği formel olmayan *a priori*yi ve yeni bir etik imkânını ortaya çıkarmaktadır.⁴⁹

Kısaca ifade etmek gerekirse, Scheler felsefesinde ve onun etik teorisinde *a priori* kavramı önemli bir yere sahiptir. Bu kavrama yer verirken Kant'ın *a priorisine* karşı temel bir eleştiri öne sürmektedir. Scheler'in *a priorisi* Kant'ın formalizminin aksine *a priori*nin alanını genişletmekte ve maddi (material) *a priori* fikrine imkân sağlamaktadır. Yönelimsel bilincin maddi olanla ilişkisine dikkat çeken Scheler, fenomenolojinin sağladığı yeni imkânlarla, fenomenolojik olgular temelinde *a priori* kavramını yeniden formüle ederek etik teorisinin temel taşlarından birisi haline getirmiştir.

Buraya kadar bahsedilen konulardan hareketle Husserl ve Scheler'in fenomenoloji anlayışları arasında büyük benzerliklerin görüldüğünü söylemek mümkündür. Zira Scheler, Husserl'de karşımıza çıkan *epoché*, *noesis-noema* ilişkisi, sezginin rolü gibi temel meselelerde benzer görüşler ileri sürmektedir. Bunun birlikte Husserl'de karşılaştığımızın aksine metot konusuna fazla önem vermemektedir.

2.4. Fenomenolojik İndirgeme

Scheler ve Husserl arasındaki bir diğer benzerlik noktası ise her ikisinin de *epoche* fikrini kabul ediyor olmasıdır. Ancak Husserl bunun üzerine birçok açıklamada bulunmuş olsa da Scheler'in bu konuda aynı seviyede açıklayıcı olmadığını görmekteyiz.⁵⁰ Eugene Kelly buna rağmen Scheler'in fenomenolojik indirgeme terimini

⁴⁹ Nabe, *a.g.e.*, s. 81.

⁵⁰ Nabe, *a.g.e.*, s. 83.

sıklıkla kullandığından söz etmektedir. Husserl metodunun temel taşlarından birisi olan bu kavram yönelimsel bilincin nesnelere hakkında bilince açıkça sunulanlar dışında her türlü yargıdan kaçınılması gerektiğini savunur. Paranteze alma olarak da tabir edilen bu hareketle eldeki fenomene dair dış dünyada var olup olmadığı gibi sorulara ve önyargılara takılmadan bilinç, söz konusu nesnelere özler ve özsel ilişkiler olarak incelemeye alır. Değerler söz konusu olduğunda, değer üzerinde algılanmış olduğu nesne ya da olgu durumu paranteze alınır ve bilinç değer kendisine yöneltilir.⁵¹

Scheler fenomenolojisi Husserl'in indirgemesinin temel özelliklerini paylaşırsa da Scheler fenomenolojisinin kendine özgü karakterini gösteren bazı benzersiz özelliklere sahiptir. Scheler *On the Eternal in Man*'de tüm felsefi düşünmede öznenin sevgi temelli bir zihinsel tutuma sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Bu sevgi temelli hareket aynı zamanda bir ahlaki tutumdur ve felsefi kavramı mümkün kılar. Nabe Scheler'in birçok eserinde bu sevmeye tutumunun genelde felsefi özde ise fenomenolojik araştırmayı mümkün kılan bir özellik olarak karşımıza çıktığından bahsetmektedir. Bununla Scheler dünyaya karşı kişinin kendisini açık bırakma, aktif bir şekilde ilişki kurma ve dünya ile olan ilişkisinde onu domine ve kontrol etme isteklerinin bulunmadığı bir tutumu kastetmektedir.⁵² Burada algı ve dürtülere dayalı her türlü tutum terkedilir. Özsel varlık dünyevi olanla arasında olan bu bağın koparıldığı bu durumda kendisini gözler önüne serer.

Scheler *Man's Place in Nature* adlı eserinde dünyaya dair deneyimimizi daha farklı bir şekilde açıklamıştır. Burada gerçeklik deneyimimizi direnç deneyimi olarak tanımlamaktadır. "Dış dünyanın gerçekliği bir çıkarım, algısal deneyim nesnelere deneyimi... ya da uzaydaki sabit bir konum meselesi değildir... Gerçeklik her zaman zihni yaşamın en aşağı ve ilkel seviyesinde deneyimlenen bir direnç hissidir."⁵³ Dolayısıyla burada dünyaya karşı uygulanan bir kuvvet ve bununla birlikte karşılaşılan bir direnç söz konusudur. Bunu Scheler'in indirgeme fikri içerisinde ele alacak olursak; indirgeme ile dünyaya yönelik dürtülerimizi bir kenara bırakırız ve bir direnç olarak gerçekliği paranteze almış oluruz. Burada şeyleri kontrol amacı gütmeyen sevgiye

⁵¹ Kelly, *Material Ethics of Values: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 21.

⁵² Nabe, "Max Scheler on Phenomenology and Man's Place in the Cosmos", s. 84.

⁵³ Scheler, *Man's Place in Cosmos*, s. 52-53.

dayalı bir tutum takınılır. İşte bu durumda özler netlik kazanır. Scheler felsefesinde fenomenolojik indirgeme bu şekilde gerçekleşmektedir.

Formalism in Ethics adlı kitabında ise Scheler fenomenolojik indirgemeyi biraz daha başka bir dille açıklamaktadır. Buna göre fenomenolojik indirgeme failin tüm gerçekliğiyle ve karakteriyle birlikte bir kenara kaldırılması yoluyla olur. Bundan sonra yalnızca eylem özleri geriye kalır. Burada algıyla algılanan, hissedilen ile hissedilen vb. arasındaki ilişki açığa çıkar ve böylece eylem özünün kendisi incelemeye konu olur.⁵⁴ İkinci olarak ise indirgeme yoluyla nesnenin gerçek olup olmaması bir tarafa bırakılır. Bu şekilde nesnenin saf neliğinin anlamı ve özsel ilişkileri incelemeye konu edilir.

Özetle ifade etmek gerekirse, Scheler fenomenolojisi her şeyden önce bir yeni ve sezgisel tutum olarak görülmektedir; ancak bu tutum kelimesi metot kelimesinin aksi bir anlamı içerecek şekilde anlaşılmalıdır. Bu tutum bir saf sezgi eylemini içermektedir ve bu saf sezgi bize bir takım olguların dolaysız bilgisini sunar. Burada inceleme altında olan nesnelere her tür algı unsurundan ve sembolizasyondan arındırılır ve fenomenolog bu tutum yoluyla Scheler'in saf olgular, özler ya da *a priori* adını verdiği varlıklara ulaşır. Bunlar doğal tutumdaki olguların ve tüm algısal unsurların esasını oluşturmaktadırlar. Bu özler kavramlar, Platonik idealar ve tümellerle karıştırılmamalıdır. Bunlar *a prioridirler* ve kesinlikle zihnin sentetik kategorik işlevleriyle meydana gelmemişlerdir.

Öte yandan, fenomenolojik indirgeme bağlamında ise Scheler dünyaya karşı, kontrol amacı gütmeyen sevecen bir tutumla yaklaşmanın önemini vurgulamaktadır. Bu da dünyaya karşı dürtülerimize dayanan her türlü tutumu terk etmemiz anlamına gelmektedir. Bu sayede bu dürtülerimiz karşısında bir direnç olarak karşımıza çıkan gerçekliği paranteze alabiliriz.

Scheler fenomenolojisinin temel meselelerini böylece ele almış olduk. Önümüzdeki bölümde Scheler'in Kant ile arasındaki ilişkiyi gözden geçireceğiz. Kant ile ilişkisi Scheler'i anlamak için mutlaka üzerinde durmamız gereken bir konudur. Bunun sebebi Scheler'in kendisinin etik fikrini açıklarken bunu öncelikli olarak Kant'a bir eleştiri şeklinde bize sunuyor olmasıdır. Scheler birçok noktada Kant'ın hatalı

⁵⁴ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 380-381.

bulduğu yönlerinden bahsetmekte ve kendi alternatifini metninde okuyucularına sunmaktadır.

3. Scheler ve Kant

Kant etiği Scheler'in etik düşüncesi ve temelleri fenomenolojiye dayanan bir değer etiği kurma çalışmalarında önemli bir yere sahiptir. Scheler Kant etiği ile ilgili görüşlerini ve kendi etik görüşünü *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* adlı kitabında ayrıntılarıyla açıklamaktadır. Scheler'in bu kitaptaki amacı etik disiplini için bir temel oluşturmak ve etiğe dair en temel sorunlara yönelik bilimsel ve pozitif bir temel kurmaktır. Bu sebeple etiğin günlük hayattaki uygulamalarını söz konusu etmek yerine yalnızca *a priori* özlerin ve düşüncelerin ve bunlar arasındaki ilişkilerin rahatlıkla gösterilebilir olduğu alanda çalışma yapmayı tercih etmektedir.⁵⁵

Söz konusu kitabın temel amacının yanında, ikincil amacı olarak ise Kant etiğinin bir eleştirisini sunmak teşkil etmektedir. Tüm kitap boyunca Kant etiğinin analiz ve eleştirisi kitabın önemli bir kısmını işgal etmektedir. Scheler Kant üzerinde yaptığı eleştiriler yoluyla durumun tespitini değil, etiğe dair pozitif keşifleri vasıtasıyla Kant etiğini eleştirmeyi planlamaktadır.⁵⁶

Scheler kitapta Kant etiğine bir eleştiri sunuyor olsa da, kendisi Kant etiğinin etik sahasında hâlihazırda var olan en mükemmel örnek olduğunu düşünmektedir. Kant'ın önemine dair bu fikirlerinin yanında onun etik felsefesinin temel niteliklerinin de hala ortaya çıkarılmadığını savunmaktadır. Scheler, Kant'ın fikirlerinin götürdüğü nihai sonuçları değil, Kant etiğinin esaslarına dair bir incelemenin Kant etiğinin psikolojik ve tarihsel sınırlılığını göstereceğini savunmaktadır.⁵⁷

Scheler'in hedefi fenomenolojik deneyim temeli üzerine kurulmuş formel olmayan bir değer etiği ortaya koymak olup, kendi zamanında hala genel kabul gören

⁵⁵ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. xvii.

⁵⁶ Scheler, *a.g.e.*, ss. xvii-xviii.

⁵⁷ Scheler, *a.g.e.*, s. xviii.

Kant etiğini bu hedefin önünde bir engel kabul etmektedir. Aslen başka filozofların kritiğini yapmayı amaçlamıyor olsa da bu görüşleri kendi felsefesini açıklamak, daha açık bir şekilde aydınlatmak için kullanmaktadır. Bu doğrultuda genel olarak etikte formalizmin karşısında ve daha özelde de bu görüşü savunan Kant'ın argümanları karşısında bir eleştiri getirerek kendi önerisinin önündeki engelleri ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.⁵⁸

Scheler'e göre Kant sonrası ortaya atılan hiçbir formel olmayan etik Kant'ın sistemini çürütmede yeterli olamamıştır. Bu tür görüşlerin aslında 'iyiler ve gayeler etiği'ne birer örnek olduğunu iddia etmektedir. Scheler'e göre bu tür etik kuramlarının tamamen çürütülmesi ise Kant felsefesinin yegâne meziyetidir.⁵⁹ Bu tür etikler en yüksek iyinin ne olduğunu ya da tüm iradi çabaların nihai amacının ne olduğu sorusunu sorarlar. Bu tür görüşleri Kant'ın pratik felsefesi çürütmüştür ve Scheler ve Kant bu meselede ittifak etmektedirler. Bu nokta aynı zamanda Kant felsefesinin gücünü de açığa çıkarmaktadır.

Kant bu büyüklüğüyle her ne kadar takdire şayan olsa da aynı zamanda etik değerler ile bunlar arasındaki düzen ve ilişkilere dayanarak inşa edilecek bir etik değerler teorisi kurma hedefinin önünde de bir engel teşkil etmektedir. Scheler'in 'korkunç derecede görkemli' ve 'içi boş' olarak tanımladığı Kant'ın formülü geçerli kabul edildiği müddetçe insan hayatının etik doluluğunun ve bunun niteliklerinin net bir görüntüsüne sahip olma imkânı da elimizden alınmaktadır.⁶⁰ Bu eleştiriyle örneklerini gördüğümüz Scheler'in Kant etiğine getirdiği eleştirilerden Sanchini, Scheler'in özellikle akıl ve duyumsallık arasındaki ikilik ilişkisini ve bunun bir sonucu olarak *a priori*nin akılsal olanla özdeşleştirilip diğerinin bu alanın dışına itilmesine karşı çıktığını belirtmektedir.⁶¹

Scheler Kant'ın sisteminin tutarlılığını sorgulayan içerden bir eleştirisinin yapılmasını kendi hedefi için doğru bir yöntem olarak görmez. Bunun yerine Kant'ın bir kısmını formüle ettiği, bir kısmını ise büyük oranda kendi zamanının genel kabullerine

⁵⁸ Scheler, *a.g.e.*, s. 5.

⁵⁹ Scheler, *a.g.e.*, s. 5.

⁶⁰ Scheler, *a.g.e.*, s. 6.

⁶¹ Virginia Sanchini, "Not Kant vs. Scheler, But Either Kant or Scheler: From Construction to Foundation of Ethics", *Phenomenology and Mind* 5 (2008): 144.

uygun olduğundan açıklama gereği dahi duymadan benimsediği ön kabullerini tespit etmek gerektiğini savunmaktadır.⁶² Ancak bu temellere inerek Kant'ın ulaştığından farklı sonuçlara ulaşmak mümkün hale gelir. Görüldüğü üzere Scheler Kant etiğini, türünün en büyük, titiz ve ikna edici örneği olarak gördüğü formel etik olma vasfını öne çıkararak ele almaktadır. Bu bağlamda Scheler Kant'ın sekiz ön kabulünü saymaktadır:⁶³

1. Her formel olmayan etik aynı zamanda 'iyiler ve gayeler etiği' olmak zorundadır.

2. Her formel olmayan etik ampirik-tümevarım ve *a posteriori* geçerliliğe sahip olmak zorundadır.

3. Her formel olmayan etik mecburen bir 'başarı etiği' olmalıdır.

4. Her formel olmayan etik aynı zamanda bir hedonizmdir ve hissedilebilir haz durumlarına yani nesnelere duyulan hazza dayanır.

5. Her formel olmayan etik heteronom olmak zorundadır. Yalnızca formel etik kişinin otonomisini kurabilir.

6. Her formel olmayan etik eylemlerle ilgili olarak legalizme yol açar. Yalnızca formel etik iradenin ahlakını kurabilir.

7. Her formel olmayan etik kişiyi kendi koşullarına ya da yabancı iyilere hizmetçi hale getirir. Yalnızca formel etik kişinin saygınlığını kurabilir ve gösterebilir.

8. Her formel olmayan etik tüm etik değer takdirlerini, insanın doğal düzeninin içgüdüsel egoizmine dayandırmak zorundadır. Yalnızca formel etik, tüm rasyonel varlıklarda geçerli olan, egoizmden ve insanın özel doğal düzeninden bağımsız olarak bir ahlak yasasının temellerini atabilir.

Scheler tarafından Kant felsefesinin temellerindeki varsayımlar olarak sıralanan bu özelliklere karşı, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* adlı kitabında sırayla karşı tezler sunularak çürütülmeye çalışılmaz. Bunun yerine Scheler kendi tezini açıklarken, yeri geldiğinde Kant'taki bu hatalı varsayımları da

⁶² Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 6.

⁶³ Scheler, *a.g.e.*, s. 6-7.

göstermektedir. Dolayısıyla Kant'a karşı görüşleri kitabın tamamına yayılmış durumdadır.

Scheler'in Kant eleştirisine karşı görüşler de ileri sürülmüştür. Ronald Perrin'e göre bu karşıt görüşler Scheler'in Kant okumasını aslında Kant'a hakkını vermemekle eleştirmektedirler. Buna göre Scheler Kant'ın etik görüşünün ve genel olarak felsefesinin nüanslarına, Kant felsefesinin derinliğini göz ardı ederek yaklaşmaktadır. Yalnızca formalist bir felsefe olarak, deneyimin formel ve materyal öğelerine, *a priori* ve *a posteriori* bilgi farklılığına ve fenomen ve numen arasındaki ayırım noktalarına dikkat çekerek Kant felsefesine yaklaşmaktadır.⁶⁴

Scheler'e karşı olan bu görüşlere rağmen yine de Scheler'in Kant eleştirisi birbirine tamamen karşıt görülmek zorunda değildir. Zaten yukarıda da açıklandığı üzere Scheler, Kant'a eleştirisinin şimdiye kadar üzerinde pek durulmayan varsayımları üzerine yoğunlaşacağını söylemektedir. Dolayısıyla Kant felsefesinin derinliklerine dalmadan Kant'a yönelik güçlü bir eleştiri getirmenin zaten Scheler'in tam da yapmak istediği şey olduğunu iddia edebiliriz.

3.1. Kant ve Scheler'de İyiler ve Gayeler Etiği

Scheler ve Kant'ın bu konudaki görüşleri birbiriyle uyum arz eder. Kant herhangi bir mutlak iyi şeyin varlığına ya da bir sonuçta temellendirilen tüm etik teorilerin hatalı olduğunu savunur. Bu görüş Scheler tarafından da paylaşılmaktadır. Birinci olarak herhangi bir şeyin; meselâ bir devletin, medeniyetin, kültür ya da toplumun, varlığına ya da refahına dayalı bir etiğin kabul edilemeyeceği konusunda hemfikirlerdir. Bu durumda iradenin ahlaki değeri her zaman bu söz konusu şeyin durumuna bağımlı kalacaktır. Bu şeyin yok olması durumu ise ahlaki değer kendisinin yok olacağı anlamına gelecektir. Böyle kabul edildiğinde etik tarihsel deneyime bağımlı kalarak yalnızca ampirik ve tümevarımsal bir geçerliliğe sahip olacaktır. Bu da bizi etiğin

⁶⁴ Ronald F. Perrin, "Commentary on Max Scheler's Critique of Kantian Ethics", *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974): 348.

göreceliliğiyle karşı karşıya bırakacaktır.⁶⁵ Aynı zamanda etik zaten hâlihazırda var olan bu 'iyiler âlemi'ne bağımlı olduğundan buna karşı herhangi bir eleştiri de imkânsız olacaktır. Hâlbuki biz sürekli olarak bu alanın geçerliliğini sorgulamaktayız.

Tıpkı bunun gibi herhangi bir amaç üzerine kurulu, meselâ dünyaya ya da insanlığa dair nihai bir amaç gibi, etikler de hatalıdır. Bunlar da iyi ve kötü değerlerini bu amaca bağımlı hale getirmektedirler. Scheler ve Kant buraya kadar beraber hareket ediyorken Scheler'e göre Kant burada hatalı bir adım atmaktadır. Kant yalnızca bunları değil, bunlar üzerinde kendilerini temsil eden değerleri de itham etmektedir.⁶⁶ Hâlbuki Kant'ın bu çıkarımı ancak değer kavramları bunlardan çıkarsanan şeyler olsalardı doğru olurdu. Schelere göre ise değerler deneyim öncesi kavranan şeylerdir, ne nesnelere ne de amaçlara bağımlıdır, tamamıyla otonomdurlar.

3.2. Kant ve Scheler'de Algının Deneyimdeki Rolü

Scheler'in iddia ettiğine göre Kant yalnızca algının dolaysız verildiğini ve bizim nesnelere dair görüşümüzün bunun üzerine inşa edildiğini savunur. Uzay ve zamanın saf formları olmadan bu mümkün olmasa da algı verileri nesnelere bize verili olmasını mümkün kılar. Zaten bize verili olan nesnenin kendisi değildir; nesneyle direkt olarak karşılaşamayız, bize verilen şey algı verileridir. İmtiaz Moosa'nın da belirttiği gibi Scheler Kant'ın algının görüde doğrudan verili olduğu savına karşı çıkmaktadır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak Scheler algının kendinde şey ile bilen özne arasındaki aracılık rolünü kabul etmemektedir. Scheler'e göre deneyim sırasında algı hiç verilmemektedir, algıdan farklı şeyler verilmektedir.⁶⁷ Meselâ bir küpü gördüğümüzde hiçbir zaman küpün tamamını göremeyiz, her zaman belirli bir perspektiften nesneyi algılarız. Ancak Schler'e göre nesneyi görme deneyimimiz onun bu çeşitli perspektiflerinin bir toplamı da değildir. Küpün tamamı bize hâlihazırda algıladığımız

⁶⁵ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, ss. 9-10.

⁶⁶ Scheler, *a.g.e.*, s. 11.

⁶⁷ İmtiaz Moosa, "Scheler's Philosophy of Value and Ethics in Relation to Kant's Ethics" (Doktora Tezi, University of Toronto School of Graduate Studies Program of the Degree of Doctor of Philosophy, 1986), s. 64.

herhangi bir perspektifinden bile daha önce doğrudan bir şekilde verilmektedir. Görür görmez yalnızca bir perspektifi olarak değil bir küp olarak görürüm. Bunun tersine belli bir perspektiften bakışı kolayca kavrayabilmek ise örneğin mimarlık disiplinde belli bir eğitimden geçtikten sonra mümkün olabilmektedir.

Kısaca söyleyecek olursak deneyimin birincil, diğer her şeyden önce sahip olunan verisi nedir sorusu Scheler ve Kant arasındaki belirgin bir farklılık noktasını teşkil etmektedir. Kant için bunun cevabı algı verileriyle Scheler'e göre durum böyle değildir.

Moosa bunun yanı sıra Kant ve Scheler'in görü anlayışlarının da farklı olduğunu belirtmektedir. Kant'a göre görüyle elde edilen sırf algıdan ibaret değil, algı materyalinin saf formlara göre şekil almış halidir. Birincil olarak verilen şey algı verileri olsa da görüde sahip olunan şey zaten bundan fazlasıdır. Scheler'de ise örneğin görme ediminde bir sentez ya da form kazandırma söz konusu değildir. Görme eylemi bir bütün olarak durur, parçalara ayrılamaz. Aynı zamanda zaten Scheler için birincil olarak verilen, algı verilerinden fazlasıdır.⁶⁸

3.3. Scheler ve Kant'ın Deneyime Yaklaşımları

Scheler görünün asıl doğasını kavramasının ve onunla doğrudan verili olan şeyin ne olduğu sorusuna verilecek yanıtın ancak deneyimin kendisi incelenerek ulaşılabileceğini savunmaktadır. Moosa'nın aktardığı üzere aynı zamanda Kant'ın yaklaşımının da bununla çeliştiğini düşünmektedir. Scheler'e göre asıl ilgilenilmesi gereken şey yönelimsel deneyimin kendisi; bir başka ifade ile onun saf olgu ya da fenomenolojik olgu dediği şeydir. Bunun karşısında ise 'bilimsel olgu'yu görür. Yani bilimin keşfetmeye uğraştığı nedensel yasalar ve açıklamaların karşısında bunlardan bağımsız bir fenomenolojik gerçeklik alanının varlığını kabul eder. Fenomenoloji deneyimi olduğu gibi ele alırken bilim bunu açıklamakla uğraşır. Örneğin; bilimsel yaklaşımın bir rengi dalga boyuna göre ayırıp sınıflandırmasına rağmen deneyimin kendisinde bu

⁶⁸ Moosa, "Scheler's Philosophy of Value and Ethics in Relation to Kant's Ethics", s. 68.

bilgiye sahip olmayız, ışığın dalga boyunu görmeyiz ya da bu ışığın beyindeki bazı nöronlarla girdiği ilişki yoluyla söz konusu rengin görüldüğü deneyimde bulunmaz. Scheler'e göre bilim asıl deneyimi bir işaret durumuna dönüştürmektedir. Bir renk fizik için bir dalga boyunun, fizyoloji için optik sinirlerdeki bir kimyasal tepkimenin vb. işareti haline dönüştürülür.⁶⁹

Scheler Kant'ın deneyime yaklaşım tarzını kendi savunduğu deneyimin kendisine bağlı kalma prensibine uygun bulmamaktadır. Kant'ın yaklaşımı da esasında bilimin yaklaşımından ayrılmaktadır. Kant felsefesi deneyimde transandantal bilgiye ulaşmaya çalışmaktadır. Bu da deneyimdeki *a priori* bilgiyi ele geçirmekle ilgilidir. Dolayısıyla Scheler'in aksine o, deneyimin kendisiyle ilgilenmek yerine öznenin nesneyle ilişkisinde nesneyle ilgili *a priori* bilgiye ulaşmanın peşindedir.

3.4. Scheler ve Kant'ta A Priori

Scheler ve Kant *a posteriori*yle ilgili olarak birbirleriyle benzer görüşleri paylaşmaktadırlar. *A posteriori* her ikisi için de fiziksel, algılanabilir nesnelere algı deneyimi üzerine kuruludur; örneğin karşıdaki masanın rengi gibi. *A priori* ile ilgili görüşleri ise birbirinden farklıdır. *A priori* ise dolaysız olarak algıda yer almaz. Scheler'e göre *a priori* ideal özler ve özsel bağlantılarla ilgilidir. Her ne kadar *a priori* ideal ile alakalı olarak açıklansa da yine de dolaysız görü içeriğiyle deneyimde bize verilir. Yani her ne kadar *a priori* ideal olanla *a posteriori* ise fiziksel şeylerle ilgili olsa da her ikisi de aynı şekilde görü yoluyla bize verilmektedir. Burada Scheler idealden bahsediyor olsa da bu gözümüzü bu dünyadan başka bir ideal dünyaya çevirmek anlamına gelmez. Gerçek ile arasında bir ayırım olsa da ideal özler gerçek nesnelere deneyiminde kendilerini göstermektedirler. Tersten söyleyecek olursak nesnelere deneyiminde ortaya çıkıyor olsalar da söz konusu nesnelere ötesinde de geçerlidirler. Scheler bu yönüyle *a priorinin* görüde yakalandığını söyleyerek Kant'tan ayrılmış olmaktadır. Kant'a göre yalnızca algılanabilen şeyler ve bunların özellikleri sezgiye

⁶⁹ Moosa, *a.g.e.*, s. 79-80.

konu olabilirler. Scheler böyle yaparak *a priori*ye ampirik/materyal olabilme imkanını da açmış olmaktadır.

Scheler'in Kant'ın *a priori* fikrinde karşı çıktığı bir diğer nokta ise *a priorinin* öznel karakteridir. Kant için bir şeyin *a priori* olması için nesneden kaynaklanmıyor yani öznedeki tesis edilmiş olması gerekmektedir. Scheler ise nesne deneyimini kuran ve düzenleyen bir *a priori* yapının varlığı konusunda Kant'a katılsa da bunun öznedeki kurulduğu fikrine karşı çıkmaktadır.

Bunun yanında Scheler'in *a priorisinin* farklı deneyimlerden elde edilen bağımsız gerçeklikler olmadığına da dikkat çekmek gerekir. Bunlar her ne kadar belirli nesnelere üzerinde bu *a prioriler* karşımıza çıkıyor alsalar da aslında şeyleri nasıl kavrayacağımızı belirleyen bir sistem olarak vardılar. Saf özler de tıpkı böyle bir bütünlük içerisinde kavranmaktadırlar.

Buraya kadar, Scheler'in etik anlayışının gelişiminde önemli bir role sahip olan Kant ile ilişkisine de değinmiş olduk. Bir sonraki kısımda artık Scheler'in değer etiğini açıklamaya başlayacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

SCHELER'İN DEĞER TEORİSİ

Eugene Kelly'ye göre felsefe disiplininde yirminci yüzyıl boyunca neredeyse hiçbir temel prensip konusunda filozoflar arasında anlaşma olmamasına rağmen tamamına yakını değerlerin öznel ve izafi olduğu konusunda görüş birliğine varmıştır. Bu durumu metafiziğin çöküşünün doğal bir sonucu olarak yorumlamaktadır.⁷⁰ Scheler'in maddi formel olmayan değer teorisi bu ortamda önemli bir istisna olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte duygulara verdiği önemle Novalis, Schopenhauer, Schleiermacher gibi filozoflarda örneklerine rastlayabileceğimiz Kant sonrası Alman geleneğinden de bir takım izler taşımaktadır.⁷¹

Scheler'in etik düşüncesinin temelinde değer deneyimi yer almaktadır. Bu değerler Scheler'e göre yalnızca insanlarca değil bazıları hayvanlar tarafından dahi deneyimlenebilen⁷² ve insanın yaşama dair deneyiminin çok önemli parçalarıdır. Kelly'e göre değerlerin bilgisinin mümkün olmasını sağlayan şey Scheler'in duyguların yönelsel şeyler olduğunu fark etmesidir. Bu da onların kavranabilmesine ve incelemesine olanak sağlamaktadır. Böylece duygular ve hisler dünyanın özsel yapısını anlamamız için kabul edilebilir araçlar durumuna gelmektedir.⁷³ Değerler Scheler fenomenolojisinde esasen fenomenolojik olarak tanımlanabilen ideal özler ailesinin bir parçasıdır. Değerlerin bu ideal olma özelliği Scheler'in değerleri değişmez ve sonsuz olarak görmesinin önünü açmıştır.⁷⁴ Bu değerler nesnelde deneyimlenseler de

⁷⁰ Eugene Kelly, *Structure and Diversity Studies In The Phenomenological Philosophy Of Max Scheler*, ed. R. Bernet, Leuven: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1997, s. 77.

⁷¹ Philip Eugene Blosser, "Max Scheler: A Sketch of His Moral Philosophy", *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, ed. John J. Drummond. Springer Science+Business Media B.V. Dordrecht, 2002, 395.

⁷² Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, 105.

⁷³ Kelly, *Structure and Diversity*, s. 74.

⁷⁴ James Edward Hackett, "Scheler's Phenomenological Ontology of Value: Implications and Reflections for Ethical Theory" (Doktora Tezi, Graduate School Southern Illinois University Carbondale, 2013), s. 61.

fenomenolojik bakış ile nesneden bağımsız olarak elde edilebilirler ve böylece *a priori* etik teorisinin temelini oluştururlar.⁷⁵

Değerler insanın pratik deneyiminin tamamını kapsamaktadırlar ve buna uygun şekilde Scheler'in fenomenoloji anlayışında çok temel bir işleve sahiptirler. Temelde değerler Scheler tarafından uygun (*agreeable*), yaşamsal (*vital*), bilişsel/ruhsal (*mental/spiritual*) ve kutsal (*holy*) değerler olarak farklı modalitelere ayrılmışlardır. Bu farklı değer türleri doğal olarak taşıyıcıları üzerinden deneyimlenseler de, fenomenolojik analiz sonucu taşıyıcılarından ayrı şekilde görülebilirler. Bunlar farklı muhtemel taşıyıcılara sahiptirler; özellikle uygun olanlar şeylerle, yaşamsal olanlar yaşayan varlıklarla, ahlaki olanlar ise kişiler tarafından taşınırlar. Bunlar yalnızca taşıyıcılara bağlı değil eylem ve iç bağlantılara da sahiptirler. Scheler bu değerleri fenomenolojik analiz ile açıkça çıkarıp doğalarını ve ilişkilerini anlamaya çalışmaktadır.

Bu bölümde Scheler etiğinin ana gövdesini oluşturan değer teorisini derinlemesine ele alacağız. Bunu *Scheler'in Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* kitabının ilgili kısımlarını dikkatlice takip edeceğiz. Burada Scheler ahlaki değerler olarak kabul ettiği iyi ve kötü dışında kalan, ahlaki olmayan değerler dediği değerleri⁷⁶ ele almakta ve bunların doğasını ve aralarındaki ilişkiyi incelemektedir. Elbette unutmamalıdır ki Scheler değerleri ele alırken ve bunlar üzerine etiğini inşa ederken bunu önceki bölümde ele aldığımız *a priori* tartışması ve bunlarla ilişkili olarak sahip olduğu fikirler üzerine kurmaktadır. Her bir değer de zaten Scheler için bir tür *a priori* özdür ve aynı şekilde tüm değerler de kendi aralarında *a priori* bir sıralama ve hiyerarşiye sahiptirler; bunların tamamı ise Scheler'e göre sezgi ile elde edilebilmektedirler.

⁷⁵ Stephen Richard Wigmore, "An Examination of Max Scheler's Phenomenological Ethics" (Doktora Tezi, The University of Warwick Department of Philosophy, 2015), s. 40.

⁷⁶ Manfred S. Frings, *Life Time Max Scheler's Philosophy of Time A First Inquiry and Presentation*, London ve New York: Springer Science+Business Media B.V., 2003, s. 1.

1. Formal Özsel İç Bağlantılar

Scheler değerlerin içinde buldukları düzeni incelemeye saf formel özsel iç bağlantılar adını verdiği bağlarla başlar. Bununla Scheler değerlerin türlerinden ve niteliklerinden, aynı zamanda değerlerin taşıyıcıları fikrinden bağımsız olan ve kendi temelleri değerlerin özünde değer olarak bulunan iç bağlantıları kastetmektedir.⁷⁷ Scheler bunların mantıkla uyumlu olan saf bir aksiyoloji meydana getirdiklerini söylemektedir. Bu aksiyoloji içerisinde saf bir değer teorisi ve mantıksal bir nesne teorisiyle mantıksal bir düşünme teorisine karşılık gelen bir değerlendirme teorisini fark edebilir.

Scheler ilk olarak bahsettiği özsel olgu hem etik olsun hem de estetik olsun tüm değerlerin pozitif ve negatif olmak üzere iki gruba ayrılmasıdır. Bu değerlerin özünde var olur ve bizim herhangi bir değerın zıddını (güzel-çirkin, iyi-kötü vb.) hissetmemizden bağımsız olan bir özelliktir.⁷⁸ Bu temel özellikle bağlantılı olarak Scheler Franz Brentano tarafından keşfedilmiş ve kendisinin de kabul etmiş görüldüğü varlık ilişkisini pozitif ve negatif değerlere *a priori* olarak sabitleyen aksiyomları saymaktadır:

Pozitif bir değerın varlığı pozitif bir değerdir.

Negatif bir değerın varlığı negatif bir değerdir.

Pozitif bir değerın yokluğu negatif bir değerdir.

Negatif bir değerın yokluğu pozitif bir değerdir.⁷⁹

Bunlara ek olarak bahsettiği bir diğer özsel iç bağlantı ise değerler ile olması gereken (*ought*) arasındaki ilişkiyi düzenleyen iç bağlantılardır: İlk olarak tüm olması gerekenlerin temelleri değerler üzerine inşa edilmelidir; buna göre pozitif bir değer olması gereken negatif bir değer ise olmaması gerektir.⁸⁰ Bu nokta bize tekrar değerlerin Scheler etiğindeki rolünü hatırlatmakta ve onun olması gereken meselesinin

⁷⁷ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 81.

⁷⁸ Scheler, *a.g.e.*, s. 81-82.

⁷⁹ Scheler, *a.g.e.*, s. 82.

⁸⁰ Scheler, *a.g.e.*, s. 82.

etik düzlemde ele alınmasının değerlere dönüşle mümkün olduğunu düşündüğünü görmemizi sağlamaktadır.

Bunlar dışında kalan değerler arasındaki başka iç bağlantılardan da bahsetmektedir: Aynı değer hem pozitif hem de negatif olamaz; her pozitif olmayan değer negatif bir değerdir ve her negatif olmayan değer pozitif bir değerdir. Scheler bu bahsettiği önermelerin çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinin uygulamaya konmasıyla ortaya atılmadığını söylemektedir; burada önermeler arasındaki ilişkiler sorgulanmamakta bunun yerine özsel iç bağlantılar ele alınmaktadır. Bu iç bağlantılar değerlerin var oluşları ya da var olmayışları arasından elde edilen şeyler değildir, bunun aksine değerlerin var olmasından ya da var olmamasından bağımsız olarak değerlerin kendileri arasında var olan iç bağlantılardır.⁸¹

Bu iç bağlantıların aynı zamanda değerlendirme prensipleriyle aralarında bir paralellik bulunmaktadır; mesela aynı değer için aynı zamanda hem pozitif hem de negatiftir denemez.⁸² Scheler bu noktada Kant'ın görüşlerine yer vermekte ve onlara bir takım eleştiriler sunmaktadır. Scheler'e göre değerlendirme konusunda Kant'ın prensipleri bu formel değerlendirme prensiplerinin yalnızca özel bir durumunu temsil etmektedir. Ancak Kant bunları hatalı olarak yalnızca ahlaki alan ile ilişkilendirmiş ve yine hatalı bir şekilde değerlendirme yerine doğrudan iradeyle ilişkilendirmiştir; bunun yerine Scheler aslında iradeyle ilişkilendirmenin doğru olduğunu söylemekte ancak bunun iradeyi temellendiren değerlendirme ile olan ilişkisi üzerinden geçerli olduğunu iddia etmektedir. Scheler'in Kant'a olan eleştirilerinin dört meseleye odaklandığını görmekteyiz: Birinci olarak; formel yasalar üzerinden iyi fikrini edinmek imkânsızdır; iyi değeri formel değer yasaları için yalnızca bir uygulama alanı olarak görülebilir. İkinci olarak; bu yasaların temelleri tıpkı mantığın yasalarında olduğu gibi sezgisel iç bağlantılar üzerine kuruludur. Üçüncü olarak; bu yasalar esasen değerler arasında geçerli oldukları gibi değerlemeler arasında da geçerlidirler. Dördüncü olarak ise; bu yasalar aslen eylem yasaları olarak değer kavrayışına ilişkin yasalardır, iradeye ilişkin yasalar değildir.⁸³ Bununla birlikte Kant'a getirdiği bu eleştirilere rağmen Scheler'in Kant'ı haklı bulduğu

⁸¹ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 82.

⁸² Scheler, *a.g.e.*, s. 83.

⁸³ Scheler, *a.g.e.*, s. 83.

yerler de vardır. Buna göre Kant bahsedilen formel yasaları yalnızca mantıksal yasaların bir uygulamasından ibaret görmemekte haklıdır. Buna rağmen Scheler Kant'ın bu yasaların anlamı hakkında hatalı olduğunu iddia etmektedir. Çelişmezlik ilkesi varlık için geçerlidir, ancak bu varlığın düşüncesi için geçerli olduğundan değil onların şartlarını sağlayan özsel iç bağlantıların tüm varlıkta gerçekleştiği için böyledir.⁸⁴

Buna paralel bir durum da değerler alanında ortaya çıkmaktadır. Birisi aynı şeylere pozitif ya da negatif olarak değer biçebilir; ancak bu farklı değer bileşiklerine aynı anda yönelindiği içindir. Eğer aynı değer bileşikleri değerlemede söz konusuysa yalnızca değerlemenin formüle edilmesi itibarıyla bir farklılık söz konusu olabilir. Dolayısıyla aynı değer bileşiğinin aynı zamanda hem pozitif hem de negatif olamayacağı özsel iç bağlantısı tüm eğilimlerin temelinde de gerçekleşmektedir. Bunun üzerine Scheler aynı zamanda aynı değer bileşiğine karşı hem arzu hem de nefret duyamayız demektedir; eğer bu oluyor gibi görünüyorsa aslında farklı değer bileşiklerini birbirine eş gibi gören değer bileşiklerini olarak gizlenmiş durumdadır. Bu yasanın işleyişi değer biçme eylemlerinde de görülmektedir; değer biçme de bir tür hissedilebilir değer bileşikleridir. Scheler burada vurgulamak istediği noktayı şu örnekle göstermeye çalışmaktadır: Mesela bir yüksek pozitif değere negatif bir değer biçmemiz durumu karşısında üzüntü duyabiliriz. Dolayısıyla Scheler burada söz konusu olan şeyin mantık ile değer biçmenin mantıksızlığı arasında ortaya çıkan ve yaşamın ahlakî mücadelesini temsil eden bir karşıtlık olmadığını; aksine burada karşılaştığımız durumun merkezi iyi fikrinin değer bileşiğinin doğrudan mantığı ile geriye kalan değer bileşiklerinin mantığı ya da değer biçmelerin mantığı arasında ortaya çıkan hakiki bir karşıtlıktır. Buradaki ahlaki mücadele Kant'ın iddia ettiği gibi önermelere itaat etmemekle ilişkili değildir. Örneğin; bir arkadaş ve bir düşmanı ilgilendiren bir davada farklı sonuçları arzu eden birisi Kant'ın iddialarının aksine bu yasaları ihlal etmiş olmamaktadır. Burada kişi yasaların uygulanabilirliklerinin sınırları konusunda bir aldanma durumu içerisinde. Burada söz konusu kişi içinde bulunduğu durumları aynı olmalarına rağmen farklı kabul etmektedir; kendi bulunduğu durumun değerini başka bir kişinin bulunduğu durumun değerinden farklı olarak görmektedir. Böylelikle kendisini aldatan kişideki kötülük

⁸⁴ Scheler, *a.g.e.*, s. 84.

bunun sebebi olarak görülmelidir; bunun yasalara itaat etmemekle ilgisi bulunmamaktadır, tersine kişi yasaları zorunlu olarak yerine getirmiş bulunmaktadır.⁸⁵

2. Değerler ve Değer Taşıyıcıları

Scheler'in değer teorisinde açıkladığı bir diğer önemli konu değerler ve bu değerlerin taşıyıcıları arasındaki ilişkidir. Scheler bu ikisi arasında *a priori* iç bağlantılar olduğunu savunmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere değer taşıyıcıları değerleri üzerlerinde bulduran ve değerlerle deneyimimizi ilk etapta bunlar üzerinden gerçekleştirdiğimiz şeylerdir. Burada değerler ve değer taşıyıcıları arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu incelemeye alacağız.

İlk olarak Scheler'e göre yalnızca özneler aslında ahlaken iyi ya da kötü olabilirler; diğer herhangi bir şeyin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesi ancak öznelere nispetle mümkün olmaktadır. Scheler'e göre öznenin iyiliğiyle birlikte değişen öznenin tüm niteliklerine erdem adı verilir; öznenin kötülüğüyle değişen tüm niteliklere ise erdemsizlik (*vice*) adı verilir. İradenin eylemleri de aynı şekilde eylemi işleyen kişilerle birlikte iyi ya da kötü olarak anlaşılır. Buna karşın özneler için uygun (*agreeable*) ya da faydalı olarak nitelendirilemez; bu değerler özleri itibariyle nesne değerleri ya da olay değerleridirler.⁸⁶

Scheler öncelikle tüm estetik değerlerin taşıyıcılarını ele almaktadır. Bunlar özleri itibariyle nesne değerleridirler. İkinci olarak; bunlar hangi formda olursa olsun verilen gerçeklikleri askıya alınmış nesnelere değerleridirler; artık bu nesnelere birer görüntü olarak bulunurlar. Üçüncü olarak ise bunlar sezgisel resimsellikleri dolayısıyla bunlar nesne değerleri olarak kabul edilirler.⁸⁷ Yani estetik değer taşıyıcıları temelde nesnelere taşınan ve düşünülen nesnelere ziyade resimsel olarak deneyimlenen nesnelere karşılaşıp deneyimlediğimiz şekilde düşünebiliriz.

⁸⁵ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 85.

⁸⁶ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 85.

⁸⁷ Scheler, *a.g.e.*, s. 85-86.

Scheler'in ele aldığı ikinci tür ise etik değerlerin taşıyıcılarıdır. Etik değerlerin taşıyıcıları aslen hiçbir zaman nesnelere olarak verilemez; etik değerler özleri itibariyle özne alanına ait değerlerdir, ne özne ne de öznenin eylemleri bize nesne olarak görülmezler. İnsan her ne şekilde olursa olsun nesneleştirildiği anda ahlaki değerlerin taşıyıcısı zorunlu olarak ortadan kaybolur. Bunun yanı sıra resimsel nesnelere olduğunun aksine gerçek taşıyıcılara ait durumdadırlar. Bir sanat eserinde dahi bu tür değerlerle karşılaştığımızda bile; örneğin bir tiyatro eserinde taşıyıcılar resimsel olan verilen estetiğin parçası olsalar dahi bu taşıyıcılar gerçek taşıyıcılar gibi bize verilirler.⁸⁸ Etik değerlerin nesnelere taşınmaması bunların genel itibariyle kişilere ve eylemlere ilişkin olmalarıyla ilişkilendirilebilir. Bunu yanında bahsetmiş olduğumuz estetik değerlerin aksine yalnızca düşünce halindeki taşıyıcılara sahip olan etik değerlerle karşılaşılabileceğimiz anlamına gelmektedir.

Ahlaki değerler özleri itibariyle özneler tarafından meydana getirilirlerken, asil ve bayağı değerleri özlerinden dolayı, yaşayan varlıklar tarafından meydana getirilmektedirler. Scheler oldukça önemli gördüğü bu değerlere yaşam değerleri yahut yaşamsal değerler adını vermektedir. Bu bahsedilen değerler yalnızca insanda değil aynı zamanda hayvanlar ve bitkilerde; yani yaşayan her diğer şeyde de görülürler. Ancak bunlar Scheler'in uygun ve faydalı değerler olarak andığı değerler gibi nesnelere ilişmezler. Yaşayan varlıklar şeyler, nesnelere değildirlir; bunlar indirgenemez bir kategorik birlik tipini temsil etmektedirler.⁸⁹

3. Yüksek ve Aşağı Değerler

Değerlere ilişkin en önemli özelliklerden birisi bunların birbirlerine nispetle yüksek ve aşağı olarak nitelendirilebilmeleridir. Scheler değerler alanının tümünü kapsayan bir düzen; değerlerin kendileri arasında daha yüksek ve daha aşağı değerler olmaları itibariyle bir sıra düzeni bulunduğunu iddia etmektedir. Bu düzen değerlerinden ayıramayacak şekilde değerlerin özünde bulunmaktadır. Dolayısıyla bunlar tarihsel ve

⁸⁸ Scheler, *a.g.e.*, s. 86.

⁸⁹ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 86.

kişisel farklılıklara göre değişmezler.⁹⁰ Bu düzen değerlerin pozitif ya da negatif olmalarında olduğu gibi değerlerin özlerinde bulunan bir özellikten kaynaklanmaktadır; özlerin dolaysız verisi dışında bir kaynak aracılığıyla bize verilen bir bilgi değildir.⁹¹

Değerlerin bu şekilde yüksek ve aşağı değerler olarak sıralanması Scheler'in tercih etme (*preferring*) olarak adlandırdığı özel bir tür değer kavrama eylemi içerisinde gerçekleşmektedir. Bu eylem değerın kendisinin hissedilmesinde olduğu gibi gerçekleşmez; değerlerin yüksekliklerinin ne olduğu tercih etme eylemi içerisinde özlerine binaen ortaya çıkar. Scheler tercih etme eyleminin seçme eylemi (*choosing* ya da *conation*) ile karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Seçme eylemi her ne kadar yüksek bir değerın kavranmasına ve bu değerın diğer değerler arasından tercih edilmesine dayanmak zorunda olsa da esasında bu bir istem eylemidir. Tercih etme ise tüm istem, seçim ve iradeden bağımsız bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Scheler ikisi arasındaki bir diğer farkı da şu şekilde açıklamaktadır: tercih etme eylemi Scheler'e göre tüm eşya ve değerlere ilişkin olurken seçme eylemi yalnızca farklı fillere ilişkin olabilmektedir. Tercih etme eylemi herhangi bir şekilde seçmeyi düşünmeden iki şey arasında mesela "gülleri karanfillere tercih ederim" dediğimde ortaya çıkar. Bu tür tercih etmeye Scheler aynı zamanda ampirik tercih de demektedir.⁹²

Scheler'e göre bu tercih etme eğer farklı değerler arasındaki bir tercih olursa *a priori* olmaktadır; demin bahsettiğimiz iki şey arasında gerçekleşen tercih etme *a priori* olarak kabul edilmez. Bu *a priori* tercih etme eylemleri bütün bir eşya komplekslerini kuşatır. Değerlerin yükseklikleri tercih etme öncesinde değil tercih etme esnasında karşımıza çıkar. Ancak bazen daha aşağı olan bir değer de seçilebilir (tercih etme değil); bu durumda Scheler'in değimiyle tercih etme yanılgısı söz konusudur.⁹³ Burada seçme ve tercih etme arasındaki fark akıldan çıkartılmamalı. Birincisi değerler arasındaki *a priori* bir düzeni temsil ederken diğerinde kendisini yüksek ve alçak şeklinde gösteren bir değer ilişkisi bulunmamaktadır.

⁹⁰ Schütz, "Max Scheler's Epistemology and Ethics: II", s. 490.

⁹¹ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 86-87.

⁹² Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 87.

⁹³ Scheler, *a.g.e.*, s. 88.

Scheler'in üzerinde durduğu bir diğer nokta da tercih etme eyleminin gerçekleştiği esnada hissedilen değerler arasında bir çeşitliliğinin gerekli olmadığıdır; tercih etmenin temelleri böyle bir temellendirme üzerine kurulu değildir. Mesela; bir fiil başka fiiller ayrıntılarıyla düşünülüp karşılaştırılmadan tercih edilebilir. Tercih etme esnasında bulunması yeterli olan tek şey başka bir şeyi tercih edebilme bilincinin tercih eylemine eşlik etmesidir. Dolayısıyla diğer değerlerin varlığının gerçekten verilmeden yalnızca yükseklik bilinciyle genel olarak ima edilmesi yeterlidir.⁹⁴

Bir eylem biçimi olarak tercih etme bunun farkına varma şekillerinden kesin şekilde ayrılmalıdır; farkına varma bunun uygulaması esnasındaki özel bir etkinliktir. Bu durum bilinçli tercih etme durumunda açıkça görülmektedir; burada tercih etme eylemine dikkatli bir düşünüp taşınma ve duygularda verilen başka değerler eşlik etmektedir. Ancak farkına varma otomatik olarak, beraberinde bilinçli bir eylem olmadan da gerçekleşebilmektedir. Bu durumda yüksek değer kendiliğinden bize görünür; Scheler bu türe içgüdüsel tercih etme adını vermektedir. Dolayısıyla ilk durumda değere ulaşmak için bir uğraş söz konusuysen ikinci durumda değer kendisini göstermesi durumuyla karşılaşılmaktadır. Tercih eylemi böylece iki farklı yolla gerçekleştirilebilmektedir.⁹⁵

Buraya kadar tüm değerlerin özleri itibariyle birbirleri arasında yükseklik ve alçaklık açısından bir düzene sahip olduklarından ve bu düzenin de söz konusu değerlerin tercih edilmesi veya reddedilmesi yani diğer bir değere nazaran yüksek veya aşağı olarak görülmesi sırasında açığa çıktığından bahsettik. Scheler bunun dışında bir değer hissedilmesi ile tercih edilmesi arasındaki öncelik ilişkisi üzerinde de durmaktadır. Bütün bu değerlerin hissedilmesi de tercih eyleminin öncelikle gerçekleşmesi sonrasında mümkün olabilmektedir. Bir kişinin yeni bir değerle karşılaşması ilk olarak tercih etme eylemi ile ortaya çıkar; tercih etme bu değeri diğer değerlerle bir yükseklik-alçaklık ilişkisi içerisinde görür ve bu şekilde kişinin değer alanı bir tür genişlemeye uğrar. Söz konusu değer hissedilmesi ancak bu eylemler sonucu verilen değerlerin ikincil olarak hissedilmesi ile gerçekleşmektedir.⁹⁶

⁹⁴ Scheler, *a.g.e.*, s. 88-89.

⁹⁵ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 89.

⁹⁶ Scheler, *a.g.e.*, s. 89.

Scheler ardından bir değerin daha yüksek ve daha alçak seviyeleri ve diğer özsel özellikler arasında bulunan belirli bazı *a priori* zsel i bağlantılara yoğunlaşmaktadı. Scheler'e göre bu ilişkileri düzenleyen temel bazı unsurlar söz konusudur: Buna göre bir değerin yüksek kabul edilmesi söz konusu değerin daha dayanıklı olmasına ve daha genişlemeye ve bölünmeye tabi tutulabilmesine bağlıdır. Değerler aynı zamanda diğer değerlerle temellendirilmedikleri ölçüde ve bu değerlerle birlikte hissedilen tatminin derinliği ölçüsünde yüksek değerler olarak görülürler. Bunlarla beraber bir değerin hissi daha az göreceli oldukça; belirli bir taşıyıcının hissiyatından ya da tercih etmesinden daha bağımsız oldukça söz konusu değer daha yüksek olmaktadır.⁹⁷

Scheler bu sayılanlar arasından öncelikle değerlerin dayanıklılığına ilişkin noktayı ele almaktadır. Scheler ilk olarak tarih boyunca birçoklarının değişmeyen değerli şeyleri değişenlere nazaran daha çok tercih ettiklerine dikkat çekmektedir. Ancak bu Scheler için bir sorun teşkil etmektedir; çünkü burada dayanıklılıktan kastedilen objektif zaman algısına göre ne kadar süre boyunca var olmaya devam ettikleri gibi bir noktadan hareketle anlaşılırsa burada bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Mesela çok yüksek bir değere sahip bir sanat eseri ateş ya da buna benzer mekanik bir kaza ile hemen yok olabilmektedir. Scheler bu tür bir dayanıklılık ya da dirençten bahsetmemektedir; aksine bu tür bir görüş üzerinden ahlak felsefesinin temellendirilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Buna bir örnek olarak Spinoza felsefesini gösteren Scheler Spinoza'nın insanları aile, vatan, insan gibi gelip geçici şeyleri sevmemeye davet ederken tam da bu hataya düştüğünü iddia etmektedir. Söz konusu değerli şeyleri kaybetme korkusu ve kaygısı ile bu türden fikirleri savunan ahlak felsefecileri gitgide artan bir boşluğa doğru srklenmektedirler.⁹⁸ Dolayısıyla böyle bir zamana karşı dayanıklılık anlayışı Scheler için kabul edilebilir değildir.

Scheler nceki paragrafta bahsedilen dayanıklılık özelliğinin değerlere değil değerli şeylere (*goods*) atfedildiğini söylemektedir. İyi şeyler yerine bu özellik değerlere atfedildiği kadarıyla anlamlı bir araç haline gelmektedir; yani bir daha yüksek bir değer Scheler'e göre aşağı bir değere göre niteliksel zaman fenomeni açısından daha dayanıklı olmaktadır. Dolayısıyla bahsedilen zamanı Scheler yalnızca bir ardardalık olarak

⁹⁷ Scheler, *a.g.e.*, s. 90.

⁹⁸ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 90-91.

görmemektedir. Söz konusu dayanıklılık taşıyıcı şeyin ne kadar süreyle var olduğundan bağımsız olarak bir değer fenomeninin zaman boyunca var olabilme niteliğidir.⁹⁹ Scheler buna örnek olarak bir kişiye duyulan sevgiyi vermektedir; buna göre bu tür bir sevgi pratikte her ne kadar kısa süreli olabilse de bu sevme eylemi gerçekleştirildiği anda bu tür bir zamanla kısıtlılık anlamı söz konusu olmamaktadır; bir kişiyi şimdilik sevme ya da şu anda sevme değil sürekli olarak sevme anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sevme eylemindeki zamana karşı dayanıklılık, pratikte gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, bir özsel iç bağlantı olarak her zaman vardır ve değerini de bunun üzerinden kazanmaktadır. Kısacası Scheler'e göre değerler geçici oldukları ölçüde aşağı kalıcı oldukları ölçüde de yüksek değerler olarak var olurlar.

Değerlerin yüksekliğine dair ikinci kriter ise bunların ne derece bölünebilir olduklarıdır. Burada Scheler bölünebilmeyi açıklarken birkaçının katılımına olanak vermesi için gerekli olan bölünebilme olarak açıklamaktadır.¹⁰⁰ Mesela bir tür yiyecek ya da kumaş gibi maddi şeyler ancak bölünerek birkaç kişinin katılımına olanak sağlayabilmektedir. Buna binaen Scheler algısal uygunluğa dair değerlerin özsel olarak yayımlı olduklarını iddia etmektedir; bunların hissedilen değerleri de bedende bölgesel ve aynı şekilde yayımlı olarak meydana gelmektedir. Örneğin tatlılık şeker üzerine yayılmıştır ve buna karşılık olan algılanabilir duygu durumu da dilin üzerine yayılmış durumdadır. Dolayısıyla maddi iyiler ancak bölünerek dağıtılabilmektedir ve değerleri de maddi yayılımlarına karşılık gelecek şekilde ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle bu türden değerlerin yüksekliği bunların taşıyıcılarının yayılımına da denk düşmektedir; bir metrelik kumaşın değerinin iki metrelik kumaşın değerinin yarısı olması gibi.

Buna karşın bir sanat eserinin değeri bu şekilde ortaya çıkmamaktadır. Bir sanat eserinin parçaları yoktur, bölünebilir değildir. Bununla birlikte bu bölünemezliğe rağmen birçok kişi tarafından faydalanılabilmekte, söz konusu değer maddi bir bölünme olmadan birçok kişiye dağılılabilmektedir. Bu türe dâhil değerlerin en yüksekleri olarak Scheler kutsal, bilişsellik ve güzel değerlerini saymaktadır. Bu değerler ve bunlara ilişkin ruhsal duygu durumları aynen bu şekilde bölünmeden değerlerini muhafaza etmekte ve dağıtılabilmektedir. Mesela ruhsal kültürel bir eylem aynı anda taşıyıcıların

⁹⁹ Scheler, *a.g.e.*, s. 91.

¹⁰⁰ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 93.

bölünmesine gerek olmaksızın herhangi bir sayıda kişi tarafından hissedilebilmekte ve değeri bunlar tarafından kavranabilmektedir. Dolayısıyla bu tür değerlerin özünde kendinde bir azalma yahut bölünme olmaksızın sınırsız olarak aktarılabilme özelliği mevcuttur. Scheler bunlar arasında kutsal değerine ise ayrı bir önem atfetmektedir. Ona göre hiçbir değer kutsala olan tapınma ve kutsama kadar dolaysız ve yakın şekilde bir araya getirmemektedir. Kutsal aynı zamanda birçok değerın aksine maddi bir taşıyıcısı bulunmaksızın yalnızca sembolik bir taşıyıcıya sahip olarak var olmaktadır. Scheler'e göre tarih boyunca kutsal birçok savaşa ve çatışmanın gerçekleşmesine sebep olmuş olsa da kutsala doğru yönelim özü itibariyle biraya getiren ve birleştiren bir değer olarak var olmaktadır.¹⁰¹

Scheler'in değerlerin yükseklik ve alçaklıklarını belirlemede kıstas olarak aldığı üçüncü nokta ise iki değer arasında var olan temel olma ilişkisidir. Bununla Scheler şunu kastetmektedir: eğer bir değerın verilmesi ancak bir başka değerın de verilmesine bağlı ise burada söz konusu edilen ikinci değer kurucu işlevi ile daha yüksek bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Scheler bunun bir yansıması olarak kullanışlı değerlerin uygun değerler üzerine temellendirildiğini savunmaktadır. Diğer bir deyişle örneğin kullanışlı olan bir şeyin değeri uygunluk değeri üzerine bina edilmektedir; yani kullanışlı uygun olan bir şeye ulaşmada araç olarak kendisini gösterip bir şeyin değeri olmaktadır. Scheler iki değer arasında karşımıza çıkan bu ilişkinin bir neden sonuç ilişkisi olmadığını bunun yerine doğrudan sezgi yoluyla kavranan özsel bir ilişki olduğunu üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde bir değer olarak uygun da özsel bir gereklilik olarak mesela sağlık gibi yaşayan bir varlık olma hissine dayanan, Scheler'in hayati değerler olarak adlandırdığı değerler üzerine temellendirilmektedir. Burada Scheler bir kişinin asıl sağlık durumundan bahsetmemektedir; bunun yerine herhangi bir tümevarımsal deneyimden bağımsız, özsel bir yasa olarak bu ilişkiyi tesis etmektedir. Buna paralel olarak Scheler'in saf hayati, tüm ruhsal değerlerden bağımsız olduğunu kabul ettiği yaşam-değeri de bir varlık tarafından hissedilen bütün uygunluk değerlerini tüm derece ve özellikleriyle kontrol etmektedir.

Benzer şekilde güzellik, kavrama gibi ruhsal değerler de her ne kadar birbirlerinden ayrı değerler olarak anlaşılırsalar da temellerini yüce ve bayağı değerlerine

¹⁰¹ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 94.

dayandırmaktadırlar. Yaşam ancak tüm formları içerisinde belirli yüksekliklere sahip değerlerin taşıyıcısı olduğu müddetçe bu değerlere sahip olmaktadır; aynı zamanda bu türden bir değer sıralamasını kavramak da ancak ve ancak hayati olmayan bazı ruhsal eylemler sonucunda mümkün olmaktadır. Yani yaşam, hayati değer nitelikleri arasındaki farklılıklardan bağımsız olarak kendiliğinden bir değere sahiptir; ancak bu değer söz konusu yaşam değerine ruhsal değerlerin eşlik ettiği ve bu ruhsal değerlerin kavranmasını sağlayan ruhsal eylemler olduğu müddetçe bu söz konusu değere sahip olmaktadır.¹⁰² Ancak bu noktanın ruhsal ve dini deneyim alanıyla olan ilişkisi bazı eleştirileri de üzerine çekmiştir. Kelly'nin aktardığı üzere Nicholai Hartmann Scheler'in değerlerin yüksekliğinin kriterleri arasında saydığı bu üçüncüsünün dini bir önyargıya dayandığını düşünmektedir.¹⁰³

Scheler saydığı dördüncü kritere ise tatmin derinliği adını vermektedir. Bu derinlik değer yüksekliğini takip eder ve değer ne kadar yüksekse o derecede bir tatmin hissine yol açar. Tatminle kastedilen bir zevk deneyimi değil belli bir değere doğru yönelimde değer ortaya çıkmasıyla oluşan bir tatmin deneyimidir. Dolayısıyla bunun gerçekleşebilmesi için öncelikle nesnel değerlerin kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak burada Scheler ince bir noktaya dikkat çekmektedir; bir değer hissedilirken sahip olduğumuz tatmin diğerinden daha derin olması birincisinin ikincisinden bağımsız olmasına ve ikincisinin birincisine bağımlı olmasına bağlıdır.¹⁰⁴ Burada Scheler'in verdiği örnek bu kriteri anlamamız için faydalı olacaktır. Mesela Scheler yürüyüşe çıkmak gibi basit bir eylemin bize ancak hayatın daha önemli alanlarındaki tatmin hissi olduğu müddetçe tam bir tatmin hissi vereceğini düşünmektedir. Bunun bir sonucu olarak Scheler hedonizmin bu sebeple yüksek değerler söz konusu olduğunda bir miktar tatminsizlik bulundurduğunu düşünmektedir.¹⁰⁵ Ancak Nicholai Hartmann bu dördüncü kriterin fazlasıyla muğlak olduğunu düşünerek eleştiriler getirmektedir.¹⁰⁶

Scheler değerleri sıralamada kullandığı beşinci kritere ise değerlerin görecelik seviyesi adını vermektedir; bununla Scheler ele alınan değerleri mutlak değerler adını

¹⁰² Scheler, *a.g.e.*, s. 94-95.

¹⁰³ Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicholai Hartmann*, s. 36.

¹⁰⁴ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 96.

¹⁰⁵ Scheler, *a.g.e.*, s. 97.

¹⁰⁶ Kelly, *a.g.e.*, s. 35.

verdiği değerlerle olan ilişkileri üzerinden bir ayrıma tabi tutmaktadır. Scheler'e göre bu noktada söz konusu değerlerin objektifliği, olgusal doğası, gerçekliği, gerçek şeylerle olan ilişkileri bir önem arz etmez; bu sıralama kriteri *a posteriori* ya da *a priori* olmasından bağımsızdır.¹⁰⁷

Bunu açıklamak için Scheler öncelikle belli noktaların üzerinde durmaktadır. Öncelikle Scheler'e göre değerlerin varlığına ve tiplerine dair kesin bir şey söylemeden önce bu türden değerlerin deneyimlerine ait olan eylem tipleri bulmamız gerekmektedir. Mesela duysal olmayan bir varlık için uyumluluk değerlerinin varlığından söz edilemez. Bu varlık duysal hislere sahip diğer varlıkların varlığının farkında olabilir, aynı şekilde bu olgunun değerinin ve örneklerinin de farkında olabilir; ancak uygunluk değerinin kendisi bu söz konusu varlıkta bulunamaz. Scheler buna örnek olarak Tanrı'yı göstermektedir; Tanrı uygunluk değerlerinin yaşanmış deneyimine sahip değildir. Bu manada uygun ve uygun olmayan değerler duysal olarak hisseden varlıklara görecelidir. Aynı şekilde saygın ve bayağı değerleri de genel olarak tüm yaşayan varlıklara görecelidir. Scheler bunun tam tersi durumda olarak da mutlak değerlerden bahsetmektedir. Mutlak değerler tercih etmek, sevmek gibi saf duygularda varlık bulmaktadırlar; dolayısıyla varlıkları doğaları gereği duysal olandan bağımsız olan bir duygu olarak var olmaktadır. Bu duygu kendine has özelliklere ve yasalara sahiptir. Bu bahsedilen duyguya ait olan değerler arasında ahlaki değerler de yer almaktadır. Saf hissetme içerisinde duysal hissetme işlemleri olmaksızın uygun olanlara ilişkin duysal değerleri anlayabiliriz, ancak hissedemeyiz. Bu nokta üzerinden Scheler Tanrı'nın örneğin acıyı anlayabileceğini ancak bunu acı hissini yaşamadan gerçekleştireceğini iddia etmektedir.¹⁰⁸

Scheler bunun ardından ilkiyle bağlantısız ikinci bir tür görecelikten bahsetmektedir. Bu görecelik ise değerlerin taşıyıcıları olan şeylerin türlerine ilişkin olan bir göreceliliktir. Mesela aynı nesne bazı tür canlılar için zehirli iken başka türden canlılar için besleyici nitelikte olabilmektedir. Aynı canlı türü içerisinde dahi kimileri bir şeyi arzu edilebilir bulurken bir başkası bunu sapkın kabul edebilmektedir. Ancak bu türden bir görecelik değerlerin kendilerine ilişkin varoluşsal bir göreceliği temsil

¹⁰⁷ Scheler, *a.g.e.*, s. 97.

¹⁰⁸ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 97.

etmemektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla bu bahsedilen göreceliği ilk bahsedilene kıyasla ancak ikincil olarak kabul edebiliriz. İlkinde göreceli değerler arasında *a priori* iç bağlantılar varken ikincisinde şeyler arasında böyle bir bağlantıyı sağlayan hiçbir şey yoktur.

İzafi ve mutlak kelimelerini bu şekilde açıklayan Scheler, hissetme ve tercih etmede mutlak değerlere daha yakın olan değerlerin daha yüksek değerler olarak kendilerine yer bulmasını özsel bir iç bağlantı olarak kabul etmektedir. Yani buradaki söz konusu izafiyet herhangi bir yargı ya da herhangi bir düşünüp taşınma olmaksızın dolaysız bir duygu halinde karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁰

4. Değerlerin Yükseklikleri ve Değerlerin Saf Taşıyıcıları Arasındaki *A Priori* İlişkiler

Burada Scheler'in açıkladığı ve değerler arasında yer alan *a priori* sıralama türlerini ele alacağız. Ona göre iki tür sıralama türü söz konusudur. Scheler bunlardan birincisini değerlerin özsel taşıyıcıları açısından sıralanmış yükseklikleri olarak; ikincisini ise değer modaliteleri adını verdiği değer nitelikleri serileri arasında var olan saf formel olmayan sıralamaları olarak belirtmektedir. Scheler burada ilk bahsettiği sıralamayı ele almaktadır. Bu sıralamayı aynı zamanda ikincisine nazaran daha formel olarak nitelendirmektedir.

a. Kişinin Değerleri ve Şeylerin Değerleri

Kişinin değerleri kişinin kendisine herhangi bir aracı olmaksızın bağlı olurken şeylerin değerleri nesnelere temsil edildikleri şekilleriyle değerli şeylere bağlı bulunmaktadır. Bu söz konusu nesnelere maddi nesnelere, hayati nesnelere ya da ruhsal nesnelere olabilmektedir. Bu değerlerin karşısında kişiye bağlı değerler arasında ise iki tür değer yer almaktadır. Bunların ilki kişinin kendisinin değeri, ikincisi ise erdem

¹⁰⁹ Scheler, *a.g.e.*, s. 98.

¹¹⁰ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 98-99.

değerleridir. Bu bağlamda özleri itibariyle kişinin değerleri şeylerin değerlerine nazaran daha yüksektir.¹¹¹

b. Kendinin Değerleri ve Başkasının Değerleri

Bir kişinin kendisinin değerleri ve başkasının değerleri arasındaki ayırım ile bir önceki ayırım arasında bir ilişki bulunmamaktadır; kendinin değerleri ile başkasının değerleri hem kişi değerleri hem de şeylerin değerleri olabildiği gibi eylem değerleri, işlem değerleri ya da duygu durumu değerleri de olabilirler. Scheler'e göre kendinin değerleri ve başkasının değerleri yükseklik olarak eşit yükseklikteledir. Ancak burada Scheler kişinin kendisinin değerlerini anlayışının başkasının değerlerini anlayışından farklı olup olmadığını sorgulamanın geçerli bir soru olduğunu kabul etmektedir. Buna yanıt olarak ise Scheler başkasının bir değerini anlamanın kendinin bir değerini anlamaktan daha yüksek bir değer olduğunu söylemektedir.¹¹²

c. Eylem Değerleri, İşlem Değerleri ve Reaksiyon Değerleri

Geriye kalan değer taşıyıcıları eylemler (kavramak, nefret etmek, sevmek, irade etmek gibi), işlemler (duymak, görmek, hissetmek gibi) ve tepkilerdir (bir şeyden memnun olmak gibi). Bunlar aynı zamanda kişinin değerleri olsalar dahi kendi yükseklikleri aralarında da ayrıca *a priori* ilişkilere sahiptirler. Bunlar arasında en yüksek değerler eylemler, ikinci olarak işlemler ve son olarak ise tepkilerdir.¹¹³

d. Temel Ahlaki Mizaç Değerleri, Eylem Değerleri ve Sonuç Değerleri

Scheler ahlaki mizaç değerleri ve eylem değerlerini ile birlikte sonuç değerlerini burada saymaktadır. Bunlardan ilk ikisini ahlaki değerler olarak kabul eden Scheler sonuncusunu öyle görmemektedir. Bu değer türlerinin taşıyıcıları arasında da belli bir yükseklik düzeni olduğunu söyleyen Scheler bunlara ilişkin bundan daha fazla bir açıklamada bulunmamaktadır.¹¹⁴

e. Sezgi Değerleri ve Duygu Durumları Değerleri

¹¹¹ Scheler, *a.g.e.*, s. 100.

¹¹² Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 100-101.

¹¹³ Scheler, *a.g.e.*, s. 101.

¹¹⁴ Scheler, *a.g.e.*, s. 101.

Bunlar sezgisel deneyimlere ait tüm değerler duyuşsal ya da bedensel hisler gibi yalnızca duygu durumlarına nazaran daha yükseklerdir. Deneyimin değerinin yüksekliği oranında deneyimlenen değerın yüksekliğinin ne olduğu anlaşılır.¹¹⁵

f. İlişkilere Şartlarının Değerleri, İlişkilere Formlarının Değerleri ve İlişkilere Değerleri

Scheler'e göre insanlar arasındaki tüm ilişkiler ilk etapta insanların kendilerinin değerlerin taşıyıcıları oldukları, ikinci etapta içinde buldukları ilişkilerin çeşitli değerlerin taşıyıcıları oldukları, son olarak da bu ilişki içerisindeki deneyimlerin değerlerin taşıyıcıları olarak göründükleri bir şekilde incelenebilir.¹¹⁶ Yani Scheler ilişkileri kişisel, biçimsel ve deneyimsel olarak değer taşıyıcıları olarak görmekte ve bu doğrultuda farklı açılardan ele almaktadır.

g. Kişisel Değerler ve Kolektif Değerler

Bu iki tür arasındaki ayrım önceki değerlerin taşıyıcılarından farklıdır; kendinin değerleri ve başkasının değerleri arasındaki ayrım ile karıştırılmamalıdır. Bir kişinin kendi değeri bir kolektif yapının üyesi ya da temsilcisi olması dolayısıyla kolektif bir değer de olabilir. Aynı şekilde burada söz konusu olan şeyi ilişkiler ile bağlantılı değerler üzerine olan durumdan da ayrı tutmak gerekmektedir. Burada söz konusu olan değer taşıyıcıları arasındaki farklılık deneyimlenen topluluk yatmaktadır. Yani tüm üyeleri tarafından bir bütün olarak deneyimlenen topluluk burada odak noktasında yer almaktadır. Bu topluluğa toplum adını veren Scheler bu değerlerden bir toplumun değerleri olarak da bahsetmektedir.¹¹⁷ Yani tüm kolektif değerler toplum değerleridirler. Bunların taşıyıcıları deneyimlenmiş bütünlükleri değil kavramsal bir sınıfın çoğunluklarından oluşmaktadır. Scheler kişisel değerler ve burada bahsedilen kolektif değerler arasında da genel *a priori* ilişkilerin bulunduğunu söylemektedir.

h. Öz Değerler ve Ardıl Değerler

Scheler'e göre bazı değerler kendi değer niteliklerine diğer bütün değerlerden bağımsız olarak sahip olmaktadır. Diğer değerler ise özleri itibariyle başka değerlere

¹¹⁵ Scheler, *a.g.e.*, s. 101.

¹¹⁶ Scheler, *a.g.e.*, s. 102.

¹¹⁷ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 102-103.

bağlantılıdır; bu bağlantı var olmaları için gereklidir, bu bağlantılarla beraber var olurlar ve bu ilişki de sezgisel olarak hissedilmektedir. Scheler bu değer türlerinden ilkinde öz değerler derken ikincisine ise ardıl değerler adını vermektedir.¹¹⁸

Bunun yanında Scheler ardıl değerler ile değerlerin sembollerini karıştırmamız konusunda da bizi uyarmaktadır. Scheler'in değerlerin sembolleriyle bahsettiği şeyler dolaysız ve fenomenolojik bir değere sahip değillerdir ve dolayısıyla bağımsız değer taşıyıcıları aralarında kendilerine yar bulamazlar. Mesela kâğıt paranın değerini Scheler buna bir örnek olarak vermektedir. Dolayısıyla bunlar gibi bir sembolün değeri ardıl değer kabul edilemez. Ardıl değerler hala fenomenolojik değer olgularıdır. Mesela Scheler'e göre bir araç değeri işte böyle bir ardıl değerdir. Bir aracın değeri her zaman için bu araçla üretilmiş şeylerin değerleriyle bağlantılıdır. Ancak bu bağlantıya rağmen söz konusu aracın değeri üretilen şey üretilmeden önce de fenomenolojik olarak verilmiş durumdadır; üretilmiş şeyden çıkarımla ilk değer elde edilmez.¹¹⁹

Bir diğer ardıl değer türü ise sembolik değerlerdir. Sembolik değerler bir önceki paragrafta bahsettiğimiz değerlerin sembolleriyle karıştırılmamalıdır. Scheler buna örnek olarak bir bayrağın değerini göstermektedir; bir kumaş parçası olmanın ötesinde onur, saygınlık gibi birçok anlam bayrakta yoğunlaşmaktadır. Bu anlamda tüm kutsal şeyler sembolik değere sahiptirler; yalnızca değerlerin sembolleri olmaktan daha yüksekte bir yere sahiptirler.

5. Değer Modaliteleri Arasındaki *A Priori* İlişkiler

Scheler değer modalitelerini değerlerin sezgisi ve tercihlerin sezgisinde var olan formel olmayan *a priori*yi inşa eden en önemli unsur olarak görmektedir. Bu temel *a priori* ilişki biçimleri formel olmayan değer niteliklerinin sıralamasında en temel görevi

¹¹⁸ Scheler, *a.g.e.*, s. 103.

¹¹⁹ Scheler, *a.g.e.*, s. 103.

üstlenmektedir.¹²⁰ Scheler bunların aynı zamanda Kant'ın formalizmine karşı da en güçlü eleştirilere kaynak teşkil ettiklerini iddia etmektedir. Blosser'a göre bunun sebebi bunların *a priori*nin en açık delili olarak karşımıza çıkmaları ve Scheler'in burada en ikna edici olarak fikirlerini sunmasıdır.¹²¹ Scheler bunları örnekler üzerinden sırasıyla açıklamayı tercih etmektedir.

Birinci olarak uygun ve uyumsuz değerler arasında yer alan değerler keskin bir şekilde diğerlerinden ayrılan bir değer modalitesi olarak kendilerini açıkça belli ederler. Duyusal hislerin işlevi bu modalitenin alanına denk düşmektedir. Uygun ve uyumsuz değerlerine denk gelen hisler sırasıyla haz ve acıdır. Tüm değer modalitelerinde olduğu gibi burada da şeylerin değerleri, duygu işlevlerinin değerleri ve duygu durumlarının değerlerinin varlığı söz konusudur.

Bu değer modalitesi genel olarak duyusalıya sahip varlıklar için izafi durumdadır; ancak bu belirli türden canlılara, belirli şeylerin ya da olayların uygun ya da uyumsuz olmasıyla ilgili değildir. Bir durum yahut olay birisine ya da bir türün tamamına uygun ya da uyumsuz gelebilir ancak burada uygun ve uyumsuz değerleri arasında söz konusu olan farklılık; şeylere dair herhangi bir bilişsellikten önce verilen bir tür farklılık, mutlak bir farklılıktır.¹²²

Uygun olanın uyumsuz olana nazaran daha tercih edilir olduğu iddiası herhangi bir gözlem ya da çıkarıma bağlı olmaksızın elde edilmektedir. Scheler'e göre bu tercih bu değerlerin özsel içeriklerinde ve duyusal hislerin doğasında yatmaktadır.

İkinci olarak hayati duygulara ilişkin değerlerin özü yukarıda bahsettiğimiz uygun ve uyumsuz değerlerine ilişkin modaliteden büyük ölçüde farklılık göstermektedir. Bunun şeylere dair değerleri öz değerler oldukları müddetçe nitelikleri saygın ve bayağı ile kuşatılmış modalitelerdir. Bununla ilişkili ardıl değerler ise refah, saadet, esenlik alanına aittirler; dolayısıyla saygın ve bayağı alanlarına tabi olmaktadır. Bu modalitenin duygu durumları her türden yaşam duygularını (sağlık, hastalık duyguları, yaşlanma hissi, zayıflık hissi, güçlülük hissi gibi duygular bunlara örnek olarak verilebilir.) içerir. Bunların yanında bir takım duygusal tepkiler (bir şeyden

¹²⁰ Scheler, *a.g.e.*, s. 104-105.

¹²¹ Eugene Blosser, "Scheler's Alternative to Kant Ethics", s. 93.

¹²² Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 105.

memnun olmak, bir şey hakkında üzölmek) ve çeşitli dürtüsel tepkiler (cesaret, kaygı, intikam dürtüleri vs.) de bu alana ait durumdadırlar.¹²³

Yaşamsal değerler kendilerine has bir modalite oluşturmaktadırlar; bunlar uygun ve uyumsuz değerler kategorisi içerisinde ya da ruhsal değerler kategorisine indirgenemezler. Scheler'e göre Kant'ta olduğu gibi önceki etik teoriler bu durumu gözden kaçırmaktadırlar. Kant bu değerlerin hedonistik değerlere indirgenebileceği gibi hatalı bir yargıda bulunmuştur. Bu nokta Scheler'in Kant'ın teorisine karşı getirdiği temel bir eleştiri noktasıdır. Scheler'e göre yaşamın kendisi hakiki bir özdür ve tüm canlılarda bulunan ortak özellikleri içeren ampirik genel bir kavramsallaştırma üzerinden yaşamı açıklamaya çalışmak bunun gibi ciddi yanlış anlamalara sebep olmaktadır.¹²⁴

Üçüncüsü ruhsal değerlerin alanı da yaşamsal değerlerden farklı kendine has bir modal birliğe sahip durumdadır. Ruhsal değerler öyle bir verilışe sahiplerdir ki yaşayan beden ile ve çevre ile ilişkilerinde sanki bir ayrılık bir mesafe varmış gibi gelir. Aynı zamanda bunların birliği kendilerini öyle bir şekilde açığa çıkarır ki yaşamsal değerler bunlar uğruna feda edilir gibi görülürler. Bu değerlerin anlaşıldığı eylem ve işlevler; ruhsal duygular, ruhsal eylemler, ruhsal tercihler, sevgi ve nefret işlevleri vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır.¹²⁵

Scheler temel ruhsal değerleri bir kaç farklı türde sınıflandırmaktadır. Bu değer türlerinden birincileri güzel ve çirkin ile bunlar etrafında var olan estetik değerler yelpazesidir. İkincisi ise doğru ve yanlış değerleridir: Bunlar nihai nesnel doğrular düzenini kuran fenomenolojik temeli teşkil ederler. Aynı zamanda bunlar yasal olma fikrinden ayrı bir şekilde varlıklarını sürdürürler; bununla birlikte devlet ve devletin dayanmakta olduğu yaşam toplumundan da aynı şekilde bağımsız durumdadırlar. Yani her türlü pozitif yasamadan ayrı bulunurlar. Üçüncü değerler türünü ise Scheler'in hakikatin saf kavranması adını verdiği değerler oluşturmaktadır. Scheler'e göre bu değerleri kavramak felsefenin peşinde koştuğu şeydir. Bunlara karşıt konumda ise pozitif bilimler bulunur. Pozitif bilimlerin amacı ise Scheler'e göre doğal görünüşleri

¹²³ Scheler, *a.g.e.*, s. 106, 107.

¹²⁴ Scheler, *a.g.e.*, s. 107.

¹²⁵ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 107.

buyruk altına almaktır. Bu sebeple bilimin değerlerini hakikatin kavranışına ilişkin değerlere ardıl değerler olarak kabul etmektedir. Kültürel değerler adı verilen değerler ise şeylere ilişkin değer alanına ait ruhsal değerlere ardıl değerlerdir: sanat hazineleri, bilimsel kurumlar, pozitif yasama gibi şeyleri Scheler bunlara örnek olarak vermektedir. Ruhsal duygu durumları beraberinde bulunan duygu durumlarının önemli bir özelliği bunların bir fenomenolojik nitelik olarak aracısız kendilerini gösteriyor olmalarıdır. Ruhsal neşe ve hüznün bu tür duygu durumlarına örnek olarak verilebilir. Bununla Scheler bu duygu durumlarının, yaşamsal duygu durumlarındaki veya duyuşsal duygu durumlarındaki değişimlerden bağımsız bir şekilde ortaya çıkabildiklerini kastetmektedir; bu duygu durumlarının var olma şartı yaşayan bedendeki bir takım ön şartlara bağımlı değildir. Son olarak ise bu değer türüne ait tepkiler bulunmaktadır; memnuniyet duyma, hoş gitmeme, onaylama, tasvip etmeme, saygı duyma, saygısızlık hissetme, kinci hisler ve ruhsal sempati duymayı Scheler bunlara örnek olarak vermektedir.¹²⁶

Scheler'in değerleri sınıflandırmasındaki son modalite türü ise kutsal değerler ve kutsal olmayan değerler ile ilişkili olanlardır. Bu modalite türü daha önce bahsedilen türlerden önemli ölçüde farklılıklar gösterir. Bunlar daha ileri bir tanıma müsaade etmeyen bir tür değer nitelikleri birimi meydana getirirler. Bunların verilişleri ise kati bir şartla bunların sezgide mutlak nesnelere olarak verilmiş olmalarına bağlıdır. Bununla Scheler mutlak olarak adlandırdığı bir nesne sınıfını işaret etmez, bunun aksine mutlak alan dâhilinde verilen herhangi bir nesne Scheler'e göre bu şartları sağlamaktadır. Akılda bulundurulması gereken ikinci bir nokta ise bu kutsal değerler modalite türünün tarihin farklı dönemlerinde farklı insanlar veya toplumlar tarafından kabul edilen kutsallardan bağımsız olduğudur. Yani kutsal şeyler, kutsal güçler, kutsal kişiler, kutsal kurumlar ya da bunlara benzer her türlü anlayış bahsedilen tartışmanın konusuna dâhil değildir. Scheler burada *a priori* değerler fenomenolojisini ve değerlerin kendileri arasındaki sıralanış düzenini tartışma konusu yapmaktadır; bunun aksine verilen örnekler ise değer alanı içerisindeki şeylerin pozitif temsiliyle alakalıdır. Kutsal değerler açısından ise tüm diğer değerler bu değerler için sembol olarak verilmektedirler.¹²⁷

¹²⁶ Scheler, *a.g.e.*, s. 108.

¹²⁷ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 109.

Bu modalite türüne ait duygu durumları saadet ile çaresizlik arasındaki alanı kapsar; ancak Scheler bunları ortaya çıkmaları, süreleri ya da değişimleri itibariyle mutluluk ve mutsuzluk anlamlarından ayrı değerlendirmektedir. Burada söz konusu olan durum bir manada bunların kutsala dair deneyime ne kadar uzak ya da ne derece yakın olmaları ile ilişkilidir. Son olarak ise Scheler iman, imansızlık, huşu ve tapınma gibi tutumları da bu değer modalitesi türüne ait belli başlı tepkilere örnek olarak vermektedir.

Tüm bunların yanında Scheler'in üzerinde ayrıca durduğu bir diğer konu ise kutsal değerinin asıl kaynağının ne tür bir eylemle kavrandığı sorusudur. Scheler'e göre kutsalın bu ilk ve asıl kavranışı kutsalın tüm diğer temsillerini, kavramsallaştırmalarını ve kutsal nesnelere gibi ilişkili olduğu şeyleri de belirleyen bir merkez konumunda bulunmaktadır. Kutsalın aslen kavrandığı yer Scheler'e göre belli bir tür sevme eylemidir ve özü itibariyle bu sevme eylemi kişilere yönelmiştir yahut söz konusu kişiliğin kavramsallaştırılması ya da içeriği ne olursa olsun kişisel varlık biçimindeki bir şeye yönelmiştir. Dolayısıyla kutsal değerlerinin alanındaki öz- değer özü itibari ile zorunlu olarak kişinin değeri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁸ Çeşitli inanç sistemlerinde bulunan şeylerin ve tapınma biçimlerinin değerleri esasında kişinin kutsal değerlerine bağlı ardıl değerlerdir. İşte bunlar tam manasıyla Scheler'in sembolik değerler dediği şeyleri temsil ederler.

Şunu burada belirtmemiz gerekiyor ki Scheler değer modalitelerini daha sonraki bir noktada dörtten beşe çıkarmıştır. Bu beşinci tür fayda değerleri (utility values) denilen modalitedir ki bir şeyin bir sonuç için yararlı ya da yararsız olmasıyla ilgilidir. Scheler bunu üçüncü ve beşinci modaliteler arasına yerleştirmiştir.¹²⁹

Scheler'in bu kısımda değerlerin modaliteleri hakkında bahsettiği temel özellikleri hatırlayacak olursak: Bu modaliteler ilk olarak kendileri arasında *a priori* olan bir sıralama düzenine sahiptirler. Bu değer sıralamaları düzeni söz konusu değerlere ilişkin şeyler için de tıpkı değerlerin kendilerinde olduğu gibi geçerliliklerini korurlar. Bu sıralamaya göre yaşamsal değerlerin modaliteleri uygun ve uyumsuz

¹²⁸ Scheler, *a.g.e.*, s. 109.

¹²⁹ Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 34.

olanlara kıyasla daha yüksekte yer alırlar. Ruhsal değerlerin modalitesi ise yaşamsal değerlerin de üstünde bir konuma sahip durumdadır.¹³⁰

Scheler'in modaliteleri sıralarken kurduğu ilişkiler arasında belli özellikler dikkati çekmektedir. Genel bir eğilim olarak bedensel değerler ruhsal değerler karşısında nispeten daha değersiz görülmektedir. Bu durum Scheler felsefesi ile Yahudi-Hıristiyan gelenek arasında var olan bir benzerlik ilişkisi olarak dikkat çekmektedir.¹³¹ Bu daha önce de bahsettiğimiz Scheler'in Hıristiyanlıkla olan yakın ilişkisinden kaynaklanan önyargıları olabileceği eleştirilerine kapı aralayabilmektedir.

Scheler etiğindeki değer özlerin ne kadar çeşitli ve karmaşık ilişkiler ağı içerisinde var olduğunu görmüş olduk. Her ne kadar bu göz korkutucu görünebilse dahi bu çeşitlilik aslında bir kuvvet olarak da görülebilir; bunu Scheler etiğini insan deneyiminin zenginliğini yansıtmada ne derece başarılı olduğunun bir göstergesi olarak yorumlayabiliriz. Bunun yanında değerler arasındaki niteliksel farklılık bunlar arasında bir düzenin kurulmasına da kapı aralamaktadır.¹³² Bu özellikleri tam da Scheler etiğini önemli kılan unsurlardır. Formel olmayan etik değer yargıları için bir temele sahip olmalıdır. İşte değerler arasındaki düzen değerler arasındaki çatışmaların nasıl giderileceğine dair çözüm sunmaktadır.¹³³ Bu değerler arasındaki sıralama Scheler için ahlaki iyi ve kötünün tanımlanabileceği temeli verirler.¹³⁴ İnsanın gündelik deneyiminin karmaşıklığını ve zenginliğini bu ölçüde ele alan Scheler değerler arasında kurduğu hiyerarşi ile işlevsel bir etik anlayışını da mümkün kılmaktadır. Değerler ve bunları taşıyan kişi, nesne ve eylemler bundan hareketle değerlendirilebilirler.

Böylece Scheler'in nesnel bir etiğe temel teşkil edecek değer anlayışını nasıl formüle ettiğini görmüş olduk. Burada artık Scheler'i etiğin başka bir temel problemiyle yüzleştirmemiz gerekmektedir. Toplumsal bir düzlemde etiğin manalı olabilmesi için başka öznelere varlığı da gerekmektedir. Bu noktada solipsizm iddiaları önemli bir

¹³⁰ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 110.

¹³¹ Hackett, "Scheler's Phenomenological Ontology of Value", s. 61.

¹³² Wigmore, "An Examination of Max Scheler's Phenomenological Ethics", s. 42.

¹³³ Eugene Kelly, "Revisiting Max Scheler's Formalism in Ethics: Virtue-Based Ethics and Moral Rules in The Non-Formal Ethics of Value", *The Journal of Value Inquiry* 31 (1997): 382.

¹³⁴ Philip Eugene Blosser, "Six question Concerning Scheler's Ethics", *The Journal of Value Inquiry* 33 (1999): 211.

sorun teşkil eder. Scheler'in felsefesinde başkasının ve toplumun nasıl ele alındığı bu bağlamda önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kelly formel olmayan değer etiğinin kişilerin hem bireysel olarak hem de toplumsal farklı değer yargılarındaki ayrılıkları göz önüne alarak evrensel değerler düzeninin makul şekillerde kişisel, toplumsal ve tarihsel düzlemlerde işleyeceğini incelemek üzere sosyal alana felsefesini genişlettiğini söylemektedir.¹³⁵ İşte bir sonraki bölümde biz de bu doğrultuda Scheler felsefesini 'ben'in karşısına başka bir özneyi nasıl çıkardığına ve bunun üzerinden sosyal alanı nasıl fenomenoloji ve etik disiplinlerine açtığına bakacağız.

¹³⁵ Kelly, "Revisiting Max Scheler's Formalism in Ethics: Virtue-Based Ethics and Moral Rules in The Non-Formal Ethics of Value", s. 382.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SCHELER'DE ÖZNELERARASILIK

Öznelerarasılık modern felsefe içerisinde önemli bir yere sahip olan bir meseledir. Bu terim genel olarak iki ya da daha fazla özne arasındaki çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilen ilişkilerden bahsedilirken kullanılır. Gerek dostluk gibi iki kişi arasındaki sosyal ilişkilere dair gerekse daha soyut ve kamusal alan dâhilindeki hak ve hukuk ilişkilerine dair tartışmalar öznelerarasılıkla tanımlanan bir ilişkiler alanında ortaya çıkarlar. Bu türden ilişkiler mecburen birden fazla öznenin varlığını gerektirdiklerinden ben ve başkasının ilişkisi, başkasının varlığının statüsü gibi 'Ben'i aşan bir tartışma alanını konu alırlar. Bu terim ve etrafında yer alan tartışma sahası Husserl'den itibaren fenomenoloji tartışmalarında da önemli bir yer kaplamaktadır.

Öznelerarasılığa fenomenolojik bir yaklaşımın ayırt edici özellikleri nelerdir? Bilindiği üzere fenomenoloji dünyayı deneyimlendiği şekliyle, şeylerin kendisine dönmek diye tabir edilen bir yaklaşımla incelemeyi önerir. Bu şekilde deneyimlenen şeylerin deneyimlendikleri şekilde, bu bakış açısıyla elde edilen yapısal özelliklerini araştırma konusu yapmaktadır. Fenomenolojinin öznelerarası deneyime yaklaşımı da bu yaklaşım tarzıyla uyumlu bir şekilde gerçekleşecektir. Ben ve başkası arasındaki ilişki başkasında ne olduğunu varsayan bir teoriye dayanarak değil benim o kişiye dair deneyimin kendisine başvurarak açıklanmaya çabalanacaktır. Bu şekilde spekülasyona değil fenomenin doğrudan verilişine dayalı bir inceleme öngörülmektedir. 'Ben', başkasını nasıl deneyimlemektedir? Bu deneyimin genel özellikleri nelerdir ve başkasının deneyimi ne ölçüde ve ne şekilde başka bir bilincin deneyimi olarak ele alınabilir? Bu sorular bu inceleme sırasında karşımıza çıkacak temel problemleri teşkil etmektedir.

Fenomenolojik yaklaşımın bu iddiasına rağmen öznelerarasılığa farklı anlamlar yüklenmiş ve farklı bağlamlarda ele alınarak literatürde yer verilmiştir. Bu metinde öznelerarasılığa Husserl'in ve Scheler'in getirdiği yaklaşımları ele alacağız ve Husserl'in kendi epistemolojisi içerisinde öznelerarasılığa getirdiği büyük ölçüde soyut

anlamlandırmaya karşı Scheler'in nasıl olup da öznelerarasılığı daha somut bir düzlemde ele almaya çabaladığını göreceğiz.

İncelememizi öncelikle bu meseleyi fenomenoloji disiplini içerisinde ele alan ilk düşünür olan Husserl üzerinden başlatacağız. Husserl'in öznelerarasılığa olan yaklaşımını ve ardından da bu yaklaşımın nasıl Scheler tarafından kendi fenomenolojisi içerisinde dönüştürerek bize sunulduğunu ele alacağız ve Scheler'in kendi felsefesini bu meselede farklı kılan yanlarını sunacağız.

1. Husserl'de Öznelerarasılık

Husserl fenomenolojisi için öznelerarasılık oldukça önemli bir kavramdır. Bunun öneminin kavramak için öncelikle Husserl'in fenomenolojiyi önerirken aklında olan temel bir noktayı hatırlatmak gerekir. Buna göre Husserl öznenin deneyimini temel alan yeni bir yaklaşımı benimsemek gerektiğini söyler. Ancak bu öneri karşısında getirilen solipsizm suçlamasına karşı da fenomenolojinin masum olduğunu, kendi önerisinin öznel izlenimleri aşan bir sosyal hayatın gerçekliğini de reddetmediğini söyler. İşte Husserl fenomenolojisinin öznelerarasılığa yaklaşımını biçimlendiren ana sorun daha geniş olarak Husserl felsefesinin nasıl olup da transandantal tutumuna karşılık solipsizm eleştirilerine rağmen öznelerarasılığa da yer açabildiği meselesidir.

Bahsettiğimiz üzere Husserl fenomenolojisi birçokları tarafından solipsizm ile suçlana gelmiştir. Solipsizmle tek bir bilincin varlığının yani öznenin, kişinin kendi bilincinin var olduğu bunun dışında ise herhangi başka bir bilincin var olmadığı iddia edilmektedir. Husserl'e karşı getirilen solipsizm suçlamasının nedenlerini ele alan Dan Zahavi *Husserl'in Felsefesi* adlı kitabında tüm bir *epokhe* ve tansendental indirgemenin gerçekleştirilmesinin özü itibarıyla fenomenolojik araştırma sahasının sınırlandırdığı düşüncesini de beraberinde getirdiğini belirtmektedir. Eğer yönelimsel-kurucu analiz benim için dünyanın verililiğini araştırıyorsa burada nasıl olup da başka bir öznenin öz-verililiği karşımıza çıkabilir. Bu manada başka bir öznenen bahsedebiliyorsak bu

yabancı öznenin benim için salt verilmesine indirgenemez olması gerekmektedir.¹³⁶ Bu durum da fenomenolojinin ana uğraşısıyla tam bir zıtlık içerisindedir. Çünkü fenomenoloji sürekli olarak bana açık verili olana dönmeme söylerken nasıl olup da başka salt verilise indirgenemeyen başka bir öznenen bahsedebiliriz. Zahavi bunun Husserl açısından iki soruna yol açtığını söylemektedir. Birinci olarak eğer başka bir özne salt konstitüsyon ürününden fazlası olacaksa bu özneyi nasıl olup da elimdeki ürünle bunu her seferinde kurabilirim? İkinci olarak ise eğer başka özne benim için verilisinin ötesinde bir varlığa sahipse bu başkasının verilisi fenomenolojik olarak nasıl tanımlanabilir?¹³⁷

Dan Zahavi Husserl'in öznelerarasılık ile ilgili fikirlerini anlamamanın en iyi yolunun yönelimsellik ile olan ilişkisini anlamakla mümkün olduğunu iddia etmektedir. Husserl'e göre algılarımız bana yalnızca benim için var olanı değil herkes için erişilebilir olan öznelerarası olan dünyanın varlığını sunar. Böylece Husserl öznelerarası geçerli bir dünyanın incelemesi olarak incelemelerini sürdürmektedir. Bu da özneliğin transandantal anlamını bir anlamda transandantal öznelerarasılık olarak yeniden formüle etmektedir. Bu şekilde transandantal öznelerarasılık nesnel olan her şeyin varlık zemini olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁸ Dolayısıyla Dan Zahavi'nin yorumuna göre gerçeklik ve aşkınlığın kurulması gibi temel meseleler Husserl felsefesi içerisinde öznelerarasılık hakkındaki görüşleri üzerinden gerçekleşmektedir. Aynı zamanda bu Husserl'in öznelerarasılıkla neyi gündeme almadığını da bize göstermektedir. Yani Husserl'in öznelerarasılığa dair araştırmaları 'ben' ve 'sen' ilişkisini kurmak ya da belirli bir toplumsallık alanını inşa etmek değil bahsettiğimiz temel işlevi sebebiyle transandantal öznelerarasılığı gündeme almasıydı. Dolayısıyla bu durum Husserl'in empati ile ilgili görüşlerinin bir başkasının doğrudan veya dolaysız bir deneyimini ima edip etmediği ile ilgili tartışmaları da başka bir açıdan görmemize yol açmaktadır.¹³⁹ Bu aynı zamanda Scheler'in öznelerarası tartışmasına getirdiği bakış açısını da Husserl'in bakış açısından ayıran önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹³⁶ Dan Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, çev. Seçim Beyazıt, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s. 173.

¹³⁷ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 174.

¹³⁸ Zahavi, *a.g.e.*, s. 175-176.

¹³⁹ Zahavi, *a.g.e.*, s. 177.

Dan Zahavi her ne kadar öznelerarasılığın Husserl için temel işlevi hakkında bahsettiğimiz bu görüşlere sahip olsa da aynı zamanda Husserl'in empati ile ilgili görüşlerinin tamamen bundan bağımsız olmadığını da düşünmektedir. Nihayetinde öznelerarasılık birden fazla özne arasındaki ilişkiyi içeriyor olması sebebiyle bir tür empati incelemesi ile de bağlantılıdır. Bu da öznenin bir başka özneyi deneyimlemesini ve bu başkasıyla kurduğu ilişki de öznelerarası olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁰ Dolayısıyla Zahavi Husserl'de öznelerarasılığın iki türlü görünümünün olduğunu belirtmektedir.

Öncelikle başkasının deneyimi anlamında öznelerarasılığı Husserl'in nasıl ele aldığını inceleyeceğiz. Kısacası Husserl'e göre bu anlamıyla öznelerarasılık bana görünen dünyanın başkasına görünen dünyayla aynı olduğu varsayımını korumamı sağlar. Bunun sebebi diğer bir insanın zihninde olan bitenden haberdar olmam değil, başkalarının benim yerimde olsalar dünyayı tıpkı benim gibi görecekları varsayımdır. Benim ve başka insanların yer değiştirmesi fikri üzerine kurulu bu durumu mümkün kılan ise empatidir.¹⁴¹ Bu bakış açısını açıklamak için dikkat çekeceğimiz ilk nokta başkasının somut deneyimi söz konusu olduğu zaman Husserl'in her zaman bedensel olarak bunu ele aldığı görülmektedir. Yani somut bir öznelerarasılık bedenlere sahip özneler arasında var olan bir ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Husserl buna uygun olarak empatiyi ben ile bedene sahip başka bir özne arasındaki bir ilişki olarak ele almaktadır. Ben ile başkası arasında varsayılan benzerlik üzerinden empati karşımıza çıkmaktadır. Burada fiili bir deneyimle ortaya çıkarılacak bir yapı söz konusudur. Husserl bu başkasının deneyimini temel analiz edilemez bir olgu olarak görmemektedir ve Max Scheler'i de bunu böyle görmekte suçlamaktadır.

Husserl'e göre empatinin koşulları ve deneyimlenen öznenin doğası açığa çıkarılarak başkasının deneyimi analiz edilebilir. Buna göre bir başkasını, başka bir bedenli öznellik olarak tanıyabilmemizin sebebi kendi bedenimin özne- nesne statüsüdür. Bu noktada bedensel hareketler büyük önem kazanmaktadır. Başkasının vücut hareketlerine bakarken onların hareketleriyle aynı durumda bizim yapacağımız

¹⁴⁰ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 177-178.

¹⁴¹ Merid Hailu Habte, "Phenomenology of Love and Intersubjectivity: an Investigation into the Ethical Personalism Of Max Scheler" (Yüksek Lisans Tezi, Dominican University College Faculty of Philosophy, 2013): 28.

hareketler arasındaki benzerliği fark ederiz. Husserl'in öznelerarasılığın ortaya çıkışında bedene verdiği rol aynı zamanda bizi bunun kavranmasının rasyonalite ve mantık sonucu olan bir çıkarımsamadan önceki bir seviyede gerçekleştiği sonucuna da götürmektedir. Fiziksel, bedensel davranışlarda gözlemlediğimiz bu durum sonrasında daha geniş bir anlam çerçevesi içerisinde incelenmektedir. Buna göre nasıl sağ elim sol elime dokunduğunda bir başkasının beni deneyimlediği gibi benim de bir başkasını deneyimlediğim bir şekilde kendimi deneyimlemiş olurum.¹⁴² Burada aynı anda öznenin hem özne hem de nesne olma durumu söz konusudur. Bu da başka bir öznenin varlığının ne şekilde anlaşılacağına dair bir öneri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Başkasıyla olan bu fiziksel deneyim hiçbir şekilde bu başkasının kendini deneyimlediğim gibi onu deneyimlediğim anlamına gelmez. Tıpkı iki kişinin aynı resme aynı anda aynı noktadan bakmasının mümkün olmadığı gibi iki farklı kişi de aynı görüntüye sahip olmayacaktır. Ancak bu durum diğer kişinin benim yerime geçtiğinde aynı görüntüyle karşılaşacağını varsaymama engel olmaz. Aynı şekilde ben de başkasının yerine geçme ihtimalini değerlendirerek başkasının bakış açısından dünyanın görünüşünü düşünebilirim. Bu şekilde empati üzerinden öznelerarasılık ortak bir anlayışı mümkün kılan varoluşsal şartları temin eder. Bunun yanı sıra başkasıyla olan bu fiziksel deneyim kendi bilincimin benim için ulaşılabilir olduğu gibi başkasının bilincine de ulaşabileceğim anlamına da gelmez. Ancak bu bir sorun olarak görülmemelidir. Tam aksine başkasının dolaysız olarak deneyimlenememesi sonucu zaten başkası olarak karşımıza çıkmaktadır. Husserl'e göre eğer kendi bilincime olduğu gibi buna da erişebiliyordysaydım zaten bir başkasından söz etmek mümkün olmazdı. Bunun yerine hala benim bir parçamdan bahsediyor olurduk. İşte başkasının verililiğinin aşkın olması tam da bu başkasını deneyimleyebileceğim sınırı bana sunmaktadır.¹⁴³ Görüldüğü üzere, Husserl başka bir öznenin ispatını bu öznenin bilincine dair kendimde olduğu gibi dolaysız bir verililiğe bağlayan görüşü eleştirmektedir. Bu gerçekleşmiş olsaydı, tam tersine Husserl'e göre başkasının varlığından söz edemez olurduk. Bu sebeple iki özne arasında karşımıza çıkan bu ilişki

¹⁴² Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 178-179.

¹⁴³ Zahavi, *a.g.e.*, s. 180.

biçimi asimetrik bir ilişkidir ve iki kutbu arasında bir eşitlik olmaması bu öznelarasılığın doğal bir parçasıdır.

Husserl'in öznelarasılığa yaklaşımının ikinci ve Husserl felsefesi açısından çok daha önemli olan kısmı ise daha önce söz ettiğimiz üzere öznelarasılığı nesnel ve aşkın dünyanın kurulduğu alan olarak incelemeye almasıdır. Husserl *Crisis*'te öznellik ve öznelarasılık ilişkisine dair şunu söylemektedir: “ ... öznellik-kurucu olarak vazife gören bir ego- ancak öznelarasılık içinde olarak vardır.”¹⁴⁴ Burada Husserl'in öznelarasılığa felsefesinde verdiği önem ve felsefesindeki yeri apaçık karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte gözümüze ilk çarpan, onun öznelarasılığı egonun sahip olduğu temel işlevle bağlantılı olarak düşündüğüdür. Bununla birlikte daha önce söz ettiğimiz gibi Husserl için bu manasıyla öznelarasılık aslında transandantal öznelarasılıktır. Transandantal öznelarasılıkla Husserl felsefesindeki transandantal egodan başlayarak anlaşılacak ‘ben’ ve ‘başkası’ arasındaki ilişki kastedilmektedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla Husserl'in öznelarasılık teriminin belirleyici özelliğinin ego etrafında kurulması ve ego yoluyla açıklaması olduğu söylenebilir. Bu özelliği aynı zamanda bazı eleştirilere de zemin hazırlamaktadır. Söz gelimi transandantal egoya karşı yöneltilecek eleştiriler bu noktada Husserl'in öznelarasılık yorumuna karşı da kullanılabilir hale gelmektedirler. Buna karşın ileride göreceğimiz üzere, Scheler'in önerisinde göreceğimiz egonun merkezi rolünü reddeden bakış açıları öznelarasılığa yönelik daha farklı yorumlar getirecektir.

Ancak Scheler'e geçmeden önce Husserl'in öznelarasılığa verdiği ana işlevi daha ayrıntılı bir şekilde inceleyelim. Daha önce Husserl'in öznelarasılığın nesnel dünyanın aşkınlığı ve nesnelliğini kurduğunu iddia ettiğinden bahsetmiştik. Yani Husserl için empati yalnızca başkasının varlığını gösteren bir araç değildir; bunun ötesinde objektif dünyanın kurulmasına da katkıda bulunur.¹⁴⁶ Bu sebeple nesnelliğe dair deneyimim aslında ancak bir başkasının deneyimiyle mümkün olmaktadır. Bir

¹⁴⁴ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology An Introduction to Phenomenological Philosophy*, çev. David Carr, Evanston: Northern University Press, 1970, s. 172.

¹⁴⁵ Alexander Schnell, “Intersubjectivity in Husserl's Work”, *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 2 (2010): 11.

¹⁴⁶ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations An Introduction To Phenomenology*, çev. Dorian Cairns, The Hague: Springer-Science ve Business Media, 1960, s. 92.

başka öznenin aşkın varlığı nesnel dünyanın varlığını mümkün kılar. Böylece şeylerin öznelarası deneyimlenebilir olması bunların aşkınlığını güvence altına alan bir özellik olarak Husserl felsefesinde yer almaktadır. Başka öznenin aşkın deneyimi aynı zamanda deneyimlenen nesnenin aşkınlığının da garantisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu bir takım soruları da beraberinde getirmektedir. Başkasının hâlihazırda deneyimlemediği bir şeyi hala nesnel, gerçek ve aşkın olarak deneyimleyebilirim. Başka hiç bir kimse benim deneyimlerimi bundan sonra deneyimleyemeyecek olsa dahi ben hala bunları nesnel ve gerçek olarak deneyimlemeye devam ederim. Bunun sebebi Dan Zahavi'ye göre başkasının deneyiminin kurucu bir işlevi olmasından kaynaklanmaktadır. Başkasıyla olan ilk temel deneyimim nesnel, aşkın ve gerçek dünyanın kuruluşunu mümkün kılar. Bu deneyim daimi olarak deneyim kategorilerimi dönüştürür. Bundan sonra karşılaştığım başkasıyla ilişkili deneyimlerim yalnızca nesnellik ve aşkınlık kategorilerinin içlerini doldurmaya devam eder.¹⁴⁷

Bunun bir sonraki adımı ise başkasının benim için olduğu gibi benim de başkası açısından deneyimlendiğimin farkına varmamdır. Bu noktada kendi kavrayışım bir başkası vasıtasıyla bana ulaşır, bir başkasının nesnesi olarak kendimi yeniden deneyimlerim. Böylece benim dünyayla ilişkisindeki imtiyazlı konum ortadan kalkmış olur. Benim bakış açım birçok başka bakış açısından biri haline gelir. Bundan sonra deneyimin nesnelere artık yalnızca benim olmaktan çıkar ve özneye aşkın bir gerçeklikle kurulmuş olur. Bunları kendi deneyimimin ötesinde öznelarası bir nesne olarak deneyimlemeye başlarım.¹⁴⁸ Böylece Husserl'in kurucu olma özelliğiyle öznelarasılığı nasıl ele aldığını da görmüş bulunmaktayız.

Husserl'in öznelarasılığa verdiği bu öneme rağmen kendi sistemi içerisinde bunun ne ölçüde mümkün ya da tutarlı olduğu tartışmaya açık bir konudur. Husserl'e burada getirilebilecek eleştiri insan deneyiminde karşılaştığımız öznelarasılığın Husserl'deki öznel temelden hareketle ulaşılamayacağı iddiası olabilir. Yani Descartes'in kurduğu zihin ve beden ikiliğinde olduğu gibi, bedene dair verilerin şüpheye açık olduğu gerekçesiyle dengenin zihin lehine kurulmasına benzer bir idealizm sorunuyla karşılaşıldığı iddia edilebilir. Bu durumda Habte'ye göre Husserl'de

¹⁴⁷ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 182-184.

¹⁴⁸ Zahavi, *a.g.e.*, s. 185-187.

transandantal egoya verilen kurucu önemin toplumun kuruluş ve varlığını açıklamakta yetersiz kaldığı savunulabilir. Husserl'in çıkış noktası her zaman transandantal ego olduğundan başkasının bir *alter-egodan* ibaret olmak dışında bir seçeneği olmadığı, egonun dünyasının dışında yer aldığı savunulabilir.¹⁴⁹ Bu sebeple Husserl'in solipsizm suçlamasını kuvvetli bir şekilde çürütecek bir öneri sunmadığı ve en önemli hedeflerinden birine ulaşmakta başarısız olduğu da iddia edilebilir. Nihayetinde başka bir egonun transandantal bilincine ulaşmak mümkün olamaz. Kendi bilincime sahip olduğum erişime benzer bir şekilde başkalarının bilincine ulaşamaz. Bu mümkün olmadığına göre başkalarını da birer özne olarak kabul etmeyi haklı göstermek zorlaşmaktadır. Husserl'in kendisini başkasının yerine koyma fikriyle bunu aşmaya çalışması da yeni sorunları beraberinde getirmektedir. Bu önerinin Husserl'in kendi epistemolojisinin gereği olarak karşımıza çıkan fenomenolojik geçerliliğin doğrudan sezgiyle elde edilmesi şartına uygun olmadığı söylenebilir. Bunun yanında Habte'nin çıkartılabilecek ikinci bir problem olarak karşımıza çıkardığı nokta ise başkasının Husserl'in yöntemiyle yalnızca 'ben'in bir projeksiyonuna indirgenmiş olması ve dolayısıyla 'ben' üzerinden kurulan başkasının sonuç olarak niyet edilenin tam aksine başkalık vasfına zıt bir biçimde varlığının ispatlanmaya çalışılması olabilir.¹⁵⁰

Şu hususa da işaret edilmelidir ki, Husserl'in transandantal öznelarasılık anlamında öznelarasılıkla ilgili görüşleri bazıları tarafından onun transandantal egoya dair görüşleri ile çeliştiği gerekçe gösterilerek eleştirilmektedir. Temelde Husserl'in bu ikisi arasında hangisine diğeri üzerinde bir kurucu önem atfettiği meselesi tartışma konusu olmuştur. Önceki paragrafta bahsettiğimiz noktalar ya da benzer eleştiriler bazılarınca Husserl felsefesindeki bir tutarsızlığın ya da en azından zaman içinde gelişen köklü bir değişimin göstergesi olarak yorumlansa da bazıları ise daha uzlaşmacı bir tavır takınmakta ve bu ikisinin birbiriyle çelişmeden de Husserl felsefinde yer bulabileceğini savunmaktadırlar. Dan Zahavi bu ikinci grupta yer almaktadır. O Husserl'in meseleye yaklaşımını hem öznelliğe hem de öznelarasılığa kurucu işlev verecek şekilde yorumlamaktadır. Buna göre kurucu 'ben'in varlığı aynı zamanda

¹⁴⁹ Habte, *Phenomenology of Love and Intersubjectivity: an Investigation into the Ethical Personalism Of Max Scheler*, s. 32.

¹⁵⁰ Habte, "Phenomenology of Love and Intersubjectivity an Investigation into the Ethical Personalism Of Max Scheler", s. 34.

kurucu bir öznerarasılığı da zorunlu kılmaktadır. Bu özelliğiyle de Kantçı geleneksel transandantal öznelik anlayışıyla ciddi bir farklılık içermektedir. Zahavi'nin önerisine göre transandantal öznelerarasılık bir temel olsa da kendisini ancak özneler arasındaki ilişkide ortaya çıkarabildiği için burada transandantal öznenin de öznelerarasılık kadar zaruri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikisi de birbirine bağlı ve birbirlerini tamamlayacak şekilde karşımıza çıkmaktadırlar.¹⁵¹

Husserl'deki öznelerarasılık fikri ondan sonra gelen birçok felsefeci üzerinde de etkiye sahip olmuştur. Örneğin Merleau-Ponty özellikle *Crisis*'te belirgin bir yere sahip olan öznelerarasılığını Husserl'deki kartezyen eğilimi dengeleyen noktalardan birisi olarak görmüştür.¹⁵² Ancak biz incelememizde bu noktadan itibaren Max Scheler'in meseleyi hangi düzlemde ne şekilde ele aldığı üzerinde duracağız.

2. Scheler'de 'Ben' ve 'Diğer Özne'

Scheler her ne kadar Husserl'den etkilenmiş olsa da hem genel olarak fenomenolojiye yaklaşımları hem de özel olarak öznelerarasılık sorununa yaklaşımları bakımından birbirlerinden birçok önemli noktada ayrı düşerler. Scheler'in öznelerarasılığa dair görüşleri en ayrıntılı olarak *The Nature of Sympathy* adlı eserinde işlenmektedir. Husserl'in öznelerarasılığa yaklaşımındaki temel unsurun transandantal egoya yüklediği anlam olduğundan bahsetmiştik. Scheler de fenomenolojisinde öznelerarasılığa önem vermesine rağmen Husserl'in aksine bunu egodan yola çıkararak kurmamaktadır. Scheler özgün bir fenomenoloji yorumuyla Husserl felsefesinde öznelerarasılığın oynadığı role bir alternatif sunmaktadır.

Scheler *Nature of Sympathy*'de başkasının zihni meselesine yaklaşırken öncelikli olarak psikoloji ve psikiyatri gibi bilim disiplinlerinin bu konuda ilerleme

¹⁵¹ Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, s. 191-196.

¹⁵² Dermot Moran. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 279.

kaydetmemizde fayda sağlamadığının üzerinde durmaktadır.¹⁵³ Bunun sebebi bu bilimlerin için başkasının zihninin zaten bir varsayım olarak bu bilimlerce kabul ediliyor olmasıdır. Burada Scheler'in bilimlerin meseleye yaklaşımlarından tatmin olmadığı ve kendi sağlayacağı felsefi zeminde meselenin ele alınması gerektiğini düşündüğünü görmekteyiz.

Scheler'in yaklaşımında göze çarpan ilk nokta Husserl'in meseleye yaklaşımıyla arasındaki tezattır. Husserl'in meseleye yaklaşımının öncelikli olarak transandantal ego üzerinden buna ilişkin olarak öznelarasılığı ele almak olduğundan bahsetmiştik. Scheler ise meseleyi öncelikli olarak çok daha sosyal bir düzlem üzerinden ele almaktadır. İnsanların bir kapasitesi olarak birbirleriyle ne tür ilişkilere sahip olabilecekleri; birbirlerine karşı olan sevgi ve nefret hisleri, aralarındaki birlik ve uyum, birbirlerine dair neleri anlayabilecekleri vb. konular Scheler'in öncelikli olarak andığı konulardır. Bu doğrultuda Max Weber gibi sosyologların çalışmalarından bahseden Scheler bunların sağlam bir meta-sosyoloji sunmaktan uzak olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴ Bu yaklaşımı Husserl'le olan farklılığını bir kez daha karşımıza çıkartmaktadır. Scheler için başka bir zihin öncelikli ve ayrılmaz bir şekilde farklı özneler arasında başlayan ve en geniş sosyal yapıları ele alıp konu edinen bir incelemenin başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Scheler başka zihinler sorununu ele alırken bazı sorular üzerinden tartışmayı ilerletmektedir. İlk soru kişi ile toplum arasında ne gibi ontolojik ve özsel ilişkilerin var olduğu, hatta bu türden ilişkilerin gerçekten var olup olmadığıdır. İkinci soru bir bireyin nasıl olup da bir topluluğun ya da bir başka kişinin var olduğunu öne sürebileceğidir.¹⁵⁵ Scheler'in sorduğu üçüncü soru sosyal ve başka-bilincin kökeninin ne olduğu sorusudur. Yani bir başkasının varlığının farkına varmam için ne gibi bilişsel eylemler gerçekleşmiş olmalıdır; sözcüğü, başkasının farkına varmak için önce kendimin farkına varmış olmam gerekli midir? Öncelikle kendi bilincime sahip olmam gerekli

¹⁵³ Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, ed. Graham McAleer, London ve New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2017, s. 214.

¹⁵⁴ Scheler, *The Nature of Sympathy*, s. 215.

¹⁵⁵ Scheler, *a.g.e.*, s. 216.

midir? Bunun için Tanrı önceden varsayılmalı mıdır? Bu bilgi doğanın genel olarak bilinmesinden önce mi gelir?¹⁵⁶

Dördüncü soru Scheler'e göre ampirik psikoloji ile ilgili bir sorundur. Scheler ampirik psikolojinin felsefenin ele aldığı konuları açıklamak ve hakkıyla incelemekte tamamen yetersiz olduğunu düşünmektedir. Buna rağmen Scheler başkasının varlığının kanıtlarını incelerken psikolojinin verilerinden örnekler getirmekten çekinmemiştir.¹⁵⁷ Bunun esas sebebi ise bu disiplinin zaten incelemelerinde başka zihinlerin var sayılmasıyla soruna hatalı bir yerden başlamış olmalarıdır. Benzer şekilde bu disiplin zihinsel olayları bilincin şu anda gerçekleşen deneyimleri olarak değil de objektif zamanda gerçekleşen olaylar olarak ele almaktadır. Son olarak da iç farkındalıkla tüm deneyimlerin anlaşılabilmesinin ve aktarılabilmesinin var sayılmasıdır.¹⁵⁸ Görüldüğü üzere Scheler'in kendi zamanındaki psikoloji disiplinine karşı bir takım temel eleştirileri bulunmaktadır. Bu eleştiriler temelde disiplinin konu edilen felsefi sorunları ele almada yetersiz kalmasına sebep olacak varsayımlarının varlığına dayanmaktadır.

Scheler'in bahsettiği beşinci sorun toplumun ve başka zihinlerin bilgisinin aynı zamanda bu bilginin metafiziğini içereceği savı ve bu düzlemde özneler arasındaki ilişkinin nasıl işlediği meselesidir.¹⁵⁹

Son olarak ise Scheler birey ve toplum ya da kişi ile bilinçli diğer özneler arasındaki ilişkiyi temel olarak bir değer problemi, etik ve yasal olana dair bir sorun olarak görmektedir.¹⁶⁰ Bu nokta Scheler'in etik çalışmaları ve bizim çalışmamız açısından da büyük önem arz etmektedir. İşte burada Scheler'in özneler arasındaki ilişkilerin temelde insanlar arasındaki etik alanı da tesis ettiğini vurguladığını görüyoruz. Elbette özneler arasındaki en önemli ilişki biçimlerinden bir tanesini etiğe ilişkin ilişkiler oluşturmaktadır. Gerçekten de bazı düşünürler başkasını felsefi olarak incelemeye alırken bu noktadan hareket etmeyi tercih etmişlerdir. Scheler bunların içinden en tanınanlarından olan Fichte'yi anmaktadır. Scheler Fichte'nin felsefesinde

¹⁵⁶ Scheler, *a.g.e.*, s. 217.

¹⁵⁷ Reverend Ernest W. Renly, *Scheler's Phenomenology of Community*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, s. 128.

¹⁵⁸ Scheler, *Nature of Sympathy*, s. 221.

¹⁵⁹ Scheler, *a.g.e.*, s. 225.

¹⁶⁰ Scheler, *a.g.e.*, s. 227.

yer alan insanda var olan görev bilincinin aynı zamanda kişinin bu görevi borçlu olduğu bir diğer öznenin varlığını da beraberinde getirdiğini söylemektedir. Scheler'in çağdaşı bazı düşünürlerin de savunduğu bu görüşe Scheler şiddetle karşı çıkar. Scheler'e göre kişinin varlığı değerinden önce bize verilmiş olmalıdır, tersi değil; bir kişinin değeri onun varlığından bağımsız olarak karşımıza çıkamaz. Dolayısıyla başka bir özne söz konusu olduğunda varlık değeri önceler durumdadır.¹⁶¹ Bununla birlikte Scheler özneler arasında var olan değer ilişkilerini varlığa bağımlı olarak görmemektedir. Tersine bu değer ilişkiler aynı zamanda başka öznenin varlığının bir kanıtı olarak da var olurlar. Sevgi, sözünde durmak, sorumluluk, görev bilinci gibi örneklendirilebilecek özneler arası ilişkiler her ne kadar özneyi kuran eylemler olarak var olmasalar da özlerinde indirgenemez bir sosyalliğin ve başka bir öznenin deneyimini taşırlar. Bu eylem ve deneyimler Scheler'e göre insan bilincinin özü itibariyle toplumsallığın bireyin bilincinde var olduğunun bir kanıtıdır. 'Ben' ve 'biz' her ikisi de birbiriyle var olur.¹⁶²

The Nature of Sympathy'de Scheler'in başkasının varlığını incelerken *Formalismus*'ta da kullandığı Robinson Crusoe örneğinden hareketle konuya yaklaşmaktadır. Buna göre Robinson Crusoe hiçbir sosyal ilişkisi ya da başka herhangi bir kişiyle bağı olmayan ve kendisine benzer bilinçli öznelerin varlıklarından dahi habersiz olan birisi olarak hayal edilir. Burada yüzleşilen sorun bu kişinin bir şekilde başka bir öznenin varlığını ya da bir toplumun varlığını bilip bilemeyeceği ve kendisini bir toplumun üyesi olarak görüp göremeyeceği sorunudur. Scheler'e göre bu hayali insan kesinlikle bir toplumun ve başka bireylerin varlığına ve toplumsal ilişkilere dair birtakım bilgilere sahip olurdu; hatta kendisini de bir toplumun bir üyesi olarak düşünürdü. Çünkü biraz önce de değindiğimiz gibi Scheler'e göre insanın sahip olduğu bazı duygusal ve ruhsal eylem ve deneyimler doğaları gereği toplumsaldır ve gerçek bir toplumla karşılaşmadığı durumlarda dahi bir tür boşluk ya da karşılık görememe şeklinde kendilerini belli ederler. Başkasının varlığının ispatı ve bir topluluğun parçası olma fikri bir çıkarıma yahut gerçek bir deneyime dayanmak zorunda değildir. Bu *a priori* bir bilgidir ve tamamıyla sezgisel bir temele sahiptir. Scheler: "Crusoe'nun genel olarak başkasının varlığına yahut bir topluluğa üyeliğine dair delil yalnızca muhtemel,

¹⁶¹ Scheler, *a.g.e.*, s. 228.

¹⁶² Scheler, *The Nature of Sympathy*, s. 229.

gözleme ve çıkarıma dayalı deneyim değil kesinlikle hem nesnel hem de öznel anlamda *a priori* ve açık bir sezgisel temele, belirli ve iyi tanımlanmış bir yokluk ve boşluk bilincine (hakiki olarak orada bulunan bir şeyin aksine) sahiptir”¹⁶³ sözleriyle bunu açıkça belirtmektedir.

Görüldüğü üzere Scheler başkasının varlığını deneyime değil *a priori* ve sezgisel bir temele dayandırmaktadır. Bunun varlığının çeşitli duygusal deneyimler sırasında apaçık bir şekilde kendini gösterdiğini belirtmektedir. Hâlihazırda bir topluluğun ferdi olmasa dahi sahip olduğu duygusal deneyimlerdeki bir tür yokluk hissi ya da tatmin olamama hali hiçbir başka özneye karşılaşmamış olan bir bireyde dahi başkasının ve toplumun varlığı fikrini ortaya çıkarır.

Scheler’e göre sorunun kaynağı öznelerin öncelikli olarak kendilerinin ve kendi benliğinin ve bunun deneyimlerinin farkında oldukları ve bunlar içinde daha sonra bir kısmının başka bireylere ilişkin olarak düşünülmesi yatmaktadır. Buna karşı Scheler iki soruyla karşılık vermektedir. Birincisi başkalarına dair deneyimim nasıl olup da kendimle ilgili olandan ayırt edilebilir? İkinci olarak ise bu başkalarının deneyimi nasıl olup da başkasının gerçekten var olduğu fikriyle karşı karşıya getirmektedir?¹⁶⁴

Scheler bu sorunların tarihsel olarak iki farklı yolla çözüme kavuşturulmaya çalışıldığını belirtmektedir. Bu iki görüş olan anolojik çıkarım ve projektif empati yaklaşımlarını eleştirmektedir. Anoloji argümanına göre kendimiz gibi başka öznelerin varlığından onları ampirik olarak gözleyerek haberdar oluruz. Kendimizde deneyimlerken farkına vardığımız hareketlerin benzerleriyle karşılaştığımızda bu hareketlerin de kendimizdekine benzer bir şekilde başkalarında gerçekleştiği sonucunu çıkarırız.¹⁶⁵ Mesela ağladığımda bu benim için acıyla ilişkili bir eylem. Bunu başkalarında gözlediğimde onlarda da acı duygusunun var olduğunu varsayarım. Scheler’e göre bu tutum hatalıdır ve Scheler bu görüşe karşı çeşitli eleştiriler getirmektedir. Dan Zahavi’nin de örneklendirdiği üzere mesela kendimizinkine benzer vücut hareketleri bazı hayvan türlerinde gözlenebilmektedir; bu kendimiz gibi başka bir

¹⁶³ Scheler, *a.g.e.*, s. 235.

¹⁶⁴ Scheler, *The Nature of Sympathy*, s. 238.

¹⁶⁵ Dan Zahavi, “Beyond Empathy Phenomenological Approaches to Intersubjectivity”, *Journal of Consciousness Studies* 8, (2001): 152.

öznenin varlığını ispat etmez. İkinci olarak bu argümanın kabul edilebilmesi için kendi bedenimin bana verilişi ile diğer bedenlerin bana verilişi arasında benzerlik olması gerekir. Ancak kendi bedenimi algılama biçimimle diğer bedenleri algılama şeklim birbirinin aynısı değildir. Scheler'in eleştirmekte olduğu yaklaşım bu soruna yeterli bir cevap verememektedir. Bir diğer nokta ise benim yalnızca kendi bedenime benzeyen canlılara değil kuşlar, balıklar gibi kendime benzemeyen canlılarla da empati kurabilmemdir. Son olarak bu sorunlar aşılsa dahi başkalarında gözlemlediğim bedensel hareketlerin ardına kendi varlığımın bir kopyasını yerleştirdiğimde bu bir başkasının, farklı ve bağımsız bir öznenin varlığını kanıtlamış olmaz, tersine ikinci bir beni ortaya çıkarmış, o bedenleri kendi zihnime bağlamış olurum.¹⁶⁶ Bu örnekler daha da ileriye taşınabilir; insanda empati yeteneği diğer öznelere, hatta diğer canlı varlıkları dahi aşmaktadır. Örneğin küçük bir çocuk cansız bir oyuncuğa dahi benzer empati hisleriyle yaklaşabilmektedir.

İkinci olarak Scheler projektif empati argümanının da karşısında yer almaktadır. Bu argüman da ilkinde benzer olsa da analogide olduğu gibi vücudun manalı gelen hareketlerine bağımlı olmayan bir şekilde gerçekleşir. Bu empati teorisine göre başkalarının varlığını kendi zihinsel faaliyetlerimizi kendimize benzer bedenlere aktararak çıkarırız. Yani bende özneliğimi inşa eden düşüncelerin ve hislerin başka bedenlerde de bulunduğunu varsayarım. Bu argüman ise analogiyi bile aşan bir şekilde hatalıdır, çünkü bendekine benzer bir bilincin varlığı tamamen kör bir inanca dayandırılmış olmaktadır.¹⁶⁷

Scheler'in meseleye kendi yaklaşımı oldukça farklıdır. Öncelikle Scheler kendilik bilincinin oluşmasında karşımıza çıkan varsayıma dikkat çekmektedir; buna göre bireyin benlik bilinci öncelikli olarak kendini dışa vuran eylemler sonucu, bedene dair bilinçli deneyimlerle ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bedenimle yaptığım bir hareketin zihnimle sahip olduğu bağlantı bu varsayıma göre benlik bilincinin oluşmasında birincil işleve sahiptir. Ancak Scheler bireysel benliğin oluşmasında bilincin içeriklerine bu rolü vermemektedir, bireysel zihin deneyimlerin bir toplamı olarak karşımıza çıkmaz. Tersine bunları bir deneyim olarak kavramam bunun

¹⁶⁶ Scheler, *The Nature of Sympathy*, s. 239-241.

¹⁶⁷ Scheler, *a.g.e.*, s. 241.

içerisinde bir bireyin olduğunu düşünmemle mümkün hale gelir.¹⁶⁸ Yani bir öznenin deneyimi yalnızca özneye dair deneyimlerimin bir birleşimi değil tersine bu öznenin varlığı başından beri deneyimi kavramamda var olan bir durumdur.

Scheler'in karşı çıktığı bir diğer nokta 'ben'in öncelikli olarak bana verildiği başkalarının ise yalnızca bedensel görüntüler olarak görüldüğü ve bir şekilde bu başkasını bizim var olarak kabul ettiğimiz fikridir. Scheler buna karşın deneyimlerimizin zihin akışı içerisinde öncelikli olarak farklı kişilere ilişkin olarak ortaya çıkmadıklarını savunur. Bu durum yalnızca başkası için değil benim için de böyledir. Scheler'e göre sezgisel olarak bir bütünlük halinde kavradığımız bu deneyimde neyin öznel neyin nesnel alana ait olduğunun ayrımı olmaksızın kavrarım. Burada Merleau-Ponty'nin de dikkat çektiği üzere 'ben' ve 'başkası' arasında tam bir farksızlık söz konusudur.¹⁶⁹ Yani başlangıçta 'ben' ve buna dair deneyimimiz ayrı bir kişi olarak deneyimlenmezler. Dolaysız deneyim akışı içerisinde 'ben' ve 'başkası' birbirinden ayırt edilmemiş şekilde yer alırlar. Zamanla sürekli akan deneyimlerimiz bazı durağan merkezler etrafında toplanmaya ve şekillenmeye başlar ve birbirinden ayrı fertlerle ilişkilendirilmeleri söz konusu hale gelir.¹⁷⁰

Bunu Scheler'in daha önce bahsettiğimiz fikirleriyle birleştirdiğimizde şu resimle karşılaşıyoruz; deneyimler ve eylemleri her ne kadar doğrudan bir özne tarafından sahip olunan şeyler olarak görsek dahi birçok deneyimin öznesi olarak bir bireyden bahsettiğimizde bunun hem ben hem de başka özneler için aynı şekilde ortaya çıktığını görmekteyiz. Scheler'in bu görüşleri doğru kabul edildiğinde başka öznelerin varlığını temellendirme sorunu da ortadan kalkmış olur çünkü tabiri caizse artık 'ben'in dünyasında başkasına yer açmak gerekmez. 'Ben' ve 'başkası' benzer şekillerde eşsiz özellikleriyle deneyimimizde yer alırlar ve böylece özneler olarak varlık bulurlar. Başkalarına dair gözlemlerimiz öncelikle sırada iken zamanla benzersiz yanlarıyla yüzeye çıkıp başka öznelerden tamamıyla ayrı birer özne olarak karşımızda belirirler.

¹⁶⁸ Scheler, *a.g.e.*, s. 243.

¹⁶⁹ Nelson Ernesto Coelho, Jr. ve Luís Claudio Figueiredo, "Patterns of Intersubjectivity in the Constitution of Subjectivity: Dimensions of Otherness", *Culture & Psychology* 9 (2003): 200.

¹⁷⁰ Scheler, *The Nature of Sympathy*, s. 246.

Bunun yanında toplumsallık da Scheler için *a priori* yasalara tâbi olan duygusal hayatımızın temel bir yönüdür. Habte her türlü ahlaki deneyimin, eylem ve durumun Scheler'e göre başka ahlaki kişilere yönelimsel bir referansa sahip olduğunu söylemektedir. Herhangi bir başka deneyimi olmasa dahi yükümlülük, sevgi, söz vermek gibi eylemler doğaları gereği başkalarının varlığını ima ederler.¹⁷¹ Dolayısıyla başkasıyla ilişkimiz ampirik bir çıkarsamaya dayanmaz, tersine başkalarına dair deneyimimiz 'ben' ve 'başkası' arasındaki *a priori* bir ilişkinin varlığını gerektirir. Bu doğrultuda her kişinin aslında hususi bir birey olmasının yanında bir topluluğun ferdi olduğu söylenebilir.

Scheler'in görüşünün ana hatlarını çizecek olursak onun birinci olarak 'ben'in bilincinin doğrudan verildiği fikrine ve öznelerarasılığın kurulmasında bu noktadan hareket edilmesi gerektiği görüşüne karşı çıktığını görmekteyiz. İkinci olarak başkasının bilincinin, düşünce ve hislerinin doğrudan deneyimlenmediği ve yalnızca bedensel hareketlerinden çıkarımda bulunarak ulaşıldığı fikrine karşı olduğunu görmekteyiz.

Başkasıyla yüz yüze karşılaşmamızda ne yalnızca bedeni ne de zihniyle karşılaşırız. Bu ayrımı aşan bir bütünlük halinde karşı karşıya geliriz. Başkasını gördüğümde sadece bir yüz görmem, onu doğrudan mesela kızgın bir yüz ya da üzgün bir yüz olarak görürüm. Bedensel olan içsel ve dışsal ayrımını aşan bir bütünlükle verilir. Başka bedenlerin cansız varlıklardan farklı oldukları da kendi veriliş tarzlarındaki radikal farklılıkla anlaşılır. Bununla beraber başkasının deneyiminin kendimize dair deneyimimizden farklı olması, onun bilincine kendi bilincime olduğu gibi ulaşmamam bir sorun teşkil etmez. Tam tersine işte bu başkasındaki öznelliğin kendi öznelliğimden ayırt edilmesini sağlayan noktadır. Dan Zahavi bu noktayı Scheler'de olduğu gibi Levinas ve Husserl için de başkasının varlığının bir teminatı olarak yorumlamıştır.¹⁷²

¹⁷¹ Habte, "Phenomenology of Love and Intersubjectivity an Investigation into the Ethical Personalism Of Max Scheler", s. 41-42.

¹⁷² Zahavi, "Beyond Empathy Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", s. 153.

3. Scheler'de Kolektif Birey

Fenomenolojinin en temel kavramlarından olan yönelimsellik bilincin sahip olduğu bir özelliktir. Buna göre bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Her bilinç edimi yöneldiği nesnesiyle beraber var olur. Her bilinç deneyimi özne ve kendini özneye sunan nesne olmak üzere çift kutuptan oluşur. Bu özelliğiyle yönelimsellik kartezyen felsefenin önerdiği özne ve nesne arasındaki uçurumu ortadan kaldırmaktadır.

Kolektif yönelimsellik ve kolektif birey ise şimdiye kadar bahsedilen öznelerarasılık meselesinin bir sonraki adımını temsil eder. Öznelerarasılığın konu aldığı mesele başka öznelerin varlığı ve ben ile ilişkilerinin nasıl ortaya çıktığıydı. Hem bulunduğu toplumun fertlerinin zihinlerine bağımlı hem de özerk ve belli bir noktaya kadar fertlerin zihinlerinden farklı bir kolektif zihin fikriyle öznelerarasılığın daha başka ve radikal bir formuyla karşılaşırız. Artık 'ben' ve 'başkası' arasındaki iki kutupluluk yerini bir grup zihninin otonom inanç ve arzularına bırakır.

Bu kısımda önceki bölümde başkasının varlığının ispatına dair görüşlerine yer verdiğimiz Scheler'in bu bölümde meseleyi daha geniş bir düzlemde özneler arasındaki ilişki biçimleri ve toplumsallık hallerini içerecek bir şekilde nasıl ele aldığını göreceğiz. Böylece Scheler'in birey ya da öznenin karakteristik bir özelliği olan kolektif yönünü ele alarak fenomenolojik inceleme alanını genişletip aynı zamanda etik eylemlerin alanını oluşturan bu sosyal alanın hangi şekilde ele alındığını inceleyeceğiz.

Scheler'e göre insanlar arasında başkasının deneyimlendiği çeşitli toplumsal duygusallık formları mevcuttur. Bunları Scheler temelde dört kısma ayırmaktadır.

Bunlardan birincisi duygu topluluğu (*community of feeling*) adını verdiği türdür. Bu başkasıyla aynı zihni durumların paylaşılmasıdır. Bir anne-babanın ölen çocuklarının yasını tutması buna bir örnektir. Scheler'e göre burada tek bir zihinsel olgu söz konusudur, aynı türden iki ayrı zihinsel durumun varlığı değil. Tek bir duygu beraberce hissedilmektedir.¹⁷³ Bu yalnızca kolektif duygularla sınırlı olan bir duygu da

¹⁷³ Scheler, *The Nature of Sympathy*, s. 12-13.

değildir, bilişsel eylem ve hareketler de aynı şekilde paylaşılabilir. Dolayısıyla ortak-duygulanım ortak-deneyimlemenin daha özel bir türüdür denebilir.¹⁷⁴

İkincisi ise Scheler'in arkadaşlık duygusu (*fellow-feeling*) adını verdiği türdür.¹⁷⁵ Buradaki durum empati duygusuyla ilişkilidir. Örneğin karakteristik olarak insanlar bir başkasının neşesiyle mutlu olduklarında ya da üzüntüsüyle hüznü olduklerinde sempati hissederler. Scheler'e göre sempatinin oluşması karmaşık bir fenomendir. Sempatinin gerçekleşmesi için öncelikle başkasının duygularının farkında olunması gerekir.¹⁷⁶ Burada söz konusu olan ilkinde olduğu gibi ortak bir hissin beraberce hissedilmesi değildir. Birinci kişideki duygunun buna bir reaksiyon olarak diğer kişide yeniden yapılanması ve ortaya çıkması söz konusudur. Başkasının duygularıyla empati kurulduğunda duygu kendiliğinden gerçekleşen bir sirayet şeklinde gerçekleşmez, başkasındaki duygunun anlaşılması ve kişinin kendisine bu duyguyu sunması esastır.

Bunlardan üçüncüsü duygusal bulaşma (*emotional infection*) adı verilen duyguların insandan insana sirayet etmesidir. Buna göre duygular bir virüs gibi insandan insana sirayet ederler. Mutlu birisiyle konuşurken onun mutluluğunun karşıdakine geçerek onun da mutlu hissetmesine neden olması buna bir örnektir.¹⁷⁷ Başkasının zihin durumu diğer bir zihne atlamış gibidir. Duygu aslen bir başkasında kaynaklandığı halde hissedilmesi açısından bir tür yanılısama özelliği vardır denebilir. Scheler bu durumu kişinin kendisini bir başkasıyla bir tutmasıyla bağlantılı genel bir psikolojik mekanizmayla ilişkilendirmektedir.¹⁷⁸

Sonuncu ve dördüncü tür duygusal özdeşleşme (*emotional identification*) denilen formdur. Scheler bunu gerçek manada duygusal birlik olarak anmaktadır.¹⁷⁹ Burada tüm bir duygusal kimlik bir başka birisine aktarılmaktadır. Çeşitli topluluklarda görülen kişinin kendisini bir totemle ya da atalarıyla kimliklendirmesi ya da kitlelerin

¹⁷⁴ Alessandro Salice, "Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler", *Analytical and Continental Philosophy: Methods and Perspectives*, ed. S. Rinofner ve H. Wiltsche, Berlin: Walter de Gruyter, 2016, s. 280.

¹⁷⁵ Scheler, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁷⁶ Salice, "Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler", ss. 279-280.

¹⁷⁷ Scheler, *The Nature of Sympathy*, s. 15.

¹⁷⁸ Salice, "Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler", s. 279.

¹⁷⁹ Scheler, *a.g.e.*, s. 18.

karizmatik bir lider üzerinden kendilerini kimliklendirmeleri buna örnek olarak verilebilmektedir.

Bu saydıklarımız yaşanan deneyimler sırasında kendilerini gösteren toplumsallık türlerini oluştururlar. Scheler'e göre bunlar ile sosyal gruplaşma türleri arasında bir paralellik vardır. Scheler şu dört tür sosyal gruptan bahsetmektedir: Kitleler (*masses*), yaşam-cemaatler (*life-communities*), toplumlar (*societies*) ve kolektif bireyler (*collective persons*). Böylece insanın kolektif olarak içinde bulunduğu ve karşısına çıkan toplumsallık türlerini incelemeye almaktadır.

Kitleler en basit grup türüdür. Diğer grup türleri arasında en gelişmemiş, karmaşık olmayan türdür.¹⁸⁰ Bu grup duygusal bulaşma ile karakterize olmaktadır. Grup mensupları başkalarının duygularını, inanç ve davranışlarını istemsiz bir şekilde taklit ederler. Bütün geleneği takip etme süreçleri buna birer örnektir. Başkasından bir zihinsel durumu almış olan kişi bunun farkında değildir ve bunların kendisinden kaynaklandığını düşünür. Böylece bulunduğu toplulukla olan ortaklığı gözünden kaçıır. Bu durum da söz konusu grubun bireylerinin grup davranışlarından sorumlu hissetmemesine neden olur. Scheler için sorumluluk hissi ve birlik birbirinden ayrılamaz şeylerdir. Dolayısıyla bu topluluk için gerçek bir birlik duygusundan bahsedilemez.¹⁸¹

İkinci tür grup ise Scheler'in deyimiyle yaşam-cemaatleridir. Yaşam-cemaatlerinde kolektif bir yönelimsellik söz konusudur ve üyeleri ortak deneyimlere sahiptirler. Sözü ettiğimiz duygu topluluğu formu burada etkin olmaktadır. Scheler'e göre burada söz konusu olan ortak deneyim, ortak zihinsel durum 'biz' formundadır ve bunlar köken olarak 'ben' formunda oluşmuş, buna indirgenebilir değildir. Söz konusu deneyimlerde özne 'biz'dir. Cemaatteki biz o denli kuşatıcıdır ki mensupları cemaat içerisinde ve cemaat için yaşarlar.¹⁸² Cemaate kolektif sorumluluk açısından bakıldığında ise sorumluluğun hem bireysel hem de cemaat olarak ele alındıklarında sorumludurlar. Aynı şekilde sorumluluk ve birliktelik arasındaki ilişki sebebiyle

¹⁸⁰ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 526.

¹⁸¹ Salice, "Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler", s. 280-281.

¹⁸² Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 526-528.

birliktelikleri de yüksektir. Bu durumda bir anlamda ferdi bireyler olarak değil ama cemaatin birer temsilcisi olarak cemaat üyelerinden bahsetmek daha uygundur.¹⁸³

Üçüncü grup olan toplumlarda ise toplumsallık formu olarak arkadaşlık duygusu ve empati baskındır. Toplumda bireyler diğer bireylerin kendilerinden tamamıyla ayrı olduklarının bilinciyle hareket ederler. Bu sebeple bu tür gruplarda gerçek manada bir ortak deneyim yaşama söz konusu değildir, kolektif bir bilinç akışı görülmez, ‘biz’in varlığına rastlanmaz. Kolektif sorumluluk ve birlik duygusunun yerine güvensizlik insanlar arasında yaygındır. Bu durum da bireylerin kişisel çıkarlarını koruyan kurumların meydana getirildiği bir ortam anlamına gelir.¹⁸⁴ Şimdiye kadar anlatılanlara bakıldığında cemaatler ve toplumlar birbirinden çok farklı yapılar olsalar da Scheler’e göre her toplum temelde bir cemaat üzerine kuruludur. Buna göre bir toplumun üyesi olabilmek için ya geçmişte ya da hâlihazırda bir cemaatin üyesi olmak gerekir.¹⁸⁵

Son grup ise kolektif bireylerdir. Bu grubun belirleyici toplumsallık özelliği ise ortak deneyimdir. Kolektif birey kendine ait bilişsel, iradi ve duygusal bir hayata sahip olan bir ‘biz’dir. Kolektif bireyler bir tür cemaattirler ancak bu cemaatin üyeleri kendilerinin sahip oldukları deneyimlerin asıl sahiplerinin kim olduğunu ayırt etme yeteneğine sahip fertler olarak kendilik bilincine sahiplerdir. ‘Ben’lik ve ‘biz’lik durumunun beraberce bulunabilmesini sağlayan şey ise kimlik değişimidir (*identification*). Kimlik değişimi ‘ben’ ve ‘başkası’ veya ‘ben’ ve ‘biz’ arasındaki bir tür aktarım şeklini ifade eder. Scheler’de bu kişinin kendisini başka bir özne yerine koyması ve bunu yaparken de aslında aktardığı zihin durumunun gerçekte kendisinden kaynaklandığının bilincinde olması şeklinde gerçekleşebileceği gibi başkasının zihin durumunu bana aktarması ve bunu benim kendime aitmiş gibi algılamam şeklinde de gerçekleşebilmektedir. İki tür kimlik değişimi de hem birey ile başka bireyler hem de birey ile bir grup arasında meydana gelebilir.¹⁸⁶ Bunlara örnek olarak bir bireyin kendisini atalarının yerine koyması verilebilir. Bu durumda kendisinin bu hislerin sahibi olduğunu bilmesine rağmen aynı zamanda kendisini bir ‘biz’ içerisinde de görmektedir.

¹⁸³ Salice, “Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler”, s. 281.

¹⁸⁴ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 528-533.

¹⁸⁵ Salice, “Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler”, s. 281-282.

¹⁸⁶ Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, s. 533-535.

Ya da örneğin bir kabile üyesinin başka bir üyeye yönelik bir hakareti direkt olarak kendisine yapılmış olarak hissetmesi de buna diğer bir örnek olarak verilebilir.

Scheler'in birey ve toplum arasındaki ilişkileri incelerken göze çarpan ve çağdaş ben-toplum ilişkileri tartışmaları açısından da en önemli noktalardan birisi özne ve toplum ilişkisinde öznenin varsayılan halini öncelikli olarak toplumsal bir benlik şeklinde düşünmesidir. Salice'in de dikkat çektiği üzere toplumdan soyutlanmış bir 'ben' yerine 'biz' tarafından çevrelenmiş ve hatta 'ben'i zaman zaman tanımlayan bir 'ben' ile karşı karşıya kalıyoruz.¹⁸⁷

Max Scheler'in kişiyi toplumla olan ilişkisi açısından inceleme şekli yalnızca kendi zamanı açısından değil bugün için de büyük önem taşımaktadır. Thomas Szanto bir kişinin ne şekilde toplumsal bir birlik içinde yer alabileceği, böyle bir grup içerisindeki bireyin ahlaki açıdan sorumluluklarının ne olacağı gibi soruların günümüzde tekrar sorulmaya başlandığını hatırlatmaktadır. Örneğin tüzel kişilerin ahlaki sorumluluklarının ne olduğu, kendilerine ait haklarının olup olmadığı gibi sorular her zamankinden çok daha güncel sorunlardır.¹⁸⁸ Bireyin sosyal yanı söz konusu olduğunda Scheler'i belki de herkesten daha çok konuyla ilgilenmiş olarak bulmaktayız. Scheler kişiyi sosyal yanını en temele alarak incelemiş ve felsefesini de bu doğrultuda geliştirmiştir. Söz ettiğimiz gibi Scheler için hiçbir toplumsallıkla gerçekten karşılaşmamış olan bir özne bile kendisinde bir sosyallik ve toplumsal aidiyet barındırmaktadır. Bu özelliğiyle Scheler'in bireyin kolektif yanına yaptığı vurgu her zamandan daha önemli hale gelmektedir.

¹⁸⁷ Salice, "Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler", s. 285.

¹⁸⁸ Thomas Szanto, "Collectivizing Persons and Personifying Collectives", *Phenomenology of Sociality Discovering the We*, ed. Thomas Szanto ve Dermot Moran, New York ve London: Routledge, 2016, s. 296.

SONUÇ

Max Scheler'in kendi fenomenoloji anlayışına dayanarak geliştirdiği etik düşüncesinin ele alındığı bu çalışmada ağırlıklı ve özel olarak Scheler'in değer teorisi ve öznelerarasılığa getirdiği farklı yaklaşımı üzerinde duruldu. Etiğin hala güncelliğini koruyan meselelerinden olan etik değerlerin öznelliği ve solipsizm gibi iddialarına yönelik olarak getirdiği karşı öneriler bize göre Scheler etiğini farklı ve güçlü kılan özellikler olarak temayüz etmektedir.

Görüldüğü üzere Scheler etiğinin en önemlileri özelliğini onun değerlere yaptığı vurgu oluşturmaktadır. Scheler için maddi değerlerin özleri pratik aklın temelini oluşturmaktadırlar. Değerler nihai olarak tüm etik düşüncemizi şekillendirmektedirler. Scheler'e göre bunlar insan hayatının her alanında içi içe olunan deneyimlerin parçalarıdır.

Scheler'in dikkat çeken bir diğer özelliği, değer dünyasını bütün bir zenginliğiyle felsefenin konusu yapmış olmasıdır. Yine, Scheler etiğinin dikkat çeken yönlerinden bir tanesi bunun insan deneyiminin genelini felsefi araştırmaya konu yapmadaki becerisidir. Bunlardan ilki, insanın bütün bir duygu ve değer deneyimini fenomenolojisine konu etmesinde kendisini açıkça göstermektedir. Kaldı ki Scheler bununla da yetinmemiş bunları etik düşüncesinin temel yapı taşları haline getirmiş ve formel olmayan ve maddi kelimeleriyle nitelediği etik anlayışını bunlar üzerine kurmuştur. Bizce bu durum Scheler etik düşüncesini insanın ahlaki deneyiminin incelenmesinde farklı kanattaki düşünürleri geride bırakmasının en büyük nedenlerindedir. Diğer pek çok filozof, etiği birkaç prensibe indirgeyip bu şekilde incelemeye çabalarken Scheler yaşamın tüm karmaşıklığını ve zengin deneyimlerini gösterecek şekilde özleri ve özsel ilişkileri de ele almaktadır.

Bunun yanında değerlerin *a priori* oldukları ve sezgi ile bunlara ulaşabilmemizin imkânı üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle Scheler hem kendisini hem de genel olarak fenomenolojinin etiğe yaklaşımını farklı kılan yönleri bizlere göstermektedir. Ancak Scheler'in değer teorisinin bizce en önemli özelliği değerler arasında kurmuş olduğu *a*

priori düzen ve hiyerarşi ve bunun sonucu olarak etiğe referans teşkil eden nesnel bir temel oluşturmuş olmasıdır. Scheler'in böylece iyi ve kötüyü belirleyebileceği bir sistem amaçladığı görülür. Bir başka ifadeyle kişileri, nesnelere ve eylemleri taşıdıkları değerlere göre bunun üzerinden değerlendirmeye tabi tutulabilecekleri bir sistemin kurulduğu fark edilmektedir.

Scheler'in düşüncesi bağlamında ele aldığımız diğer ana mevzu özne ve başkasını nasıl bir araya getirdiğidir. Üçüncü bölümde ayrıntılı biçimde ele alınan bu konunun ayrıca üzerinde durulması gerekmektedir. Öznelerarasılık başlığıyla ele alınan bu konuya dair Scheler'in görüşleri arasından bazı önemli noktalara dikkat çekmek istiyoruz.

İlk olarak, Scheler'in hem psikoloji hem de sosyoloji disiplinlerinin sırasıyla 'ben'den başka bir bilincin varlığını incelemeye almakta ve insanın sosyal alandaki deneyimini ele almada tamamıyla yetersiz kaldığını düşünmektedir. Husserl'in aksine fenomenolojiyi bir bilim olarak adlandırmayan Scheler buna rağmen fenomenolojisini bilimlerin yetersiz kaldığı bu alanlarda sonuca kavuşmak için gerekli görmektedir.

İkinci olarak diğer bir öznenin varlığının imkânına ilişkin getirdiği farklı yaklaşıma da dikkat çekilmesi gerekmektedir. Scheler solipsizm iddiasıyla yakından ilişkili bu sorunun 'ben'in yanlış anlaşılması sonucu ortaya çıktığını düşünmektedir. Öznelerin kendi deneyimlerinde benliklerinin öncelikli olarak farkında oldukları ve başkasına dair olanların daha sonra ayrıca düşünülüp diğer bir benlik olarak düşünülmesi hatalı bir yaklaşımdır. Bunun yerine deneyimlerimiz sürekli bir akış içerisinde ben ve başkasına dair deneyimlerin iç içe olduğu bir şekilde gerçekleşmektedir. Benim deneyimimden bahsettiğimde tıpkı başkasının deneyimi gibi zamanla ortaya çıkmış bir öznenin bahsetmiş olurum. Dolayısıyla 'ben'in başkası karşısında bir önceliği yoktur. Burada bahsedilen özneler Scheler için ister 'ben' ister başkası olsun bunlar hakkındaki deneyimlerimizin basitçe bir toplamı olarak da görülemezler; özne bu toplamı aşan bir bütünlük olarak görülür.

Son olarak, bu çalışmada da görüldüğü üzere, Scheler özne ve toplumsallık ilişkisinde toplumu özneye sonradan eklenmiş bir tali yapı olarak değil aksine öznenin başından beri bir parçası olan ve kişiye kaybedemeyeceği asli bir toplumsallık

niteliği sağlayan bir olgu olarak ele almıştır. Öznenin toplumsallığını onun temel bir vasfı olarak değerlendirmesi Scheler felsefesinin diğer bir ayırt edici özelliğidir. Bunun üzerinden Scheler bireyin toplumla arasındaki ve toplumun bir parçası olarak deneyimlerini felsefi incelemesine dâhil etmektedir.

Max Scheler ile ilgili yapmış olduğumuz bu inceleme bizim, Scheler felsefesinin etik çalışmalarında hak ettiği ilgiyi yeterli ölçüde görmediği kanaatine ulaşmamız sonucunu hâsil etmiştir. Scheler'in bahsettiğimiz meseleleri ele alış şeklinin günümüz çalışmaları için de yeni olanakları beraberinde getirme imkânı bulunmaktadır. Özellikle etik bir varlık olarak insanın toplum içerisindeki deneyiminin nasıl ele alınacağı konusu hiçbir zaman önemini yitirmeyecek derecede mühim bir felsefi meseledir. Bu bağlamda Scheler bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı üzere hem etiğe hem de bireyin toplumsal yanına yaptığı kuvvetli vurgu ile çok kıymetli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modern dünyada insanın toplumla, devletle, özel kurumlarla hatta internette tanımadığı ve yüzünü görmediği insanlarla ilişkilerini sürdürdüğu ve insanlar, toplumlar arası ilişkilerin her zamankinden daha çeşitli ve karmaşık olduğu bir ortamda insan etik bir varlık olarak nasıl ele alınabilir? İşte bu soru bize Scheler felsefesinin hala güncel kalmasını sağlayan hayati felsefi sorunların ana hatlarını sunmaktadır. Her ne kadar bu çalışmamızla Scheler'in sahip olduğu birikime mütenasip, kapsamlı bir düşünce sistemini mükemmel bir şekilde ele almada yetersiz kalmamız söz konusu ise de, daha sonra yapılacak çalışmalara mütevazı bir katkı sağlamış olma imkânı sunma umudu taşımaktayız.

KAYNAKLAR

- Blosser, Philip Eugene. "Six question Concerning Scheler's Ethics", *The Journal of Value Inquiry* 33 (1999): 211-225.
- Blosser, Philip Eugene. "Scheler's Alternative to Kant Ethics". Doktora Tezi. Graduate School of Duquesne University. 1985.
- Blosser, Philip. "Max Scheler: A Sketch of His Moral Philosophy", *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*. Ed. John J. Drummond. Springer Science+Business Media B.V. Dordecht, 2002, 391-413.
- Coelho, Nelson Ernesto Jr. ve Figueiredo, Luís Claudio. "Patterns of Intersubjectivity in the Constitution of Subjectivity: Dimensions of Otherness", *Culture & Psychology* 9 (2003):193-208.
- Frings, Manfred. *Life Time Max Scheler's Philosophy of Time A First Inquiry and Presentation*. London ve New York: Springer Science+Business Media B.V., 2003.
- Habte, Merid Hailu. "Phenomenology of Love and Intersubjectivity an Investigation into the Ethical Personalism Of Max Scheler." Yüksek Lisans Tezi. Dominican University College Faculty of Philosoph. 2013.
- Hackett, James Edward. "Scheler's Phenomenological Ontology of Value: Implications and Reflections for Ethical Theory." Doktora Tezi. Graduate School of Southern Illinois University Carbondale. 2013.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations an Introduction to Phenomenology*. Çev. Dorian Cairns, The Hague: Springer-Science ve Business Media, 1960.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Çev. David Carr, Evanston: Northern University Press, 1970.
- Kelly, Eugene. "Revisiting Max Scheler's Formalism in Ethics: Virtue-Based Ethics and Moral Rules in the Non-Formal Ethics of Value", *The Journal of Value Inquiry* 31(1997): 381-397.

- Kelly, Eugene. *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Ed. U. Melle. London ve New York: Springer Science+Business Media B.V., 2011.
- Kelly, Eugene. *Structure and Diversity Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*. Ed. R. Bernet. Leuven: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1997.
- Mohr, Eric J. "Phenomenological Intuition and the Problem of Philosophy as Method and Science: Scheler and Husserl", *Symposium* 16, (Fall/Autumn 2012): 218-234.
- Moosa, Imtiaz. "Scheler's Philosophy of Value and Ethics in Relation to Kant's Ethics". Doktora Tezi. University of Toronto School of Graduate Studies Program of the Degree of Doctor of Philosophy. 1986.
- Moran, Dermot. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Nabe, Clyde M. "Max Scheler on Phenomenology and Man's Place in the Cosmos". Doktora Tezi. Purdue University. 1975.
- Perrin, Ronald F. "Commentary on Max Scheler's Critique of Kantian Ethics", *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974): 347-348.
- Renly, Reverend Ernest W. *Scheler's Phenomenology of Community*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- Salice, Alessandro. "Collective Intentionality and the Collective Person in Max Scheler". *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives : Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium*. Ed. Sonja Rinofner-Kreidl ve Harald A. Wiltsche. Berlin: Walter de Gruyter, 2016.
- Sanchini, Virginia. "Not Kant vs. Scheler, But Either Kant or Scheler: From Construction to Foundation of Ethics". *Phenomenology and Mind* 5 (2008): 142-151.
- Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Ed. ve Çev. Manfred S. Frings ve Roger L. Funk. Evanston: Northern University Press, 1973.

- Scheler, Max. *Man's Place in Nature*. Çev. Hans Meyerhoff. New York: Farrar, Strauss and Cudahy, 1961.
- Scheler, Max. *On the Eternal in Man*. London and New York: Routledge, 2010.
- Scheler, Max. *Selected Philosophical Essays*. Evanston: North Western University Press, 1973.
- Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*. Ed. Graham McAleer. London ve New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2017.
- Schnell, Alexander. "Intersubjectivity in Husserl's Work". *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 2 (2010): 9-32.
- Schütz, Alfred. "Max Scheler's Epistemology and Ethics: I", *The Review of Metaphysics* 11, 2 (1957): 304-314.
- Schütz, Alfred. "Max Scheler's Epistemology and Ethics: II", *The Review of Metaphysics* 11, 3 (1958): 486-501.
- Szanto, Thomas. "Collectivizing Persons and Personifying Collectives", *Phenomenology of Sociality Discovering the We*. Ed. Thomas Szanto ve Dermot Mora). New York ve London: Routledge, 2016.
- Wigmore, Stephen Richard. "An Examination of Max Scheler's Phenomenological Ethics". Doktora Tezi. The University of Warwick Department of Philosophy. 2015.
- Zahavi, Dan. "Beyond Empathy Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): 151-165.
- Zahavi, Dan. *Husserl'in Fenomenolojisi*. Çev. Seçim Beyazıt. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

ÖZGEÇMİŞ

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Yekta Münib	HATİBOĞLU	
Doğum Yeri ve Yılı	Üsküdar	27.12.1991	
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce		
Eğitim Durumu	Başlama – Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2005	2009	Özel Nilüfer Lisesi
Lisans	2009	2015	Boğaziçi Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler
Yüksek Lisans	2014	2019	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı
Doktora	-		-
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama – Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	-	-	
2.	-	-	
3.	-	-	
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-		
Yayımlar	-		
Diğer:	-		
İletişim (e-posta):	ymhatiboglu@gmail.com		
	Tarih	27.06.2019	
	İmza		
	Adı Soyadı	Yekta Münib HATİBOĞLU	

