

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**AKSİYOLOJİK ETİK TEORİSİ  
VE  
MAX SCHELER ETİĞİ**

**Ziya YAVUZ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN  
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN**

**KONYA - 2014**



 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

### BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ziya YAVUZ		
	Numarası	128101011001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe / Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. H. Hüseyin BİRCAN		
Tezin Adı	Aksiyolojik Etik Teorisi ve Max Scheler Etiği			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ziya YAVUZ






 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>NECMETTİN ERBAKAN</b> <b>ÜNİVERSİTESİ</b> <b>KONYA</b> <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	--

### YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Ziya YAVUZ		
	Numarası	128101011001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe / Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. H. Hüseyin BİRCAN		
Tezin Adı	Aksiyolojik Etik Teorisi ve Max Scheler Etiği			

Ziya YAVUZ tarafından hazırlanan ‘Aksiyolojik Etik Teorisi ve Max Scheler Etiği’ başlıklı bu çalışma 02/07/2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Doç. Dr.	Hüseyin BİRCAN	
2	Prof. Dr.	Bülent Kuspiner	
3	Yrd. Doç. Dr.	Ahmet KOYUNCU	

## ÖNSÖZ

Yakınçağda, felsefenin, insanı bütün yönleriyle yeniden ele alması, insan ve onun davranışları hakkında birçok teorinin kurulmasına neden olmuştur. Bir bütün olarak insanı temel alan felsefeler, etik görüşlerini de bu temele oturtmaya çalışmışlardır. Max Scheler’de böyle bir görüşten hareket ederek etik felsefesini kurmuştur. Onun etiği, insan ve değerler konusunda ki görüşleriyle örülüdür.

Bilindiği gibi etiğin en önemli konularından biri değerler (axios) konusudur. Değerlere kayıtsız kalmış bir etik teorisi düşünülemez. Çünkü değerlerin sınırsız doğasında, etik teorilerinin temel ilkelerini buldukları sınırsız tasarım ve eylem alanları vardır. Böylece her etik teori kendince bir temellendirmeyi bu değerler çokluğu içinde gerçekleştirir.

Biz bu çalışmamızda farklı etik teorilerini de dikkate alarak Max Scheler’in “aksiyolojik etik” olarak bilinen etik teorisini incelemeye çalıştık. Filozofun etik kuramını ele alırken onun bütün felsefesini de göz önüne almaya gayret ettik. Çünkü bir filozofun herhangi bir felsefi alandaki görüşlerini tam olarak anlayabilmek için onun bütün felsefesinin göz önünde tutulmasının gerektiği bilinen bir şeydir. Özellikle de filozofların felsefelerinin temelini oluşturan, kimi konuların ihmal edilmesi, onların felsefelerinin anlaşılmasını imkansız hale getirmektedir. Nitekim bizim görüşlerini incelemeye çalıştığımız Scheler’in “felsefi antropoloji”si gözardı edilirse onun etik görüşünün anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle biz de çalışmamızda Scheler’in genel felsefesinin temelini oluşturan felsefi antropoloji görüşünü özellikle dikkate alarak konumuzu belirginleştirmeye gayret ettik.

Burada, her zaman ve tez yazım süresince de devamlı yanımda olan ve değerli katkılarını hiçbir zaman esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. H.Hüseyin Bircan’a özellikle teşekkür etmem gerekiyor. Ayrıca değerli görüşlerinden her zaman yararlandığım hocam Prof. Dr. Bilal Kuşpınar’a ve zaman zaman, karşılıklı olarak düşüncelerimizi paylaştığımız öğrenci arkadaşlarıma da teşekkür ediyorum.

**Ziya YAVUZ**

**KONYA, 2014**

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	---

<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	Ziya YAVUZ		
	Numarası	128101011001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe / Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. H. Hüseyin BİRCAN		
Tezin Adı	Aksiyolojik Etik Teorisi ve Max Scheler Etiği			

### ÖZET

Bu tezde, Aksiyolojik Etik Teorisini Max Scheler özelinde inceledim.

Tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Girişte, konu hakkındaki görüşlerimi kısaca belirttim.

Birinci bölümde, Scheler'in bütün felsefesini onun aynı zamanda kurucusu olduğu felsefi antropoloji temelinde ele aldım.

İkinci bölümde, etik teorilerine genel bir yaklaşımla, etik felsefesinde aksiyolojinin konumunu belirtmeye çalıştım.

Üçüncü bölümde, Scheler'in değer teorisini ayrıntılı bir şekilde ele alarak, onun bu konudaki görüşlerini sunmaya gayret ettim.

Sonuçta ise üç bölümde ele alınan konuların bir değerlendirmesini yaptım.

**Anahtar Kelimeler:** Aksiyoloji, Etik, Geist, Kişilik, Değer, Scheler

 <b>KONYA</b>	<b>T.C.</b> <b>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ</b> <b>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</b>	 <b>SOSYAL BİLİMLER</b> <b>ENSTİTÜSÜ</b>
---	--	---

<b>Öğrencinin</b>	Name Surname	Ziya YAVUZ		
	Student Number	128101011001		
	Department	Philosophy / Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Assoc. Dr. H. Hüseyin BİRCAN		
Title of the Thesis/Dissertation	Axiological Ethics Ethical Theory and Max Scheler			

### ABSTRACT

Yavuz, Ziya, Master's Thesis on Axiological Ethics Theory and Max Scheler Ethics. Advisor: Assoc. Doç. Dr. H. Hüseyin Bircan, ix + 132 p.

In this thesis, I have discussed Axiological Ethics Theory specific to Max Scheler.

The thesis consist of an introduction, three chapters and a conclusion.

I have briefly explained my views on the subject in introduction.

In the first chapter, I have discussed whole philosophy of Scheler on basis of philosophic anthropology, which was also founded by him.

In the second chapter, I have explained the status of axiology in ethics philosophy through a general approach to ethic theories.

In the third chapter, I have elaborated on value theory of Scheler and presented his views on this issue.

In conclusion, I have evaluated the issues discussed in these three chapters.

**Key Words:** Axiology, Ethic, Geist, Personality, Value, Scheler

## İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	i
YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU .....	ii
ÖNSÖZ .....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MAX SCHELER'İN GENEL FELSEFESİ

1.1. MAX SCHELER'İN HAYATI VE ESERLERİ .....	4
1.2. SCHELER FELSEFESİ'NİN GENEL YAPISI .....	7
1.2.1. Max Scheler ve Antropoloji .....	7
1.2.1.1. Geist Kavramı.....	11
1.2.1.2. Akt Kavramı .....	16
1.2.1.3. Kişi (Person) Kavramı .....	19
1.2.1.3.1. Kişinin Individuelliği.....	22
1.2.1.3.2. Kişinin Autonomisi (Özgürlüğü) .....	24
1.2.1.4. Tanrı İde'si .....	27
1.2.1.4.1. Mikrokosmos Makrokosmos.....	28
1.3. SCHELER VE FENOMENOLOJİ .....	31
1.3.1. Olgu ve Değer (Olan, Olması Gereken).....	34
1.3.1.1. Suje-Obje İlişkisi .....	36
1.3.1.2. İnsan ve Dünyası .....	38



## İKİNCİ BÖLÜM

### MAX SCHELER'İN DİĞER ETİK TEORİLERİNE BAKIŞI VE ELEŞTİRİSİ

2.1. ETİK KURAMLARI.....	42
2.1.1. Ereğçi Etik Kuramları .....	44
2.1.2. Davranışçı Etik Kuramları.....	47
2.1.3. Özgürlükçü ve Belirlenimci Etik Kuramları .....	48
2.1.4. Varoluşçu Etik Kuramları .....	50
2.1.5. Ödevci Etik Kuramı .....	54
2.1.6. Ödev Kuramını Eleştirisi.....	66
2.1.7. Mutlulukçuluğu Eleştirisi.....	67
2.1.7.1. Değer ve Haz.....	68
2.1.7.2. Duyma ve Duygular.....	72
2.1.8. Başarı Etiğini Eleştirisi .....	74

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MAX SCHELER'İN ETİK TEORİSİ (AKSİYOLOJİ)

3.1. AKSİYOLOJİNİN TANIMI .....	76
3.1.1. Değerli Şeyler ve Değerler .....	79
3.1.2. İyi ve Kötü Değerlerinin Diğer Değerlerle İlişkisi .....	82
3.1.3. Amaçlar ve Değerler .....	84
3.2. APRİORİZM VE BİÇİMCİLİK.....	85
3.2.1. Biçimsel Varlık İlişkileri.....	88
3.2.2. Değerler ve Değer Taşıyıcıları .....	90
3.3. DEĞER NİTELİKLERİ VE ÇEŞİTLERİ (TÜRLERİ).....	91
3.3.1. Değerler Hiyerarşisi .....	91
3.3.2. Değerlerin Sürekli Oluşu.....	92
3.3.3. Değerlerin Bölünebilirliği Bölünemezliği.....	93
3.3.4. Değerlerin Birbirlerine Temel Oluşu .....	94

3.3.5. Tatmin Olmanın Değer Yüksekliği İle İlişkisi .....	95
3.3.6. Değerlerin Mutlaklığı ve Göreliliği .....	97
3.4. DEĞER YÜKSEKLİĞİ VE SAF DEĞER TAŞIYICILARI ARASINDAKİ APRİORİ İLİŞKİLER.....	98
3.4.1. Kişi ve Şey Değerleri .....	99
3.4.2. Kendi Değerleri ve Başkasının Değerleri.....	99
3.4.3. Eylem, Fonksiyon, Reaksiyon Değerleri .....	100
3.4.4. Mizaç Değerleri, İşlerin Değerleri .....	100
3.4.5. Niyet ve Duygu Durumu Değerleri .....	100
3.4.6. Temel Değerleri, Form ve İlişki Değerleri.....	101
3.4.7. Bireysel ve Kollektif Değerler.....	101
3.4.8. Kendi Başına Değerler ve Bağlaşık Değerler.....	101
3.4.9. Değer Modaliteleri İle Apriori Sıra Düzeni Arasındaki İlişkiler.....	102
3.5. DEĞERLERİN TABAKA DÜZENİNİN SIRALANIŞI.....	103
3.5.1. Kutsal ve Kutsal Dışı Değerleri Tabakası.....	103
3.5.2. Manevi Değerler Tabakası .....	103
3.5.3. Yaşam Değerleri Tabakası .....	103
3.5.4. Hoş ve Hoş Olmayan Değerler Tabakası.....	104
3.6. DEĞER VE GEREKLİ OLUŞ .....	104
3.6.1. İdeal Gereklilik .....	105
3.6.2. Normatif Gereklilik.....	106
3.7. DEĞERLERİN SUBJEKTİFLİĞİ VE RÖLATİFLİĞİ.....	109
3.7.1. Değerlerin İnsana Göreliliği.....	110
3.7.2. Değerlerin Yaşama Göreliliği.....	111
3.7.3. Etik Değerlerin Tarihsel Göreliliği ve Boyutları.....	112
3.7.4. Ahlaki Değerlerin Vicdana Göreliliği.....	114
SONUÇ .....	116
KAYNAKLAR.....	120

## GİRİŞ

Alanı ne olursa olsun, hiçbir felsefi görüş içinde doğduğu ve geliştiği çağın ilgilerinden, eğilimlerinden ya da sorunlarından bağımsız düşünülemez. Bu açıdan bakıldığında felsefenin de farklı çağlarda farklı yönler doğr gelişip değiştiği gözlemlenir. Bir çağda “varlık görüşü” ağırlıklı olarak ele alınırken, diğer bir çağda “bilgi görüşü” veya “etik görüşü” ön plana çıkabilir. Biz bu çalışmamızda bir 20. Yüzyıl filozofu olan Max Scheler’i incelerken, çağın felsefi karakterini yansıtan başlıca düşünsel eğilimlere baktığımızda ortaya üç farklı görüş çıkmaktadır: Bunlardan ilki spekülatif eğilimli felsefelerdir. Bilindiği gibi genelde toplum, insan ve dünyaya ilişkin konular, gözlem ve deneyin ötesinde kavramsal bir bağlamda kuramsal olarak yorumlanırlarsa, bu tür düşünme biçimlerine spekülatif felsefe adı verilir. Nitekim bireşimin ağır bastığı ve belli savlar içeren bu tür felsefeler söz konusu çağın ilk yarısında önemli bir yer tutarlar. 20.yy.’ın hemen başlarında varlık ve bilgi anlayışının temeline sezgi’yi koyan Bergson’un “sezgicilik felsefesi” bunun iyi bir örneğidir. Yine Husserl’in “fenomenoloji”si, N. Hartman’ın “yeni ontoloji”si, Max Scheler’in “felsefi antropoloji”si de bu tür bir felsefenin en önemli örnekleridir. İki büyük savaş varoluşçu felsefelerin farklı tonlar içeren söylemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuş; bireyin ruhsal sorunları da derinlik psikolojisi ya da ruh çözümlemesi (psikanaliz) okulunun kurulmasına yol açmıştır. 20. yüzyılın ikinci önemli felsefe eğilimi olarak karşımıza analitik felsefeler çıkmaktadır. Başta Viyana çevresi olmak üzere “mantıksal pozitivizm” (Carnap, Schlick, B. Russell), dil felsefesi (L. Wittgenstein) gibi daha başka dallanmaları da içeren “analitik felsefe” genelde duyumu, mantık ilkelerini ya da dili temele alarak bilim ve felsefe önermelerinin çözümlenmesine kendisini verir. Çağdaş felsefede üçüncü eğilim ise “yeni olguculuk“ adı altında toplanabilecek olan, bilimdeki gelişmeleri göz önünde bulunduran bilimsel felsefe eğilimidir.<sup>1</sup> Çağımızda problem alanlarının olabildiğince genişlemesi, felsefi yaklaşım tarzlarında ayrılaşmayı ve belli

---

<sup>1</sup> Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Morpa Kültür Yay., 1. Baskı, İstanbul, Mayıs, 2003, s. 20-21.

alanlarda uzmanlaşmayı gerekli kılabilecek durumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Scheler'in felsefesinin yerini görmek için bu gelişmeye biraz daha yakından bakmak uygun olacaktır.

Klasik felsefe dizgeleri tüm alanları kuşatıyordu. Oysa içinde bulunduğumuz bu yüzyılın felsefesinde bu alanların ayrı ayrı bağımsızlaştıklarını görmekteyiz. Günümüzde felsefe akımlarını iki büyük bölüme ayırma olanağı var: 1. Dünya görüşü felsefeleri ki bunlar da aralarında ayrılırlar. 2. Kuramsal bir bilgiye varmaya çalışan felsefe akımları ki bunlar da çeşitli biçimlerde karşımıza çıkıyorlar: a. Yeni bir yöntemle salt felsefi öz bilgisine erişmeye çalışan, dünya görüşüne kayıtsız bir bilgiye ulaşmayı isteyen Husserl'in felsefesi bu biçimlerden birinin bir örneğidir. b. Bunun yanında felsefenin görevini tek tek bilimlerin sonuçlarını toplu bir bakışla toplayan bir bağlayıcı kavrayışta bulan, örneğin N. Hartman ve M. Scheler'in felsefeleri de bu biçimlerin bir başka örneğini meydana getirirler. Ancak bugün felsefenin karşısına çıkan sorunlar yalnız tek tek bilimler sorunsallığı değildir, asıl insan kültürünün içine düştüğü bunalımdır. Bilimde ve teknolojiye baş döndürücü ilerlemeler toplumsal yaşamı etkilemiş, toplumsal yaşamdaki değişimler de değer alanını sarsmıştır. Bir yandan şimdiye değin tanınan inanılan değerlerin sarsılması, öte yandan salt, değişmez değerlerin araştırılması ve bu değerlerin sorunsallığı felsefeye yeni sorunlar getirmiştir. Böylece tek tek bilimlerin felsefi bir değerlendirilmesinin gerekliliği yanında, din, ahlak, sanat, toplum gibi kültür alanlarının da felsefi bir temellendirilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Zira insana, evrendeki yerini bulma anlamında, bozulmuş ve sorunsal olmuş tinsel dünyayı göstermek gerekliliği ortaya çıkmıştır ki, nitekim felsefi antropolojinin bu gereksinimden doğduğunu söylemek mümkündür.<sup>2</sup>

İşte M. Scheler de, aksiyolojik etik teorisini kurarken, önce insanı, çağın bütün ilgileri içinde yeniden özüne döndürmek, ona kainatta bir yer biçmek istemiş ve onu davranışlarında özgür mutlak bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Onun bu girişimi, felsefi antropolojiyi ve değerler etiğini önemli kıldığı gibi, felsefi yaklaşımların farklı bir değerlendirme tarzının da yolunu açmıştır. Biz de böyle bir yaklaşımın önemini göz

---

<sup>2</sup> Bedia Akarsu, *Max Scheler'de Kişilik Problemi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No. 967, İstanbul, 1962, s. 11-12.

önüne alarak tez konumuzu aksiyolojik etik teorisi temelinde M.Scheler etiği olarak belirledik. O, insanı kendi “öz”cü anlayışına göre yeniden tarif ederken, onun etik bir varlık, değeri olan ve değer üretebilen bir kişi olduğunu vurgulamıştır. Böylece o, değerler etiğine insana doğru insandan hareketle bir başlangıç yapmıştır denilebilir.

Çalışmamızı hazırlarken Scheler'in etik teorisini biçimlendirdiği, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* adlı yapıtının Almanca orijinalini esas aldık. Ayrıca Türkçeye çevrilmiş, *İnsanın Kosmostaki Yeri* ve *Hınç* adlı eserlerinden de olabildiğince yararlandık. Bunlardan başka filozofun, genel felsefesini ve etik kuramını inceleyen ikincil kaynaklara da baş vurduk.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Scheler'in genel felsefesi ve hayatı ele alınmış, bunun yanında onun insanla ilgili (antropolojik) görüşlerine de değinilmiştir. Çünkü belirtildiği gibi, felsefi antropolojinin kurucusu sayılan Scheler'in özellikle etik alanındaki çalışmalarının layıkıyla anlaşılabilmesi, onun antropolojik görüşlerinin anlaşılması gerektirmektedir. Ayrıca onun etiği aynı zamanda ontolojik bir temellendirme üzerinde yükselmektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, Scheler etiğinin yerinin ve değerinin daha iyi anlaşılacağı düşüncesinden hareketle diğer etik teorilerine genel olarak değinilmiş ve etiğin neliği üzerinde durulmuştur. Diğer etik teorilerine değinilirken tarihsel bir sıradüzeni takip edilerek Scheler etiğinin hangi kaynaklardan beslendiği ve hangi etik anlayışları dışarıda bıraktığı gösterilmek istenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise Scheler'in etik anlayışı, değerler temelinde ayrıntılı bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Değerler konusunu ayrıntılı olarak ele almamızın en önemli nedeni, Scheler'in etik kuramının büyük ölçüde değerlerin incelenmesini konu edinmiş olmasıdır. Zira o, etik kuramını oluştururken soruşturmasına, Kant'ın değerden yoksun (formel) olduğunu düşündüğü etiğine karşı çıkarak başlamıştır. Ve özellikle değerlerin neliği üzerinde durmak suretiyle de kendi aksiyolojik etik teorisini kurmuştur. Onun bu yaklaşımı, aynı zamanda diğer etik kuramlarını niçin incelediğimizin de nedenidir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MAX SCHELER'İN GENEL FELSEFESİ

#### 1.1. MAX SCHELER'İN HAYATI VE ESERLERİ

Max Scheler (1874 - 1928) Katolik bir babadan ve Yahudi bir anneden dünyaya geldi. O, 1899 yılında Katolik inancını tercih etti, Münih ve Berlin'de tıp, filozofi ve psikoloji, Berlin'de ayrıca W. Dilthey, C. Stumpf ve G. Simmel'in yanında sosyoloji okudu. 1897 yılında Jena'da, etik ve bilgi teorileri alanında, yeni kantçılığın temsilcilerinden Rudolf Eucken'in yanında mantık ve etik ilişkileri konusunda doktora tezi hazırladı. Daha sonra, Jena'da, "*aşkın (transendental) ve psikolojik metodlar*" konulu bir doçentlik tezi yazarak doçentlik ünvanını aldı ve Amelie Ottilie ile evlendi. Scheler yeni arayışları esnasında, 1900-1901 yıllarında Husserl'in "mantıksal araştırmalar" adlı notlarını inceledi. Jena üniversite'sinde, 1905 yılına kadar misafir doçent olarak çalıştı. Theoder Lipps'in yanında doçentlik tezini yazarken orada bulunan fenomenologlarla (A. Pfänder, M. Geiger, J. Daubert, D. V. Hildebrand) tanıştı. O sıralarda Husserl'in yanısıra, Kant, Bergson ve Nietzsche'den etkilendi. 1910 yılında buradan ayrılarak Göttingen ve Berlin'e gitti ve Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine kadar Göttingen felsefe topluluğu kuruluşunda misafir okutman olarak çalıştı. 1911 den itibaren etik personalizm'le başlayan bir çok yayımla, bereketli yaratıcı bir periyod'a geçti.

Birinci Dünya Savaşı'na sağlık sorunlarından dolayı asker olarak katılmadı ancak dönemin diğer entellektüelleri gibi, savaşın başlamasından yanaydı ve bu yönde çalışmalarda bulunuyordu. 1916 dan 1922 yılına kadar düzenli olarak Katolik "Yüksek Ülke" dergisinde çalıştı. 1916 da, Henckmann'a göre onun dergideki en önemli yazısı, "Yeni Sosyolojik Yönelim ve Savaşın Sonra Alman Katoliklerin Görevi" adlı makalesi olmuştur. 1916 paskalyasında Beuron Katolik kilisesine törenle kabul edildi. O, savaş sonrası Avrupası için, kapitalist batı ile komünist doğu arasında bir yol bulmak konusunda Hıristiyan sosyalizmi veya dayanışması düşüncesinin uygun olacağını savunuyordu. Katolik inancında Platonik ve Agustinik sevgi üzerine çalışmalarıyla o, dünya'ya açık inanç önerileri geliştiriyordu. 1917/18 de İsviçre ve Hollanda da dış ilişkiler dairesinin görevlisi olarak alman savaş esirleriyle ilgilendi. 1921 yılında

yayımlanan “*İnsandaki Sonsuz Üzerine*” adlı eseriyle o, Weimarer Cumhuriyetinde, fiilen kendisinin katılmadığı, Katolik geleneğinin tinsel ve dinsel yenilenmesi hareketini savunuyordu.

Köln belediye başkanı Konrad Adenauer tarafından desteklenerek,1921/22 yıllarında Köln üniversitesi felsefe ve sosyoloji bölümüne profesör olarak atandıktan sonra, Katoliklikle arasına resmi bir mesafe koydu. 1922'nin başlarında Spinoza'nın 250. Ölüm yıldönümünü anma gününde, Goethe zamanının Spinoza'cılığıyla Nietzsche'nin düşünceleri arasında gidip geldiğini gösteren bir konuşma yaptı. Sosyal bilimler enstitüsü müdürü olarak yeni bir sosyoloji anlayışı oluşturdu. Öğretisinde, Avrupa da toplumun ve bilimin gelişmesinin tarihi iki anını birleştirdi: 17. Yüzyıl fiziği ve kapitalist ekonominin oluşumu. İlk defa 1925 de felsefi antropolojinin temelleri hakkında, ki bu konuda o, Heidegger'in şahitliğine göre “tanrıyla işleyen” insanın özel yanını arayan, basit bir teizmin veya kaybolmuş bir panteizmin ötesinde olarak, bir konferans verdi. 20. Yüzyılın problemleriyle uğraşması onu yeni çalışmalara yönlendirdi. O, alman ordusu generallerinin önünde barışın sağlanması konusunda konuşmalar yaptı. 1927 de Berlin de alman politika yüksek okulunda “denkleşme çağında insan “konulu bir konuşma yaptı. Bu denkleşmeyle o, “trajik kadim alman iktidar ve ruh zıtlığını aşmak” ve parlamenter demokratik Weimarer cumhuriyetini sağ ve sol'un saldırılarından korumak istiyordu.

O, denkleştirme'nin, ruhsal bir bağlantısı olmaksızın, sağlam bir gelişme çizgisinde ilerlemesi gerektiği düşüncesindeydi. Ölümünden kısa bir süre önce 1928 in başında “*İnsanın Kosmostaki Yeri*” adlı eserini yayımladı.

Scheler'de, sezgisel bir temel üzerine kurulan, olmak ve oluş öğretisi, bir fenomenolojik ontoloji olarak sonunda bir metafiziğe bir mutlakçı öğretiye dönüştü. Tabi ki bu metafizik ruhsal açıdan çok hareketli olan Scheler'de tekrar farklı biçimler kazandı: yaşamının sonlarına doğru Katolik-teistik anlayışı, panteistik bir dünya görüşü halini aldı. Bunun dışında Scheler, Kant'm “Formel-İmperatif” etiğinin karşısına “Materiale Wertethik”i koydu. Daha sonra N.Hartmann kendi “Etik”inde onun yolunu takip etti.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> E. Von Aster, *Gesichte der Philosophie Kröner Verlag, Stuttgart, 1980 s. 394-95.*

Genellikle üç döneme ayrılır Scheler'in yaşamı. 1. Dönem Eucken'in etkisinde gençlik dönemi. 2. Dönem 1913 -1922 arası en önemli yapıtlarını verdiği olgunluk yılları. Kant'ın biçimsel ahlak felsefesini eleştirip, kendi içeriksel ahlak felsefesini, değerler ahlakını bu dönemde yazmıştır. Bu dönemde Scheler inanmış bir Hıristiyan'dır. 3. Dönemde Scheler'de bir değişme olmuş, eski inançlarını yitirdiği gibi, theist olmaktan da çıkmıştır. Bu dönem Scheler'in "*Bilgi Biçimleri ve Toplum*" (1925) ve "*İnsanın Evrendeki Yeri*" (1928) yapıtlarını verdiği dönem. Bu yapıtlar Scheler'in tutumunun nasıl değiştiğini açık olarak gösterir.<sup>4</sup>

Scheler'in yapıtlarında, Saint Augustinus, Bergson, Dilthey ve özellikle de Husserl'in düşüncelerinin izlerine rastlıyoruz. Kronolojik sıraya göre eserleri şunlardır: "*Zur Phanomenologie und Theorie der Sympathiegeföhle und von Liebe und Hass*" (Sempati duygusu, Sevgi ve Nefret teorisi üzerine Fenomenolojik yaklaşım, 1913); "*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*" (Savaş Dehası ve Alman Savaşı, 1915); "*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*" (Etikte Biçemcilik ve İçerikli Değerler Etiği, 1916); "*Krieg und Aufbau*" (Savaş ve Kuruluş, 1916); "*Die Ursachen des Deutschenhasses*" (Alman Nefretinin Nedenleri, 1917); "*Vom Umsturz der Werte*" (Değerlerin Çöküşü Üzerine, 1919); "*Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*" (Etik Kişiselciliğin Temellerini Yeniden Kurma Denemesi, 1921); "*Vom Ewigen im Menschen*" (İnsandaki Sonsuz Üzerine, 1921); "*Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung*" (Dinin Problemleri. Dinsel Yenilenme Üzerine, 1921); "*Wesen und Formen der Sympathie*" (Sempatinin Biçimi ve Yapısı, 1923); "*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*" (Sosyoloji ve Dünya Görüşü Öğretisi Üzerine Yazılar, 1924); "*Die Wissensformen und Die Gesellschaft*" (Bilgi Biçimleri ve Toplum, 1926); "*Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*" (Denkleşme Çağında İnsan, 1927); "*Die Stellung des Menschen im Kosmos*" (İnsanın Evrendeki Yeri, 1928); "*Philosophische Weltanschauung*" (Felsefi Dünya Görüşü, 1929).

---

<sup>4</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Yay., İstanbul, 1994, s. 163.



## 1.2. SCHELER FELSEFESİ'NİN GENEL YAPISI

### 1.2.1. Max Scheler ve Antropoloji

Felsefi antropoloji, hem yaşadığı çevrenin üyesi hem de kendi değerlerinin yaratıcısı olarak insanı anlamaya çalışan bir öğretilerdir.

Aslında insan üzerine düşünme, her dönemde felsefenin temel sorunu olmuştur. Antikçağ felsefesinde de insan, Protogoras tarafından “insan her şeyin ölçüsüdür” cümlesiyle felsefi antropolojinin konusu yapılmıştır. Ondan kısa bir süre sonra da Sokrates, Delphoi Bilicilik Tapınağının “kendini bil” deyişini, felsefesine temel ilke edinmiştir. Kısaca insan sorunu ilk çağlarda da orta çağlarda da felsefenin başat sorunları arasında yer almıştır. Ancak, 16. yüzyılın sonlarında Alman üniversitelerinde insanın fiziksel ve ahlaksal bir varlık olarak incelenmesine “antropoloji” denmiştir. 18. yüzyılda ise fiziksel ve kültürel antropoloji ayrımı ortaya çıkmış ama bu ayrım insanın biricikliğinin ortaya, ön plana çıkmasına; düşünce sistemi içinde ayrıcalıklı bir konuma yükselmesine yetmemiştir. Daha sonra dünya ve Tanrı karşısında insanın özerkliğinden yola çıkan felsefi antropoloji, insana ilişkin belirleyici bütün kavramların gözden geçirilmesi gereğini vurgulamıştır.<sup>5</sup>

Felsefi antropolojinin de, öteki felsefe dalları gibi uzun bir gelişme tarihi vardır. Fakat felsefi antropoloji, bağımsız bir felsefe dalı olarak çağımızın bir ürünüdür; çünkü felsefenin tarihinde, onun problemleri felsefenin öteki bir problem alanı olarak görülmemişlerdir; tersine, felsefenin öteki problemleri ile birlikte incelenmiştir. Çağımızda insanın varlık yapısı ile ilgili sorular, özel bir soru gurubu olarak üzerinde çok tartışılan ve çeşitli yönlerden ele alınan sorular olmuşlardır. İnsan adını alan varlıkla, onun ürünü olan varlık-alanının içine girmek için birçok teoriye başvurulmuştur.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Bozkurt, 20. *Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 101.

<sup>6</sup> Tahiyettin Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. No. 1612. 1971 İstanbul, s. 6-7.

Felsefi antropolojinin çıkış noktası olarak, genellikle insanın kendisinin bir yandan ilahi otoriteden, öte yandan da evren merkezilikten kurtarılması gösterilir. Buna göre insan bu bağlardan sıyrılarak ilk kez kendi gözünde ilgi odağı haline gelmiştir. Bu yaklaşım da özellikle Rönesans ile başlatılır. Rönesans insan merkezli ve dünya merkezli bir düşünceye yol açmıştır. Nitekim 16. yüzyılda antropolojik düşünce biçiminin ilk örneğini veren Montaigne, insanı merkeze alarak onun bütün ön yargı ve doğmalardan bağımsız değerlendirilen bir varlık olması gereğine dikkat çekmiştir. Böylelikle de insanın kendisi üzerine düşüneceği ve bileceği homo humanus'un (insani insan) niteliklerini tanımlayabileceği yeni bir dünyanın habercisi olmuştur. Daha sonra John Locke, David Hume, gibi İngiliz ve Condillac gibi Fransız düşünürleri felsefi antropolojinin gelişimine katkıda bulunmuşlardır.<sup>7</sup>

18. yüzyılda Aydınlanma düşüncesi felsefi antropolojiyle öteki insan bilimleri arasında bağ kurulmasına yol açmıştır. Bu dönemin düşünürleri insanın yalnızca doğal değil, aynı zamanda kültürel bir varlık olduğu kabulünden hareket etmişlerdir. Toplumsal yaşamın insanın ürünü olduğunu öne süren Giam Battista Vico, tarihsel, hukuksal ve siyasal antropolojinin öncülüğünü yapan Montesquieu ile Voltaire, Herder, Kant ve Hegel'e bu yolu açmıştır. İnsanın kendi başına bir amaç olarak ele alınması ve incelenmesi gerektiğini öne süren Kant ise çağdaş felsefe antropolojide dönüm noktası sayılmaktadır. İnsanın geçmişini ve tür olarak geleceğini de araştırma zorunluluğu, 19. yüzyılın felsefi araştırmalarının yönünü belirlemiştir. 18. yüzyılda biçimlenen dönüşüm ve evrim kavramları Lamark ve Darwin'in kuramlarının temelini oluşturmuştu. Felsefi antropolojinin özgün yanı, insanın bedensel vücut bulmasıyla toplumsal vücut bulmasının zorunlu birleşimini vurgulamasıdır. Bu iki vücut bulma, insan türünün özelliği ve onun biricikliğinin göstergesi olarak kabul edilir. 20. yüzyılda insanı kültürel bir varlık olarak ele alan görüşler ağırlık kazanmış; tarihsel antropoloji, kültürel antropolojinin bir parçası haline gelmiştir. İnsanı simgeler üreten bir varlık (animal symbolicum) olarak niteleyen Ernst Cassirer, insanın bir simgeler dünyasında

---

<sup>7</sup> Bozkurt, 20. *Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 101-102.

yaşadığını, günlük yaşamını da belirli bir topluma ve zamana özgü simgelerle sürdürdüğünü savunmuştur.<sup>8</sup>

Böylece felsefi antropoloji, bir yandan insan bilincini önemseyen usçuluğa karşı hümanist düşüncenin çağdaş biçimi, öte yandan da doğa bilimlerinin belirleyici kavramlarının yok olma tehlikesiyle yüz yüze bıraktığı kişinin koruyucusu olarak kabul edilebilir. Felsefi antropolojinin, bilim için bilim değil, insan için bilim: bilimin ve doğanın insanlaştırılması; bilim ve meslek ahlakı gibi ilkeleri de bize bu konuda bilgi verebilir.<sup>9</sup> Yeniçağ felsefesi, her türlü tarihsel otoriterlerden bağımsız olarak ve sadece deney ve aklın kesinliğine dayanarak yeni bir dünya görüşü kurmaya çalışmış ve insanın kendisi hakkındaki bilincinin bir uyanışı olmuştur.<sup>10</sup> Kısaca ilk defa çağımızda insan kendisine, kendi problem ve fenomenlerine dönmüş, kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma alanı yapmıştır.<sup>11</sup>

Felsefi antropoloji Almanya’da W. Dilthey, H. Plessner ve Max Scheler gibi düşünürlerin çalışmalarıyla bağımsız bir felsefi disiplin haline getirilmiştir.

Bunlar içinde araştırmamızda görüşlerini incelemeye çalıştığımız Max Scheler özellikle *kişi*’yi ön plana çıkarmıştır, ama bu kişi artık bütün insan değerlerini kendinde toplayan ve toplum içinde uzlaştırıcı bir rol üstlenen bir kişidir. Böylece Max Scheler, fenomenolojinin kurucusu olan hocası E. Husserl ile birlikte somut gerçekliğin kökeni ve hedefi arasında bağ kuran *kişi bilinci*’ne ağırlık vermiştir.

Max Scheler’in, felsefi antropoloji’deki temel hareket noktası ve önemi “kişi olarak insan” görüşü etik alanındaki eleştirel yaklaşımı ve bir etik kuramı geliştirmiş olmasıdır. Bu konuda Scheler’in, Kant’ın etik ve kişi anlayışının, özellikle Aydınlanma ve Kant’ın tek yanlı olarak sadece akla dayanan insan anlayışının karşısında yer alarak kuramını geliştirmiş olduğu hatırdan tutulmalıdır. Gerçekten de ilerleyen sayfalarda da ortaya çıkacağı üzere, Scheler’e göre insanı insan yapan sadece akıl değil, aynı zamanda

---

<sup>8</sup> Bozkurt, 20. *Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 102.

<sup>9</sup> Bozkurt, 20. *Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 103.

<sup>10</sup> Bedia Akarsu, *Max Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 7.

<sup>11</sup> Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 1.

geist'tir. Kişi de geist'in taşıyıcısı akt-merkezi olarak ortaya çıkmaktadır. Geist, aklın yanında emotional akt'ları da, sevgiyi de içine alan bir şeydir. İşte Scheler'in etiği de, Kant'ın akla dayanan formal etiğine karşı, aklın yanında "gönül"ün de ilkelerini içeren ve Pascal'ın "ordre du Ceour", "saisam de ceour" dediği şeyi de esas alan kişisel bir etik olarak sistemleşmiştir. Ancak burada Scheler'in, Kant'ın formalist etiğini eleştirirken amacının, Kant'a karşıt olmak değil, Kant'ın gerisine gitmek yahut skolâstiğin yaptığı gibi Antik çağla Yeniçağ etiklerinin sentezini yapmak değil, Kant'ı "aşmak" ve modern felsefeye bağlı felsefi bir etik'in pozitif temellerini kurmak olduğunun özellikle ve öncelikle belirtilmesi gerekmektedir.<sup>12</sup>

Max Scheler'in felsefi antropoloji öğretisi, insanı somut bütünlüğü içinde ele alan, düşünce bakımından gelişim evrelerini açıklamaya, insanı anlamaya çalışan bağımsız bir felsefe niteliği görünümündedir. Bu bakımdan Max Scheler felsefi antropolojinin kurucusu sayılır; o, insanın değerlerini, evrendeki yerini, özünü konu edinen antropoloji felsefesinin ya da insan felsefesinin bağımsız bir öğretisi (disiplin) olmasına çalışmıştır. Edmund Husserl'in "Epokhe"sinden yola çıkan Max Scheler akılla kavranabilir olan ile "öz"ü birbirinden ayırmış ve böylece, öncesiz-sonrasız ve değişmez "değerlerin" bağımsız varlığı düşüncesini savunmuştur. Ancak insan tarihsel bir varlıktır; a priori ve nesnel değerlerin karşısında kendi duyarlılığını zamanla değiştirmektedir. Bu görüşünden hareketle Scheler, Durkheim'in toplum bilimciliğine karşı çıkmış, Max'ın toplumsuluğunu eleştirmiştir. Kişisellik (Personnalisme) terimi henüz ortada yokken o kişiselliği savunmuştur.<sup>13</sup>

Scheler'in psikoloji, sosyoloji, metafizik, etik, ontoloji alanındaki çalışmaları hep insanı anlamak, insanın evrendeki yerini bulmak, insanın kendine düşen ödevlerini belirlemek, insanın oluşmasını sağlamak için ne gibi bilgiler edinmesi, neler yapması gerektiğini araştırmak amacını güder. Scheler insanı hiçbir zaman soyut (abstract) olarak göz önünde tutmamış, onu hep bir toplum, bir kültür çevresi, bir çağ içinde incelemeye çalışmıştır. Her çağın, her kültür çevresinin individual karakterini gören Scheler, insanın, mutlak insan idealini değil, her çağın kendine göre bir insan idealini

---

<sup>12</sup> Akarsu, *Max Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 9.

<sup>13</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 107.

gerçekleştirmesi gerektiğine inanır. Ama yinede bunların ortak çizgileri vardır: bu da bir kişi olabilen, bir kişiliği olan insandır.<sup>14</sup>

Buradan hareketle belirtilmesi gerekir ki, Scheler'in felsefeye önemli katkısı görüşünün kuşatıcılığında yatmaktadır. Varlığın değere ilişkin nitelikleri (değer-niteliklerini) hakkındaki yorumu; duygusal (emotion) deneyime ilişkin ve özellikle de varlığın çözümlenmesinin ve açılışının anahtarı olarak "sevgi" yorumu; somut değerlerin sıralı düzeni konusundaki yorumu; formel değerlere karşı "materyal" -içerikli- değerle; yaşam değerlerine doğru uzanan duygusal davranışın bir sapması olarak koyu bir "kin ve hıncın" çözümlenmesine ilişkin yorumu; bireysel kişilerin ötesinde "total kişilik"e ilişkin yorumu; herhangi spesifik bir düşünce formunun geçerliliği için besleyici değerlerin tercih edilir bir sistemi olarak "ethosu" tanımlayışı; kültür sosyolojisi içinde ayrı bir disiplin olarak bilgi sosyolojisini geliştirmesi; ve nihayet varlığının bütünü içinde ve tüm varlığa karşı insanın yerini gösteren bir felsefi antropolojinin ortaya koyduklarının yorumu gibi birçok çözümlenmesiyle Scheler gerçekten 20. yy.'ın felsefesine önemli katkısı olmuş bir filozoftur. O Katolik felsefesinin yerine daha sonraları "panteist - kişilikçi bir metafizik" (pantheistisch-personalistische-metaphysic) koymuş ve bütün "meta-bilimlerin temeline de" felsefi antropolojiyi yerleştirmiştir.<sup>15</sup>

#### 1.2.1.1. Geist Kavramı

Scheler'in yeni bir Geist teorisine yönelmesinin bir nedeni, insanı bio-psişik bir alana hapseden insanla hayvan arasında sadece bir derece farkının olduğunu söyleyerek insanı hayvanla özleştiren Darwin'in teorileridir diyebiliriz. Zira Scheler'e göre insanın "varlık tarzının" apayrılığının ortaya konması onun bio-psişik alanının dışında gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Nitekim kendisi böyle bir görüşten hareket etmektedir. Scheler için bu görüş, tek çıkar yoldur; çünkü ancak böyle bir Geist teorisiyle o, Darwinizmin konstrüksiyonlarının içine düşmeden antropolojisinin hedefini gerçekleştirebilirdi. Scheler'in insanla hayvan arasında bulunduğunu iddia ettiği "varlık farkı"na itirazları organik ve psişik varlık-sahaları ile ilgili olduğu için bu görüşün

---

<sup>14</sup> Akarsu, *Max Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 13.

<sup>15</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 110.

karşısına ne biyologlar, ne de psikologlar çıkabilirdi. Geist'in ne biyolojik alanla ne de psişik alanla ilgisi vardır. Böylece hayvanla insan arasında bulunduğu kabul edilen “varlık farkı” problemi ile uğraşmak, biyoloji ile psikolojinin yetkileri dışına çıkmış olur; çünkü inceledikleri şeyler bakımından bu ilimlerin Geist ile ilgileri yoktur. Böylece Geist'in yalnız insana mahsus olan bir imtiyaz olduğu kabul edilmelidir.<sup>16</sup>

Scheler'e göre, ilk kez insanda rastladığımız bu yeni ilke, yani “geist” ilkesi, “yaşam” denilen her şeyin dışında bulunur. İnsanı insan yapan şey, yaşamın yeni bir basamağı değil, yaşama tamamen zıt bir ilkedir. Eğer bu ilke, mutlaka bir yere dayandırılmak istenirse, onun dayandırılabilceği yer ancak “şeylerin en yüksek temelini kendisi” olabilir ki, işte bu geist'tir.<sup>17</sup> Geist'in bu söylenenleri de kapsayacak bir belirlenimini verecek olursak geist, akı, ide bilincini, kendiliğindenliğe yönelen bir anlayışı (mahiyet idrakini), iyilik, sevgi, acı, saygı, pişmanlık gibi heyecan edimlerini kapsayan bir ilkedir, nitekim insanı insan yapan da bu ilkedir.<sup>18</sup>

Scheler, “geist” ilkesinin tarihsel kökenine vurgu yaparak şöyle demektedir: Eski Yunanlılar bile böyle bir ilkenin var olduğunu iddia etmişler onu “akıl” diye adlandırmışlardır. Biz bu şey için daha kapsamlı bir sözcük, akıl kavramını da kapsayan, ama bunun yanında “ideleri düşünmeyi”, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden “görüyü”, bunun ötesinde iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, zihinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgün karar verme gibi belirli bir türden istemli ve duygusal edimleri de için alan bir sözcüğü, Geist sözcüğünü kullanmak istiyoruz. Ama Geist'in sınırsız varlık alanları içinde görüldüğü edim merkezini, her türlü işlevsel yaşam merkezlerinden- içten bakıldığında “ruhsal merkezler olarak da adlandırabilecek olan merkezlerden kesin bir biçimde ayırarak, kişi diye adlandırıyoruz.<sup>19</sup>

Öte yandan Scheler'e göre geist olgulardan tamamen bağımsız, özgür bir varlık alanıdır. Filozof bunu şöyle vurgulamaktadır: “Geist kavramının en yüksek noktasına,

---

<sup>16</sup> Mengüşoğlu *Felsefi Antropoloji*, s. 11.

<sup>17</sup> Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev: Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998 Ankara, s. 67.

<sup>18</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977, s. 397.

<sup>19</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 68.

yalnız geist'in sağlayabileceği onun kendine özgü bilme etkinliğini, bir bilgi türü olarak koyarsak, bu durumda bir geist varlığının temel özelliği, onun (psiko-fiziksel yapısı ne olursa olsun) bütün ilgilerden bağımsız bir varlık oluşu şeklinde ortaya çıkar. Yani bu varlık, kendinden ve dışsal etkiden, yaşamdan ve yaşama ait her şeyden, aynı zamanda kendisinin itkisel "zeka"sından da bağımsızdır."<sup>20</sup>

Scheler'e göre "Geist varlığı", itkiye ve çevreye bağımlı değildir, O çevrenin bağlarından kurtulmuştur; "dünyaya açık bir varlıktır." Böyle bir varlığın artık "dünyası" vardır. Bu varlık, aynı zamanda, kendisine en baştan itibaren verilmiş olan çevresinin karşı koyma ve tepki merkezlerini "nesne" haline getirebilir. Yine bu varlık, canlıya ait itki sisteminin ve ondan önce gelen duyu işlevleri ve duyu organlarının bu nesne dünyasında ve onların verilmişliğinde meydana getirdikleri sınırlamalar olmaksızın, bu nesnelerin nasıl olduklarını ilke olarak kendisi kavrayabilir.<sup>21</sup>

Bu nedenle Geist, nesnellik ve şeylerin nasıllıkları tarafından belirlenebilirliktir. Yalnızca kusursuz nesnelliğe ulaşabilecek bir canlı varlık Geist'a sahiptir. Daha kesin bir biçimde söylenirse ancak böyle bir varlık, kendisiyle olduğu gibi, kendisi dışındaki gerçeklikle (ilke olarak) ilişkisinde de -onun zekâsı da dinamik bir biçimde bunun içinde olmak üzere- hayvanın tam tersine davranabilen bir varlık, Geist'in taşıyıcısıdır.<sup>22</sup>

Dolayısıyla Geist'in taşıyıcısı olduğu ölçüde insan, kendi kendisinin üzerine çıkabilir ve zaman mekân dünyasındaki her şeyi, bu arada kendi kendini de bir merkezden bilgisinin objesi haline getirebilir. Böyle bir insan, hayvanın içine uyduğu çevreyi kendisine obje yapabilir ve bu objeler dünyasını vital-itilim-sistemi (Triebssystem) ve duyu organları ile denemeden de bu objelerin özelliklerini kavrayabilir. Geist'in taşıyıcısı insan kendi üzerine de eğilebilir, bu akıl-merkezinin kendisi hakkında da bir bilinci vardır. İnsanda yalnız çevresini obje haline getirmek gücü yoktur, insan aynı zamanda kendi fizyolojik ve psişik özelliklerini de ve her bir psişik yaşantının kendisini de obje haline getirebilir. İnsanın kendi hakkında bir bilinci vardır ve bütün ruh olaylarını obje haline getirebilir. İnsandaki kişilik bundan dolayı

---

<sup>20</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 68.

<sup>21</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 68.

<sup>22</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 69.

organizma ve çevre karşıtlığının üstüne yükselen bir merkez olarak düşünülmelidir. İnsanın kendisinden kalkarak akt'larını gerçekleştirdiği bu merkez, mekan zaman içinde belli bir yer kaplamaz. Kendi kendisini, kendi bedenini, ruhunu ve dünyayı obje haline getiren ama kendisi hiçbir zaman obje yapılamayan Geist, şu halde özü bakımından zaruri olarak "kişiseldir". Şu halde hiçbir zaman bir "ben" geist'in özüne ait olamaz ve bundan dolayı "ben" ve "dış dünya ayırması da geist'in özünde bulunamaz, somut geist söz konusu olunca "kişi" geist'in özü gereği zaruri ve biricik varlık biçimidir.<sup>23</sup>

Scheler'e göre insan, geist'a sahip olmasıyla-yani ben bilinciyle ve kendi psişik yaşantıları ile kendi duyusal-hareketsel organlarını nesne yapabilmesiyle-, tek merkezde birleşen üçlü bir oluşuma sahiptir. O halde, geist insandaki kişilik, organizma ve çevre karşıtlığının çok üzerinde yer alan bir merkez diye düşünülmelidir.<sup>24</sup>

Geist'in, insanın kendini nesnelleştirme özelliğinden başka bir de ideleştirme özelliği vardır. Scheler bunu şöyle örneklendirir: Kolumda bir acı duyuyorum, bu nasıl meydana geldi, nasıl yok edilir, bunu tespit etmek pozitif bilimin görevidir, burada insan zekâsı ile çalışır. Ama bu aynı acıyı çok yüksek özde bir şey için de kavrayabilirim, örneğin bu dünyanın acı, kötülük, ızdırap dolu olduğunu söyleyebilirim. O zaman burada şu sorulabilir; şimdi, burada duyduğum acıyı bir yana bıraksak, bu acının kendisi nedir ve acı diye bir şeyin mümkün olması için nesnelere temelini nasıl bir özelliği olmalıdır? İşte bu gibi dünyanın ve nesnelere "essentiel" yapısını anlamak için sorulan sorular, geist'in sorduğu sorulardır. Bütün matematik bu çeşit sorularla doludur. İnsan sayı olarak üç sayısını onun işaret ettiği üç nesneden ayırabilir ve üç sayısına bağımsız bir obje gözüyle bakabilir. Şu halde ideleştirme demek, yaptığımız incelemelerin sayısından ve induktif sonuçlarından bağımsız olarak, dünyanın essentiel yapı formlarından her kişiyi ilgili varlık alanının tek bir örneğinde kavramaktır.<sup>25</sup>

Ama bizim bu yolla kazandığımız bilgi, tek bir örnekle kazanılmış olsa da, aynı özü taşıyan tüm olabilecek nesnelere için ve bizim insansal rastlantıya dayalı duyularımızdan ve duyuların uyarılabilirliğinin türünden ve ölçüsünden bağımsız

---

<sup>23</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Elibron Classics, 2007, s. 404. Bkz. Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 29

<sup>24</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 74.

<sup>25</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 29.



olarak, aynı madde üzerinde düşünen tüm geist özneleri için geçerlidir. Bizim bu yolla kazandığımız görüşler, duyuşal deneyimlerimizin sınırları ötesinde de geçerlidirler; bu görüşler yalnızca gerçek olarak var olan dünya için değil, tüm olanaklı dünyalar içinde geçerlidirler. Biz onlara felsefe dilinde a priori bilgiler diyoruz.<sup>26</sup> Scheler'e göre bu öz bilgileri, birbirinden farklı iki işlevi yerine getirmektedirler. Bunlardan bir kısmı sınanabilir pozitif bilimlere yardımcı olurken, diğer bir kısmı ise son amacı saltık olarak "mutlak olana açılan pencere" işlevi görürler.

Geist'in başka bir özelliği, "öz ve var olmayı birbirinden ayırma" yeteneğidir. Bu, Geist varlığının tüm öteki özelliklerinin de temelini oluşturan esas ayırıcı özelliğidir. Eğer buradan daha ötesine, insanın özüne girmek istersek, ideleştirmek edimine götüren edimlerin yapısını düşünmek zorundayız. İnsan bilinçli ya da bilinçsiz olarak, şeylerin ve dünyanın gerçeklik özniteliğinin kaldırılması diye nitelenebilecek olan bir teknik kullanır. Bu girişimde, bu özü kavrama tekniğinde, özlüklerin Logosu somut duylulara verilmiş olan dünyadan -onlar "nesne" oldukları kadarıyla- kendisini ayırır. Hayvan ise tam tersine bütünüyle somut alanda ve gerçeklik içinde yaşar. Hayvanın tüm gerçeklikle bağı mekândaki konumuna ve zaman içindeki yerine göre, şimdi ve burada olmaya göre, ayrıca rastlantısal bir olduğu gibi olmaya göredir.<sup>27</sup>

Oysa bunun aksine geist taşıyıcısı kişi (person) olarak insan kendi yaşam itilimlerini baskı altına alarak yaşam karşısında feragat gösterebilen, yalın gerçeklik karşısında hayır diyebilen, "yaşamın asket tipi" olan, sürekli protesto eden bir canlıdır. Böyle bir insan, yeniye karşı tutku duyan, kendini çeviren gerçeklikle asla huzur bulmayan, zaman ve mekân içinde olan varlığının sınırını ve kendi "çevresine" hatta kendi gerçekliğinin sınırını aşmak, kırmak için çabalayan bir varlıktır. Freud bile insanı itilimlerini artıran bir canlı olarak görüyor. Bunu yapabildiği içindir ki insan, algı dünyası üzerine ideal bir düşünce-dünyasını kuşatabiliyor, yani insan kendi itilim enerjisini bir Geist faaliyeti haline yüceltebiliyor.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 82.

<sup>27</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 83.

<sup>28</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 31.

Scheler tarihte ortaya çıkan iki farklı Geist görüşüne de karşı çıkıyor. Ona göre Geist'in itilimlerin bastırılması ile meydana geldiğini söyleyen negatif teori gibi, Geist'in "değişmez" bir düzen içinde en yüksek yorum olarak ortaya çıktığını ve kendi başına bir güce sahip olduğunu söyleyen klasik teori de yanlıştır. Geist'in kendi içeriğini yaşam'a katmaya hiçbir "gücü" yahut etkisi yoktur. Geist kültürün mümkün gelişmesinde bir "determinasyon faktörü" dür, ama "realizasyon faktörü" olamaz. Geist salt olduğu ölçüde, dinamik etki anlamında, güçsüzdür.<sup>29</sup> Gerçekte Geist, itilimlerin baskı altına alınmasıyla, sublimasyonla kuvvet kazanabilir, yaşam itilimleri Geist'a kuvvet verebilirler. Bu da pozitif bir şeydir: Geist'in içten özgür ve bağımsız olması, güç ve edim kazanmasıdır.<sup>30</sup> İşte bu da yaşamın Geist'a yükselmesidir. Yüksek varlık biçimleri dünyanın "biçim" kazanmasını belirlerler ama onları bir başka ilke gerçekleştirir. Bu ilke de realiteyi yaşatan itilim (Drang) ilkesidir.<sup>31</sup>

#### 1.2.1.2. Akt\* Kavramı

Scheler'in insan merkezli felsefesinin önemli kavramlarından biri de "akt" kavramıdır. Akt nedir? Kim tarafından ve nasıl gerçekleştirilir? Obje ile ne şekilde bir bağlantı içerisindedir?

Scheler'e göre "Akt'ın varlığı ancak bir gerçekleşmeye (Vollzug) dayanır,"<sup>32</sup> yani akt'lar ancak gerçekleşme içinde vardır; gerçi özleri bakımından çeşitli olan akt'lar reflektif bir şekilde görülebilirler. Aktları reflexionda da gerçekleştirmek mümkündür; ama bu reflexionun iç algı ile ve iç gözlemlerle hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü her "gözlem" akt'ı ortadan kaldırır. Akt hiçbir zaman algının herhangi bir formu içinde verilmiş olamaz. Algı ve gözlem psikoloji alanına giren kavramlardır. Psikoloji bir gözleme betimlemeye, açıklamaya elverişli olan ve iç algıda bulunan olayların bir bilimi olarak

<sup>29</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 34.

<sup>30</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 88. Bkz. B. Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 34.

<sup>31</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 34.

\* Yukarıda da görüldüğü üzere Scheler, Türkçeye edim olarak tercüme edilebilecek olan bu sözcüğe kendi felsefi antropoloji görüşünden hareketle özel bir anlam yüklemektedir. Bu bakımdan biz de bu sözcüğün orijinalini kullanmayı uygun gördük.

<sup>32</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 396.

anlaşırsa, akt adı altında topladığımız her şey, işte bu sebepten dolayı psikolojinin tamamen dışında kalır. Bu nedenle psikolojiyi yargılama, tasavvur etme, duyma gibi akt'ları inceleyen bir bilim olarak görmek insanı yanlış düşürür. Psikolojinin ne hatırlama, belleme, sevme vb.'nin soyut (abstract) özü ile ilgisi vardır, ne de somut (konkret) bir kişi akt'ının soyut bir parçası olan bu akt'larla bir ilgisi olabilir. Psikoloji sadece bu gibi akt'ların iç-algı alanında gerçekleşmesi sırasında meydana gelen şeyle ilgilenir. Ama hatırlama, tasavvur etme vb.'nin özü ve bu nesnelerin fenomenolojin psikoloji araştırmalarının bütün mümkün olaylarında vardır. Bu olaylar kişi akt'ında iç algıya verilmiş olabilirler. Örneğin bir deneyicinin bir deneğin kendi içinde algıladığı ve gözlediği şeyi anlaması halinde buradaki akt deneyici tarafından sonradan gerçekleştirilmeyi şart koşar, yoksa akt'ın kendisi obje haline getirilemez. Ama iç algıda obje haline getirilen bir sıra fenomenin yeniden “görünüş-içeriklerine” (Erscheinungsinhalt) ve görünüş-fonksiyonlarına ayrılmasını imkânsız kılmaz.<sup>33</sup>

Scheler'e göre, fonksiyonların akt'larla en küçük bir ilgisi yoktur; aktlarla fonksiyonları birbirine karıştırmamak gerekir. Böyle bir ayırma fenomenoloji için de psikoloji için de aynı derecede yanıltıcıdır. Çünkü burada akt denilen şeyle fenomenolojide akt denilen şey aynı değildir. İç algı ile kendime baktığım zaman, iç algının bir akt'ını gerçekleştiriyorum, bu akt, bir tasavvurun, bir duygunun vb. gözlenmesidir; aynı şekilde dış-algıda da bir gözlem akt'ını gerçekleştirebilirim, örneğin teleskopla güneşe bakmam böyle bir gözlem akt'ıdır. Bu anlamda “akt” hiçbir zaman iç-algının objesi haline getirilemez, hatta genel olarak “obje” bir “varoluş” (Dasein) haline getirilemez. Gerçek akt'ın varoluşu, bu akt'ın gerçekleşmesindedir ve bundan dolayı da obje kavramından mutlak olarak ayrılır. Bu gerçekleşme ya doğrudan doğruya olur, ya da “refleksiyonla”. Bu reflexion, bir objeleştirme değildir, bir algı da değildir.<sup>34</sup>

Böylece Scheler'e göre, gerçekleştirilen ve ancak bu gerçekleşme içinde “var” olabilen akt ile fonksiyon denilen şey tamamen başkadır. Çünkü ilkin, bütün fonksiyonlar ben-fonksiyonlarıdır, “ben”e aittirler, hiçbir zaman kişi alanına giremezler.

---

<sup>33</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 14-15.

<sup>34</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 15.

Fonksiyonlar ruha (psyhe) aittirler, akt'ların ise ruhla ilgisi yoktur, ruh alanının dışındadır. Akt'lar kişiler tarafından gerçekleştirilirler fonksiyonlar ise kendilerini gerçekleştirirler. Fonksiyonlar iç algıda, hiç değilse doğrudan doğruya olan hatırlamada obje haline gelebilirler, aktlar obje yapılamaz. Fonksiyonlar zorunlu olarak bir bedenle bir çevreye bağlıdır, akt ise bedenle bağlı değildir, akt'ı gerçekleştiren kişiye bir dünya karşılık olur, bir çevre değil. Akt'lar kişiden zamanın içine doğru açılırlar ama bu zamanın dışındadırlar, fonksiyonlarsa fenomenal zaman alanı içinde bulunan olgulardır.<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi Scheler fonksiyonlarla aktları, hem farklı alanlarda ortaya çıktıkları hem de farklı biçimlerde gerçekleştirdiklerini savunarak birbirlerinden ayırmaktadır. O, bu ayrımları değişik bağlamlarda anlatmayı sürdürerek akt'tan ne kastettiğini belirginleştirmeye çalışır; fonksiyonlar arasında örneğin görme, işitme, tatma, koklama, her çeşitten dikkat etme vital duygunun her çeşidi vardır, ama kendileriyle bir şey “kastedilen” ve aralarında bir anlam bağlantısı bulunan gerçek akt'lar fonksiyonlar arasına giremez. Ruha bağlı olan fonksiyonlar, kendilerinde bir akt gerçekleşmesini ve bir verilmişliği şart koşan değişik tarzda olan davranışlardır. Fonksiyonların “bir şey hakkında bilincin” özü bakımından, ayrıca ruha ait olanın da özü bakımından yapıcı bir anlamları yoktur. Akt'larda ve akt'ların ayrı ayrı olan nitelik, form ve yönlerinde bulunan şey “bir şey hakkında bilinç” içinde yapıcıdır. Bu, bilincin gelişme derecesinden de bağımsızdır.<sup>36</sup>

Fonksiyonların iki türlü bağlantısı olabilir. İlk fonksiyonlar, akt'ların objeleri olabilirler, örneğin ben kendi görmemi görülemeye çalışırsam burada görme fonksiyonu akt'ımın objesi olmuştur. Ama fonksiyonlar, fonksiyon'un kendisi obje haline gelmeden de bir akt'ın obje olan bir şeye yönelmesiyle, yine obje olabilirler. Örneğin bir objeyi bir defa görerek, bir başka defa işiterek aynı yargı akt'ını gerçekleştirebilirim. Fonksiyonla akt'ı birbirinden ayırmak bazı durumlarda güç olabilir, örneğin yargı için bir şey söylemek güçtür. Çeşitli fonksiyonlar ve fonksiyonların mümkün olan bütün birleşmeleri aynı akt'a bağlı olabilir. Bunun karşıtı da olabilir. Ama ilkece empirik-

---

<sup>35</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 26.

<sup>36</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 403. Bkz. B. Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 17.

induktif tabiatla olan fonksiyon yasaları ile apriori tabiatla olan akt kanunlarının her birine sınırlar koyabilmek imkansızdır. Böylece Scheler akt'ları ruh alanından çıkardığı gibi fizik alandan da çıkarmıştır.<sup>37</sup>

Scheler'in, akt'ı, zaman ve mekan dışı olan, ancak bunların içine doğru yönelebilen, "bir şey hakkında" bilinci oluşturabilen ve ayrıca deneye dayalı fonksiyonların nesnelleşme sürecinin gerisindeki güç olarak tanımlaması bize, Kant'ın "kendine şey" (Ding an sich) kavramını hatırlatmakta ve bir "kendiliğinden oluş" durumunu ifade etmektedir.

### 1.2.1.3. Kişi (Person) Kavramı

"Kişi" kavramı, çağımızda Scheler düşüncesiyle etik alanına uygulanmıştır denilebilir. Subject olarak bilinen bu kavram değişik bir öz anlayışıyla birlikte kişi'ye (person) dönüşmüştür.<sup>38</sup> Ona göre insan, sınırsız bir biçimde "dünyaya açık" eyleyebilen bir X'tir. İnsan olma, geist vasıtasıyla dünyaya açık olmaya yükseltilmedir.<sup>39</sup> Bu da ancak bir "kişi" anlayışıyla mümkün olabilmektedir. Kişi olmadan ne geist anlaşılabilir ne de "akt"lar kişiden bağımsız gerçekleşebilir. Kişi bir geist varlığıdır ve bir geist varlığı olarak "kişi"lik, olgunluk, seçme gücü, eksiksiz düşünebilmek gibi özelliklerin toplamıdır. Bunun yanında "ideleştirme eylemi", yani özle varoluşu birbirinden ayırma yetisi, kişi'de bulunan geist'in temel özelliğidir. Her insan tekil, biricik varlık ve değerdir. "Kişi" aynı zamanda, hem bir "homo naturalis", hem de "yakaran ve tanrıyı arayan" (gottsucher) bir varlıktır.<sup>40</sup> Kısa bir şekilde söylenecek olursa "kişi" geist'in ortaya çıktığı bir akt-merkezidir. Ama o, ne sadece bilme akt'ıdır, ne iç ve dış algı akt'ıdır ve ne de sadece istem akt'ıdır. Kendi kendini düşünen bir öz de henüz kişi değildir. Kendi hakkında bir bilinç de kişi olamaz. Yalnız bilme alanının ve bu bilme alanına ait akt'ların içinde yer aldığı herhangi bir öz bulunsaydı -bunlara salt akıl varlığı- denebilir, bu takdirde kişiye ihtiyaç kalmazdı; o

<sup>37</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 403. Bkz. B. Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 17.

<sup>38</sup> Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, s. 106.

<sup>39</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 70.

<sup>40</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 107.

zaman ne varlık ne de kişi problemi diye bir şey olurdu ortada. Şüphesiz bu özler aklın akt'larını gerçekleştiren lojik süjeler olurlardı, ama "kişiler" olamazlardı; yani bu özler "ben" objesini kendi kendilerinde ve başkalarında tanımış ve "ben" in yaşantılarını (Erlebnis), bütün individuel ben'ler gibi tam olarak görmüş, ayrıca kendileri ve başkaları hakkında bir bilinçleri olsaydı da yine "kişi"ler olamazlardı. İçerikleri istemede (wollen) olan, istem (Wille) akt'larını gerçekleştiren özler için de aynı şeyler söylenebilir, onlar da bir istemenin lojik özneleridir (sujeleridir), ama kişiler değillerdir.<sup>41</sup> Kısaca kişi tek tek akt'larda ortaya çıkan bir şey değildir.

Scheler'e göre kişi doğrudan doğruya akt'ın bütün mümkün çeşitliliklerini içine alan özde bulunan birliktir. Özü bakımından çeşitli akt'ları gerçekleştiren çeşitli lojik öznelerin bir form-birliği içinde var olabilmelerini sağlayan, ancak, bir kişide, sadece bir kişide varolmanın, akt çeşitliliklerinin özünde bulunuşudur. Şu halde kişi çeşitli tarzda özleri olan akt'ların, kendisinin de bir özü olan ve her türlü akt ayrımlaşmalarından önce gelen, somut bir varlık-birliğidir. Kişi somut bir varlıktır.<sup>42</sup>

Bu somut varlık, yani kişi olmadan, akt'ların özü tam olarak anlaşılabilir, onlar sadece soyut bir "özlülük" (Wesenheit) olarak vardır; ancak bu akt'lar şu veya bu individuel kişinin özüne ait olmaları bakımından soyut özlüklerden somut özlükler durumuna geçebilirler. Bundan dolayı, kişinin özünde önceden bir intention (yönelim) olmadan, somut bir akt hiçbir zaman tam olarak kavranamaz. Kişinin kendisi olmadıkça, akt'ların her bağlantısı soyut akt -öznelerinin boş bir bağlantısı olarak kalır. Şu halde kişinin sadece kendi akt'larının bağlamı olduğunu kabul etmek yanlış bir şey olur. Kişinin akt gerçekleştirici öz olarak var olduğu şüphesizdir ve kişi kendi kendini ancak akt gerçekleştirici öz olarak yaşar ve hiçbir anlamda bu "özün arkasında" yahut bu "özün üstünde" bir şey değildir. Her tam olan somut akt'ta kişi bütünlüğü ile vardır ve her akt'ta ve her akt'la birlikte kişinin bütünlüğünün de "variationlar"ı olur, ama kişinin

---

<sup>41</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 397. Bkz. Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 20.

<sup>42</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 21.

varlığı akt'larının herhangi biri içinde ortadan kalkmaz ve bir nesne gibi zaman içinde "değişikliğe" uğramaz.<sup>43</sup>

Scheler'e göre individuel kişinin özdeşliğini sağlamak için devam eden bir varlığa ihtiyaç olmadığı gibi, kişi zamanın içine girerek yaşar; akt'larını başka olarak zamanın içine doğru gerçekleştirir. Ama fenomenal zamanın içinde yaşamaz, fenomenal zaman içten algılanan ruhi süreçte doğrudan doğruya verilmiştir. Kişi fiziğin objektif zamanı içinde de yaşamaz, çünkü objektif zaman kavramında fenomenal zamanın geçmiş gelecek noktaları, mümkün bir şimdi olarak kabul edilir. Kişi, varoluşunu ancak kendi mümkün yaşantılarını (Erlebnis) 'yaşama' (Erleben) içinde gerçekleştirdiğinden, kişiyi yaşanmış yaşantıların içinde kavramayı istemenin hiçbir manası yoktur. Bu yaşantıların yaşanmasına değil de, bu 'yaşantılara', yaşanmış şeylere bakarsak, o zaman kişi tamamen transsendent kalır. Oysa her yaşama, her somut akt, fenomenolojik reduktionla akt'tan ayırabildiğimiz bütün akt özlerini içine alır. Böylece her somut akt, iç ve dış algıyı, beden bilincini, bir sevme ve nefreti bir duymayı, tercih etmeyi, bir isteme ve istememeyi, bir yargıyı, hatırlama ve tasavvur etmeyi vb. içine alır. Ama bütün bu ayrımlar somut kişi akt'ında sadece soyut yönlerdir. Ancak, kişi'yi kendi akt'larının sadece bir bağlamı olarak anlamak ne kadar yanlışsa, somut bir kişi akt'ının da bu gibi soyut akt-özlerinin sadece bir toplamı olarak anlaşılması da o kadar yanlıştır. Akt'ların her birini yaşayarak, her bir akt'ı kendi özelliği ile kavrayan, ancak kişinin kendisidir. Örneğin sevginin özü üzerinde bir bilgimiz olması, bizim bir kişinin bir başkasını nasıl sevdiği üzerinde bir yargı yürütmemize yetmez. Ancak kişiye ve onun özüne eğilerek onun akt'larını birlikte yahut sonradan gerçekleştirebildiğimiz takdirde bu akt'lar hakkında bir şey edinebiliriz.<sup>44</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere; "kişi", soyut özler olarak ortaya çıkan akt'ların somut hale dönüştükleri ve kendinde bir anlam kazandıkları bütünleştirici bir öz olarak var olmaktadır. Ayrıca o, geist taşıyıcısı olarak geist'in ortaya çıkışının bir nedeni ve onun kavranmasını da mümkün kılan bir öz bütünlüğü olarak da tanımlanabilir.

---

<sup>43</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 401. Bkz. Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 21.

<sup>44</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 22.

### 1.2.1.3.1. Kişinin İndividuelliği

Max Scheler'in personalist etik'ini kendinden önceki etik akımlarından en keskin bir şekilde ayıran ve karakterini en çok ortaya koyan, ahlaki değerlerin taşıyıcısı olarak "kişinin individuelliği"ne verdiği önemdir. Ona göre her insan, salt kişi olduğu ölçüde individuel olan ve bundan dolayı başkalarından ayrı ve "bir defalık" (einmalig) olan bir varlıktır. Bu bir defalık individuel varlığın yanı sıra insanın ereği de individuel ve bir defalık olan bir değerdir. Tümel olarak geçen objektif iyilerin yanında, herkes için bir de individuel olarak geçen iyi vardır. Ahlaki değerlerin taşıyıcıları bundan böyle sadece var olmalarında değil, değerlerinde de çeşitlidir ve aralarında eşitlik yoktur, eşitsizlik vardır, hem de salt kişiler oldukları ölçüde bu çeşitlilik artar.<sup>45</sup>

Scheler 18. yüzyıl felsefesinin individualizmine kesin bir şekilde karşı çıkmaktadır. Söz konusu felsefede insanlar akıl varlığı olarak, mutlak varlık basamağına yaklaştıkları ve en yüksek basamaktaki değerlere, geist değerlerine eriştikleri ölçüde "eşit olarak"; ama duyuşal durumlara indikleri ve en aşağı basamaktaki değerleri benimsedikleri ölçüde çeşitli olarak kabul edilirler. Bu görüşün felsefi temeli "bireylerin üstünde transsendental bir akılı" var saymasıdır. Bu birey üstü transsendental akıl kişilerin bir çokluğunda somutlaşır. Kant'ın kişiyi bir "akıl varlığı" olarak tanımlaması, Scheler'e göre, bir tesadüf değildir. Bu terim, kişinin, aslında, akla uygun bir akt-faaliyetinin (Aktbetätigung) herhangi bir süjesinden başka bir şey olmadığını dile getirir. Yani kişi herhangi bir akıl faaliyetinin bir X idir, şu halde ahlaki kişi de ahlak yasalarına uyan istem faaliyetinin (Willensbetätigung) X idir. Ama Scheler'e göre, böyle bir kişi belirlemesi, kişiyi ortadan kaldırmak demektir. Çünkü bu bir akıl faaliyetinin "herhangi bir" süjesi olan kişi, bütün insanlarda aynı ölçüde vardır ve bütün insanlarda "aynıdır". Bu demektir ki insanlar, kişilikleriyle birbirlerinden ayrılmazlar. Hatta individuel kişi kavramı bile bu anlayışta çelişmeli hale gelir. Çünkü onlara göre aklın akt'ları birey-dışıdır (Ausserindividuel) hatta birey-üstüdür (Überindividuel). Böylece de bu görüş, her kişinin bir individium olduğu düşüncesiyle çelişir.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 95.

<sup>46</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 96.



Scheler'e göre Kant'ın anlayışında akıl, eşitlik ve genel geçerlik peşindedir ve eşitsizlik ahlaksızlıktır... Scheler açısından asıl ahlaka aykırı olan eşitliktir; çünkü eşitlik tanrısal düzene aykırıdır.<sup>47</sup>

Yine ona göre geist alanına yükseldikçe insanın varlığı ve değeri bakımından individuelliğinin çoğalması gibi bir şey söz konusu olamaz. Bu nedenle Scheler, "kişiler" denilen somut akt merkezlerinin real bir çeşitliliğini metafizik bir varlık uğruna kaldıracak olan her öğretiyi, yani İbn Sina'dan beri süregelen bir inançla kişileri bir alem ruhunun (Allgeist) fonksiyonları; bir mutlak olarak bilinçsiz geist'in fonksiyon ve modusları (E. Von Hartman); transsendental mutlak bir bilincin fonksiyon'ları, modus'ları (Husserl); ve transsendental bir aklın modusları (Fichte, Hegel) olarak anlamak isteyen her öğretiyi reddeder ve metafizik yanılmaların en büyüğü olarak kabul eder.<sup>48</sup>

Scheler'e göre insan bedeni ile individuelleşmez, asıl, bedeni, kendisine, kişiye ait olması bakımından, kişinin hakimiyet alanı olması bakımından, bütün öteki bedenlerden ayrılır. Kişileri birbirinden ayıran, sadece onların bilinç içeriklerinin kendi içinde çeşitli oluşu da değildir. Kişileri çeşitli yapan onların kendilerine öz olan özellikleridir; Şöyle veya böyle oluşlarıdır (Sosein). Başka bir şekilde söylenecek olursa, kişiler cisimler ve bedenler gibi zaman mekan sistemi içindeki değişik durumları ile değil, zaman ve mekanın üstüne yükselen salt akt-merkezleri olarak sadece salt özelliklerinin kendisi ile, "kişisel öze" çeşitlidirler.<sup>49</sup>

Scheler'e göre individuel ben her yaşantıyı kendine öz bir yaşama biçimi ile ortaya koyar, bu yüzden de her gerçek yaşantı ile birliktedir. Her yaşantının kendisi, ancak bu yaşantıda bunu yaşayan individium birlikte verilmişse tam ve gerçek bir yaşantıdır. Yaşayan individuum'u yaşantılardan ayırmaya kalkmak, bizi havada sallanan kuruluşlardan söz etmeye götürür. Her individuel ben, her türlü yaşantıların özel bir yaşama biçimine temel olduğundan, hiçbir zaman bu yaşantılarda ortadan kalkmaz. Şunu da göz önünde tutmalıdır: "benlik" kendini ancak ve sadece herhangi bir

---

<sup>47</sup> Bozkurt, 20. *Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 105.

<sup>48</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 96.

<sup>49</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 97.

individuel ben’de “varolan” olarak ortaya kor; bundan dolayı, benliğin kendisi, mümkün olan her türlü individuel benler’e öz oluşu dışında, bir “varolan” olarak düşünülemez.<sup>50</sup>

Scheler’e göre, bir “ben”lik idesi, individuel benleri birbirinden ayırmadan kurulabilir. Çünkü “ben”lik idesi ile bunların arasında bir öz bağlantısı bulunur. Bu yüzden bunlar birbirinin dışında ve bağımsız değıldirler. Ona göre, individuel bir “ben”in üzerinde ne bir genel “bilinç” merkezi ne de bir “trans-sendental” ben vardır. Yani “Birey-Üstü” ben (Überindividuelle Ich) diye niteleyebileceğimiz bir oluşumdan söz edilemez.

Scheler ayrıca, individuel olanın genel geçer değerlerle ilişkisini vurgularken şöyle demektedir; öyle nitelikler vardır ki, yalnız individium’lara uyarlar, bundan dolayı da yalnız individium’lar tarafından yaşanabilir ve gerçekleştirilebilirler; bu nitelikler sayesinde tarihi gelişmenin tek bir biçimde ortaya çıkan noktalarının görülmesine imkan doğar, böylece her yeni gelişme basamağı ile birlikte yeni yeni değerlerin de meydana geldiğı görülür.<sup>51</sup>

### 1.2.1.3.2. Kişinin Autonomisi (Özgürlüğü)

Scheler’in felsefi düşüncesi, mutlak değerlerin gerekliliğine olan inanç ile insanlık durumunun yapısının görelî olarak anlaşılması arasındaki bir çatışmanın; güçlü ve içtepisel yaşam eğiliminin itişi ile ince, aydınlık bir geist özgürlüğü arasındaki yarışmanın üzerinde odaklanır. Onun temel sorunu insanın varoluşu ile onun dünyadaki durumu üzerinedir. İnsan dünyaya gelen ve bu dünyada yaşayan bir varlıktır. O da, diğere doğa varlıkları gibi “itilim”lere bağımlıdır; bu itilim bitkilerde “duygusal bir dürtüdür”, hayvanlarda ise derecelerine göre içgüdülerde, çağrışım yapan bellekte ve pratik zekada bulunmaktadır. İnsana ayrıcalıklı bir konum sağlayan ise canlı varlıkların en üst kademesinde bulunmak değildir, aksine onu bu konuma getiren zihindir, başlangıçtaki yaşama dürtüsüne eşdeğerde olan “hayır diyebilmek” yetisidir; dünyaya açık olmak, özgüven, objektif ve tarafsız olabilmek, tekil varoluşun üstünde olan

<sup>50</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 392. Bkz. Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 23.

<sup>51</sup> Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 98.

yabancı bir ruhtan pay alabilmektir.<sup>52</sup> O, yalnız kendinde varlık olabilir; yani dünyanın ve kendisinin üstünde yer alabilir; yaşam itilimlerine hayır diyebilir ve onları yönetebilir. İnsanı belirleyen, nitelendiren geist'tir ya da "kişi"liktir ve bunlar da onun autonom alanıdır.<sup>53</sup>

Ona göre autonomi doğrudan doğruya kişiliğin bir yüklemidir. Scheler bunu ikiye ayırıyor; iyi ve kötü hakkındaki 'kişisel görüş autonomisi (Autonomie der persönlichen Einsicht) ve herhangi bir şekilde iyi yahut kötü olarak verilmiş olan bir şey hakkındaki 'kişisel isteme autonomisi' (Autonomie des persönlichen Wollens). Kişisel görüş autonomisinin karşısında "görüşü olmayan", görüşten yoksun olan yahut "kör" ve "zorlanmış" bir isteme heteronomisi vardır. Bu en açık bir şekilde telkin ve istek bulaşmalarında ortaya çıkar. Autonominin bu her iki anlamında da yalnız autonom kişi ahlaki varlık değerini taşır. Ama autonom kişinin, autonom olmasıyla, mutlaka iyi bir kişi olması gerekmez. Autonomi, doğrudan doğruya, kişinin sadece ahlaki bir kişi olmasının ve bu kişiye atfedilebilen akt'ların bir şartıdır. Ama iyi ve kötü, ahlaki bir değer olarak, autonomiden bağımsızdır. Örneğin bir kimsenin kendi içinde iyi olan bir eylemi, görüşten yoksun ve zorlanmış bir şekilde istenmiş olabilir, örneğin veraset, gelenek yahut bir otoriteye karşı gözü kapalı itaat gibi etkilerle istenmiş olabilir; ama bu eylem, o kimsenin kişiliğine atfedilememesine rağmen, yine de" iyi bir eylem" olarak kalır; yine aynı şekilde istenmiş bir eylem, kendi içinde kötü ise, yine kötü kalır.<sup>54</sup>

Scheler'e göre kişi akt'larının ahlaki bir değer taşımasının temel şartı, bu aktların autonom kişilere ait akt'lar olmasıdır. Yani bir akt, ancak autonom bir kişi tarafından gerçekleştirilirse, ahlaki bir değer taşır. Ama gelişmiş güzel herhangi bir akt'ı gerçekleştiren bir kişide, bu akt'ın autonom bir akt olması hiç de zaruri değildir. Bir eylemin iyi yahut kötü oluşunun autonomi ile ilgisi yoktur, bir eylemi yapan autonom olsun olmasın o eylem aslında ne ise yine o kalır, o eylem kendisi içinde ya iyidir ya kötü. Ama bir eylemin ahlaki bir değeri olması için, o eylemin autonom kişi akt'ına bağlı olması gerekir, o eylemin autonom bir kişi tarafından yapılmış olması gerekir; her

---

<sup>52</sup> Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, İnkılap Yay., Çev., Okşan Nemlioğlu Aytolu, İstanbul, 2008, s.308.

<sup>53</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 109.

<sup>54</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 84.

objektif ahlaki değerli olan (sittlich wertvolle) özü bakımından “autonom” kişi akt’ına bağlıdır. Scheler için otonominin ikiye ayrılması Şu bakımdan önemlidir; görüş otonomisi isteme otonomisini de birlikte getirir; insan bir Şeyin iyi olduğu hakkında otonom bir görüşe varmakla onu otonom bir Şekilde ister de, ama bunun tersi her zaman mümkün değildir. İnsanın otonom bir Şekilde istediği bir Şeyin iyi olduğuna, kendi kişisel otonom görüşü ile varmış olması mutlaka zaruri değildir. Ancak otonom bir istemenin aynı zamanda tam bir “kör isteme” olması da imkansızdır, yoksa o zaman bu isteme kendi içinde çelişmeli olurdu, isteme ile içĐüdüden gelen itilimler karıŐtırılmıŐ olurdu. Ama istenilen Şeyin değeri hakkında otonom bir görüş olmadan da, otonom bir isteme ve otonom bir ŐeŐme olabilir. “İtaat” kavramında, bu otonom isteme ile otonom görüş arasındaki bağlantı dile getirilir.<sup>55</sup>

Nitekim Scheler; “hiçbir “itaat” (Gehorsam) akt’ında, gerçekteŐirilmesi buyurulan bir değer-durumunun (Wertverhalt) ahlaki değeri hakkında doğrudan doğruya otonom bir görüşe varılmamıŐtır” demektedir. Kendimizin istediği, kendimizin koyduğu bir norm’a karşı bir itaatta da, yahut “kendi kendine itaat etme gibi” bir durumda da bu otonom görüş yoktur. İtaat eden, bu itaati pekala otonom olarak isteyebilir, yani itaat, “itaat etme” istemine dayanabilir. Burada “itaat etme” -gerçekte itaat de budur- telkin ve bulaŐmadan meydana gelen bir davranışın karŐıtıdır. İtaat eden kimse, başkasının istediği Şeyi istemiyor da, ancak bunu baŐkası istediği için istiyorsa, burada başkasının isteği itaat edenin içine yerleŐir; bu bir kölece davranıŐtır, bütün köle davranışları böyledir. Başkasının istediği ile kendi istediğini açık olarak ayırma bilinci ve başkasının istediğini, baŐkası olarak, “yabancı olarak” anlama öyleyse gerçekte itaat için zorunlu bir koŐuldur. Bundan dolayı, başkasının isteğini baŐkası istiyor diye isteme, yani telkin edilen isteme, bu kölece davranış, ne kadar heteronomsa, itaat edenin kendi istemesi de o kadar otomundur.<sup>56</sup>

Görüş ve isteme otonomisini birbirinden ayıran Scheler’e göre; bir başka kişinin individuel özü bakımından ahlakça bizim olduğumuzdan daha iyi ve daha yüksek olabilmesi mümkündür, bu bakımdan, kendi düşüncelerimizden, isteklerimizden her

---

<sup>55</sup> Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 85

<sup>56</sup> Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 85

birini yargılayarak vardığımız, kendimize öz bir görüşe uymanın iyi bir davranışın şartı olduğunu kabul etmek saçmadır.<sup>57</sup>

Şu halde, ahlaki bir değeri olan iyi bir davranışın mutlaka autonom bir görüşe dayanmasını isteyen Kant'ın autonomi kavramı, Scheler'e göre, yalnız ahlaki eğitim ve öğretimi imkansız kılmakla kalmaz, "ahlaki bir itaat" ide'sini de, iyi bir görüşü olan kişileri örnek olarak alıp onlara uyma formunu da imkansız hale getirir. Her ahlaki değeri olan varlık hakkında autonom bir görüş kazanma ve autonom davranış, bir kimsenin mutlaka kendi sübjektif görüşü ile iyi ve kötü hakkında ahlaki bir görüşe varmasını gerektirmez, herhangi bir otorite veya gelenek vasıtasıyla örnek aldığı kişiler vasıtasıyla da bir görüşe varabilir. Ancak bir kimsenin, başkalarının görüşlerinden faydalanarak, bu bilgi kaynaklarının çeşitli bilgi değerlerinden yeniden açık bir görüş kazanması gerekir. Bu görüşü kazanır da, bu kazandığı görüşlere kendi tecrübelerini de katarak, bu görüşleri, kendisinin de gördüğü değerlerine göre, değerlendirebilirse, bu kimsenin davranışı autonom görüşlü bir davranış olur. Etik teorisini değerler üzerine kuran Scheler'e göre, değerleri yaratan davranışlardır ve insan davranışlarında tamamen autonomdur onu ne duyu ne akıl, hiçbir şey bağlamaz.<sup>58</sup>

#### 1.2.1.4. Tanrı İde'si

Scheler'e göre, insan mikrokosmos, Tanrı ise makrokosmos'tur. Her individuel kişiye bir mikrokosmos karşılık olduğu gibi, makrokosmos'un kişisel olan karşılığı da, en yüksek geist'in taşıyıcısı olan sonsuz ve mükemmel bir kişi idesi olmalıdır. Böylece Scheler'e göre Tanrı ide'si, kişi-dünya bağlantısı temeli üzerinde, dünyanın birliği, özdeşliği ve tekliği ile birlikte verilmiştir. Öyleyse tek bir somut dünyayı gerçek olarak öne sürünce, bir geist ide'sini de birlikte koymak zorunlu olur; ancak, bu Tanrı ide'sini gerçek olarak ileri sürebilmek için somut bir kişiyi vesile yapmak gerekir. Tanrının her gerçekliği de bu yüzden ancak somut bir kişide temellenir. Kişiliğin özü bir "ben"e dayanmış olsaydı, "tanrısal bir kişi ide'si" de çelişmeli olurdu. Çünkü her "ben"e hem

---

<sup>57</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 86.

<sup>58</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 104.

bir dış dünya hem “beden” bağlıdır. Bunlar da Tanrı ile çelişmeli nesnelere. Tanrıyı dünyada verilmiş olan öz-bağlantılarının bütününün kişi korelatı olarak düşününce, burada Tanrı salt geist’in taşıyıcısı, salt kişi olarak ortaya çıkar. Tanrı özü gereği salt kişi olduğundan Tanrı hakkında bir bilgiye varmanın ilk temel-şartı, Tanrının kendini açmasıdır. Şu halde sonlu bir kişi aracılığıyla Tanrının reel varlığının mümkün bir kavranışına giden süreç, insandan değil, Tanrıdan başlar; bu da Tanrı ide’sinin ve özünün bir sonucudur, çünkü salt kişi ancak kendini açmak istemesiyle bilinebilir. Kişi olarak Tanrılığın özünde bir şey kendini bizden saklayabilir, susabilirdi. Biz bir şey bilmeden de Tanrılık reel olabilirdi.<sup>59</sup> Bu yüzden Tanrı’nın her türlü gerçekliği sadece somut bir kişide, Tanrı’nın olumlu bir bildirim sonucunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>60</sup>

Ancak tanrılık hakkında bir bilimiz oluşu yine onun özünde bulunan bir şeydir. Çünkü Tanrı sonsuz sevgi ile dolu olan bir kişidir. Tanrı kendini bizden saklayabilirdi, ama sonsuz sevgi dolu kişi olarak, her şeye gücü yetmesine rağmen, kendi özü ile çatışmadan bunu yapamazdı. Tanrılığın kendini açmasıyla bilinebilir olmasına rağmen, Scheler’e göre, tanrı realitesi hiçbir şekilde ispat edilemez. Tanrı ancak kendini bildirir. Bu bildirme biçimi ayrı dinlerde değişik biçimde olmuştur.<sup>61</sup>

#### 1.2.1.4.1. Mikrokosmos Makrokosmos

Scheler, her “kişi” bir dünyayı ve her “dünya” bir kişiyi ifade eder demekle mikrokosmos olarak tasarladığı insanı, bütün dünyaları içine alan makrokosmos’un bir parçası olarak görür. Ona göre insan bir “mikrokosmos” olduğu için, geist’in ve bütün varlığın öz-biçimleri kendinde toplanmıştır. Bu durumda, “makrokosmos”un en yüksek ilkesi insanda ortaya çıkmaktadır ve bundan dolayı da kişi olarak insanın varlığı, aynı zamanda Tanrıya giden bir yol olmak durumundadır.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 42.

<sup>60</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 412.

<sup>61</sup> Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 42.

<sup>62</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 411.

Böylece modern metafizik artık kozmoloji ve obje metafiziği değil, “metaanthropologie” ve “akt-metafiziği” olmalıdır. Objeye olabilen her şeyin en yüksek temelini kendisi objeye olmaya elverişli değildir, kendi kendini meydana getirebilen varlığın öz-niteliği (attribut) olmakla, sadece akt’ların bir gerçekleşebilmesidir. Kişi objeye haline getirilemeyeceğinden, başka kişilerin akt’larını anlayabilmemiz için de onların özgür olan akt’larını kendilerinden sonra yaşamamız (Nacherleben), yada onları kendileriyle birlikte gerçekleştirmemiz (Mitvollziehen), kendimizi onların istem ve sevgileriyle ve böylece de onların kendileriyle “aynılaştırmamız” gerekiyordu. Tekil-üstü (Übersingular) bir geist’in akt’larına da ancak birlikte gerçekleştirme ile katılabiliriz.<sup>63</sup>

Platondan başlayarak Ortaçağ boyunca devam eden ide’ler felsefesi, “nesnelere önce ide’lerin var olduğunu”, “bir önceden görmeyi” ve dünyanın gerçek olmasından önce dünyanın yaratılışı hakkında bir “plan”ın varlığını kabul ediyordu. Oysa Scheler’e göre, ide’ler ne nesnelere önce ne nesnelere içinde ne de onlardan sonra yaratılmışlardır, ide’ler nesnelere birlikte, dünyanın geist’te gerçekleşmesi akt’ı içinde meydana gelmişlerdir.

Bundan dolayı bizim bu aktları birlikte gerçekleştirmemiz, bizden bağımsız olan bir varlığın (Wesen) ve varolanın (Seiende) sadece ortaya çıkarılması, keşfedilmesi değil, ide’lerin, nesnelere kendisinin kaynağından hareket ederek, birlikte meydana getirilmesi, birlikte yaratılmasıdır.<sup>64</sup>

Burada belirtelim ki, Scheler monoteist dinlerin her şeye gücü yeten aşkın ve kişisel tanrı anlayışlarını kabul etmemektedir. Onun geist’a bir güç tanımayışı, düşüncesinin bu gidişi, elbette, en yüksek varlık, dünya temelli düşüncesinde de etkisini göstermiştir. Buna göre mutlak varlık da “kendi kendisine varolan” ve her şeyin kendisine bağlı olduğu varlık da, kendisinde geist’in öz-niteliği bulunduğu göre, salt geist olan bir varlık olarak hiçbir ilke güç ve kuvvet’e sahip olamaz. Daha çok, o öteki

---

<sup>63</sup> Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 45.

<sup>64</sup> Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 45.

ikinci öz niteliktir, en yüksek varlıktaki o her şeye gücü yeten; sonsuz tasavvurlarla dolu olan itilimdir (Drang). Her sonlu varlığın en yüksek temelinde bulunan salt geist'a "Deitas" denirse, ona yaratıcı bir güç atfedilemez. Böylece "dünyanın hiçlikten yaratılması" düşüncesi de değerini kaybeder.<sup>65</sup>

Scheler'e göre, bir geist varlığı ve canlı varlık olarak insanın dünya ile ana bağlantısı, "kendi sayesinde var olan" olarak "İtilim"le (Drang) içiçe olmasıdır. Her bir insan bir "parça-merkez"dir (Teilzentrum). Geist ve itilimin içiçe olması insanın ve aynı zamanda Tanrının da gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bu ebedi gerçekleşme akt'ı insanla Tanrıyı aynı noktada birleştirmektedir. Ona göre, kendi sayesinde var olan varlığın, geist ve itilim olan her iki öz niteliği de ancak insanda canlı olarak birbiri ile bağlantı kuruyorlar. İşte insan bu iki öz-niteliğin birleşme noktasıdır. İnsanla tanrıyı bu şekilde temellendirmesi, Scheler'in insanın varlık merkezini (Seinszentrum) aktif olarak Deitas'ı gerçekleştirme ve bu gerçekleştirmede geist ve itilimin iç içe bulunduğu oluşan bir tanrıyı birlikte meydana getirme denemesinin bir sonucudur. Bundan dolayı tanrıya giden yol: Tanrı için ve onun kendini gerçekleştirmesinin oluşu için, insanın kişisel akt'ı bir tanrının yerine konuluşudur (Einsatz); ebedi akt'ın birlikte gerçekleştirilmesidir. Bu kendini gerçekleştirmenin başka bir deyişle, kendini tanrılaştırmanın ortaya çıktığı yer insandır, insanın kendisidir, insanın gönlüdür. Tanrı olmanın biricik yeridir bunlar. Kendi sayesinde var olan varlığın geist ve itilim olan her iki öz niteliği de ancak insanda canlı olarak birbiri ile bağlantı kuruyorlar. İnsan bu iki öz-niteliğin birleşme-noktasıdır (Treffpunkt). Şu halde insan olma aynı zamanda tanrılık ide'sinin birlikte gerçekleştirilmesi ve insanın "kendisinin tanrılaştırılması" (Selbsteifizierung). Bu durumda insan tanrılığın oluşunu belirleyen bir şeyi dile getirir. İnsanın tarihi de tanrılığın içine örülmüştür. Böylece Scheler'e göre, insan olma (Menschwerdung) ve tanrı-olma (Gottwerdung) karşılıklı olarak birbirlerine muhtaçtırlar. İnsan en yüksek varlığın bu iki öz-niteliğini içinde taşıdığını ve bu varlığın kendisinde bulunduğunu bilmeden kendini belirleyemediği gibi, kendi kendine var olan da (Ens a se) insanın bu birlikte etkisi olmadan belirlenemez. Varlığın bu iki öz-niteliği, geist ve itilimin iç içe girişlerinde bir oluşma vardır ve bu, iç içe girişin erek olduğu bir oluşmadır; ama bu her

---

<sup>65</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 46.



iki öz-nitelik kendi içlerinde de henüz sona ermiş değildir; onların kendileri de insan geist'inin tarihi içinde ortaya çıkışlarında ve dünyadaki hayatın evriminde gelişirler. Scheler “insanın kişiliğinin tanrılığın yerine konması akt'ını” (Akt des persönlichen Einsatz des Menschen für die Gottheit),<sup>66</sup> her anlamda tanrının akt'ları ile kendini aynılaştırmasını koyuyor. İnsan böyle bir varlığın hayatına ve geist'inin aktlarına ancak bir birlikte gerçekleştirme (Mitvollzug), ancak kendini onun yerine koyma ve kendini onunla aynılaştırma akt'ı ile katılabilir. Görülüyor ki Scheler, tanrı ide'sini sonunda insana aktarıyor. Tanrı, “hatta, insanın essentia'sından başka bir şey değildir.”<sup>67</sup>

### 1.3. SCHELER VE FENOMENOLOJİ

Yirminci yüzyılın başlarında, felsefeyi, bir bilim ve metafizik olarak yeniden kurma denemeleri yapıldı. Böylece, Kant'çılığın ya da pozitivistimin, felsefi araştırmaya kapamış olduğu alanın yeniden açılmasına, doğa bilimlerinin karşısında, bağımsız bir felsefenin temellerinin atılmasına çalışıldı. Bir fenomenler araştırması yöntemi olan fenomenoloji düşüncesi, böyle bir yaklaşımın sonucunda ortaya çıktı. Buna göre bir fenomen, nesnenin karşı karşıya kaldığı bir şeydir ve olgular deneyin içinde görülür ya da bulunur.<sup>68</sup> Bir çok düşünürün yanısıra fenomenolojinin kurucu filozoflarından sayılan Scheler de insanın durumunun göreceli olması ile manevi değerlere mutlak bir inanç beslemesi arasındaki karşıtlığa, biyolojik itkiler ve eğilimler ile özgürlük arasındaki çatışmaya dikkat çekmiş; ayrıca, insanın, dünya içindeki yerinin ve yaşamının anlamı üzerinde önemle durmuş; insanoğlunun hem dünyaya, hem de kendine üstün olarak kendini ortaya koyabilen biricik varlık, bir geist ve kişi olduğunu belirtmiş, ahlak yaşamında duyguların ve “gönül mantığı”nın büyük önem taşıdığını vurgulamış, nihayet; “pratik”, “kültürel” ve “metafizik bilgi biçimlerini birbirinden ayırmıştır.

Scheler'in felsefesine, aynı zamanda başta insan olmak üzere bir “özü” arama felsefesidir diyebiliriz. Ona göre, bilinç'e ve gönül'e kendini açan varlığı ancak

---

<sup>66</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 47.

<sup>67</sup> Akarsu, *Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 48.

<sup>68</sup> Thilly Frank, *Felsefenin Öyküsü II, Çağdaş Felsefe*, Yayına Hazırlayan Ledger Wood Çev: İbrahim Şener, İzdüşüm Yay. Kasım 2007, İstanbul, s. 441.

fenomenolojik yöntemle kavrayabiliriz. Bu yöntemin iki temel özelliği vardır. Bunların birincisi, yargı vermekten kaçınma, “yargıyı askıya alma”dır (epokhe); varolanların, var olup olmadığı sorununun “paranteze alınması”dır. Bu yapıldığı zaman karşımıza “tam bir hiçlik” çıkmaz, “yepyeni bir varoluş alanı çıkar” ve bu alana da yeni bir deneyimle, yani “transsendental deneyimle” ulaşabiliriz. Fenomenoloji yönteminin, birinciyle ilintili olan ikinci özelliği, duyu verilerinin bütün ampirik (deneyimsel) yanlarından ayıklanmaları ve böylece, verilerin, katışıksız nesnel özlerine indirgenmeleridir. Fenomenoloji dilinde buna “öze ilişkin indirgeme “ denir.<sup>69</sup>

Her şeyin özünün nasıl oluştuğu konusunu, aslında kendisi bir yöntem olan fenomenolojinin ilkelerine dayanarak açıklamaya çalışan Scheler insanın neliğine ilişkin bir çözümleme olarak geist’in kendisinin hangi bilgi ile geliştiğini ve bir biçim kazandığını çözmeye çalışır. Bilgi neyin oluşuna, nasıl bir oluşa, hangi ereğin oluşuna hizmet eder? Bilginin hizmet edebileceği ve etmesi gerektiği üç en yüksek erek şunlardır ona göre: 1. Kişinin oluşuna ve kişinin tam bir gelişmesine hizmet eden bilgi; bu, insanı yetiştiren, insana biçim (formation) kazandıran bilgidir - “oluşum bilgisi” 2. Dünyanın oluşuna ve zamandan bağımsız olan en yüksek temel oluşuna hizmet eden bilgi; bu bilgi, “kurtuluş ya da erme bilgisidir” 3. Bizim insanca erek ve amaçlarımız için dünyayı biçimlendirme ve dünyaya pratik olarak egemen olma ereğine hizmet eden bir bilgi; bu, “pozitif bilimlerin” bilgisidir, egemenlik ve başarı bilgisidir.<sup>70</sup>

Bunlardan ilkinde kişinin oluşmasına hizmet eden bilgi ile bizdeki tinsel kişiliği varlık ve özellikleriyle bir “mikrokosmos” halinde genişletir ve açarız, bunu da dünyanın bütününe bir defalık olan varlığımızla katılmaya çalışmakla başarırız. İnsan her şeyden önce kendini özgürce biçimlendiren bir varlıktır. İnsan varlık biçiminin ne olmasını ve ne olacağını isteyen ve buna, ne olacağına karar verebilen bir varlıktır. İnsan için ülkü olarak da Scheler “tam-insan” ülküsünü koyar. Bundan da insanın asıl özüne varmasını anlar. Oluşumla ilgisi olmayan her türlü bilgiye karşı “oluşum bilgisi” oluşan, bir kültür haline gelebilen, insana biçim kazandıran, insanı yetiştiren bilgi,

---

<sup>69</sup> Selahattin Hilav, *Felsefe El Kitabı*, YKY Yay. 4. Baskı Ocak, 2009 İstanbul, s. 176-77.

<sup>70</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Yay. 1994, İstanbul, s. 165.

“sindirilmiş” bir bilgidir, nasıl ve nereden kazanıldığı bilinmeyen bir bilgidir. Bu bilgi adeta insanın bir “ikinci doğası” olur, bu bilgi insana bir “hazır elbise” gibi değil, insanın kendisinin olan “doğal bir elbise” gibi uyan bir bilgidir. Bu oluşum kazandıran bilgi, yalnız aklın, düşünmenin, görülemenin sağladığı bilgiler değildir, bu bilgi ruhun işlevlerini de kapsar, halk dilinde gönül denilen şeyi de. Gönülün de, istencin de, karakterin de, bir biçim kazanması olanaklıdır, bunlar da aklın formları gibi gelişirler; öyleyse bu bilgi bir oluşa, bir başka - oluşa hizmet eden bir bilgidir.<sup>71</sup>

İkinci durumda, yani kurtuluş bilgisinde insanın kişi çekirdeği dünyanın en yüksek varlık temeline katılmaya çalışır. Bu bilgi bütün nesnelere salt olanın varoluşu, özü ve değeri için olan bir bilgidir. Ancak bu metafizik Scheler’de bir nesne-varlık metafiziği değil, “insan nedir” sorusunu soran felsefi antropoloji ya da edimler metafiziğidir. Çağdaş metafizik öyleyse bir “metaantropoloji” olmalıdır. Üçüncüsü olan nesnelere egemenlik bilgisi, insanın oluşumu bilgisi, en yüksek temele katılma bilgisi olarak ortaya çıkan bu bilgilerden hiçbiri, Scheler’e göre, ötekinin “yerini tutamaz”, hiçbiri öbürünün “yerine konulamaz”. Bunlardan biri ötekileri geri isterse, bunlardan biri tek başına egemen olursa, ya da ikisi egemen olup üçüncüyü ortadan kaldırırsa, insanın bütün kültür yaşamının uyum ve birliği bozulur, giderek insanın kendisinin dirimsel (vital) ve tinsel yönü olan doğasının birliği de ağır zarara uğrar.<sup>72</sup>

Sonuç olarak, yukarıdaki görüşlerden de anlaşılacağı üzere felsefesinin temeline “kişi olarak insan”ı yerleştiren Scheler’e göre metafizik, varlık sorusunu sorar ve en yüksek varlığa yönelir ve ona erişebilir. Ama en yüksek değere ulaşamaz. Metafizik, bir değerler felsefesini temellendirmeye elverişli değildir. Değerler akılla tanınmazlar, gönülle “duyulurlar”. Scheler “değeri duyma” (Wertfühlen) ile ahlaksal değerlere ulaşmak çabasıdır. Bu değerler kendi başına var olan tinsel tözler değildir, tam tersine kalıcı niteliklerdir, gönülle kavranırlar, ama gönülle yaratılamazlar. Çeşitli

---

<sup>71</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 165.

<sup>72</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 166.

uluslarda çeşitli ahlaklar oluşu değerlerin çeşitliliğini dile getirmez, tam tersine değer duygusunun çeşitliliğini açığa vurur.<sup>73</sup>

### 1.3.1. Olgu ve Değer (Olan, Olması Gereken)

Felsefe anlayışlarının, kavrayışlarının, felsefe tiplerinin, her çağda temel disiplin olarak kabul edilen bir disipline göre şekillendiği bilinir. Yeniçağla birlikte ise, felsefenin temel disiplinini ağırlıklı olarak *epistemoloji* olmuştur.

Buradan hareketle etiğin konumuna değinecek olursak; Yeniçağ epistemolojisinin gözünde etik alanı *olan* ile değil, *olması gereken* ile ilgilenen bir alandır. “İyi”, “kötü”, “değer”, “ödev”, “sorumluluk”, “norm” ve benzeri etiğe özgü kavramlar ile olgu ve nesne kavramları arasında doğrudan ve nedensel bir bağıntı kurulamaz. Etik kavramlar nesne ve olgu kavramlarından çıkarılamayacakları gibi, nesne ve olgu kavramları da etik kavramlardan elde edilemezler. Kısacası, yeniçağ epistemolojisi, olan - olması gereken karşıtlığı ile karşımıza çıkar. Epistemolojik kaygılarla ve epistemolojiye öncelik verilerek yapılan bu ayırım ve konulan bu karşıtlık, etiğin yerini belirlemede temel ölçüt olmuştur. Özellikle Anglo-Sakson ülkelerde yaygınlık kazanan bir anlayış doğrultusunda, olgu ile değer, olgu yargısı ile değer yargısı; bilgi ile inanç; bilim ile ahlak; bilim ile siyaset vb. arasında yapılan köktenci ayırımların temelinde, hep bu epistemolojizm yatmaktadır. Oysa eski çağda ve Ortaçağda, bunun tersi bir durum ile karşılaşırız. Bu çağların temel şiarı şu olmuştur; *olgudan ahlak ve töre; ahlak ve töreden olgu çıkar*. Hatta öyle ki, İlkçağ ve Ortaçağ insanı için “varlık değerle doğmuştur”. Demek ki bu çağların insanı için olan-olması gereken ayırımı söz konusu değildir. Yeniçağın epistemolojist tavırlı insanı ise, bu ayırımın bu çağlarca yapılmamış olmasının bir konfüzyona, farklı şeylerin birbirine karışmasına yol açtığını düşünmektedir.<sup>74</sup>

Bu nedenle olgudan değere, olandan olması gerekene geçerken birçok konuya dikkat edilmesi gerektiği vurgulanır. Olguya değer yüklemek, deneyimle elde edilen

<sup>73</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 167.

<sup>74</sup> Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2010, s. 135.

bilgiye inanç bulaştırmak, evren için bir yaratıcı tasarlamak vb. deneyimle elde edilen bilginin sınırları dışına çıkmak olanaksız sayıldığından, reddedilir. Bilginin kaynağında sadece duyum ve zihin bulunur. Bunlar ise bize ne genel geçerli bir değer, ne de olağanüstü bir otoritenin varlığını bildirirler. Öyleyse hiçbir teoloji, hiçbir metafizik ve hiçbir etik, bilgiye temel yapılamazlar. İnsanın bir ahlaksal yaşamı olduğu kuşkusuzdur. Ahlaksal yaşam bir olgudur. Bu olguyu da kavramak, onun gerçeklikte meydana gelmiş olması ve ölçülebilen bir nitelikte olması gerekmektedir. Olgulardan ayrı olarak değer biçmelerin, insanla doğrudan ilgili oluşu göz önünde tutulduğunda, bazen bir olması gereken olarak ortaya çıktıkları görülür. İşte değerler felsefesi genel olarak olguları, nesnelere sahip oldukları veya temsil ettikleri “değer”leri açısından inceleyen felsefi soruşturma alanıdır. Bu alanın başlıca problemleri ise değerlerin var olup olmadıkları, eğer varsalar ne tür bir varlığa sahip oldukları, değerlerin yapısı, öznel mi, nesnel mi veya başka türden mi oldukları, değerlerin kaynağı veya bir değeri değer yapan şeyin ne olduğu, örneğin onun insana verdiği haz mı veya başka bir şey mi olduğu türünden problemlerdir.

Değerlerin yapısıyla ilgili bir kaç görüşe bakacak olursak; değerlerin nesnel olduğunu savunanlar, onların farklı gruplara göre değiştiği veya farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından, farklı şeylerin değerli görüldüğü gerçeğinin şüphesiz farkındadırlar. Ancak onlar bunu şöyle yorumlamak eğilimindedir: Değişen şey değerle değil, onları algılayan gruplar veya bireylerdir. Nasıl ki renk körlüğü bir insanın renkleri ayırt etmesine engelse, insanların farklı çevreleri, eğitimleri, koşulları nesnel değerleri görmelerine engel olabilir. Ama bundan dolayı değerlerin nesnel olmadıkları söylenemez.<sup>75</sup>

Yukarıdaki görüş, daha sonra ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz Scheler’in değer anlayışının bir yönüne değinmektedir. Değerlerin nesnel olduğuna karşı çıkanlar, gündelik hayattaki deneylerinden hareket etmektedirler. Bu deneylerin öznel olduğuna dair birçok işareti içinde barındırdığı da bir gerçektir. Şüpheli filozofların, örneklerini sıralamaktan hoşlandığı üzere, dinsel inançlar ve ahlaki doğrular toplumdan topluma,

---

<sup>75</sup> Ahmet Aslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay., 16. Baskı Eylül Ankara 2012, s. 167.

çağdan çağa değişmektedir. Pascal'ın dediği gibi "Pireneler'in öbür yanında (yani İspanya'da) doğru olan, bu yanında (yani Fransa'da) yanlıştır."<sup>76</sup>

Değerlerin öznel olduğunu savunanlar, nesnelere yüklenen değerlerle, onların gerçekten nesnel olan nitelikleri arasında bir ayırım yaparlar. Örneğin bir cismin ağırlığı, şekli, onun hakkında değerlendirme yapacak olan herkes için aynıdır. Buna karşılık bu cismin altın olduğunu farzedelim. Onun Aztekler'le İspanyollar için aynı değere sahip olmamış olduğu bilinen bir gerçektir. Sonra çölde susuz kalan biri için su, ormanda karanlıkta kalan biri için ateş çok değerlidir. Buna karşılık bu aynı şeylerin normal koşullarda hiç de aynı değere sahip olduklarını söyleyemeyiz.<sup>77</sup>

Değerlerin doğası hakkında üçüncü bir görüş; değer ne salt olarak nesnel veya olayların kendilerinin bir özelliği olduğunu, ne de salt olarak insanlar tarafından yaratıldığını ileri sürer ve değerli bir şeyde hem nesnel hem de öznel bir yan vardır düşüncesini savunur. Sonuç olarak, bu görüşe göre, değer, nesnel bazı nesnel nitelikleri ile bu niteliklere ihtiyacı olan, onları beğenen veya arzulayan öznenin özellikleri arasındaki bir ilişkiden kaynaklanmaktadır. Değer ne nesnel olarak, ne de öznel olarak var olan bir şey olmayıp özne ile nesne arasındaki ilişkiden ötürü var olan ilişkisel (relational) bir şeydir.<sup>78</sup>

Değerlerin nesnel mi, öznel mi, yoksa başka türden bir olgu mu oldukları sorusu yanında değerler felsefesinin ilgilenmek durumunda olduğu ikinci önemli bir soru değerli bir şeyi değerli kılan şeyin ne olduğu, bir şeyin değerinin neden ibaret olduğu veya değerinin kaynağında neyin bulunduğu sorusudur. İlerleyen sayfalarda Scheler'in bu konudaki görüşlerini ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

### 1.3.1.1. Suje-Obje İlişkisi

Scheler'in de içinde bulunduğu fenomenolojik bakış açısına göre, somut olarak tek başına bir defada doğrudan tanımlayabileceğimiz bir subjekt'in olmayışı, hem süje'yi

---

<sup>76</sup> Aslan, *Felsefeye Giriş*, s. 168.

<sup>77</sup> Aslan, *Felsefeye Giriş*, s. 169.

<sup>78</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 170.

hem de objeyi ancak değişik relation'ları bakımından incelemeyi gerektirmektedir. Scheler'de subject olarak tanımlayabileceğimiz şey; kişidir bu da doğrudan doğruya bütün olabilecek akt çeşitlerini içine alan birliktir. Onun deyişiyile “çeşitli akt'ların somut bir varlık birliğidir; yaşantıların birlikte yaşanılmış birliğidir. Kişinin özü ancak bir özü görüleme ile kavranabilir. Akt'lar nesne (obje) yapılamayacağından, ancak birlikte gerçekleştirilerek yaşanılacağından akt'ların merkezi olan kişi de konu-nesne yapılamaz. Kişiler tanınamazlar da; ancak akt'larını birlikte gerçekleştirmekle onları anlayabiliriz.<sup>79</sup>

Fenomenoloji bütün alanlarda üç çeşit öz-bağlantısı (Wesensuzammenhang) öngörür: 1. Akt'larda verilmiş olan niteliklerle nesnelerin içeriği arasındaki öz-bağlantısı; 2. Akt'ların kendisinin özleri (Wesen) ile bu akt'lar arasında bulunan öz-bağlantısı; 3. Akt'ların özleri ile nesnelerin özleri arasında bulunan öz-bağlantısı. Scheler'e göre, akt çeşitleri ile nesnelerin çeşitleri arasında ilkece karşılıklı bir öz bağlantısı vardır. Şüphesiz özce aynı (İdentik) olan objelere özce aynı olan akt'lar karşılık olur. Ama bu bağlantı, tek yanlı değil, karşılıklı bir bağlantıdır. “Ben”in kendisi de bir objedir, ama hiçbir zaman bir akt bir obje olamaz. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi akt'ların varlığının özünde, ancak bir gerçekleşme içinde yaşanmış olmak ve düşünmede (reflexion) verilmiş olmak vardır. Akt'ların varlığı sadece gerçekleşmeye dayandığından, akt'ların kendisi burada hiçbir zaman ve hiçbir anlamda obje haline getirilemezler. Gerçi çeşitli akt'ların gerçekleşmesi sırasında akt'ların ayrı ayrı olan özleri reflexif bir şekilde pekala görülenebilirler, ama bu obje haline getirmek demek değildir. Bir akt hiçbir zaman ikinci bir akt'la yeniden obje yapılamaz. Akt reflexion'da da hiçbir zaman obje haline getirilemez, reflexiv bilgi akt'la birliktedir, akt'a katılır, ama onu objeleştiremez. Akt hiçbir zaman algının herhangi bir formu içinde de verilmiş olamaz. Ama sadece tek bir algı formu içinde bile -iç algı formunda olduğu gibi- bir “Ben”, iç-algıya verilmiştir. Bir iç-algı akt'ının gerçekleşmesinde bir algı formu olarak biçim alan “ben”in kendisi de algının belli bir maddesi olmuştur. Benin kendisi de objeler arasında bir objedir. Scheler, “ben”in obje yapılabildiğini ve var olmanın temel bir şartı olmadığını vurgularken şöyle demektedir: Şu halde bir

---

<sup>79</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 169.

“ben”le veya benliğin özünü kendi içinde taşıyan bir bilgi ile bilinebilir olmak, dünyanın var olmasının bir şartı olamaz<sup>80</sup>

Ayrıca kendi yasalarını doğaya dikte eden bir akıl (Verstand) (bu yasalar doğanın kendisinde bulunmasalardı) veya itilimlere (Triebbündel) kendi “formunu” veren bir “pratik akıl” da (Vernunft) yoktur.<sup>81</sup>

Ona göre, ben bir obje olunca ve objeler arasında geçen öz-bağlantılarına bağlı olunca, ben hiçbir zaman akt’ların çıkış noktası olamaz. “Ben” akt’ların çıkış noktası olamayacağı gibi “ben”e “real temel” olan “individuel ben’e, yani bir şeyi yaşayan tek bir “ben”e dayanan ruh da (seele) akt’ların çıkış noktası olarak düşünülemez, çünkü ruhun da individuel ben’e dayanması bakımından obje olacağı açıktır.<sup>82</sup>

Sonuç olarak Scheler’e göre aktları gerçekleştiren özler aynı zamanda süjelerdir, ama bunlar “kişi”ler değildir. Ona göre kişi özde bulunan birlik olduğundan, o özce çeşitli olan bütün aktların temelidir ve asla bir obje olarak düşünülemez ve zaman içinde hiçbir değişikliğe uğramaz.

### 1.3.1.2. İnsan ve Dünyası

İnsan sorunu, özellikle kişiliği olan insan, kişi olarak insan sorunu Scheler’in felsefesinin odak noktasını oluşturur. Scheler insan kavramında iki anlam olduğuna dikkat çeker: 1. İnsanı omurgalılar arasına koyan, insanı belli bir hayvan türü olarak gösteren insan kavramı. 2. İnsana evren içinde özel bir yer vererek onu hayvanlardan büsbütün ayıran kavram. Bu ikinci anlamda insan, kişi olarak ortaya çıkan tinsel-dirimsel varlıktan başka bir şey değildir. İnsan olma da, kendisi üzerinde, doğa üzerinde, Tanrı üzerinde bilincin başladığı yerde başlar. Biyolojik yönüyle değişmez kalan insan, bu niteliklerle artık bir gelişme içindedir, bir sürece yönelmiştir. Doğal varlık için insan olma öyleyse bir ödevdir, bir erektir. Scheler’e göre, homo-naturalis’le (doğal insanla) hayvan arasında doğal özelliklere dayanan bir ayrılık yoktur ve insan

---

<sup>80</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 391. Bkz. Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 18.

<sup>81</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 397. Bkz. Akarsu, *Scheler’de Kişilik Problemi*, s. 19.

<sup>82</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 395.



sadece hayvandan öz bakımından ayrı olmakla da sınırlı değildir. İnsanın kendisi oluşu, esas olarak doğa ve Tanrı üzerine bilincin başladığı “tarihsel-insan” da başlar. O, Tanrı ide’si ve sonsuz yetkin kişi ide’si ile ne olduğunu ve ne olması gerektiğini anlar. Böylece de kendisini bulur.<sup>83</sup>

İnsan kendini doğanın tümünden ayırıp doğayı nesne-konu haline getirmekle -bu da insanın özüne ilişkin bir şeydir, insan olma ediminin kendisidir- kendini görüleyerek kendine yönelir ve “nerede bulunduğunu”, “yerinin neresi olduğunu” sorar ve artık “ben bu dünyanın bir parçasıyım, onunla çevrilmişim” diyemez. İnsan çevresinin somut gerçekliğine “hayır” dediği, kendisine verilenle yetinmeyip dünyaya açık olan davranışı ile dünya alanının içine girdiği, oluşan insan olarak kendisinde eskiden bulunan hayvansal yaşamın çevreye uyma yöntemlerini kırdığı, dünyayı kendine uydurduğu, kendini doğanın dışına çıkarıp onu nesne-konu haline getirmekle doğayı egemenliği altına aldığı anda, kendi merkezini de dünyanın dışına ve ötesine yerleştirmesi gerekir. Artık insan elbette kendini, bu dışına çıktığı dünyanın basit bir parçası olarak kavrayamazdı. Çünkü onun kişiliği olan varlığı, zaman içindeki bu dünyanın varlık biçimlerini aşmıştır. Onun gerçek dünyası şey ilişkileri içinde oluşan bir dünyadır ve her bir insana kendine özgü bir dünya karşılık gelir.<sup>84</sup>

Scheler’e göre insan bir küçük-evren olarak var olanın her çeşitten gerçek özünü kendi içinde taşımakla kendisi de kosmomorph (evren-biçimli) bir varlıktır. İnsan bir küçük -evren, bir küçük düzen olduğuna göre, varlığın bütün öz biçimleri insanda olduğuna göre, dirimsel varlık ve tinsel varlık insanda birbiri yanında ve birbiri içinde ortaya çıktığına göre, büyük- düzenin (makrokosmos) en yüksek temeli (Tanrı) de öyleyse insanda incelenebilir. Bundan dolayı mikrotheos olarak insanın varlığı aynı zamanda tanrıya ilk giriş olur. Scheler’e göre insanın evren-temeli (Tanrı) ile ana bağlantısı şuradadır: Bu temel kendini doğrudan doğruya insanda kavrar ve insanda gerçekleştirir.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 172.

<sup>84</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 408.

<sup>85</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 173.

Scheler'in insanla Tanrıyı bu şekilde temellendirmesi, insanın varlık merkezini etkin olarak Tanrının yerine koymasının ve Tanrıyı gerçekleştirmede tin ve itkinin iç içe bulunduğu oluşan bir tanrıyı birlikte meydana getirme denemesinin bir sonucudur. Buna göre kendini gerçekleştirmenin, başka deyişle kendini tanrılaştırmanın ortaya çıktığı yer insandır, insanın kendisidir, insanın gönlüdür. Öyleyse insan-olma aynı zamanda Tanrılık ide'sinin birlikte gerçekleştirilmesi ve insanın "kendisinin Tanrılaştırılmasıdır". Öyleyse insan Tanrılığın oluşunu belirleyen bir şeyi dile getirir. İnsanın tarihi ile Tanrılığın oluşu iç içe örülmüştür.<sup>86</sup>

Böylece Scheler bir tam-insan ülküsü ortaya koymaktadır. Şöyle ki, ona göre insan-olma ve tanrı-olma karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Varlığın bu iki öz-niteliği, tin ve itkinin iç içe girişlerinde bir oluşma vardır, erek de bu iç içe girişin tamamlanmasıdır. Ama bu her iki öz-nitelik kendi içlerinde henüz sona ermiş değildir. Scheler Tanrı idesini sonunda insana aktarmış, giderek Tanrının "insanın *essentia*"sından başka bir şey olmadığını söylemiştir. Scheler tam-insan ülküsünü koyarken de işte insanın bu anlamını, demek ki belli bir hayvan türü olarak insanı değil de, kendisinin, doğanın ve Tanrının bilincine varmış insanı, tinsel-dirimsel varlığı, tarihsel insanı göz önünde tutmuştur. Gerçek anlamında tam insan, özünün bütün olanaklarını içinde taşıyan insandır. Ancak Scheler bu tam insanı bize yakın bulmuyor, bu tam-insan bize Tanrı kadar uzaktır, giderek Tanrı ile bu tam-insanın özü aynı şeydir.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 173.

<sup>87</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 174.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MAX SCHELER'İN DİĞER ETİK TEORİLERİNE BAKIŞI VE ELEŞTİRİSİ

Çalışmamızın bu ikinci bölümünde, Scheler etiğinin, genel etik kuramlarına göre nerede durduğunu, hangi tarihsel bir sürecin sonucunda nasıl konumlandığını daha objektif bir biçimde anlayabilmek için, etik teorileri hakkında genel bir değerlendirme yapacağız. Önemli olduğunu düşündüğümüz etik teorilerine kısaca da olsa değineceğiz.

Etik, bilinen tarihinden bu yana değişik tarihsel evrelerden geçmiş ve günümüze kadar gelinen bu süreçte çok çeşitlenmiştir. Genel olarak, felsefenin tarihinde, olguların ve durumların değişmesi nasıl felsefi düşüncelere yön vermişse, etik alanını ilgilendiren durum ve olguların tarih içinde değişmesi de etik anlayışlarını belirlemiştir.

Etik teorileri, hem temellendirme biçimlerine göre, hem de problem alanlarına göre sınıflandırılmışlar, ayrıca filozofların genel felsefelerine göre değerlendirilmişlerdir. Bu açılarından bakıldığında Scheler'in aksiyolojik etiğinin, bir Yakınçağ felsefesi olan ve aynı zamanda kurucusu olduğu felsefi antropolojiye dayandığını görebiliriz. Bu etik, Scheler'in fenomenolojik gelenek içinde yer almasından dolayı fenomenolojik değer etiği olarak da adlandırılır. Bu açıdan bakıldığında, “fenomenolojik değer etiği”, bir öz felsefesini, fenomenlerdeki ideal akledilir yapıyı ortaya çıkarmaya çalışan veya öznel süreçlerin betimsel analiziyle meşgul olan felsefe türü olarak fenomenolojiyi veya bilinci ve onun dünya ile olan ilişkisini şeylerin dünya içinde nasıl davrandıklarına bakılarak oluşturulmuş modelleri temele alan bütün yorumlardan kurtarma yönünde bir teşebbüs olan fenomenolojik yöntemi ahlaki değer alanına uygulamanın, değerlere fenomenolojik bir perspektiften bakma teşebbüsünün bir ürünüdür.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, 2. Baskı, Paradigma Yay., İstanbul, 2007, s. 317.

## 2.1. ETİK KURAMLARI

Ahlak felsefesinin tanımlanmasında birbirinden farklı yaklaşımlar vardır. Etik'le, ahlak kavramı arasındaki farkın ne olduğu konusu da ayrıca bir inceleme konusudur. Etik ile ilgili bir yaklaşıma göre, bir kişi, bir toplum düzeni içinde başkalarıyla bir arada var olan bir birey olarak insan, ahlaki hayatı şahsen yaşar, içinde bulunduğu toplumun ahlaki ilke ve değerlerini eylemleriyle cisimleştirir. Fakat o bununla kalmayıp, taşıyıcısı olmaya veya hayata geçirmeye çalıştığı değerlerin anlamı üzerinde düşünmeye başladığı, kullandığı ahlaki kavramların gerçekte ne olduklarını ve ne anlam ifade ettiklerini araştırmaya; ahlaklılığın unsurlarını tartışmaya ve bu ve benzeri konularda düşündüğü ve hissettiği şeyleri dile getirmeye, başkalarına aktarmaya başladığında, normal ahlaklılık düzeyini aşmış olur.<sup>89</sup>

Ahlak ise yanlış ve doğru, iyi ve kötü, erdem ve kusur ile, yaptıklarımızı ve yaptıklarımızın sonuçlarını değerlendirme ile ilgilidir. Ahlak felsefesi ya da etik, ahlaki konu edinen felsefe dalıdır. Kullandığımız ahlak terimlerini ve ahlaki yargılarımızın statüsünü analiz eden etik, takındığımız ahlaki tutumlarımız ardında yatan yargılarımızı ele alır.<sup>90</sup> Buradan yola çıkarak, ahlak ve ahlaklılığın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey, belli bir pratik, etiğin de söz konusu pratiğin teorisi olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, tek tek her bireyin şu ya da bu ölçüde şekillendirdiği, somut bir ahlaki hayatı vardır veya olması gerekir; öyle ki bu hayat içinde kaçınılmaz olarak taşınan veya cisimleştirilen ahlaki değerler, peşinden koşulan idealler bulunmalıdır. Etik ya da ahlak felsefesi ise, ahlak adını verdiğimiz bu olguya yönelen felsefe disiplindir. Başka bir deyişle, ahlakın eylemin pratiği olduğu yerde, etik eylemin teorisi olmak durumundadır.<sup>91</sup>

Etiğin, aralarında belli bir tarihsel, epistemolojik ilişki bulunan birbirinden farklı çok değişik türleri vardır. Biz bunları, betimleyici etik, normatif etik ve metaetik ana

---

<sup>89</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 4.

<sup>90</sup> Jon Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, Ayrıntı Yay., (Çev. A. Yılmaz) İstanbul, 2011, s. 15.

<sup>91</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 5.

başlıklarında toplayabiliriz; buna göre, bu etik türlerinden ilki, ahlak alanına bilimsel yaklaşımın uygulanmasının bir sonucu olan betimleyici (deskriptif) etikdir.

Betimleyici etik, ahlak ve ahlaki eylem bağlamında, olması gereken ya da değer yerine, olan ya da olgularla ilgilenir, ahlaki inançlarımızla ilgili sosyolojik ya da psikolojik olguları ifade eder. Söz konusu yaklaşımda, etik daha ziyade seyirci gözlemci veya gözlemleyici durumundadır; ahlaki olgu ve olaylara dışarıdan bakar, onları bilimsel bir yaklaşımla gözlemleyip tasvir eder, açıklar. Onlar hakkında bir değer yargısında bulunmaz ve hangi değerlerin benimsenmesi, hangi ideallerin peşine düşülmesi gerektiği sorularına hiçbir cevap vermez.<sup>92</sup>

İkinci bir ahlaki incelemeye de genellikle normatif etik adı verilmektedir. Bir açıdan, normatif etik ahlaki olarak doğru eylem hakkındaki en temel ilkeleri keşfetme, formüle etme ve savunma girişimidir.<sup>93</sup> Başka bir deyişle, normatif etik nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlaki ilkeleri araştırır, hayatta nihai ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışır. Buradan da anlaşılacağı üzere, normatif etiğin birisi tümüyle teorik, diğeri ise önemli ölçüde pratik olan iki düzeyi vardır. Birinci düzeyi itibariyle normatif teori, temel ahlaki ilkeleri belirlemeye koyulur; buna karşın, normatif etiğin ikinci düzeyi uygulamalı etikdir ve özel alanlarla ilgili genel sorunları tartışır, genel ahlaki ilkeleri özel alanlara uygular. Teorik düzeyi itibariyle, normatif etiğin üç temel ya da geleneksel problemi olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi ahlaki erdemlerle ilgili olup, o, hangi insan karakterlerinin ahlaken iyi, hangilerinin kötü olduğu sorusu etrafında döner. İkincisi, toplum ya da sosyal kurumlarla ilgili bir problem olarak gelişir. Buradaki temel problem, sosyal etik bakımından merkezi bir önemi olan esas soru, toplumun hangi ilke ve politikalara göre, nasıl yapılandırılması gerektiği sorusudur. Üçüncü geleneksel probleme gelince; bu, hangi değerlerin temel olduğu, hangi şey ya da deneyimlerin bizatihi kendi içinde veya kendi başına değerli veya arzu edilebilir olduğu problemidir. Aksiyolojik etiğin konusunun hemen tamamını, teleolojik etiğin ise önemli bir kısmını oluşturan bu

---

<sup>92</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 7.

<sup>93</sup> Fred Feldman, *Etik Nedir?*, Boğaziçi Üni. Yay., (Çev. F.B. Aydar) Eylül İstanbul, 2012, s. 24.

soruya, ahlak filozofları, aralarından en fazla ortaya çıkanı haz ve mutluluğun en temel değer olduğu yanıtı olacak şekilde farklı cevaplar vermişlerdir.<sup>94</sup>

Etik araştırmanın üçüncü türü ise, zaman zaman analitik veya eleştirel etik olarak da tanımlanan ve ahlak felsefesinde çağdaş yaklaşımı ifade eden metaetiktir. Metaetik, yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olmuş olan yeni bir felsefe yapma tarzının, yani felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne süren analitik felsefenin etik alanındaki tavrını ya da yaklaşımını ifade eder. Bu görüşe göre, ahlak filozofları normatif etikle meşgul olmamalıdır, çünkü onların kendilerine ahlaki hakikatlere nüfuz etme imkanı verecek özel bir kavrayış güçleri yoktur. Onlara göre filozofun görevi ahlak alanına giren kavramları, ahlaki yargıları analiz etmek, ahlaki davranış ölçülerini tartışmak, bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmasıdır. Demek ki, normatif etik ilk elden ahlaki yargılar, “haz iyidir”, “nihai amaç en yüksek sayıda insanın mutluluğudur”, “hırsızlık kötüdür”, “insanlar başka insanları bir araç değil de bir amaç olarak görmelidirler” benzeri yargılar ortaya koyar. Metaetik ise, normatif etiği varsayarak, onun koymuş olduğu ahlaki yargılar üzerine konuşur, bu yargılarda geçen kavramları analiz eder ve söz konusu kavramlarla yargıların anlamlarını, mahiyetlerini ve birbirleri karşısındaki durumlarını inceler.<sup>95</sup> Metaetiğin iki temel unsuru veya kısmı vardır. Bunlardan birincisi ahlaki yargıların özü ya da doğasıyla ilgili olan ve büyük ölçüde “iyi”nin tanımına tekabül eden kısımdır. Metaetiğin diğer kısmı ise, metodolojiyle ilgili olan ve ahlaki ilkelerin nasıl belirleneceğini araştıran parçadan oluşur.<sup>96</sup>

### 2.1.1. Erekeçi Etik Kuramları

Davranışçı etik teorilerinin bir başka öbeğini de teleolojik etik teorileri oluşturur, bu teorilerin, ahlaki davranışın (eylemin) değerini belirleyen şeyin eylemin ürettiği sonuç olduğunu öne sürdükleri söylenebilir. Bu yüzden onlar aynı zamanda sonuççu etik öğretileri olarak geçerler. Bu teorilerin temel problematiği “en yüksek iyi” problemi

---

<sup>94</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 8.

<sup>95</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 10.

<sup>96</sup> Osman Elmalı, *G.E.More'da Etik*, Arı Sanat Yay., 1.Basım, Ocak, İstanbul, 2007, s. 9.

olup, bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu gibi bir summum bonum ulaşılması gereken nihai amaç olarak konumlanır. Teleolojik etiğin kapsamı içine ilkçağdan mutluluk etiği ile yakınçağdan yararçılık girer.<sup>97</sup>

Ayrıca teleolojik etik tiplerinden birisi de, kendi arasında birkaç farklı yorumu olan hazcılıktır. Bu etik tipine göre ahlaksal eylemin yönelmesi, gerçekleştirmesi gereken şey, eylemin yöneldiği “en yüksek iyi”, erek ve değer olarak hazdır (hedone). Haz, mutluluktur. “Doğru eylem”in ne olduğu da buna göre tanımlanır: Bir insan eylemi, özellikle ahlaksal eylem, ancak haz getiren veya hazzı amaçlayan bir eylem ise “doğru eylem” olur.

İlkçağ’ın mutlulukçu etiğinin kurucu filozoflarından birisi olan Sokrates’in ahlak öğretisine bakıldığında onun mutlulukçu, eudaimonist bir öğretisi olduğu görülür. Buna göre, mutluluk, insan eylemlerinin en son hedefi, “en yüksek iyi” dir. “En yüksek iyi” olarak mutluluk, aynı zamanda en yüksek değer olarak anılır.<sup>98</sup> Sofistlerin etik rölativizmine ve mutlak ahlaki hakikatlere dönük reddiyelere şiddetle karşı çıkan bu mutluluk etiği, mutluluğu nihai hedef yaptığı, en yüksek iyi olarak konumladığı, en temel değer haline getirdiği için, her şeyden önce bir ahlaki değer teorisidir. Doğru olanı iyi olana tabi kılan, yani en yüksek iyiyi içinde her şeyin insanın kişisel daimonuyla, yazgı ve doğasıyla uyum içinde olduğu, kişinin bütünsel yapısının iyi düzenlenmiş ve olması gerektiği gibi olduğu durum olarak tanımladıktan başka, ahlaki erdemleri, nihai amaca götürecek birer araç olarak tanımlayan Sokrates’in etik anlayışı, ahlaki değer teorisi olmak bakımından monist bir görüştür.

Teleolojik etiğin bir başka filozofu Platon’a göre ise, insanı mutluluğa götüren değerler ve yasalar, nesnel mutlak ve evrensel olup, kişiden bağımsız olarak vardır. Ona göre, değerler değişmezdir. Değişen şeyler olgular ve değer yargılarıdır.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 226.

<sup>98</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 50.

<sup>99</sup> A.Kadir, Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yay., 7. Basım, İstanbul, Ocak, 2012, s. 258.

Platon, hocası Sokrates gibi, ahlak öğretisinde sofistlerin relativizm'ine tepki içerisinde evrenselci / mutlakçı / özcü bir tavır geliştirmiştir. Platon felsefesinin anahtar kavramının idealar olduğu bilinir. Onlar, aynı zamanda insanın ahlaksal eylemlerini yönelttiği erekler de olurlar. Onlar eylemlerimizi kendilerine bakarak denetleyebileceğimiz, yargılayabileceğimiz evrensel ölçütlerdir de. Ona göre de insanın ahlaksal yaşamının ereği, “en yüksek iyi” olarak, mutluluğa, mutluluk ideasına ulaşmaktır. İyi, tüm eylemlerin nihai ereğidir. İyinin doğasında her şey için ortak olmaklık vardır. Bu demektir ki o öncelikle, tüm insanlar için ortak olan bir görünüm (Anschauung) nesnesidir. İkinci olarak bu görü insanı ona (iyi'ye) doğru çeken bir çekim gücü yaratır. Platon mutluluğu insanın en yüksek iyiye ahlaksal yoldan ulaşması olarak konumlarken, bu en yüksek iyiyi iyi ideası olarak Tanrı ile de özdeşleştirir ki, onun ontolojik temellendirmesi aynı zamanda bir teolojik temellendirme kimliği de kazanmış olur.<sup>100</sup>

İlk çağda etiğin sistemli bir biçimde ele alınışı Aristoteles'le başlar. O, sistematik bir felsefe disiplini olarak etiğin kurucusu, ilk etikçi sayılır. O, aynı zamanda kendi ahlak öğretisini ortaya koyan ahlakçı bir filozof olarak da karşımıza çıkar. Kendi ahlak öğretisinde Aristoteles, büyük ölçüde hocası Platon'u izler. Bu demektir ki onun öğretisi de erekselci ve rasyonalist bir öğretilerdir. Fakat o, hocası gibi bir idealar dünyasının varlığını kabul etmez ve dolayısıyla ahlak öğretisini de soyut bir insan ideasına göre değil, metafiziksel ön kabullere yaslanmış olsa da, somut insan, dünya ve çevresiyle ilişki içindeki insana dayanır.<sup>101</sup> Buna göre, Aristoteles'te her varlık, her birey madde ve formdan meydana gelen bileşik bir varlıktır ve o, doğasına uygun davrandığı, kendisine özgü fonksiyonu gerçekleştirdiği, formunu aktüelleştirdiği ölçüde amacına ulaşır. Bu Aristoteles'in teleolojik felsefesinde, canlı ve cansız tüm varlıklar için geçerlidir.<sup>102</sup>

Sokrates'in etik alanda izini süren bir diğer okul da Antisthenes, Diogenes ve Krates tarafından temsil edilen Kinik Okuldur. Kinikler, Sokrates'in ahlak felsefesinin hazzcı unsurlarını ve mutluluğu nihai amaç yapan tavrını benimseyen Kirenelilerin tam

---

<sup>100</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 54.

<sup>101</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 59.

<sup>102</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 67.



tersi bir yaklaşımla erdemi ahlaki hayatın nihai ve en yüksek amacı yapmış ve erdem dışında hiçbir şeye aldırmamayı en yüce değer yapmışlardır. Kirenelilerin dışa yöneldikleri yerde, Kinikler doğaya, dış dünyaya sırt çevirip, içe dönmüşlerdir.

Yine ilk çağın önemli bir etik kuramı olan stoacılıkta, kozmik bütünün bir parçası olarak insan, bu bütüne hakim olan rasyonel/erekli yapıyı, ahlaksal yaşamında da örnek ve model olarak almalıdır. Tabii ki stoacılıkta da insan eylemlerinin “ en yüksek iyi “ olarak mutluluğa yöneldiği belirtilir. Evrenin akla uygun bir düzeni vardır. Başka bir deyişle, evrene, kozmos’a akıl, logos hükmeder; ona düzenini ve işleyişini o verir. İnsan da evrenin bir parçası olarak aynı akılsal düzen ve işleyiş altındadır. Makrokozmos olarak evren yanında, insan da bir kozmos, bir mikrokozmos’tur. Ne var ki bedensel güdü, itki ve etkilenimler, evrendeki akılsallıktan sapmalar olarak, insanın doğal düzenine uymayan davranışlarda bulunmasına yol açarlar.

Antikçağın mutlulukçu öğretilerinden etkilenen ve Anglo-Sakson dünyasında yaygınlık kazanmış olan modern öğretileri yararcılık adı altında toplamak olanaklıdır. Gerçi bu öğretilerde Antikçağın kozmolojik metafiziğine yer verilmez; hatta bunlarda her türlü metafiziğe karşı bir tepkiye rastlanır; bununla birlikte Antikçağ öğretilerinde olduğu gibi, bunlarda da kalkış noktası yine insan doğasıdır, insanın ahlaksal yaşamını doğal yaşamının bir uzantısı kabul etmektir. Yararcı öğretiler, kendi doğalcı tutumları doğrultusunda, tüm ahlak ilkelerinin, tüm değerlerin temelinde psişik etkenlerin yattığını ileri sürerler.

### **2.1.2. Davranışçı Etik Kuramları**

Tektanrılı dinler açısından akıl, sadece değerleri betimleyip analiz edebilir, fakat değerleri yaratamayacağı gibi, değerlere değer biçmek için de tatmin edici bir temel sağlayamaz. Bu nedenle söz konusu dinlere göre Tanrı sadece hakikatin değil, fakat değerlerin de kaynağıdır. Felsefi düşüncenin yaklaşık bin yıllık bir dönemini meydana getiren Ortaçağda gelişen etik teorilerin daha önceki İlkçağ etiklerinden en önemli farkı da burada ortaya çıkmaktadır. Ortaçağda felsefenin dinle olan ilişkisinin sonucu olarak etik de, teolojik bir temellendirmeye konu yapılmıştır. Bu etik anlayışında, insan varlığının eylem tarzı, ödevleri nihai amacı ve ahlaki kurallar, doğal bir varlık olarak kendisi ya da doğal düzen yerine, insanın Tanrı’yla olan ilişkisinden ve Tanrı tarafından

yaratılmış olmağından türetilir. Ortaçağda etik nesnelci, özcü ve mutlakçı bir anlayışı temsil eder. Bu yaklaşımda olan ile olması gereken, olgu ile değer arasında bir ayırım yapılmaz ve olgudan ahlak, ahlaktan olgu çıkar; varlık değerle doğduğu, evren Tanrı'ya bağlandığı için, olguya değer yüklenir. Öte yandan Ortaçağ etiği, sanıldığı aksine, deontolojik değil, fakat teleolojik bir etikdir. Deontolojik olan, müminlerin Tanrı'nın vahyine, O'nun peygamberi aracılığıyla insanlara ilettiği ahlak kurallarına göre yaşamaları gerektiğini söyleyen, filozoflar tarafından felsefi argümanla rafine edilmemiş, İslam, Musevi ya da Hıristiyan ahlakıdır. Oysa, filozofların dini ahlak temeli üzerinde geliştirmiş oldukları etik teorileri, Tanrı'yla bir olma, kurtuluş veya ahiret mutluluğu gibi nihai bir hedef koymak, insanların ahlaki hayatlarını bu nihai sonuçla değerlendirmek bakımından teleolojik etiklerdir.<sup>103</sup>

### 2.1.3. Özgürlükçü ve Belirlenimci Etik Kuramları

İstenç özgürlüğü problemini etiğin temel problemi sayan etik tipi, kendi içinde karşıt konumlu iki alt tip halinde karşımıza çıkar. Katı açık vermez bir belirlenimcilikten hareket eden belirlenimci etik, istenç özgürlüğünü reddeder, onun olanağını yadsır. Onun karşıtı olan etik tipinde ise, istenç özgürlüğünün varoluşu onaylanmakla kalmaz; o, ahlaklı varlık, hatta insan olmanın, insan varoluşunun vazgeçilmez bir koşulu kılınır. İstenç (arbitrium), felsefe tarihi boyunca belirlenmiş veya belirlenmemiş bir şey olarak görülmüştür. Belirlenmiş istence özgür olmayan istenç (servum arbitrium), belirlenmemiş istence ise özgür istenç (liberum arbitrium) adları verilmiştir. Burada, çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Scheler etiğinin ve ayrıca Kant ve Hartmann'ın etiklerinin de birer özgürlük etiği olduğunu ifade edebiliriz. Ancak bu etikler, "istenç özgürlüğü" problemini başat problem sayan etik tipinden "doğru eylem" problemini başat problem sayması dolayısıyla ayrılırlar.

Burada Scheler'in bu konuya bakışına kısaca değinmek yerinde olacaktır. O'na göre insan, davranışlarında özgürdür ve davranışlarda ortaya çıkan değerler insanın

---

<sup>103</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 74.

istencinden bağımsızdırlar. İstenç, ancak değeri gerçekleştirme etkinliğinde belirir. Ona göre, insanı doğa varlığı olmanın yanı sıra tinsel varlık kılan yön, tam da budur.<sup>104</sup>

Ayrıca burada Kant'ın otonomi anlayışının Scheler ve Hartmann'ın içerikli değer etiklerini de belli ölçülerde bir özgürlük etiği kıldığını da belirtmemiz uygun olur. Bunun için sadece Scheler ve Hartmann'da da ahlaklılığın Kantçı otonomi kavramına dayatıldığını hatırlamak yeterlidir. Fakat hem Kant etiğinde, hem içerikli değer etiğinde, insanın hem nedensellik yasalarına tabi bir doğa varlığı olarak heteronomisinden söz edilir; hem de onun, eylemlerini kendine koyduğu bir yasaya (ahlak yasası) göre yönlendirebilmesi veya bir değeri istençle gerçekleştirebilmesi bakımından otonomi sahibi olduğu belirtilir. En katı belirlenimci etikte bile, biraz yukarıda da belirtildiği gibi, paradoksal görünse de, özgürlüğe bir açık kapı bırakılır. Ve bir bakıma bu heteronomi-otonomi ikiliği tekrarlanmış olur.<sup>105</sup>

Yeniçağla birlikte gelişen doğabilimci/olgucu düşünüş tarzı altında, ahlak fenomenine bir sosyal olgu olarak yaklaşılmaya başlandığını da görürüz. Buna bağlı olarak, ahlak “olgu”sunu biyolojik ve sosyolojik yönlerden ve tam bir belirlenimci anlayışla açıklama girişimlerine rastlanır. Bu düşünüş tarzının 19.yüzyıldaki gelişmiş bir devamı olan pozitivism, ahlaklılığın kaynağını da doğada ve insanın biyolojik/psikolojik yapısında bulur. Örneğin, pozitivist tarihçi ve tarih filozofu H.Taine, toplumsal yaşamı, tabii ahlaksal yaşamı da içerecek şekilde, ”tıpkı bir böceğin anatomi ve fizyolojisini incelercesine incelemek” gerektiğini, ahlaksal yaşamın ve özellikle değerlerin; hayvansal güdülerin, tutkuların, hegemonya arzularının vb. üstlerine tinsel kılıflar giydirilmiş, cilalar çekilmiş şekilleri olduğunu belirtir. H.Spencer içirse ahlaksal yaşam, biyolojik yaşamın yüksek ve farklılaşmış bir uzantısından başka bir şey değildir.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 91.

<sup>105</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 109.

<sup>106</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 106.

#### 2.1.4. Varoluşçu Etik Kuramları

Kıta Avrupası felsefesinin etik düşünceye yaptığı en önemli katkılardan biri de, 20. yüzyılda fenomenolojiyle de birleşerek bir ahlak felsefesi olarak gelişmiş olan egzistansiyalizmin katkısından meydana gelir. Aydınlanma değerlerine, modern rasyonalizme, liberalizmin kitle kültürüne ve yığın ahlakına karşı soylu ve görkemli bir tepki olarak da yorumlanabilecek olan egzistansiyalist etik her şeyden önce bir özgürlük etiği olarak temayüz eder. Özgürlük veya istenç özgürlüğü problemi, elbette etik tarihinde çok sayıda düşünür tarafından ele alınmıştır. Egzistansiyalist düşünürleri, bu bağlamda diğer düşünürlerden farklılaştıran şey, onların özgürlük problemini, bir felsefe sistemi içinde ele alınıp tartışılacak teorik bir problem olarak değil, fakat pratik bir problem olarak görmelerinden meydana gelir. Egzistansiyalist etiğin özgürlük kavrayışıyla etik teorisine getirdiği yeniliği teyit eden çok önemli bir diğer nokta da, varoluşçu filozofların ahlak felsefesi alanında, doğrudan doğruya kendini tanımlayan ve belirleyen insandan yola çıkmalarıdır.<sup>107</sup> Bu felsefeye göre insan, önce kendi insan oluşunu ve buna bağlı olarak değerlerini yaratır. Bu yüzden o, hem özgür, hem de sorumlu olmak durumundadır.<sup>108</sup>

Demek ki özgürlüğü en yüksek değer olarak vazettiği için öncelikle bir ahlaki değer teorisi, insanlara kendilerine verilmiş genel kimliklerden sıyrılarak, kendileri veya sahici bireyler olmaları gerektiğini söylediği için de, ikincileyin ahlaki bir yükümlülük teorisi olmak durumunda olan egzistansiyalist etik, bir yandan da bireyci bir etikdir. Şu halde sadece bireyci değil, fakat aynı zamanda öznelci olan söz konusu etik gelenek açısından, ahlak felsefesi, etik alanında nesnelliği aramak yerine, kaygıyı, korkuyu, yabancılaşmayı, hiçlik duygusunu, insanlık halini ele alıp, kesinlikle öznelliğe yönelmelidir, çünkü hakikat öznel olup, bireysel varoluşun gerçekliği soyutlamalar yoluyla asla kavranıp ifade edilemez.

Egzistansiyalist etik yine, empirik veya rasyonalist bir etik anlayışı değil de, iradeci bir etik teorisidir. Zira egzistansiyalist etik, insanı akıl sahibi bir varlıktan

---

<sup>107</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 269.

<sup>108</sup> Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 372.

ziyade, irade sahibi bir varlık, iradi fail olarak tanımlar. İnsanın evrendeki tüm diğer varlıklardan, varoluşu bütün değerlerin kaynağı olan bir istenç'e sahip olmak bakımından farklılık gösterdiğini öne süren egzistansiyalist düşünürler, istencin yaratıcı boyutuna büyük önem atfederler. Çünkü onlara göre istenç, değer yaratan insani eylemlerin kaynağıdır.<sup>109</sup>

Egzistansiyalist filozoflardan biri olan Kierkegaard'ın varoluşçuluğu Tanrıci (teist) varoluşçuluk olarak adlandırılır. Ona göre, varolmak, kendini duymak, kendini sezmektir; "kişi" olmaktır. Kierkegaard, daha önce Scheler de gördüğümüz "kişi" kavramına bazı yönlerden benzeyen bir "kişi" kavramıyla karşımıza çıkar. Kişi olmak bir süreç gerektirir. Kişi olmak önce kendini tanımaktan (rasyonel düşünme ve dış deneyime değil de iç deneyime, sezgiye dayalı bir kendini tanımaktan) geçer. Kendini tanımaya yani ekzistens olmaya başlayan insan, daha sonra kendisini diğeri ile yani tanrı ile bağlantı içinde görür. Endişe (tasa), iç deneyim ve sezgi sayesinde Tanrıyla bağlantı içinde olan insan, artık tam anlamıyla ekzistens olmuştur. Özgürlük de egzistensin Tanrıyla bağlantı içinde olma halidir. Kierkegaard'ın ahlaki varoluş tarzında ise, kişilik mutlak değer olup, kişinin kendisi olması esas hedef ya da amaçtır. Varoluşçuluğunun salt bireyci bir ahlak anlayışını içerdiği de açıktır.<sup>110</sup>

O'na göre ahlaki fail ya da öznedede önemli olan şey, onun artık bir takım projelerle özdeşleşmesidir; yaptığı şeylerden veya bu şeylerin sonucundan ziyade, bunları yaparken sergilediği azim, kararlılık, içtenlik ve enerjidir. Egzistansın sosyal boyutuna tekabül eden ahlaki kürenin temel kategorileri ise iyi, kötü ve ödevdir.<sup>111</sup> Kierkegaard'ın temel argümanı şöyledir; birey, kendi ahlaki düsturlarını Kantçı bireyin yaptığından çok daha güçlü bir anlamda kendisine hitapla söyler; çünkü bu düsturların tek yaptırımını ve otoritesi bireyin onları dile getirmeyi seçmiş olmasıdır.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 271.

<sup>110</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 118.

<sup>111</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 281.

<sup>112</sup> MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, s. 245.

Diğer bütün varoluşçular gibi, Heidegger’de “insan varlığının özünün onun varoluşunda yattığını” öne sürer. Buna göre, insan varlığının ya da onun diliyle, Dasein’in önceden belirlenmiş, açık seçik olarak tanımlanıp, kurala bağlanmış özsel bir doğası yoktur; onun özü imkânlarını gerçekleştirmekle bulunur. Bir insan varlığı kendisinin, geçmişinin olgularına dayanan ve aynı zamanda seçtiği bir geleceğe yansıtılmış bir varlık olarak bilincine vardığı takdirde, kendi hayatının mutlak sorumluluğunu üzerine alır, seçimlerinin, insanların genel olarak yaptıkları veya bekleedikleri tarafından dikte edilmek yerine, kendi seçimleri olduğunu fark eder. Vicdanı da, onun yaşam süresi boyunca kendi biricik ve seçilmiş yoluna tekabül eden bir hayat tarzının bir parçası olan eylemlerinin manasını gösterir.<sup>113</sup>

Dasein olarak insanın kendisi olma yolundaki ilk iki adımdan biri, kendisini bir dünya içinde bulması, dünyada olmaklık (in-der-Welt-sein) denen şeyin bilincine varması; ikincisi ise başkalarıyla bir arada bulunmak (Mitsein der anderen) durumunu saptamasıdır. Bu durumda Yeniçağın “özne”sinin kendisinden ayırdığı, karşısına nesne olarak koyduğu bir “dış dünya”da yoktur; sadece, dünyada-olmaklık diye bir şey vardır. Dünyada olmaklığı, ”bilme” yoluyla değil, eylemle, iş yaparak, bu dünyayla kaygı temelli bir ilişki kurarak anlarız. “Kişi” olan insan, kendine erekler koyarak özgürce eyleyebilen insandır.<sup>114</sup>

Egzistansiyalist felsefenin bir önemli filozof’u da K.Jaspers’tir. O da diğer egzistansiyalist filozoflar gibi, modern çağın, insanın yapısını bozduğunu, onu kişisizleştirdiğini düşünmüştür. O’na göre pozitivistimin ve idealizmin sunduğu dünya görüşlerinde, bireye, kararlara, kişisel seçim, kaygı ve özgürlüğe yer yoktur. Ona göre, bu durumdan kurtulmak için yapılması gereken şey; farklı varlık türlerinden pay alabilen bireyi temele alan egzistans felsefesini geliştirmektir. Varoluşçu filozoflarda olduğu gibi onda da “egzistens” kavramı, Scheler’in “kişi” kavramını hatırlatır.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 308.

<sup>114</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 122.

<sup>115</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 282.

Jaspers'te etik tamamen kişinin özgürlük potansiyelinin açığa çıkarılıp hayata geçirilmesiyle ilgili olduğundan, egzistens açısından mutlak bir önemi olan ve kendiselle eylem olarak deneyimlenen özgürlüğün, onun etiğinin merkezinde bulunmakla birlikte, mutlak olarak düşünülmemelidir. Başka bir deyişle, onda özgürlük mutlak ve koşulsuz değildir. Her şeyden önce, Jaspers'in deyişiyle ben bana verilmiş olduğum için, Sartre'ın söylediği gibi kendi kendimi yaratma duygusuna sahip olamam. Ben tarihselliğim içinde sınırlanmış olduğum ve geçmişte yaptığım seçimler beni bağladığı için, hayatın anlamını dilediğim gibi belirleyemem, insanı tanımlayamam. O, olayların ardışıklığından meydana gelen süreç içinde belli bir konum işgal eden insanın hayatı ve etkinliklerinin ancak tarihsel bir bağlam içinde anlam kazandığını söyler. Jaspers'te özgürlük her zaman kendisi dışında bir şeyle, engellerle, kendisini sınırlayan veya yadsıyan şeylerle ilişki içinde varolur. Egzistenz'ın farklı anlarda hayata geçirdiği değerler, her tarihsel dönemde gerçekleştirdiği doğrular vardır; ahlaklılık da zaten özgürlüğü bu şekilde tezahür eden, kendini gerçekleştirebilen, kendisi olabilen, dasein'ı aşmış egzistens haline gelebilen insanlara özgü bir hayat tarzıdır.<sup>116</sup>

Bir başka varoluşçu filozof Sartre da, ontolojinin varoluş durumundaki insan için sorumluluğunun ne olacağını sezme imkanı vereceğini söyler ve etiğine bizim çok temelli bir anlam içinde özgür olduğumuzu söyleyerek başlar.<sup>117</sup> Sartre'ın özgürlük anlayışı, ona “bizim karşı karşıya kaldığımız durumlara, içinde bulunduğumuz koşullara tabi olmadığımızı, koşullar tarafından belirlenip belirlenmemeye karar veren biz olduğumuz için, bu koşulların bizim kararlarımıza bağlı olduğunu” söyleme imkanı verecek kadar radikal bir özgürlük telakkisini somutlaştırır. Onda özgürlük doğrudan doğruya bilinçten çıkar. Çok kabaca ifade edildiğinde Sartre bizim hem dünyadaki nesnelere ve hem de özneler olarak kendimizin bilincinde olduğumuzu ve söz konusu ben bilincinin özgürlüğün kaynağı olduğunu söyler.<sup>118</sup> Tüm eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmiş olan insan, artık ancak özgür insandır ve o ancak bu haliyle egzistens olabilir. Bu yüzden tek mutlak değer özgürlüktür. Fakat sorumluluğa

---

<sup>116</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 288.

<sup>117</sup> J.P. Sartre, *Ateizmin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 724, 1. Baskı, Çev., Doç. Dr. Kenan Gürsoy, Ankara, 1987, s. 90.

<sup>118</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 308.

bağlanan, sorumluluk sayesinde olanaklı olan bu özgürlük, aslında katı bir ahlak gerektirir. Fakat genel-geçerli ve mutlak bir doğruluk da yoktur. Her çağ kendi doğrusunu yaratır. Ahlaklılık, her çağda kendi doğrusunu kuran insanın özgür eyleminde ortaya çıkar.<sup>119</sup>

Varoluşçu felsefelerin insan odaklı teorileri, öncelikle, insanı anlamak, onun hem neliği hem de davranışlarını neye göre düzenlediği konularını içerir. Bu durumda onların etik görüşleri de tamamen insandan yola çıkar.

### 2.1.5. Ödevci Etik Kuramı

Ödev etiğinin en önemli temsilcisi olan Kant'ın, etik görüşü, üzerinde hiçbir uzlaşım olmayan “mutluluk” gibi bir ereğe bağlamanın yanlış olacağından hareket eder. Filozofa göre, adı “mutluluk” olarak konulmuş olsa da, herkesin üzerinde uzlaşacağı bir “en yüksek iyi” yoktur. O halde etik için bir temel aranacaksa, bu temel başka bir yerde aranmalıdır. Bilindiği gibi Kant, bu temeli insanın bilgi/akıl ve yargı güçlerinin bir kritiğini yaparak ortaya koymaya çalışır. O *Salt Aklın Eleştirisi* adlı eserinde gerçekleştirdiği teorik akıl analizi ile, bilginin oluşumunu sağlayan a priori temeller olarak zihin kategorileri ve duyarlık formlarını ele alır. Bu formlar bilginin oluşumunu sağlayan a priori temeller, bilgi yapıcı yasalar, epistemolojik formlardır. Bu incelemenin sonucu olarak Kant, etik alanında gördüğü ve hiçbirinin sağlam ve genel geçerli temellere dayanmadığını saptadığı öğretiler çokluğu karşısında, etiğin de a priori temelleri olabileceği düşüncesine varır ve etik görüşünü buradan hareketle oluşturur. Yani Kant'a göre, bilgide olduğu gibi etiğin temelinde de herkes için aynı olan, herkes için geçerliliğe sahip bulunan a priori bir temelin, bir yasanın bulunması gerekir. Kısacası, etik, ancak genel geçerli bir yasaya dayandığı takdirde biricik ve evrensel bir etik olabilir.<sup>120</sup>

Etik için aranan ve mutlak geçerliliğe sahip evrensel yasa, nasıl bir yasa olacaktır? Bu yasa öyle bir yasa olmalıdır ki bu yasaya uyan tüm insan eylemleri “ahlaksal”

---

<sup>119</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 128.

<sup>120</sup> Bkz. Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 76.



olabilirsin. Doğa yasası gibi genel geçerli, evrensel olacak, ama bu kez doğa için değil de ahlaksal yaşam için düşünülmüş böyle bir ahlak yasası nasıl konumlanabilir? Sorunun böyle sorulmuş olması, Kant'ın doğa yasası örneğine göre düşündüğü böyle bir ahlak yasasının doğa yasası gibi olan bir şey değil, bir olması gereken olarak tasarladığını gösterir. Başka terimlerle ifade edilecek olursa, doğa yasası verili bir şey iken; ahlak yasası verilenmiş (gegeben), bu da demektir ki doğal belirlenim içindeki insanın sonradan rasyonel yoldan tasarlayıp uygulamaya sokmaya çalıştığı bir yasadır. Kant'a göre böyle bir ahlak yasası, insanın hem kendisi için istemiş ve kendisine koymuş olduğu, eylemlerini ona göre yönlendirdiği bir bireysel ilke, hem de aynı zamanda başkalarının da isteyebileceği ve başkalarının da kendilerine koymuş oldukları, eylemlerini ona göre yönlendirdikleri bir genel ilke olarak konumlanabilir.<sup>121</sup> İstencin özerkliği (nesnelerin her türlü özelliğinden bağımsız olarak), bir yasa olma özelliğidir. Böylece özerkliğin ilkesi şu şekilde konulabilir: “Seçme”nin ilkeleri istenç eyleminde genel yasal olarak kavranacak şekilde bulunmalıdır.<sup>122</sup>

Böyle bir yasayı ise, ancak özgür (otonom) bir insan isteyebilir. Özgürlük, zaten, insanın isteyerek yani istencini (iradesini) harekete geçirerek kendisine yasa koymasından başka bir şey değildir. Ahlak yasası bir “en yüksek iyi”de değildir. “İyi”, ancak, böyle bir yasayı isteme ve ona uymada kendini gösterebilir. Bu belirlemelere göre, ahlaksal yaşam ancak istenç ve ahlak yasası olarak iki temele dayandırılabilir. Bu demektir ki bu temellerden yoksun bir yaşam ahlaklılık taşımaz. Çünkü herhangi bir ilkeye veya buyruğa isteyerek bağlanmadan ve sadece bu ilke veya buyruğa sorgusuz sualsiz boyun eğerek yapılan eylemlerle yetinildiğinde veya sadece doğal duygulanım ve güdülere göre hareket edildiğinde, böyle bir durum olsa olsa bir legalite durumu olabilir, bir moralite (ahlaklılık) durumu olmaz. Öyle ki doğal eğilim, güdü ve itkilerle, psişik motiflerle ve toplumsal alışkanlıklarla, irdelenmeksizin benimsenmiş ve

---

<sup>121</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 76.

<sup>122</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Çev., İonna Kuçuradi, Ankara, 1995, s. 58.

içsenmiş, kemikleşmiş törelere uyarak yapılan eylemler hiçbir şekilde moralite taşımazlar.<sup>123</sup>

Kant, bu yaklaşımıyla, insanın doğallığından hareket etmiş, tüm etik öğretilerini yadsır; onları ahlaklılık alanının dışına atmış olur. “Mutluluk”u “en yüksek iyi” saymak, onu erek haline getirmek, Kant’a göre tamamen yanlıştır. Ahlaklılık “mutluluk” ile ilgili bir şey olamaz. Çünkü insan mutluluğa, zaten doğal eğilimleri, güduları, arzularının yönlendirmesi altında ulaşabilmektedir. Mutluluğa ulaşmakta, özellikle mutluluğu bedensel haz, arzuların tatmini olarak anladığımızda, hayvanlardan herhangi bir ayırımımız yoktur. Ahlaklılığı mutluluğa endekslediğimizde, ahlaklılık artık sadece insana ait bir fenomen veya durum olmaktan çıkar. Bu nedenle, ahlaklılığı sadece insana özgü bir fenomen veya durum olarak kurabilmek, temellendirebilmek için, insanın doğal yanından az çok özerk olduğunu düşündüğü öbür yanından, akıl sahibi varlık veya kendisinden sonra genişliğine kullanılan bir terimle, akıl sahibi varlık olmayı sadece bir yön olarak içeren tinsel varlık olarak insandan yola çıkmak gerekir. Biz, doğal yanımızdan belli ölçülerde bağımsız bir yaşam biçimini akıl sahibi varlık olarak gerçekleştirme olanağına sahibizdir.<sup>124</sup>

Kant felsefesini epistemoloji de olduğu gibi etikte de bir dönüm noktası kılan en önemli husus, onun getirmiş olduğu bu yeni ahlaklılık tanımı ve etiği bu tanım doğrultusunda yepyeni bir şekilde temellendirmeye girişmiş olmasıdır.

Kant için, evrende uzam ve zaman koordinatları içinde yaşayan bir doğal varoluş olarak insan, tüm gereksinim, güdü, dürtü ve duygulanımlarıyla, doğada hüküm süren nedensellik yasalarına tabidir. O, bu durumuyla özgür değildir. Doğal varoluş olarak insan heteronom bir konumdadır; yani kendisi dışındaki bir şeyler (doğa yasaları) tarafından belirlenmiştir. Bu durumda o, ancak kendi koyduğu bir yasa, bir ahlak yasası altında yani istenç sahibi bir varoluş olarak eylemde bulunduğu özgür olabilir. Ve insan özgür olabilir; çünkü o, istenç sahibi varoluş olarak otonomi sahibidir. Heteronomi, “yasası kendi dışında olmak”, iken; otonomi “yasası kendi içinde

---

<sup>123</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 77.

<sup>124</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 78.

olmak”tır ki o, özgür olmak anlamına geldiği gibi, ahlaklılığın da koşuludur. Peki, ahlak yasasının özgül nitelikleri nelerdir? Ahlak yasası, öncelikle bir imperatif, bir buyruk olarak karşımıza çıkar. O bir buyruktur; fakat kendi istencimizle kendimize koyup gereğini yerine getirmeye çalıştığımız, bizi belirlemesine izin verdiğimiz bir buyruktur. Dolayısıyla ona doğada rastlanmaz.<sup>125</sup>

Demek ki ahlak yasası doğa yasası değildir; onun belirleyiciliği doğa yasasındaki gibi zorunlu değildir. Ahlak yasasına uymak bizim için bir zorunluluk değil, bir ödevdir. Ödev, tanımı gereği, yapmayı, yerine getirmeyi kendi istencimizle üstlendiğimiz, sorumluluğunu üzerimize aldığımız bir buyruktur. Onu görev’den ayıran da budur. Görev de gerçi bir ödevdir; o da yapmayı, yerine getirmeyi kendi istencimizle üstlendiğimiz, sorumluluğunu üzerimize aldığımız bir buyruktur; fakat burada yapmamız gereken, bizim dışımızda, bir otorite (devlet, kurum, aile büyüğü vb.) tarafından bize buyrulmuştur. Ödev de tam bir otonomi varken, görev de otonomi ve heteronomi bir aradadır. Yine de görev’deki heteronomi, doğa yasalarının dıştan belirleyiciliğindeki heteronomi değil, insan dünyasında ve insanlararasılık zemininde gerçekleşen bir heteronomidir. Dolayısıyla, kendi dışımızdaki bir otoritenin buyruğu olarak görev, kendisini tam anlamıyla içseyerek, benimseyerek ve özgürce onaylayarak yerine getirdiğimiz sürece ödevde dönüşür. Aksi halde aynı görev, isteksizce katlanılan bir angaryaya dönüşebilir, hatta bir çeşit zulüm olarak hissedilebilir.<sup>126</sup>

Kant’a göre insan doğa yasasının belirleyiciliğini hipotetik (koşullu) bir belirleyicilik olarak tanır. Başka bir ifadeyle, tüm doğa yasaları, doğa varlığı insan için kendisini dıştan koşullayan şeylerdir. Buna karşılık ahlak yasası kategorik (koşulsuz) bir yasadır. Ahlak yasası her türlü doğal belirlenimin dışında, bizim kendimize koyduğumuz bir buyruk olması anlamında, bir kategorik imperatif (koşulsuz buyruk) olarak kendisini gösterir. Buyruğu koşulsuz olarak geçerli yani kategorik kılan şey, onun eylemi yönlendiren bir yasa, ama özgürce konulmuş bir yasa olmasıdır. Böyle bir yasa, nedensellik yasalarınca belirlenmiş olan doğada bulunmaz. Bu yasa, aynı zamanda her türlü içerikten yoksun, salt ve formel bir yasadır.

---

<sup>125</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 79.

<sup>126</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 79.

Kant ahlak yasasını şöyle formüle eder: “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime (ilke) göre eylemde bulun ki bu eylem aynı zamanda bir genel yasa olsun.”<sup>127</sup> Bu yasa varlık olarak değil, akıl varlığı olarak insana hitap eder. Kant, ahlak yasası hakkındaki bu bilincimiz doğrultusunda doğada olmayan, bir olgu türünden söz eder ve buna “akıl olgusu” (Faktum der Vernunft) adını verir. Akıl olgusu, insanın kendi özgür istenciyle kendisi için ve kendisine bir yasa koyma olgusudur. Kant için ahlak yasası şu veya bu somut duruma uygun bir içeriğe sahip değildir. Ahlak yasası içerikli değil, formel bir yasadır. Böyle bir yasayı, hazza, mutluluğa, yarara vb. göndermeler yaparak somutlaştıramayız. Çünkü haz, mutluluk, yarar vb. insanın nedensellik yasalarınca belirlenmiş doğal yanına ait şeyler olarak, varoluşlarını heteronomiden alırlar. Dolayısıyla bu türlü içerikler, özgür insanın istençli olarak yönlendiği değil, doğal insanın istençsiz olarak yönlendirildiği ve tam da bu yüzden ahlaklılık taşımayan içeriklerdir. Biz doğa yasasını zorunluluk (müssen) tasarımı altında düşündüğümüz halde, ahlak yasasını gereklilik (sollen) tasarımı altına sokarız. Doğada olup biten her şeyi, olan olarak adlandırırsak, ahlak yasasının bize buyurduğu şey, bir olması gereken olarak adlandırılabilir. Zaten ödev teriminde de eylemlerimizi bir olması gerekene göre yönlendirmemizin vurgulandığı açıktır. Burada olması gereken, yine de bir neden konumundadır. Fakat onu doğal nedenden ayıran, onun özgürce tasarlanmış ve konulmuş olmasıdır. Bu nedenle Kant için ahlaklılık, özgürlükle gelen bir nedensellik doğrultusunda varoluş kazanabilir. Eylemlerimizi doğru eylem kılan, onların özgürlükle gelen bir nedenselliğe tabi olmalarıdır. Kant için etik doğru davranışın ne olduğunu yanıtlama girişimidir.<sup>128</sup>

Scheler, ahlaki değer alanını, bilincin ve varoluşun “etik” diye nitelenen durumlarına ilişkin fenomenolojik bir betimleme yoluyla yeni baştan, rölativizm eleştirilerinden ve davranış bilimlerinin muhtemel saldırılarından bağışık kalacak şekilde inşa etmiştir. O, fenomenolojik değer etiğinde, doğallıkla kuru bir bilimciliğe, materyalizm ve pozitivistliğe, insanın tinsel boyutunu yok sayan doğalcılığa şiddetle karşı çıkar. Felsefi antropolojinin de kurucusu olan Scheler, doğa bilimlerinde

---

<sup>127</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 38.

<sup>128</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 81.

kullanılan ve insanı hayvana bağlayarak onu bütün canlı varlığın ve doğanın yoğun bir şekli olarak gösteren insan telakkisinin kabul edilemez olduğunu savunur. Ona göre insanla ilgili mevcut teoriler, ya insanı bağımsız bir varlık olarak görmedikleri, ya da onu başka herhangi bir şeye götürdükleri veya indirgedikleri için, insanın temel varlığını kavramanın uzağında kalırlar.<sup>129</sup>

Scheler, bu noktada, Yunanlılar tarafından ortaya atılan iki farklı kuramdan bahseder; biri, “bu dünyanın en üst noktasında tine sahip olan ve her şeye gücü yeten tanrı bulunur”. Diğeri ise insana ilişkin “negatif kuram” diye de adlandırdığı ilkinin karşı çıkan bir kuramdır. Bu, Tinin kendisidir. Bu da ancak böyle bir kavramdan bahsedilebilirse söz konusu edilebilir. Scheler, bu her iki kuramı da reddetmektedir ve tinin kendisinin bir özü ve yasalılığı olduğunu iddia etmektedir.<sup>130</sup>

Apriorizmi ve insanın özerkliğiyle ilgili görüşleri dolayısıyla, Scheler’in kendisine büyük bir saygı beslediği Kant’ın düşünceleri, insanı salt bir akıl varlığı olarak belirlediği gibi, etiği de akıl yasalarına boyun eğip, duygularından, isteklerinden, sevgi ve nefretlerinden arındırılmış bir akıl varlığına dayandırılır. Söz konusu akıl varlığı, Scheler açısından, sanki yaşamayan, hissetmeyen, acıları, sevgileri, umutları, nefretleri, vs. olmayan bir form, boş bir yaratık gibidir. Böyle bir formel yaratığın ahlaklılığından söz etmek hiç kolay değildir.<sup>131</sup>

Scheler’e göre, ahlaklılık dediğimiz zengin ve derinlikli yaşantılar bütününün temelini akılda bulmak, etiğin içini boşaltmaktan, onu mantığa ve bilgi teorisine indirgemekten başka bir şey olmaz. Çünkü akıl insanın sadece belli bir yönünü ya da niteliğini tanımlar. İnsan akli sayesinde elbette tefekkürde bulunur, bilgi üretir, aletler yapıp çevresini düzenler. Başka bir deyişle, insan akli sayesinde sadece neden-etki değil, fakat amaç araç ilişkilerini de kavrayabilir. Bununla birlikte insan hayatına bakıldığında, onu ve eylemlerini yönlendiren nedenlerin, akıl yoluyla kavranabilen veya akıl tarafından konmuş ilkelere göre ziyade, sezgisel ve duygusal olarak kavranan ya da

---

<sup>129</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 318.

<sup>130</sup> Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 89.

<sup>131</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 318.

anlaşılabilen değerler oldukları kolaylıkla görülebilir. Dolayısıyla, insanı sadece akıl varlığı olarak görüp, değerleri ve insanın değeri hissetme tarzlarını veya değer duygusunu ihmal eden bir etik, Kant'ınki gibi bir ödev etiği, sonuçta tam bir bürokrat ahlakına yol açar.<sup>132</sup>

İşte tam da bu yüzden, Scheler'in, merkez noktası "kişi olarak insan" olan felsefesini, özellikle Aydınlanma felsefesinin ve Kant'ın tek yanlı olarak sadece akla dayanan insan anlayışının karşısına koymak mümkündür. Scheler'de insanı insan yapan ilke sadece akıl değil, aynı zamanda *geist*'tir.<sup>133</sup> Buna göre, değer dünyası kendisiyle, aklın yardımı olmadan, yani zihinden bağımsız olarak temas edilebilen bir gerçeklik alanı meydana getirmek durumundadır.

Scheler söz konusu stratejisine bağlı olarak, bundan sonra da insanı bilen bir varlık haline getiren kavrayıcı edimlerle (*perceptive akts*) onu manevi bir varlık, bir *geist* varlığı haline getiren, onun bir kişi olmasını sağlayan duygusal edimler (*emotionale akts*) arasında bir ayırım yapar. Bunlardan bilgi teorisinin konusunu oluşturan birincilerin, Scheler, Kant tarafından eksiksizce çözümlenmiş olduğu kanaatindedir. *Geist*'in alanını meydana getiren ve Scheler'in üzerlerine kendi değer etiğini inşa etmeye hazırlandığı duygusal edimlere gelince, o öncelikle burada Yunanla başlayan bir geleneğin duyguyu duyudan ayıramamasının yol açtığı zincirleme hatalara dikkat çeker. Bu konuda, Scheler'e göre, yanlışa düşenlerden biri de, bilgi alanında olduğu gibi, etik alanda da a prioriye ararken, insanın duygusal yanını ahlaklılığın dışına atan Kant'tır.<sup>134</sup> Scheler'e göre, nasıl bilginin her çeşidi tecrübeye dayanıyorsa, etiğin de tecrübe üzerine kurulması gerekir.<sup>135</sup> Ona göre bir etik, insanın iki temel edimi olduğu görülerek kurulabilir: 1) Kavrayıcı edimler, 2) duygusal edimler. Kavrayıcı edimlerin çözümlenmesini Kant, özellikle *Salt Aklın Eleştirisi'nde* yetkin olarak yapmıştır. Bunlar, duyarlık formları (uzam, zaman), zihin kategorileri (nicelik, nitelik, bağıntı vb.) olarak epistemolojinin konusudurlar. Duygusal edimler ise "hissetme", "isteme",

---

<sup>132</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 318.

<sup>133</sup> Akarsu, *Max Scheler'de Kişilik Problemi*, s. 9.

<sup>134</sup> Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 319.

<sup>135</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 163.

“sevgi”, “nefret”, “tercih etme”, “seçme”, “tercihte bulunma” türünden edimler olup, bir akıl eleştirisinin, bir epistemolojik incelemenin konusu olamazlar. Duygu (emotio) duyum (sensatio) ayrımı, Scheler için ahlaklılığın temelini görebilmek için bir kalkış noktasıdır. Duyumlar epistemolojinin konusudurlar; duygular ve özellikle duygusal edimler ise, en geniş kapsamıyla bir değerler felsefesinin inceleme alanında yer alırlar. Etik de, ahlaksal değerlerle eylemler arasındaki bağıntının incelenme yeri olarak, böyle bir değerler felsefesinin bir alt dalı olarak konumlanmalıdır. Scheler’e göre mutlulukçu / yararçı etiklerde duygu-duyum ayrımına açıklıkla rastlanmaz. Veya duygusallık (emotionality) duyumsallığa (sensuality) bağlanır ve duygu duyumun bir türevi sayılır. Bu, kısmen doğru olan bir saptamadır; yani duyguların bir kısmı duyumlardan türevlenirler. Fakat edim niteliğindeki duygularda (isteme, sevgi, nefret, tercih etme, vb.) durum değişir. Bunlar da duyum kaynaklı olsalar bile, farklılaşmış, edimselleşmiş duygulardır. Böylece Scheler, Kant’ın formalist etiğini insanın duygusal yanını dışladığı için eleştirirken, mutlulukçu/yararçı etiği de duygusal edimlerin niteliğini kavramamakla eleştirir. Scheler’e göre Kant, ahlaklılığı insanın otonomisine bağlamakta gerçi haklıdır; fakat bu otonomiye duygusal yanından arındırılmış, kupkuru bir akıl varlığına, bir “X”e bağlamakta hatalıdır.<sup>136</sup>

Kant, kendi çağının bilgi dağarcığı içinde, insanı hayvandan ayıran temel yönü akılda bulup ahlaksal yaşamı akla dayatmak isterken; Scheler’e göre bugün (20. Yüzyılın ilk yarısı) akıl’ı insana özgü, onun tekelinde olan bir yeti olarak görmüyoruz. Zoologlar birçok “yüksek hayvan”da (yunus, fil, fare, vb.) “akıl” olarak adlandırılabilir bir yetinin mevcudiyetini bize göstermişlerdir. Akıl, insanı hayvandan ayıran öznelik olmaktan çıkar gibidir. Buna karşılık Scheler’e göre, insanı hayvandan ayıran bir öznelik vardır ve bu öznelik tam da, Kant’ın dışladığı duygusallık, özellikle duygusal edimlerdir. Öyle ki Scheler’e göre örneğin, “sevgi”, “nefret”, “tercih etme”, “karar verme” edimleri yalnızca insanda bulunur. İnsanı hayvandan ayıran ve onun hayvanın gerçekleştiremediği bir şeyi, bir tinsel yaşam kurmasını sağlayan şey, onun duygusallığı, duygusal donanımdır. Gerçi Kant da insanı tinsel varlık olarak konumlar. Fakat Kant’ın tinsel varlığı, esasında kuru bir akıl varlığı

---

<sup>136</sup> Özlem, *Etik / Ahlak Felsefesi*, s. 88.

olmakla sınırlandırılmıştır. Başka bir deyişle, Kant insanın tinselliğini onun akılsallığına indirger. Oysa akıl, insanın sahip olduğu yetiler çokluğu arasında sadece bir yetidir ve onun tinsel donanımı içinde büyük bir yer tutmaz.

Scheler, diğer etik teorilerini eleştirirken, bu teorilerin özellikle hangi konularda eksik ve yetersiz kaldıklarını ortaya koymaya çalışır ve buna dayalı olarak etiğinin kendine özgü noktalarını ön plana çıkarır. Ona göre, özellikle de Kant söz konusu olduğunda, birçok teori belirli bir yere kadar tutarlı olsa da, bir noktadan sonra tek taraflı kalarak bütünlüğünü yitirmektedir. Aynı şekilde, değer kuramının kaynağı ve ahlaki olguların konumu hakkında da bir çok kimse, ahlaki olguları iç deneyde bulabileceğini düşünmüştür. Ancak şık ve şık olmayanın, pişmanlığın, suç ve günahın, farklı duyularının olabileceğini savunmak yeterli görünmemektedir. Ben pişmanlık, suç ve günah olarak adlandırdığım şeyleri, onları tecrübe ederken mi algılarım? Bir duygunun kendisi -zayıf veya güçlü olması, hoş veya hoş olmayan olması, şu veya bu kaliteye sahip olup olmaması gibi- şık veya şık değil olabilir mi? Böyle bir şey söz konusu olamaz. Ellerimizde, pişmanlık, suç ve günah olsaydı ve biz onların ne olduklarını biliyor olsaydık, o zamanlarda hissettiklerimiz hakkında konuşmamız anlamlı olurdu (Aynı A ve B temsilinden, A'nın Bismark'a B'nin ise Moltke'ye ait olduğunu söyleyerek A ve B temsilini belirlememiz gibi). Bununla birlikte, her iki duygu durumunda da (pişmanlık ve suçluluk duyguları), biz iç deneyde bulduğumuz şeyi bırakır ve yaşanmış tecrübeye olmayan nesnelere doğru yöneliriz. İşte bu yüzden, iç algı araştırması yapan psikologlar, olguların ahlaklılığı konusunda ilgilenmez. Kısaca değinecek olursak, ahlaki olguların iç algıda yer alması söz konusu edilemez.<sup>137</sup>

Ahlaki olgular, sayıların, dairenin ve üçgenin de içerisinde yer aldığı ideal objeler alanında bulunabilir mi? Platon böyle düşünmüştü. Bu sadece bir anlamda doğrudur. Benim bilincime, iyi bir adam ve iyi bir iş ile getirdiğim ideal bir “iyi” anlam içeriği vardır. Aynen ideal bir kırmızıyı, görülen bir kırmızı renkle, yani belirli bir kırmızı tonundaki kırmızı bir şeyle bilincime taşıdığım gibi. Ancak buradaki farklılık, bu değer nesnelere sadece bu alanda mı yoksa başka alanlarda da bulunup bulunmadığı

---

<sup>137</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 164.



sorulduğu zaman ortaya çıkar. Sayılar ve üçgenler sadece bu alanda verilirler. Ben kırmızı ve yeşili sezindiğim gibi sayıları duyumsayamam. Nasıl gösterilirse gösterilsin sadece tek bir üç sayısı vardır. Fakat kırmızı ve yeşil her alanda bulunabilir. Ben kırmızının anlamını düşünmeden onu sezebilirim. Bu durum belirli bir rengin, ancak kırmızı kavramıyla kırmızı olmasını gerektirmez. Görülen bir kırmızı dışında binlerce kırmızı tonu olabilir.<sup>138</sup>

Scheler'e göre, ahlaklılık sadece ideaların anlam alanında yer almaz ve bu türden ideal anlamların ışığında, ahlaki olmayan bir olgu ahlaki olmaz. Ahlaki kavramların anlam alanından ayrı orijinal ahlaki olgular alanı vardır. Platon da, tarihi açıdan etkili olmuş eski, ruhun "duyusallık" ve "akıl" olarak ikiye bölünme anlayışının etkisinde kalmıştır. Değer olgularının, duyumun içeriğinden bağımsız olarak doğru çizgi ve üçgene kıyaslanabileceği düşüncesinden, onların yalnız akıl yoluyla kavranabilen anlamlar olduğu çıkarılabilir. Fakat iyi kavramından habersiz bir bebek bile annesinin şefkatini hisseder ve ayrıca biz düşmanımız hakkında olumsuz yargılarımız olsa da, onun soylu ahlaki nitelikleri olduğunu hissederiz; onun soyluluk niteliği bizim onun hakkındaki kanaatimiz değişmeden, gözümüzün önünden geçer. Ahlaki olgular, anlam alanının tersine -eğer biz "sezgi" ile, zorunlu olarak görsel bir içeriği değil de, bir nesnenin aracısız verilmesini anlıyorsak- duyulur sezginin değil, formel olmayan bir sezginin olgularıdır.<sup>139</sup>

Buradan hareketle Scheler, Sokratesçi ve Platoncu entelektüel idealizmin, bütün değişik nitelikleri ile birlikte, kötü değerlerini pozitif olgular olarak reddetmesi ve kötüyü görünüşle eş tutup onu en iyiden veya iyiden en uzakta olan şeyle özdeş tutma yanlısını yaptığını söyler. Ona göre iyi ve kötü, her ikisi de varlığın bütün alanlarında gerçekleşir. Bununla birlikte iyi, Platon'un yaptığı gibi varlığın en üst düzeyi ile özdeş tutulamaz ve kötü kavramı varlığın görece bir düzeyi olarak kabul edilemez.

Aynı şekilde modern rasyonalizm de, özellikle Spinoza, Leibniz, Wolf'da görüleceği üzere açık olmayan mükemmel kavramını bu amaç için kullanarak aynı

---

<sup>138</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 165.

<sup>139</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 166.

yanlışa düşmüştür. Adı geçen filozoflar daha mükemmeli, varlığın daha yüksek derecesiyle özdeşleştirirler. Halbuki mükemmellik kavramı, değer olgularını önceden varsayar ve o, ancak o şeyin kendisiyle mükemmellik kazandığı değer niteliği kavrandığı zaman bir anlam taşır.

Nietzsche ve Hobbes ise, iyi, soylu vb. kavramların mutlak anlamda, hiçbir yerde karşılığının olmadığını savunurlar. Bu sözcüklerin amaçsal hiçbir fonksiyonu yoktur. Onlar sadece hislerin, istek eylemlerinin ifadeleridir. Bu filozoflar da değer olgularını yanlış anlamışlardır.<sup>140</sup>

Scheler'e göre, etik nominalizm olguların iç deney alanında, hislerde arzulara vb. olduğunu ve orada kavranabileceğini savunan psikolojik teorilerden kesin olarak ayırt edilmesi gerekir. Çünkü nominalizm bu tür teorilerin aksine, değer olgularının olmadığını ve bizim ahlaki değerlendirmelerimizi gizli uzlaşımın ve tanımlamaların yönettiğini savunur. Etik nominalizm "bu adamın yönetimi iyidir" tarzındaki bir önermenin, "ben kendimden bu eylemle ilgili memnunluk duyuyorum" önermesinden yalnızca kelime farklılığı değil bir his farklılığını işaret eder. "Bu iyidir", "bu kötüdür" tarzındaki önermeler, bu düşünceye göre, gerçekleşme esnasında veya onun sonrasında bir iç tecrübenin içeriğini vermez. Onlar basit olarak, belirli istek ve hissetme eylemlerini ifade eder. Biz bir şeyi iyi olduğu için istemeyiz; aksine biz onu istediğimiz için, onu iyi olarak adlandırırız. Buna göre, ancak gerçekleşmiş bir istek eylemine referansla "bu iyidir" önermesi anlamlı olabilir (Bu istek, bizim, toplumumuzun veya Tanrının isteği olabilir).<sup>141</sup>

Nominalizm teorisi, değer yargılarının aktarılışını, istek eylemlerinin ve dileklerin duyurumuna indirger. Scheler'e göre etiğin sadece iki görevi olabilir: Geçerli bütün değer yargılarını olgusal olarak varolan arzulara, iradeye ve reel güç ilişkilerine indirgemek ve özgün bir istek varsayımı temeli (örneğin Tanrı'nın isteği, devletin isteği, kolektif istek vb.) üzerinde mümkün olan en uygun tarzda bir isteğin içeriğini belirlemektir. İyi olan sadece bu içerik olacaktır ve bu içerikle çelişen her şey kötü

---

<sup>140</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 167.

<sup>141</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 169.

olacaktır. Bu yüzden burada böyle bir isteğin değerini belirlemek gerekmez.<sup>142</sup> Ona göre, duygusal ifadeler ve gönüllülük ifadeleri ile değer yargıları arasında açık ve kesin olan bir farklılık vardır.<sup>143</sup>

Eğer nominalizm olguları açıklayan terimleri dikkate almasaydı, onun, değerlerin yalnızca aksiyolojik olarak ilgisiz olgulara işaret eden sembollerdir teorisini anlayabilmek mümkün olmazdı.<sup>144</sup>

Scheler, rasyonalist ve nominalist etik görüşlerini eleştirel bir yaklaşımla değerlendirdikten sonra, pragmatist etiği ele alarak şöyle demektedir: “Etik yararcılık bize yalnızca iyi ve kötünün sosyal bir değerlendirmesini verdiği halde, iyi ve kötünün kendisinin bir teorisini verdiğini söyleyerek yanlışa düşmüştür”. Şöyle ki, yararcı bir kimse için, “ahlaki olan yararlıdır” önermesinin, sanki bütün yararlı eylemler ahlaki açıdan takdir ediliyormuş gibi, “yararlı olan ahlakidir” önermesine dönüşmeyeceği açıkça ortadadır. Bu özel olgu ancak ahlaki değerlerin onaylama, kınama, övgü, eleştiri eylemlerinden kesin olarak ayırt edilirse anlaşılabilir. Yararcıların düşündüğü gibi, ahlaki değerlerin, yararlı ve onun karşıtına bağlı olması düşüncesi, tutarlı değildir. Eğer bu böyle olsaydı yukarıdaki önerme tersine çevrilebilirdi. Normalde toplumsal olarak kabul görmüş bir etikte bile, bağımsız değer nitelikleri hedef alınır. Yararlılık ve zararlılık burada, olası bir sosyal övgü ve onaylamanın bir başlangıcı olarak fonksiyonda bulunur. Bunlar değerlerin ahlaki veya ahlak dışı olduğunu belirlemezler.<sup>145</sup>

Scheler’e göre, nominalizmden farklı olan, ancak onun gibi otonom ahlaki değer fenomenini dışlayan başka bir teori daha vardır. Buna göre, niyetler, edimler vb. ile ilgili değerlendirmeler, niyetteki, edimlerdeki değerlerin kendileri ile karşılaşmaz, bilakis ahlaki değer yalnızca değerlendirme yoluyla kavranabilir. İlk olarak Herbart tarafından ileri sürülen (o da A.Smith’ten ödünç almıştır), daha sonra ise F.Brentano

---

<sup>142</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 172.

<sup>143</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 173.

<sup>144</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 175.

<sup>145</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 180.

tarafından geliştirilen bu teori biraz nominalizme benzer: O, ahlaki değerleri, yargısal eylemlerin bazı türlerinin bir sonucu olarak değerlendirir. Herbart'a göre bu teorinin önemli noktası, ahlaki değerlerin ruhsal süreçler olmaması ve onların kendi yasalarına göre değerlendirilmesinin zaruri oluşudur.

Scheler'e göre ahlaki olgulara bu yaklaşım tarzı da nominalizm kadar temelsiz bir yaklaşımdır. Çünkü değerlendirme olarak adlandırılan ve yargılardan bütünüyle farklı olan bir eylemler öbeği olmuş olsaydı bile, bu eylemlerin neyi hedeflediği, neye yöneldiği ve hangi olgu durumlarında bu eylemlerin gerçekleştiği açıklanamaz kalırdı.<sup>146</sup>

### 2.1.6. Ödev Kuramını Eleştirisi

Scheler'e göre, ödev kavramıyla temellendirilen etik kabul edilemezdir. Burada araştırılması gereken dört husus vardır. İlk önce, ödev iki yönlü bir zorunluluk ve zorlamadır. Yani, benim içimde canlanan ve benim tarafımdan denenmiş bir istek olmayan her şeye; susuzluk, açlık, cinsel eğilimler ve benzerine karşı bir zorlamadır. Ödev düşüncesi, ayrıca kişisel istek açısından da bir zorunluluk ve zorlama sayılır. Şöyle ki, eğilimlerin doğasından farklı, benden gelen ve kişi olarak benim tarafımdan gerçekleştirilen niyetlere ilişkin bir zorlamadır.<sup>147</sup>

İkinci hususa gelince: ödeve uygun bir istek, özü gereği, böyle bir ahlaki düşünceyi yadsır veya ondan bağımsız gelişir. Ödev düşüncesinde içerilen gereklilik, bir niyetin açık sezgisine dayanmaz ve onun zorunlu oluşu, kör bir iç buyruğun deneyimidir. Ödev, içerden hükmeden bir otoritedir. Onun zorunluluğu sübjektif olarak belirlenmiştir. O, objektif olarak olguların özsel değerinde temellenmez. Onun zorunluluğu ve zorlaması, itiş, doğal bir gerçeklikte verilse de o daima sübjektif olarak kalır.

Üçüncü husus: Ödev, dışardan gelen buyrukların aksine, kendi içimizden gelir. Ancak söylendiği gibi bu durum, buyruğun körlüğünü yok etmez. Dışardan gelen

---

<sup>146</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 182-183.

<sup>147</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 194.

buyruk “itaat etme” değerine dayanabilir. Bunun aksine içimizden gelen ödev çağrısına boyun eğmek zorunluluğun takibi açısından kör bir eylem olabilir. Buyruğun içerden olması ödev düşüncesini yükseltmez. Bazen toplum önerisi yoluyla gelen buyruklar içerden geliyor gibi olur ve eğilimlerle çelişirler.<sup>148</sup>

Dördüncü ve son hususa bakıldığında: Ödev, öz olarak negatif ve sınırlandırıcı bir karaktere sahiptir. Ödevin içeriği “buyruk” anlamında verildiğinde diğer içerikleri imkansız kılar. Zorunluluklarımız ilk önce olmaması gerekeni takip eder. Ödev, bu karakterini objektif zorunlulukla bir arada yaşar. Bu durumda ki zorunluluk “zıddı imkansız olan” bir şey durumundadır. Filozofa göre, ahlaki kavrayış bütün bu durumlarda ödevin saf bilincinden farklıdır. Bize ödev gibi gelen içerik, ahlaki kavrayışın bir objesidir. Bu yüzden, ahlaki kavrayış etiği (çoğunlukla yapıldığı gibi), ödev etiği ile karıştırılmamalıdır. Onlar birbirinin karşıtı durumdadır.<sup>149</sup>

### 2.1.7. Mutlulukçuluğu Eleştirisi

Scheler’e göre, her içerikli değer etiğinin, değerleri zevke ve acıya indirgeyen yapıyla mutlaka mutlulukçu bir etik olacağı tarzındaki iddia, Kant’ın temel iddialarından biridir. Ona göre, Kant’ın bu tezi onun, duygusal hayat, değerlerin doğası ve onlar arasındaki ilişkiler konusundaki zayıf anlayışında yer etmiştir. Her ne kadar Kant haz ve değer alanında bir araştırma yapmamışsa da, çalışmalarından çıkan anlayışa göre, bir şeyin bir değere sahip olması olgusu, o kişinin o şeye yargı formunda bir değer atfettiği anlamına gelir. Oysa Scheler, bir değer ve onun verilmişliğinin, bir yargı eylemine indirgenemeyeceğini her zaman savunmuştur.<sup>150</sup>

Scheler, Kant’ın, insan herhangi bir ahlak yasası tarafından yönlendirilmeden, istediği ve çabaladığı sürece zorunlu olarak haz için çabalar şeklindeki önermesini eleştirir. Filozofa göre, Kant bu önermeyi sanki bir doğa yasasıymış gibi ele alır ve ancak bu temel üzerinde o, “insan haz için çalışmalıdır” önermesinin gereksiz olduğunu söyler, çünkü ona göre insan zaten haz için çabalar. Scheler’e göre bu yargı iki

---

<sup>148</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 195.

<sup>149</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 196.

<sup>150</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 245.

yönlüdür: Acıdan kaçınma ve hazzıya yönelme şeklindeki yasallık olarak. Bu yüzden o hem mutlak hem de görelî bir yasadır. Hem objektif doğal bir yasa hem de bütün çabalamaların hedefinin yasadır.<sup>151</sup>

Scheler'e göre, duysal haz, özü itibariyle, yaşamsal ve ruhsal duyguların aksine, bedende yerleşik ve yaygın olarak bulunur ve bir kimse başka bir kimsenin duysal duygularının içerisine giremez ve bu duyguları aracısız bir şekilde onunla paylaşamaz. Bundan dolayı Kant'a göre, başkasının acısını paylaşma, merhamet, vb. olgusal olarak yönetilebilecek duysal tecrübe türü değildir. Kant'ın duysal haz, mutluluk ve huzur arasında nitelik veya derinlik bakımından bir ayrım yapmamasının nedeni, onun saygı hariç bütün duyguların duysal kaynaklı olduğunu düşünmesidir. Sonuçta, rasyonel ve formel ahlak yasasından bağımsız insan mutlak bir egoist ve duysal olarak hedonisttir.<sup>152</sup>

Sonuç olarak Scheler burada, Kant'ın, insanın doğal eğilimlerinin kendiliğinden zorunlu olarak ortaya çıkan davranış biçimleri olduğu ve bu yüzden de evrensel ahlak yasasına konu edilemeyecekleri tarzındaki görüşünü indirgemeci bir yaklaşım tarzı olması bakımından eleştirmektedir.

### 2.1.7.1. Değer ve Haz

Scheler'e göre, değer, gereklilik, normlar, buyruklar şeklinde oluşunu değişik bir tür değer biçmeye indirgeme yanlısından dönülmezse, felsefi alternatiflerin fakirliği bizi, değer varlığını obje, hazzın yokluğu ve haz arasındaki ilişkiye indirgeme teorisine geri götürecektir. Bu teorisinin basit formuna göre, değer varlığının bir nesneye, bir eyleme vb. atfedilmesi, bu şeylerin insan ve onun benliği üzerindeki etkisiyle haz uyandırdığı olgusunun yetersiz bir sunumundan başka bir şey değildir. Bu durumda bu ilişki, ampirik bir şeydir ve tabii ki apriori bir değer teorisi değildir.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 246.

<sup>152</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 247.

<sup>153</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 248.

Scheler, kendisinin daha önce bu konuyu birinci bölümde ele aldığını söyleyerek, bu teori ne kadar karmaşık olursa olsun fenomenolojik bir inceleme karşısında duramayacağını ifadeyle, ek olarak şunları da açıklar:

1) Bir değer, eşit, benzer, farklı gibi başka ilişkilere eklenen bir ilişki değildir. Değerler bir ilişki için temel görevi görebilirler ancak, kırmızı ve mavi renklerinin olduğundan daha fazla ilişki değildirler, bundan dolayı değer tecrübesi bir ilişki tecrübesi değildir. Biz doğal dilde bir mücevherin kendinde değeri ve bizim için değerini ayırırız. Bütün değerli eşyaların özünde söz konusu şeylerin objektif olarak aynı değere sahip olması ve bu denkliğin değerli eşyaların verilişliği vardır ancak aynı zamanda onlara B şahsının sahip olduğu bir S şeyinin A şahsı için, B için olduğundan daha yüksek veya daha büyük bir değere sahip olduğu ve A'nın sahip olduğu bir S1 şeyinin A için, B için olduğundan daha düşük değere sahip olduğu olgusu da verilir. Şöyle ki değerli şeylerin A ya veya B'ye "için" sözcüğüyle ifade edilen şey değer taşıyıcısına eklenen yeni bir değer taşıyıcısı olur. Böylece bir değer, sadece bir ilişkinin fonksiyonu değil, aynı zamanda ilişkinin kendisine de aittir.

2) Eğer değerler, genel olarak bir kategorinin altına yerleştirilecekse onlar ilişkiler olarak değil, nitelikler olarak düşünülmelidir. Şüphesiz bu niteliklerin özünde temel olarak sadece bir şeyin sezgisinde verilmek vardır. Ancak bu, değerlerin olgusal veya mümkün duygu durumlarının herhangi bir ilişkiden meydana geldiğini söylemek anlamına gelmemelidir.<sup>154</sup>

Scheler'e göre, bizde şeyler tarafından uyandırılan duygu durumları, bizim değerlendirmelerimizin ve değerlerin niteliksel materyallerinin önünden onlar üzerinde hiçbir tesirde bulunmadan geçerler. Değerlerin bir şeyi duymada verildiği savı değerlerin ancak duyuldukları sürece var oldukları anlamına gelmez. Çünkü bir değeri duymada değer onun duyumsanmasından ayrı olarak verildiği fenomenolojik bir gerçektir ve bu duyma işlevinin herhangi bir tekil durumu için de geçerlidir.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 249.

<sup>155</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 250.

3) İnsan önce haz için çabalar düşüncesi anlamsızdır. O, her şeyden önce, değerli şeylerdeki haz için değil, bilakis değerli şeyler için çabalar. Değerli şeylerin haz etkisinin verilmişliği, kendilerinin verilmişliğinden sonradır ve ancak kendileriyle sınırlıdır. Burada haz, çabanın amacı olsa da o, bu çabanın üzerinde değerli bir şey olarak kalır. Nasıl ki çevremizdeki şeyler bize duyuşsal algının bir uyarıcısı olarak verilmiyorsa aynı şekilde, değerli şeyler de bizim onlarda duyduğumuz şeylerin nedeni olarak verilmez. Ve algı nasıl ki, duygu durumlarının bir toplamı değilse, değerli şeylerin duygusu da haz duygularının bir toplamı değildir.<sup>156</sup>

Duygu durumları ve bunların iç bağlantılarından bahisle Scheler, duygu durumlarının, a) etkilenmiş olarak veya b) bize değerlerin taşıyıcıları olarak hazır bulunan eylemler, şeyler vb. tarafından etkilenmiş olarak verildiğini ifade eder. Ona göre, bu tecrübe edilmiş etki objektif ve reel etkilerden ne kadar farklı olursa olsun durum değişmez.

F. Krueger ve H. Cornelius tarafından değeri, değer ilişkisine indirgeme şeklinde üretilen teoriyi irdelleyen Scheler'e göre, bu teori şeyin ve onun verilmişliğinin pozitivist anlayışlarının bir kopyasıdır. Bu teori, değerlerin ne duyular, ne de şeylerdeki duygular uyandırma kapasitesine sahip yatkınlıklar olduğunu varsayar. Buna göre değerler, haz tecrübelerinin sahip olmadığı bir sürekliliğe sahiptirler. Bir şeyin uyandırdığı olgusal istek karşıtlık içerebilir. Biz iyi şeylerde acı, kötü şeylerde haz bulabiliriz. Ancak tahmini olarak bir değer yargısının gerçekleştirdiği şeyi, kendisinde verilmiş bir içerik olarak bulamayız.<sup>157</sup>

Scheler, değer tecrübelerini haz tecrübelerine indirgemeye çalışan bu teoriyi eleştirir ve geçersiz kılmaya çalışır:

1) Değer ve haz arasındaki ayrımı kavramak için hazzın tecrübe çokluğuna sahip olmak gerekir. Ancak farkında olmadığımız bir şey bizde bir haz uyandırdığında iki

---

<sup>156</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 251.

<sup>157</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 254.



olgu ortaya çıkar: “hoşluk” durumu ve onun içerisindeki haz. Oysa bu teori bize, aynı şeyin değer bilincimin duygu tecrübelerinden elde edildiğini söyler.

2) Değer ve şey arasındaki bu benzetme olgularla uyumsuz. Çünkü benzerlik sadece “şey” ve “değer şey” arasındadır. Bu teori başkaca doğru olsa bile haz tecrübelerinin değerlerin verilmişliği için bir hareket noktası olduğunu değil, sadece değer niteliklerinin şeylerin özellikleri olduğunu gösterir.

3) Öncelikle bu teori pozitif bir değer bizim ne aktüel olarak istemediğimiz ve ne de hazzın aktüel reaksiyonları yoluyla bakmadığımız şeylere göreliğini açıklama konusunda avantajlı gibi durmaktadır. Ancak eğer duygunun aktüel tecrübelerinin bizim buna karşılık gelen değer şuurumuzla doğrudan çatışabileceği olgusu akla getirilirse büyük bir zorluk ortaya çıkacaktır.<sup>158</sup>

4) Fakat daha kesin olan şu ki, bizim haz ve acı tecrübelerimizin kendileri de bir değere sahiptirler. Bizim duygu tecrübelerimiz belirli türden değerlerin taşıyıcısıdır. Sadece değer tecrübelerinin değil, aynı zamanda tecrübelerinde bir değeri vardır. Ancak bu teoriye göre bunu söylemek imkansızdır.

5) F. Krueger’e göre en yüksek değer değerlendirmedir. Buna göre hazzın değerleri olanaklı kıldığı ve temellendirdiği varsayılır. Ancak burada olumlu bir değer yalnızca hazzın olanaklı deneyimleri için bir sembol ifade eder. O, onlar için bir delil ve sonunda hiçe indirgenen bir şeydir.<sup>159</sup>

Filozofa göre, bu nedenlerden dolayı nesne ile haz arasında nasıl bir ilişki kurulursa kurulsun, değerlerin var olduğu olgusu böyle bir ilişkiden çıkarılamaz. İşte bu yüzden Kant’ın her içerikli etiğin, zorunlu olarak mutlulukçu olacağı tarzındaki savı, temelinden yanlıştır. Çünkü duygu durumları, kendileri ne değerdirler ve ne de değerlerin şartıdır. Onlar en çok değerlerin taşıyıcısı konumunda olabilirler.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 256.

<sup>159</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 258.

<sup>160</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 260.

### 2.1.7.2. Duyma ve Duygular

Scheler'e göre, günümüze kadar felsefe, tarihsel kaynağını Antikçağda bulan bir ön yargıya meyilliydi. Bu ön yargı ruhun yapısına aykırı olarak "akıl" ve "duyusallık" arasındaki ayırımı dayanmaktaydı. Bu ayırım akılcı olmayan, düzen, yasa vb. her şeyin duyusallık alanına atılmasını gerektirir. Bu ayırımı göre, akılda olanla, mantıkla ilgili olmayan bütün şeyler, örneğin sezgi, duygu, arzu, sevme ve nefret etme insanın psiko-fizik yapısına bağımlıdır. Mantık dışının oluşumu yaşamın ve tarihin evrimi esnasında bu yapının bir fonksiyonu olarak çevrenin özelliklerine ve etkilerine bağımlı olur.<sup>161</sup>

Scheler'e göre, bu önyargının sonucu olarak etik, tarih boyunca ya mutlak apriori olarak, yani rasyonel olarak kurulmuş, veya görelî, deneysel ve duygusal olarak kurulmuştur. Etiğin, hem mutlak hem de duygusal olabileceği hiç düşünülmemiştir.

Saf duygu durumlarıyla bir şeyin maksatlı duygusunun birbirinden ayrılması gerektiğini savunan Scheler'e göre, duygu durumlarıyla duygular birbirinden tamamıyla farklıdır. İlki içeriklere ve olgulara aittir; ikincisi ise alma fonksiyonuna aittir. Ona göre özellikle bütün duyusal duygular, doğaları gereği duygu durumudurlar. Onlar nesnelere duyumsamanın ve zihinde imgelemenin basit içerikleriyle ilişkide olabilir veya az ya da çok nesnesiz olabilirler.<sup>162</sup> Bununla birlikte, maksatlı duygu ve onun içinde hissedilen şey arasındaki bağlantı bundan tamamen farklıdır. Bu bağlantı değerlerin bütün duygularında vardır. Ona göre burada üç şey birbirinden ayırt edilmelidir. 1) Duygu durumlarının duygusu, 2) içinde duygusal niteliksel karakterin bulunduğu objektif duygu, 3) ve değerlerin duygusu.<sup>163</sup>

Scheler'e göre, değer olgu komplekslerindeki değer modaliteleri aynı karşıt reaksiyonlardaki belirli nitelikleri gerektirirler. Onlar, tecrübi olarak bireylerin psişik yapısına dayanmayan ve onlara bağılı olmayan kendi anlam bütünlerini oluştururlar. Değer kompleksleri ve duygusal reaksiyonlar arasındaki bu anlam bağlantıları, deneyi

---

<sup>161</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 261.

<sup>162</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 262.

<sup>163</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 264.

savunan bütün anlayışların ön şartını gerektirirler ve bizim kendi deneysel tecrübelerimizin ve başkalarını anlamının temelini oluşturur.<sup>164</sup>

Duyusal fonksiyonları, “tercih etme” ve “sonraya koyma” üzerine dayanan tecrübelerden ayırt etmenin gerekliliğini ifade eden Scheler’e göre, tercih etme ve sonraya koyma bizim duygusal ve niyetli yaşamımızda daha yüksek bir seviyeyi kurarlar ki, biz onlarda değerlerin aşağı veya yüksek olmalarını ve sıra düzenlerini kavrarız. Tercih etme ve sonraya koyma saf bir duygu edimi değildir. Onlar ancak, duygusal eylem tecrübelerinin özel bir sınıfını meydana getirirler. “Tercih etme “ ve “seçme” farklı şeylerdir, aslında biz yalnız eylemler arasında seçim yapabiliriz oysa tercih etmede durum farklıdır, biz değerli bir şeyi daha az değerli bir şeye tercih edebiliriz. Scheler değerlerde, seçmeyi tercih sayıyor; böylece üstünü aşağıya tercih zorunluluğunu savunuyor.<sup>165</sup> Bu nedenden dolayı tercih etme çabalama alanına değil, değer kavrayışı alanına aittir. Bu tercih etme tecrübeleri maksatlı olup anlam verici kavrayışları desteklerler.<sup>166</sup>

Scheler’e göre, sevmeye ve nefret etmeye bizim maksatlı duygusal yaşantımızın en yüksek seviyesini oluştururlar. Bu noktada biz bütün duygu durumlarından çok uzakta bulunuruz. Sevgi ve nefret bir yandan duygu ve tercih etme ile, diğer yandan çabalama ve onun türleri ile ilişkidir. Sonuçta filozof şöyle bir yargıya ulaşır: Değerler yaratılamazlar ve yok edilemezler. Onlar ruha sahip bütün varlıkların organizasyonundan bağımsızdır. Bu yüzden bütün etikler, yetkinliklerine sevgi ve nefretin, mutlaklık, apriorilik ve orijinal oluş açısından tercih kanunları ve onlara karşılık gelen değer nitelikleri arasında geçerli olan kanunları aşan yasaları keşifle ulaşacaklardır.<sup>167</sup> Nitekim, etiğin en temel olgusu olan içerikli değerler, bilincin ve

---

<sup>164</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 265.

<sup>165</sup> Hilmi Ziya, Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., No., 8, Ankara, s.423.

<sup>166</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 267.

<sup>167</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 268.

gerçekliğin dışında kendi özel dünyalarında bulunurlar ve bu alana geçiş bilinç vasıtasıyla değil, değişik duyu ve duygu durumları vasıtasıyla gerçekleşir.<sup>168</sup>

### 2.1.8. Başarı Etiğini Eleştirisi

Scheler'in eleştirdiği bir başka etik görüş de, "başarı etiği"dir. O'na göre Kant'ın iddiasını ortaya koyduğu cümle şuydu: İyi ve kötü değerlerini temel bir ahlaki mizaç içerisine ancak formel olan etikler yerleştirebilir. Ancak bütün içerikli etikler, kişi ve niyet eylemlerinin değerlerini, onların gerçek dünyadaki eylemlerinin geçerli neticelerinin deneyimine ait kılan etik türü, başarı etiği olmak durumundadır. Her şeyden önce, kişinin ve onun eylemlerinin değeri, ahlaki işlerin başarılarına karşı tamamen ilgisiz kalır. Bu nedenden dolayı, "temel ahlaki mizaç" kavramını, "negatif ve pozitif bir başarı olarak devamlı bir düzen içinde oluş" kavramıyla açıklamak olmaz.<sup>169</sup>

Scheler'e göre, gerçek olan şey, bizim niyetlerimiz devamlı olarak değişir olsa da, bir fenomen karşısında temel ahlaki mizacımız değişmeden kalır. Temel ahlaki mizaç tecrübe edilebilir bir olgudur ve o herhangi bir arzu formundan daha öte bir şeydir. Zira belirli bir pozitif veya negatif değere yönelik onun içinde verili olabilir. Ona göre Kant, iyi ve kötünün orijinal taşıyıcıları olarak, niyetleri değil de temel ahlaki mizacı alırken ne kadar haklıysa, onun tecrübe edilemez olduğunu ve sadece bir niyet ortaya koyma formu olduğunu ileri sürerken o kadar yanılmıştır.<sup>170</sup>

Temel ahlaki mizaç, ahlaki değerlerin tek taşıyıcısı değildir, ancak o, bir eylemin ahlaki değeri için temeldir. İyi eylem, iyi bir temel ahlaki mizacı gerektirir. Temel ahlaki mizacın değeri, onun, mümkün bütün niyetlerin, maksatlı eylemlerin ve edimlerin oluşumu için formel olmayan bir alan belirlemesinden oluşur. Ve onun içeriği yalnız niyetlerde, amaçlı eylem ve edimlerde değil, aynı zamanda dilek ifadelerinde de ortaya çıkar.<sup>171</sup>

Bu durumda, temel ahlaki mizaç, niyetlerin ortaya çıkışını belirleyebilir. Onun özünde, olgulara ait niyetlerin değişimlerine karşı duruş vardır. Ancak temel ahlaki

---

<sup>168</sup> Karl-Heinz, Hilmann, *Wörterbuch der Soziologie*, (Begründet von Günter Hartfiel), Alfred Kröner Verlag, 3. Auflage, Stuttgart, 1972, s. 664.

<sup>169</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 109.

<sup>170</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 111.

<sup>171</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 113.

mizaç da değişebilir. Bu değişimler, niyetlerin oluşumundan bağımsız olan temel değişimlerdir. Bu bakımdan ahlaki mizaçtaki değişim, bir kimsenin bütün hayatına yeni bir yön verebilecek bir keyfiyettir.<sup>172</sup>

Yukarıda da söylenenden de anlaşılacağı üzere başarı etiği, pratikte yaşanan tecrübelerin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve bir insani öz içeriği olan ‐ahlaki mizaca‐ dayanır. Bu ahlaki mizaç eylemlerin temelinde niyetten bağımsız olarak bulunur. Bu yüzden Scheler, Kant'ın, ahlaki mizacı bir niyet formu olarak yorumlamasına karşı çıkar. Ona göre, temel ahlaki mizaçla niyet birbirinden ayrı değerlendirilmelidir.

---

<sup>172</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 114.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MAX SCHELER'İN ETİK TEORİSİ (AKSİYOLOJİ)

#### 3.1. AKSİYOLOJİNİN TANIMI

Max Scheler'in etiği, "aksiyolojik etik" olarak adlandırılabilen diğer bazı etiklere göre, bu adlandırmayı daha çok hak eden bir değerler etiği olarak karşımıza çıkar. Onun etiği, gördüğümüz teleolojik sınıflandırmaya sokulabilecek diğer değer etiklerinden de kısmen farklıdır. Çünkü, ona göre değerler nesnel, mutlak ve rölatiftir. O, değerlerin bizzat kendi oluşlarıyla ilgilidir ve etik görüşünün temelini değerler oluşturur. Etik teoriler farklı biçimlerde sınıflandırılabilir. Normatif teoriler olarak kabul edilen, etik teorilerini sınıflamanın, önemli bir yolu da, hiç kuşku yok ki, teorileri deontolojik etik teorileri, aksiyolojik etik teorileri ve teleolojik etik teorileri diye üçe ayırmaktır. Bunlardan ilk iki teori türü aynı zamanda ahlaki değer teorisi, buna karşın üçüncüsü ahlaki yükümlülük teorisi olarak tanımlanır.

Yukarıda da gördüğümüz üzere iyi ve değer gibi kavramları esas alan teleolojik teoriler, ödev ya da olması gerekeni bildiren kavramların söz konusu aksiyolojik kavramlarla tanımlanmak durumunda olduklarını, ahlaki yargıların, ahlaki eylemlerle ulaşılmak durumunda olan nihai amaç ya da sonucun iyiliği ya da değeriyle haklı kılınacağını savunurlar. İşte teleolojik etiğe oldukça yakın olmakla birlikte, ondan, ahlaki eylemlerin, sadece sonuçlarının iyiliği bakımından değil de asli olarak ihtiva ettikleri veya cisimleştirdikleri değerden dolayı ahlaken doğru olduklarını öne sürmek bakımından farklılık gösteren etik anlayışa "aksiyolojik etik" görüşü denmektedir. Başka bir deyişle aksiyolojist etikte, tıpkı teleolojik etik gibi, iyi ve değer kavramlarını temele alır, fakat amaç araç bağlamında yalnızca amacın iyiliği üzerinde yoğunlaşırken, aracı göz ardı eden teleolojik etikten farklı olarak, karakter özellikleri ve eylemlerin de sadece iyi olan bir sonuca götürmek bakımından arızı ya da aracı bir değere değil, fakat asli bir değere sahip bulduklarını, gerçekten ve kendi başına iyi olduklarını öne sürer. Örneğin, teleolojik ya da daha çok deontolojik bir bakış açısından asla birer erdem olarak görülemeyecek birtakım karakter özelliklerini ve eyleme tarzlarını ahlaki

erdemler olarak tanımlayan Aristoteles'in kendini gerçekleştirme etiği aynı zamanda bir aksiyolojik etik görüşü olmak durumundadır.<sup>173</sup> Ancak, bununla birlikte değer felsefesi literatürde çoğu zaman "aksiyoloji" olarak ifade edilir. Aksiyoloji ise Yunanca axia, "değer" ve logia, "bilim" kelimelerinden oluşur, etik ve estetik olmak üzere ikiye ayrılır. Genel olarak söylenecek olursa, etik, insanların ahlaki değerlerini, iyi'yi sorgular, estetik ise neyin güzel olduğuyla ilgilenir. Ne var ki, neyin etik, neyin estetik olduğunu açıklamak da oldukça güçtür. Ancak buradan hareketle kısaca söylenecek olursa aksiyoloji, bireylerin davranışlarına temel teşkil eden değerleri araştırmaktadır.<sup>174</sup>

Değer kavramı ise yine genel bir yaklaşımla kişinin, isteyen, gereksinme duyan, erek koyan bir varlık olarak, nesne ile bağlantısında beliren şey olarak tanımlanır.

Değer felsefesi, insanın yaşamı boyunca vardığı birçok yargının kaynağı olan değerler sistemiyle ilgilenir. Yaşamın almaya zorladığı kararlar ve insanları iyi ve kötüyü ayırt etmesi için zorlaması sonucu insanlar iyi, kötü, ayıp, güzel, çirkin ve benzeri bir takım yargılara varırlar. İşte felsefenin bu yargıların kaynağındaki değerlerin nasıl oluştuğu, niteliği, sınıflaması ve insanlık ilişkisi üzerinde duran alanına "aksiyoloji" denir. Aksiyoloji, insanın yapıp etmelerini ve bunların dayandığı ilke ve değerleri inceler. Aksiyoloji; "değerlerin kaynağı var mı?", "değerler içimizde mi, dışımızda mı?", "objektif mi, sübjektif mi?", "sabit mi, değişken mi?", "her dönem toplumlar için mutlak değerler var mı?", "bu değerler toplumdandan topluma, zamandan zamana değişim göstermekte mi?" gibi sorular sorar ve bu sorulara yanıtlar arar.<sup>175</sup>

Önce de değinildiği gibi, aksiyolojinin iki bölümü vardır. Bunlardan insan hareketleri (tüm yapıp etmeleri) ve ahlaki değerlerle ilgilenen kısmına ahlak (etik), doğadaki ve sanattaki güzellikleri, bu güzelliklerin niteliklerini ve güzel takdir yargılarını inceleyen kısmına ise estetik denmektedir. Ahlak doğru hareketlere temel olacak değerlerle ilgilenirken, estetik, hayal gücü ve yaratıcılığa dayanan doğal ve

---

<sup>173</sup> Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesine Giriş*, Say Yay., 1. Baskı İstanbul, 2014, s. 14-15.

<sup>174</sup> Billington Ray, *Felsefeyi Yaşamak*, s. 87.

<sup>175</sup> Aliye Çınar, *Değerler Felsefesi ve Psikoloji*, Emin Yay., Bursa 2013. s. 9 -10.

sanatsal güzelliklerle ilgilenmektedir. Bu özelliklerinden dolayı estetik değerler sübjektiftir ve ölçülüp değerlendirilmesi en zor olan değerlerdir.<sup>176</sup>

İnsan sahip olduğu duygusal edimler sayesinde, hiçbir canlıda bulunmayan bir değer duygusuna sahiptir ve duygusal edimlerin nesnelere, yöneldikleri şeyler, sadece insan ürünü ve insana geçişli şeyler olarak, değerlerdir. Bu edimler değerlere yöneliktirler; tıpkı kavrayıcı edimlerin nesnelere ve olgulara yönelik olmaları gibi. İşte ahlaksal yaşam da insanın değerler çokluğu içinde bir tür olarak ortaya çıkan ahlaksal değerlere yönelik etkinliğinin bir ürünü olarak varoluş bulur.<sup>177</sup>

Anlaşılabileceği üzere, Scheler için değerler, yineleyelim, kavrayıcı edimlerin yöneldiği, algılama konusu olan nesnelere değildirler. Örneğin “güzellik”, “çirkinlik”, gibi değerler nesnelere bizzat kendilerinde bulunan nitelikler olamazlar; böyle olsaydı onlar doğrudan algı konusu olurlardı. Kendinde güzel, kendinde çirkin bir nesne yoktur; güzellik ve çirkinlik, nesnelere duygusal edimler aracılığıyla bizde bıraktıkları etkiler, bizim nesnelere yüklediğimiz değerlerdir. Gerçi değerler de kavrayıcı edimlerle, mantıksal yoldan tanımlanabilirler, onların kavramları ortaya konulabilir. Ne var ki, bu yolla elde edebildiğimiz, sadece onlar hakkındaki rasyonel tasarımlar olmaktan öteye geçemez.<sup>178</sup>

Scheler’e göre değerler, daha öncede değinildiği gibi, rasyonel yoldan kavranabilecek şeyler olmaktan çok, “sevgi”, “nefret”, “isteme”, “tercih etme” gibi duygusal edimler aracılığıyla, içsel yaşanmışlık ortamında anlaşılabilir olan şeylerdir. Bizim örneğin “güzel”, “hoş” gibi değerler hakkında geliştirdiğimiz kavramlar, bunları duygu dünyamızda, içsel yaşanmışlık zemininde anlamamızın yanında, dar ve kuru kalıplar, ad kavramları (nominalar), adlandırmalar olarak kalırlar. Kısacası değerler kavranabilirliğin ötesindedirler. Değerler alanı mantıkdışı (alogik) ve akıldışı (irrasyonel) bir alandır. Onların mantıksal yoldan oluşturulmuş kavramlarının birer

---

<sup>176</sup> Çınar, *Değerler Felsefesi ve Psikoloji*, s. 9 -10.

<sup>177</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 89.

<sup>178</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 89.



addan ibaret kalmasının nedeni de budur. Onlardaki irrasyonellik, ancak onlara uygun düşen duygusal edimler aracılığıyla anlaşılabilirliğini olanaklı kılar.<sup>179</sup>

### 3.1.1. Değerli Şeyler ve Değerler

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* adlı eserine başlarken maddi değerler etiğini en geniş fenomenolojik temele dayandırarak araştıracağını ifade etmektedir.<sup>180</sup> Kant'ın formel etiğini kritik ederken pozitif bir yaklaşım sergilemiştir ve araştırmasına formel etiği savunanların temel varsayımlarını ele alarak başlamıştır. Buna göre;

- A) Her içerikli değer etiği, zorunlu olarak bir değerli şeyler ve erekler etiğidir.
- B) Her içerikli değer etiği, zorunlu olarak deneysel, tümevarımsal ve aposteriori bir gerçekliğe sahiptir.
- C) Her içerikli değer etiği bir başarı etiğidir ve yalnız formel olan bir etik, temel ahlaki niyeti, iyi ve kötü değerlerinin taşıyıcısı olarak düşünülebilir.
- D) Her içerikli değer etiği, zorunlu olarak hazcılığa varır. Yalnızca formel bir etik duygusal haz durumlarını kendi temellendirmesine konu yapmaz.
- E) Her içerikli değer etiği, bağımlı konumdadır. Sadece formel etik kişinin bağımsızlığını sağlayabilir.
- F) Her içerikli değer etiği, ahlaklılığı eylemlere göre değerlendirir. Niyetin ahlaklılığını ancak formel bir etik sağlar.
- G) Her içerikli değer etiği kişiyi kendi duygularına veya başka değerli şeylere tutsak yapar. Kişiyi saygınlığını sadece formel bir etik verebilir.
- H) Her içerikli değer etiği, değer yargılarını insanın içgüdüsel varlığına dayandırır. Sadece formel olan etik, rasyonel varlıkların tamamında geçerli ahlak yasaları koyabilir.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Özlem, *Etik/Ahlak Felsefesi*, s. 90.

<sup>180</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 1.

<sup>181</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 3.

Scheler, yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak, Kant'ın belirttiği noktaların doğru olduğunu söylemektedir. Bu konuda Kant'ın görüşlerine bakacak olursak, ona göre, eğer biz bir kişinin eyleminin ve niyetinin iyiliğini ya da kötülüğünü var olan değerli şeyler alanına göre değerlendirecek olursak, bu alandaki her türlü değişim, şeylerin anlamını da değiştirecektir ve olayların tarih boyunca değiştiği bilinen bir durumdur. Buna göre etik anlayışı tarihsel bir deneyime dayandırılacaktır ki bu tümevarımsal bir yaklaşım olacak ve bizi etik rölativizme götürecektir. Bundan başka değerli olan şeyler, iyi olana göre belirlenirse doğal durumların nedensellik ilkelerine bağlı olacakları için, onlar hakkında hiçbir yargıda bulunulmazdı ve biz daha başından bu alanın koşullarına boyun eğdik.<sup>182</sup>

Kant'a göre, bu durum teleolojik, yani erek etikleri için de böyledir. Ona göre erekler, ancak kendilerini gerçekleştiren niyet iyi olduğu zaman haklılık kazanabilir. Bu ereklerin özüne ait olan bir şeydir. Biz, Tanrı'nın amaçları ile şeytanın amaçlarını ancak ahlaki iyilikle birbirinden ayırabiliriz. Erekleri gerçekleştiren eylemin değerini dışlayarak onun, iyi ve kötü olduğunu belirleyemeyiz. Şu halde, iyi ve kötü kavramları deneyin içeriğinden çıkarılamaz. Ona göre, bir isteğin objesi olabilen herhangi bir nesneyi, niyetin belirleyicisi olarak tasarlayan her tür prensip deneysel olduğu için yasa da koyamaz.<sup>183</sup>

“Scheler'e göre, değerlerin apriori nitelikte oluşu onların bir yasallık işlevi görmelerini gerektirmez. Ona göre, değerler özerk bir varoluşa sahiptir, bağımsız olarak varolmaktadır, kendinde varlık niteliği gösterir; ama bu, onların somut, ampirik bir olma halini temsil ettikleri anlamına gelmez; değerler fiziksel, mutlak geçerli bir olma halidir. Buna göre bu değerlerin “maddesi”, duyularla algılanamayan, somut-nesnel bir içeriklik hali değildir, aksine içsel görü ile duyumsanan, ampirik olmayan, zihinsel ama bütün bunlara rağmen objektif niteliği haiz bir şeydir; değer taşıyıcı nesnesi (insan vb.) artık var olmasa da hala var olan bir niteliktir. Buradan, değerlerin geçerliliklerinin herhangi bir durum ya da insana bağlı olarak gerçekleşme gibi bir zorunlulukları

---

<sup>182</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 4.

<sup>183</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 6.

bulunmadığı sonucu çıktığına göre, değerlerin apriori niteliğe büründükleri söylenebilir”.<sup>184</sup>

Scheler’e göre, değerleri, onları değerli şeylerin birer özelliği olarak almadan, kendi taşıyıcıları ile ilişkilerinden, duysal alanın en basit haz duygusuyla bile açıklayabiliriz. Her lezzetli meyvenin kendine has tadı vardır. Bu meyvelerin birbirinden farklı tadları vardır ve bu farklılığı yaratan, tad duyularının (dokunma, görme, tatma) bir kompleksi veya bu meyvelerin özellikleri değildir. Değer nitelikleri, değerlerin bizzat kendi nitelikleridir. Bizde bu nitelikleri kavrama yetisi varsa, herhangi bir deneyime girişmeksizin değerleri ayırt edebiliriz. Duyusal haz alanı için geçerli olan bu durum diğer değer alanları için daha fazla geçerlidir. Duyusal alanın koşulları çabuk değiştiğinden dil, değer niteliklerini ifade edememekte ancak onları taşıyıcılarına göre veya duysal temellere göre ayırt etmektedir. Şurası kesindir ki hoş, çekici, güzel, ulu vb. terimlerine karşılık gelen estetik değerler, gerçekleştirmelerini bu değerleri taşıyan şeylerin genel özelliklerinde bulmazlar. Bunları tanımlayamamamız, bu tür değerlerin tanımlanamazlığını gösterir.<sup>185</sup>

Yani insan herhangi bir durum karşısındaki duygulanımlarını tam olarak aktaramaz, içte gerçekleşen ve kişisel olan bu edim doğrudan iç algının bir konusudur. Güzel olan bir şeyin değeri, kendi taşıyıcısından bağımsız olarak, onu duyan kişinin duygu durumunun bir ifadesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum etik alana ait değerler için de söz konusudur. Biz bir insan veya eylemin, asil ya da adi, cesurca veya korkakça, suçsuz veya suçlu, iyi veya kötü oluşunu, bunlarda sürekli olan bir karakter durumundan anlamayız, belirli bir koşuldaki bir kişi bir eylem bile özü yakalamamız için yeterlidir. Başka deyişle iyi veya kötü insanın genel özellikleri belirlenirken değerler göz önüne alınmazsa bilgi ve ahlaki açıdan hata yapılmış olur.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, Ayrıntı Yay., Çev., Veysel Atayman & Gönül Sezer, 2. Basım, İst., 2012. s. 201-202.

<sup>185</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 8.

<sup>186</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 9.

### 3.1.2. İyi ve Kötü Değerlerinin Diğer Değerlerle İlişkisi

Kant'ın, iyi ve kötünün bizzat kendi değer doğaları üzerinde durması, Scheler için de önemlidir. İyi ve kötü değerlerinin diğer değerlerle ilişkisini de göz önüne alan Scheler'e göre, Kant bir noktada, iyi ve kötü değerlerini bütün diğer değerlerden, özellikle de "iyi şeyler" ve "kötü şeylerden" ayırmakta çok haklıdır. Ancak onun, iyi ve kötünün değer doğasını yasaya uygun olup olmamakla yorumlaması kabul edilemez. Ayrıca, iyi ve kötü değerlerinin diğer değerlerle ilişkisi olmadığı görüşünün kesinlikle geçerliliği yoktur.<sup>187</sup>

Bu demektir ki Scheler'e göre iyi ve kötü değerlerinin diğer değerlerle ilişkisi vardır. Ayrıca değerler arasında a) objektif, değişmez bir hiyerarşi, bir derecelenme ve b) bir değeri tercih etme aktında verilen, her defasında hep yeniden yapılan bir derecelenme vardır.

"Mutlak anlamda iyi" değeri, en yüksek değeri gerçekleştiren aktta, bu aktın yapısı gereği ortaya çıkan değerdir. Burada 'en yüksek değer'den kastedilen, bu aktı gerçekleştiren varlığın bilgi derecesine göre en yüksek olan değerdir. Göreli iyi ise, daha yüksek değere yönelen aktta bulunan değerdir. Bir değer başka bir değerden "daha yüksek" olması da her defasında değerlerle ilgili hareket edilen noktaya bağlıdır.

Ahlaksal bakımdan iyi olan akt, yöneldiği değer içeriği bakımından tercih edilen değere uygun ve bir kenara itilen değere karşı çıkan akttır. Ama bir aktın iyi olması için, gerçekleştirmek istediği değer, yalnız daha yüksek olan değer olması yetmez, bu değer aynı zamanda pozitif bir değer olması gerekir. İyinin içeriği, bir aktın gerçekleştirmek istediği şey (içerik) değildir; yani isteme aktlarının ve affetme, söz verme gibi aktların içeriği değildir. İyi, daha yüksek ve pozitif değeri gerçekleştiren isteme aktında, o aktın yapısı gereği onda bulunan değerdir.<sup>188</sup>

Yüksek ve pozitif bir değeri gerçekleştiren kişinin somut aktları dışında, iyinin iki taşıyıcısı daha vardır. Bir tanesi aktların merkezini oluşturan ve aktlar gibi o da obje

---

<sup>187</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 20.

<sup>188</sup> İonna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, TFK. Yay., Ankara, 2013., s. 87.

haline gelemeyen kişi (Person) dir; diğeri ise kişinin olanaklarının yönleridir. Daha yüksek ve pozitif değerleri gerçekleştiren aktarın gerçekleştircisi olan kişi iyidir ve kişinin daha yüksek değerleri gerçekleştirebilmesi -erdemleri- de iyidir.<sup>189</sup>

Scheler'e göre, iyi ve kötünün kendi aralarında olduğu gibi diğer değerlerle de iç bağlantıları vardır ve bunlarla, değerlerin düzenli dizilimi temelinde, iyi ve kötü değerinin belirleneceği, ayrıca değer içeriğine uygun düşen tercih yasalarının kurulabildiği bir içerikli etik kurmak olanaklıdır. Ona göre bu aksiyomlar şöyle düzenlenmelidir:

A) 1- Pozitif bir değer varlığının bizzat kendisi, pozitif bir değerdir. 2- Pozitif bir değer bulunmayışı, negatif bir değerdir. 3- Negatif bir değer varlığının kendisi, negatif bir değerdir. 4- Negatif bir değer yokluğu, pozitif bir değerdir.

B) 1- İyi, niyet alanındaki pozitif bir değer gerçekleştirilmesine atfedilen değerdir. 2- Kötü, niyet alanındaki negatif bir değer gerçekleştirilmesine atfedilen değerdir. 3- İyi, niyet alanındaki daha yüksek (en yüksek) değer gerçekleşmesine atfedilen değerdir. 4- Kötü, niyet alanındaki daha düşük bir değer gerçekleşmesine atfedilen değerdir.

C) Bu alandaki iyinin ve kötünün kriteri, gerçekleşmesi amaçlanan bir değer, tercih edilen veya sonraya bırakılan değerle uyuşup uyuşmamasına göre ortaya çıkmasıdır.<sup>190</sup>

Scheler'in bu teorisine pratikte bir takım sakıncalar doğuracağı görüşünden hareket ederek, eleştirel bir yaklaşım sergileyen H.Z.Ülken'e göre, Scheler, ahlaki kişi ve kişilik kavramına büyük bir önem verir. Ona göre, bir değeri gerçekleştiren her eylem, bir "kişilik" in meydana çıkmasıdır. Bu suretle ahlaki değerlerin hakiki dayanağı kişidir; esas bakımından iyi ve kötü olan kişinin varlığıdır. Hatta ahlaki değerler kişisel değerlerdir diye tarif edilebilir. Bunun için Scheler kendi ahlakına bir nevi personalizm denebilir. Kişi deyince Scheler bütün eylemlerin somut ve özsel birliğini anlıyor.

---

<sup>189</sup> Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 88.

<sup>190</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 21.

Eylemleri kuran kişidir fakat kişi de ancak bu eylemlerin yapılmasıyla varlığını kazanır.<sup>191</sup>

### 3.1.3. Amaçlar ve Değerler

Scheler'e göre Kant etiğinin, iyi ve kötü değerlerini belirli amaçların birer şartı olarak gören bütün etik türlerini reddetmesi çok yerindedir. Eğer içerikli değerler, amaç içeriklerinden elde edilebilseydi ya da değerler, herhangi bir amaç için araç konumunda olduklarında değerli görülseydi, içerikli değer etiği daha işin başında reddedilirdi. Halbuki burada, böyle bir amaç (örneğin toplumun refahı), herhangi bir değere sahip olamayacaktı ve ahlaki değer, ancak bu amaçtan dolayı doğacaktı ve ancak bu amaca hizmet eden araçların belirlenmesi yoluyla bir anlama sahip olacaktı. Kant'ın içerikli değerler, amaç ortaya koyan niyete göre varolur görüşünde haklılığı, amaç kavramıyla değer kavramının analizinden ortaya çıkmaktadır.<sup>192</sup>

Yani erek hakkında konuştuğumuzda, burada çabalamayla zorunlu bir ilişki söz konusu değildir. Amaç, en formel anlamda, ne ile ve kim tarafından gerçekleştirileceğine bakmaksızın, gerçekleştirilmesi gereken olarak verilen bir tür düşünme, tasarlama, algılama içeriğidir. Amacın içeriğinin gerçekleşmesiyle ilgili bütün şeyler, bu amaç için araçtır. Bu ilişkinin doğasında, amaçla araç arasında zamansal bir farklılık yoktur ve neticede, gerçekleştirici unsurun, çaba, niyet, genel olarak ruhsal bir unsur olup olmaması önemli değildir. Amaçta zorunlu olan şey, söz konusu amaç içeriğinin (ideal veya sezgisel) bir görüntü ve içerikler alanına ait olması ve bu içeriğin gerçekleştirilmesi gereken olarak verilmesi durumudur.<sup>193</sup>

Bütün amaçlarda iki bileşen birbirinden ayırt edilmelidir. Değer bileşeni ve görüntü bileşeni. Çabalamada, değer bileşeni açık ve tam olarak verildiği halde, görüntü bileşeni bulunmayabilir. Bu noktada bizi ilgilendiren soru şudur: Değerler veya değer bileşenleri çabalama ile ne tür bir ilişki içindedir? Değerler her şeyden önce sezgide verilirler. Ancak sezgi onun, değer içeriğiyle birlikte, çabanın, algının ve algısal

---

<sup>191</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, Ülken Yay., 2. Baskı İst., Kasım 2001, s. 110.

<sup>192</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 25.

<sup>193</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 26.

yargıların temeli oluşu gibi midir? Biz önce kendileri için çabaladığımız değerleri mi hissederiz, bu o esnada mı olur yoksa çaba gösterilen hakkında düşünürken mi veya daha sonra mı hissederiz. Duygular çabalamayı etkilemez veya böyle çabalamalar (örneğin, zevk) çabanın amacını belirtmez.<sup>194</sup>

Amaçların zihinsel içerikleri varsa, bunun nedeni onların daha önce işlenmiş olan ve hayal gücü ile arzudan doğan sözde-değerler arasından seçilmeleri ve sırf duygusal deneyim içinde verilmiş olmamalarıdır. Amaçlar değer gibi, doğrudan doğruya sezgiden doğan bir objektifliğe sahip değildirler. Asıl amaç, duyu verilerini aşkın objeye göre aşmak iradesidir.<sup>195</sup>

### 3.2. APRİORİZM VE BİÇİMCİLİK

Scheler'e göre, Kant bütün değerli şey etiklerini ve amaç etiklerini reddetmekte haklıdır. Ayrıca yine tümevarımsal deney üzerine kurulu diğer etikleri de reddetmekte haklıdır. Hatta bu deneyim ister tarihsel olsun, isterse psikolojik veya biyolojik olsun değişmemektedir. Zira iyinin ve kötünün bütün deneyimi, iyi ve kötü olanın özünün kavranmasını önceler. İyiyi en çok oranda zevke indirgeyen hazcılık ve bütünsel faydacılığa indirgeyen utilitarizm bile kendi ilkelerini deneyden çıkarmazlar. Eğer bu öğretiler düşüncelerini haklı çıkaracaklarsa, iddialarını sezgisel kanıta dayandırmak durumundadırlar. Hedonizm, insanların tümevarım yoluyla, iyi ve kötü hakkındaki, olgusal değer yargılarının, faydalı ve zararlı olduğunu ispat edebilir. Eğer o, böyle yaparsa teorisi geçerli sayılabilir. Ancak bu etiğin gayesi değildir. Çünkü etik, sosyal geçerliliğe göre iyi ve kötü olanı araştırır; bilakis, iyi ve kötünün ne olduğunu araştırır. İyi ve kötü hakkındaki sosyal değer yargıları onu ilgilendirmez. Zira etik için önemli olan nokta iyi ve kötünün değer içeriğidir. Yargılar değil, fakat onların anlam ve amaçları etiğin ilgi alanını oluştururlar.<sup>196</sup>

Böylece Scheler'e göre iyi ve kötünün tespiti, deneye bağlı değildir. Sözelimi, bir cinayetin kötü olduğuna dair bir yargı olmasaydı bile, cinayet yine kötü olarak

---

<sup>194</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 30.

<sup>195</sup> Hilmi Ziya, Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., No., 8, Ankara, s.306.

<sup>196</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 40.

kalırdı. Ve herhangi bir iyi, o hiçbir zaman iyi olarak düşünülmemiş olsaydı bile, yine iyi olurdu. İşte empirizm bu noktada başarısızdır. Bunun nedeni, Kant'ın düşündüğü gibi görevin hiçbir zaman, varlıktan çıkarılamaması değildir. Bunun asıl nedeni, değer varlıklarının bunlar gerçek eylemler, yargılar, yaşantı gerekleri olsa bile, hiçbir zaman reel varlığın herhangi birisinin formundan çıkarılarak elde edilememesi ve değer niteliklerinin reel varlıklardan bağımsız oluşudur.<sup>197</sup>

Böylece Scheler, iyi ve kötünün varlığının deneye bağlı olmadığını belirttiikten sonra içerikli bir değer etiğinin imkanını tartışır. Ona göre konunun kapsamı aslında şu soruyla ilgilidir: Önergeleri kesin, gözlem ve tümevarım yönteminin dışlamadığı, apriori bir içerikli değer etiği mümkün müdür?<sup>198</sup> Filozof bu soruya olumlu cevap vermektedir. Çünkü biz, apriori olarak, anlamın bütün ideal birimlerini ve onları düşünen bir öznenin ya da onların kendisine uygulandığı nesnenin bir müdahalesi olmaksızın, aracasız bir sezgi yoluyla kendisi verilen önergeleri ifade ederiz. Öz veya iç bağlantı olarak sezilen hiçbir şey, ne gözlem ne de tümevarım aracılığıyla ileri veya geri götürülemez.<sup>199</sup>

Scheler, bu bağlamda fenomenolojik tecrübe ile fenomenolojik olmayan tecrübeyi birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, apriori olarak verilen her şey, belirtildiği gibi diğer şeylerin gözlem ve tümevarım anlamında deney tarafından verilmesi gibi, fenomenolojik tecrübeye dayanır. Fenomenolojiyi temel alan görüşlere empirizm diyebiliriz. Bu anlayışlarda olgulardan hareket edilir.<sup>200</sup> Apriori kesinlik alanının, formel olanla hiçbir ilişkisi bulunmaz ve aynı şekilde apriorinin karşıtı olan aposteriorinin, formelin karşıtı olan formel olmayanla bir ilişkisi bulunmaz. Apriori ile formel olanın özdeşleştirilmesi, Kant öğretisinin temel bir yanlısıdır. Apriori, ilkin bir duyunun verisidir ve rasyonel yargılar ancak, onlar gerçek oluşlarını fenomenolojik deneyde bulabildikleri sürece apriori olabilirler.<sup>201</sup> Ruhun hissetme, tercih etme, sevme,

---

<sup>197</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 41.

<sup>198</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 42-43.

<sup>199</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 43.

<sup>200</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 46.

<sup>201</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 58.



nefret etme ve isteme gibi duygusal yetileri de, düşünmeden ödünç alınmamış özgün apriori içeriklere sahiptirler ve bu içeriklerin, mantığın içeriklerinden bağımsız olduğunu göstermek, etiğin görevidir.<sup>202</sup>

Scheler buradan, değer aksiyomlarına geçer. Ona göre, değer aksiyomları da, mantıksal aksiyomlardan tamamıyla bağımsızdır ve bunlar, mantıksal aksiyomların değerlere uygulanışı değildirler. Saf mantık, saf değer öğretisinin yanında yer alır. Scheler'e göre, Kant bu problemlerle uğraşsa da, bütün duyguları, hatta sevgi ve nefreti bile, temelde duygusal alana bağlamayı düşünür. O, bunları akla atfedemediği için dışlar. Kant'ın aprioriyi bu şekilde sınırlandırmasının temelinde, onun aprioriyi formel olarak yorumlaması vardır.<sup>203</sup> Oysa irade ve mantık da kişisel bir eylem olarak değer duygusuna bağlıdır. Değerlerin çeşitliliği içinde aşamalı bir düzen vardır. Ve insan bütün şeylerin değer aşamasında birinci sırada bulunur. Akıldan çok daha önemli olan sevgidir.<sup>204</sup>

İşte Scheler'e göre, içerikli bir etik, ancak, insan ruhunun sadece akıl ve duygusal alana indirgenebileceği şeklindeki ön yargıların ortadan kalkmasıyla gerçekleşebilir. Tüm eylem çeşitlerinin kendilerine özgü özelliklerinin ihmal edilmesi ve yanlış yorumlanması sonucunu doğuran ve herhangi bir temele dayanmayan bu ikicilik, ortadan kaldırılmalıdır.

Değerler fenomenolojisi ve duygusal hayat fenomenolojisi, kendilerine özgü nesnelere ve araştırma alanlarıyla, mantıktan tamamen bağımsızdırlar. Bu durumda, Kant'ın hissetme, sevme, nefret etme duygularını temel ahlaki eylemler anlamında kullanmanın, etiği ampirizme veya duygusal olana veya doğal insandaki yanlış bir temele saptırmak olduğu şeklindeki varsayımı temelsizdir. Zira hissetme, sevme, nefret etme ve bunlar arasındaki geçerli yasalar ve bunların ilişki içerikleri, düşünce eylemlerinden daha fazla insancıl değildir. Bu eylem gruplarının özlerini anlayabilmek için, bunların taşıyıcılarının özel organizasyonlarını ve reel objelerin bütün eklentilerini dışlayan

---

<sup>202</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 59.

<sup>203</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 60.

<sup>204</sup> Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s.307.

fenomenolojik araştırması, düşünmenin fenomenolojik analizinin, düşünme psikolojisinden ayrı olduğu gibi, bütün psikoloji ve antropolojilerden ayrıdır. Bundan dolayı zorunlu olarak duygusal bir apriorizm vardır. Öyleyse, bu rasyonalizm ve apriorizm özdeşleştirilmesi anlayışı ortadan kalkmalıdır. Rasyonel bir etikten ayrı olarak, duygusal bir etik, ahlaki değerleri, gözlem ve deneyden çıkarmak zorunda değildir. Çünkü ruhsal bir bütünlüğe ait olan hissetme, tercih etme, reddetme, sevme ve nefret etme düşüncenin saf yasalarından ve tümevarımsal deneyden bağımsız olan, kendi apriori içerikleri vardır. Burada, düşüncedeki gibi, eylemlerin ve ilişkilerin temellerini ve iç bağlantıların özlerini duyumsama vardır. Her iki durumda da, olgusal bulguların açıklığı ve tamlığı vardır.<sup>205</sup>

Scheler'e göre, tüm değer apriorizminin olgusal alanı, değerlerin yüksek veya daha düşük şeklindeki iç bağlantılarının ahlaki kavranışında olduğu kadar, özellikle sevgi ve nefret duygusunda ortaya çıkan değer kavrayışıdır. Bu kavrayış, bütün duyum ve düşünmeden farklı olan özel edimlerin içinde gerçekleşir. Değerler dünyasının olanaklı tek girişini bu fonksiyonlar ve edimler sağlar.<sup>206</sup> “Ancak insanı bilen bir varlık haline getiren kavrayıcı edimlerle onu manevi bir varlık, bir “Geist” varlığı haline getiren, onun bir kişi olmasını sağlayan duygusal edimler arasındaki ayrıma da dikkat edilmelidir. Zira iki edim türü farklıdır”<sup>207</sup>

### 3.2.1. Biçimsel Varlık İlişkileri

Scheler'e göre, Kant aprioriyi form oluşturma ve eylemde bulunmaya indirgediğinden, niyetin kendi apriori yasallığına sahip olduğunu düşünmüştür. Kant ahlaki bilişin bütün alanını ve ahlaki apriorinin kapsamını görememiştir. Teorik felsefede o, aprioriyi bütün yargıların temeli olarak sezgi içeriğinden çıkarmak yerine, yargının fonksiyonlarından çıkararak yanılığa düşmüştür.<sup>208</sup> Görevin zorunlu oluşu, değerler arasındaki apriori iç bağlantılarda verilir. Bunun tersi düşünülemez. Böylece

---

<sup>205</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 61.

<sup>206</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 64

<sup>207</sup> Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 362

<sup>208</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 66.

sadece iyi olan göreve layık olabilir. Ve bu yüzden yapılması gereken olur.<sup>209</sup> Evrensellik öze ait değildir. Bireysel özler arasında, özsel iç bağlantılar vardır. Belirli bir anlayışa sahip bütün özneler için geçerli olan evrenselliğin, apriori ile ilgisi yoktur. Sadece bir kişinin sahip olabileceği apriori vardır.<sup>210</sup>

Scheler'e göre değerlerin formel iç bağlantılarına baktığımızda, bunlar ile değerlerin taşıyıcılarından, değer türlerinden ve özelliklerinden bağımsız olan ve varlığını kendi özünde bulan iç bağlantılar vardır. Onlar bir bakıma, mantığa karşılık gelen saf bir aksiyolojiyi temsil ederler. Bu aksiyoloji içerisinde, değerlerin saf teorisi ve değerlendirmelerin saf teorisi, objelerin mantıksal teorisi ve düşünmenin mantıksal teorisinin ayırımına karşılık gelecek şekilde, birbirinden ayrılır. Birinci konumdaki özsel olgulardan birisi; bütün değerler, ister etik olsun isterse estetik, pozitif ve negatif olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>211</sup> Bu olgu, değerlerin özünde yatar ve bizim değerlerin tam karşıtlarını, örneğin, güzel-çirkin, iyi-kötü, tatlı-acı vb. duyumsayabilmemizden bağımsızdır. Daha önce F. Brentano tarafından da keşfedilen önermelerin de gösterdiği gibi, oluşun pozitif ve negatif değerlerle ilişkisi a priori olarak belirlenebilir. Brentano bu önermeleri şu şekilde kurmuştu:

Pozitif bir değer varlığının kendisi, pozitif bir değerdir.

Negatif bir değer varlığının kendisi ise, negatif bir değerdir.

Pozitif bir değer yokluğu, bizzat, negatif bir değerdir.

Negatif bir değer yokluğu ise pozitif bir değerdir.<sup>212</sup>

Bundan başka, değerler ve ideal gereklilik arasında da özsel iç bağlantılar vardır. Öncelikle, sadece değerler, yapılması gereken ya da yapılmaması gereken olabilir ve pozitif bir değer yapılması gereken, negatif bir değer yapılmaması gerekendir.<sup>213</sup>

---

<sup>209</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 72.

<sup>210</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 74.

<sup>211</sup> Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 106.

<sup>212</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 79.

<sup>213</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 79.

Ayrıca, varlığın ideal gereklilikle ilişkisi anlamında apriori olarak geçerli ve onların doğru ve yanlışla bağlantısını düzenleyen iç bağlantılar vardır. Buna göre, pozitif olarak yapılması gereken şey doğrudur, yapılmaması gereken şey ise yanlıştır. Geçerli diğer iç bağlantılar ise şunlardır: Aynı değer hem pozitif hem de negatif olamaz; negatif olmayan her değer pozitiftir; pozitif olmayan her değer ise negatiftir. Bu önermeler, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesinin bir uygulaması değildir. Çünkü burada söz konusu olan, önerme temelleri arasındaki ilişki değil, değerlerin özsel iç bağlantılarıdır. Bunlar değerlerin var oluşu veya var olmayışı arasındaki iç bağlantıların aynısı değildir. Aksine, bunlar değerlerin var oluşu ve var olmayışından bağımsız olarak değerlerin kendileri arasındaki iç bağlantılardır. Değerlendirme ilkeleri bu iç bağlantılara uyar; aynı değer hem pozitif, hem de negatif olduğunu kabul etmek mümkün değildir.<sup>214</sup> Değerlerin kendi aralarındaki bu tarz apriori ilişkilerin varlığına dikkat çeken Scheler, değerler ve değer taşıyıcıları arasında da benzer ilişkilerin olduğunu savunur.

### 3.2.2. Değerler ve Değer Taşıyıcıları

Değerler ve onların taşıyıcıları arasında da apriori iç bağlantılar vardır. Örneğin, sadece kişiler kendileri olarak, ahlaken iyi veya kötü olabilirler; bundan başka her şey ancak kişilere nispetle iyi veya kötü olabilirler. Kişinin iyiliği ile birlikte değişen bütün özellikleri, erdemler olarak; kişinin kötülüğü ile değişen özellikleri ise ahlaksızlık olarak adlandırılır. Niyetler ve eylemler de, ancak eylemde bulunan kişiler onlarla kavrandığı sürece, iyi veya kötüdür.<sup>215</sup>

Nasıl ki, ahlaki değerler, kişilerce ortaya konuluyorsa, soylu ve bayağı değerler de özleri itibariyle canlı varlıklarca konular. Bu serinin önemli değerleri -ki bunlar Kant'ın dualizmince gözden kaçırılmıştır- özleri gereği yaşam değerleridirler.<sup>216</sup>

“Değerler ve değer taşıyıcıları arasında, yapıları bakımından iki yönlü apriori bir ilişki söz konusudur.” diyen Scheler'e göre, iradi edimler ve işler, onları gerçekleştiren

---

<sup>214</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 80.

<sup>215</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 82.

<sup>216</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 84.

kişilere nispetle iyi ya da kötü olarak değerlendirilirler. Başka bir açıdan bakıldığında bir kişi herhangi bir eylemde bulunmaksızın hoş veya yararlı olmaz. Bu değerler gerçekleşen olgu değerleridirler. Bir şey gerçekleşmeden ahlaki olarak iyi veya kötü değildir. Şeylerin değerleri özyapılarının değerleridir, estetik değerleri bu kategoriye aittirler.<sup>217</sup>

Buna mukabil, “kendinde değer” ya da bu kavramın versiyonları olarak “kendinde iyi” ve “kendinde kötü”, genel olarak kabul edildiği biçimiyle değeri, yani iyiliği ve kötülüğü kendinden olan; değerini başka bir şeyden almayan, başka bir şeyden dolayı değerli olmayıp, bizzat değerli olan anlamına gelmektedir ki bunların detaylarını aşağıda göreceğiz.<sup>218</sup>

### 3.3. DEĞER NİTELİKLERİ VE ÇEŞİTLERİ (TÜRLERİ)

#### 3.3.1. Değerler Hiyerarşisi

Scheler’e göre değerler dünyasının tamamında, bütün değerlerin kendi aralarında sahip oldukları bir sıra düzeni vardır. İşte bu düzenden dolayı bir değer, diğerinden daha yüksek veya aşağıdır. Bu düzen pozitif ve negatif değerler arasındaki fark gibi, değerlerin kendi özlerinde yatar. Bu sadece bizim tarafımızdan bilinen değerler için değil, bütün değerler için geçerlidir.<sup>219</sup> Gerçekten de Ülken’in de belirttiği gibi, Scheler’in mutlak aksiyolojisi, en fazla değerlerin katları teorisinde görülmektedir. Buna göre bütün değerler daha yüksek-daha aşağı diye katlandırılan bir sraya bağlıdır. Değerler saf duygunun doğrudan doğruya ve indirgenemez verileridir. Fakat saf duygu değerleri üstünlük ve aşağılığa göre değil, tek değer olarak kavrar. Bu değerlerin derecelerinin sezilmesi saf duygudan yüksek, özel bir heyecan fiiliyle olur. Scheler buna tercih ve nefret fiili diyor. Tercih fiili ile daha yüksek ve daha aşağı değerler kavranır.<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 83.

<sup>218</sup> Osman Elmalı, *George Edward Moore’da Etik*, Arı Sanat Yay., İstanbul, 2007, s. 100.

<sup>219</sup> Elmalı, *George Edward Moore’da Etik*, s. 84.

<sup>220</sup> Ülken, *Ahlak*, s. 107. Bkz. Scheler, *Formalismus*, s. 85.

Scheler'e göre; değer duygusu açık seçik değilse, içinde bulunulan durumda kompleks bir nitelikte ise, o zaman kesinlikle dolaylı, reflexiyonlu bir eylem gerçekleşir. Değer duygusu, bilerek veya bilmeyerek değer gruplarının yerini değiştirebilir, yani yüksek değerlerin yerine araç değerler geçebilir.<sup>221</sup> Yükseklik değerinin mahiyetine aittir. Bunun içindir ki değer katları mutlak olarak değişmez karakteri olan bir düzendir. Scheler'e göre, bu maddi yani içerikli bir değer kaliteleri düzenidir: Bu değerler ne yaratılabilirler, ne yok edilebilirler. Mutlak değerler, yalnız "saf duygu" tarafından kavranırlar; ahlaki değerler bunların bir nevidir. Buna karşı hoş değeri gibi sırf duyuşsal varlıklara ait değerler de vardır. En aşağı değerinin kriteri en az izafi oluşudur. En yüksek değerinin kriteri ise mutlak değer oluşudur.<sup>222</sup>

### 3.3.2. Değerlerin Sürekli Oluşu

Scheler'e göre, bir değerinin yükseklik derecesini gösteren özellikler şunlardır: Bir değer, sürekli olduğu, bölünmediği, diğer değerler tarafından temellendirilmediği, gerçekleşmesi insana büyük sevinç sağladığı ve çaba konusu olmadığı oranda yüksektir.<sup>223</sup>

Ancak burada bir konunun ayırt edilmesi gerekmektedir. Bir değerli şeyin bölünmezliği ve dayanıklılığı bir objektif zaman içinde var oluyor ve öyle kavranabiliyorsa durum ne olacaktır. Örneğin yangın, sel veya herhangi bir mekanik kaza en yüksek değerdeki bir sanat eserini yok edebilir. Pascal'ın da belirttiği gibi, bir sıcak su damlası, en sağlıklı varlığın hayatını ve sağlığını yok edebilir; bir tuğlanın düşmesi, bir dehanın parlaklığını yok edebilir. Objektif zaman içinde kısa süreli var olma, ilgili bir varlığın değerinin yüksekliğini kesin bir şekilde azaltmaz. Eğer bir kimse, bu anlamdaki dayanıklılığı, değerlerin yüksekliği için bir kriter olarak alacak olursa, özellikle panteistik ahlaklar olmak üzere bazı ahlakların doğasının sapık karakterlerinden birisinin içine düşer. "Bir kimse geçici şeyler için kalbini heyecanlandırmamalıdır" veya "en yüksek değerli şey hiçbir geçici değişime uğramayan

<sup>221</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988. s. 103.

<sup>222</sup> Ülken, *Ahlak*, s. 107.

<sup>223</sup> Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 284.

şeydir” şeklindeki günlük söylemler, ahlakların her türünde felsefi bir formül bulabilir. Örneğin Spinoza’nın, Tanrı idesi, varlık idesi olur ve değerler varlığın tamlığına indirgenir. Böylece hiçbir varlığa, ne bir insana, hayvana, millete, aileye, vatana ne de bir değer veya varlığın olumlu bir yanına, bütün bunlar geçici olduğundan dolayı, sevgi beslememe gibi bir anlayış doğar. Şurası kesindir ki, değerli bir şeyin objektif bir zaman içindeki dayanıklılığı, onları hiçbir zaman daha değerli kılmaz.

Süreklilik, elbette temelde tam ve niteliksel bir zaman olgusu olup, pozitif bir moddur, yani ardı ardıncılık gibi zamanı dolduran bir içerikler modudur. Bu anlamda sürekli olarak adlandırdığımız herhangi bir şey, başka bir şeye nispetle görece olabilir; halbuki sürekliliğin kendisi görece değil, fakat ardı ardıncılıktan bütünüyle farklı olan bir olgudur. Bir değer, zaman boyunca varolabilme fenomenine sahip olma niteliği sayesinde sürekli dir. Değerin taşıyıcısının ne kadar uzun süre varolabildiğinin önemi yoktur. Süreklilik, değerli bir şeyde, değerli olmanın özel bir anlamında zaten vardır.<sup>224</sup>

### 3.3.3. Değerlerin Bölünebilirliği Bölünemezliği

Scheler, değerlerin nitelikleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde dururken, hem değerlerin kendi oluş durumları hem de kendileriyle ilişki kuran insan açısından ortaya çıkan farklı özellikleri de araştırmaktadır. Bu bağlamda aşağıdaki paragrafta bakacak olursak, filozofa göre, değerler daha az bölünebildikleri oranda daha yüksektirler. Şöyle ki bir değer birden fazla kimse tarafından paylaşıldığında bölünmeye daha az maruz kalıyorsa bu değer daha yüksektir. Birden fazla kişinin maddi açıdan değerli olan bir şeye (örneğin bir bez parçası, ekmek somunu vb.) katılmasının ancak o şeyleri bölmekle mümkün olması olgusu, “maddi değerli şeyler, ancak bölündükleri zaman paylaşılabilir ve onların değeri, onların maddi genişliklerine karşılık gelir” ifadesiyle karşılanabilir. Bunun tam karşıtını, bölünemez olan ve hiçbir parçası olmayan bir sanat eseri temsil eder. Şu halde, duysal hoş değerinin, birden fazla varlık tarafından, bu değer kendisinin ve taşıyıcısının bölünümü olmaksızın tecrübe edilmesi olanaksızdır. Bu nedenle, bu değer modlarının özünde, bu değerlerin gerçekleştirilmesi için gerekli

---

<sup>224</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 89.

olan çabaya ve onlardan edinilecek duyuşal hazza göre ilgi çatışmalarının ortaya çıkması söz konusudur.<sup>225</sup>

Bunlara karşın, yani duyuşal hoş değerlerinin karşıtları olan kutsal, biliş, estetik vb. değerlerle bunlara karşılık gelen tinsel duyuşu durumları, tümüyle farklı bir yapıya sahiptir. Bu tür değerlerde bölünmeye katılım yoktur. Bunların birden çok varlık tarafından tecrübe edilebilmesi için, taşıyıcılarının da bölünmesine gerek yoktur. Bir sanat yapıtı bir çok insan tarafından aynı anda duyumsanabilir. Bu tür değerlerin öz yapılarında, sınırsız olarak hiçbir bölünme ve küçültülme olmaksızın iletilebilirlik vardır. Hiçbir şey, varlıkları, doğaları bakımından maddi taşıyıcıları dışlayan kutsal bir ayinden veya ortak bir eserden daha çabuk bir araya getiremez. Bu durum tanrısal olana ait bir durumdur. Bu kutsal değeri, bölünemez olduğu için bütün varlıklara hitap eder. Tarihte, insanların kutsal olan şeyler tarafından nasıl bölündüğüne bakmadan, kutsalı amaçlayan bir niyette birleştirmek olanaklıdır.<sup>226</sup>

Buradan da anlaşılacağı gibi bazı değerler bölünebilir bazı değerler ise bölünemezdirler. Bölünebilir olanlar daha somut ve bölünmesi mümkün olan, daha çok maddi bir değeri olan nesnel değerlerdir. Bölünemez olanlar ise daha çok soyut, manevi ya da sanatsal özelliğı olan değerlerdir. Bu tür değerlerin paylaşımı onların kendi yapılarında bir değışikliğe neden olmaz. Bunlar ayrıca yüksek değerler olarak kabul edilirler.

### 3.3.4. Değerlerin Birbirlerine Temel Oluşu

Scheler'e göre, bazı değerler bazı değerler için temeldir. Bazı değerler de birbirlerine temel olurlar. Örneğın: Belirli bir A değeri, ancak belirli bir B değerinin ortaya çıkması durumunda ortaya çıkıyorsa, B değeri A değerine temel oluyor demektir. B değeri A değerine temeldir ve bu durum öze ait bir zorunluluktan dolaydır. Eğer bu böyleyse, temel olan B değeri her halükarda daha yüksek olan değerdir. Bundan hareketle, faydalı olan herhangi bir şeyin değeri, temelini, haz veren bir şeyin değerinde

---

<sup>225</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 91.

<sup>226</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 92.



bulur. Çünkü yararlı değeri, kendi oluşunu, aracısız bir sezikle, haz veren bir şeye ulaşmak için araç kılan bir şeyin değeridir. Haz değeri olmadan yararlı değeri olamazdı. Bununla birlikte hoş değeri, özsel bir zorunlulukla bir yaşam değerinde, örneğin sağlık değerinde temellenir. Hastalıklı bir yaşamın hoş değeri, sağlıklı yaşamın aynı değerinin altındadır. Yaşam değerinin daha düşük bir sınırı veya ölüm, zorunlu olarak, hoş değerinin ya da duysal haz ve acının bütün alanlarının yok olması ile özdeştir. Buna göre, pozitif bir yaşam değeri bu değer serilerinin temelini oluşturur.<sup>227</sup>

Kutsal değerlerden (örneğin bilme değerleri, güzellik değerleri vb.) ne kadar bağımsız olurlarsa olsunlar, soylu ve bayağı yaşam değeri serileri, kutsal değerlerde temellenir. Yaşam, bu değerlere, kendi objektif yüksek değerlerin taşıyıcısı olursa, ancak o zaman sahip olabilir. Ancak, böyle bir değer sıraları düzeni, manevi eylemler aracılığıyla kavranabilir. Yaşamı kolaylaştırıcı değerler, ancak, onların kendileri aracılığı ile kavrandığı manevi değerler olduğu sürece bir anlama sahip olurlar. Eğer değerler sadece yaşama görelisi olsalardı, bu durumda, yaşamın bizzat kendisinin bir değeri olmazdı.

Bununla birlikte, bütün olanaklı değerler, sonsuzca kişileştiren bir tinin değerinde ve onun ilişkisel değerler alanında temellenir. Değerleri kavrayan eylemler, eğer bu değerler dünyasında gerçekleşirse, tamamen objektif değerleri kavrarlar ve bu alanda olanlar mutlak değerlerdirler.<sup>228</sup>

Yani değerlerin mutlaklığı, kişileştirme kabiliyetinde olan tinin edimlerinde ortaya çıkmaktadır ki bu değerler aynı zamanda manevi değerler olup yaşam değerine katkıda bulunurlar.

### 3.3.5. Tatmin Olmanın Değer Yüksekliği İle İlişkisi

Scheler, gelinen bu bağlamda “tatmin olma” durumunun, yüksek değerlerle ilişkisini ele almakta ve bununla aynı zamanda değerlerin yüksekliği konusunu da belirginleştirmeyi istemektedir. Ona göre değerlerin deneyimi esnasında ortaya çıkan

---

<sup>227</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 93.

<sup>228</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 94.

hoşnutluğun derinliği de, yukarıda söylenenlere ek olarak, değer in yüksekliğinin bir ölçüsüdür. Bu derinlik yüksek bir değer in duyuluşunda değer le birlikte dir. Ancak değer in yüksekliği hoşnutluğun bu derinliğinden oluşmaz. Daha yüksek bir değer in, daha derin bir hoşnutluğa neden olması, özsel, zorunlu bir iç bağlantıdır. Buradaki hoşnutluk zevk demek değildir. Tatmin olma hali değer in gerçekleşme tecrübesidir. Bu durum değer in gerçekleşmeye başlamasıyla ortaya çıkar. Objektif değerlerin varlığını kabul etmeden hiçbir hoşnutluk durumu söz konusu değildir. Diğer yandan, hoşnutluk çabaya zorunlu olarak bağlı değildir. En yalın hoşnutluk, değerli bir şeyin tam duyumunda ve hoşluk deneyiminde verilir. Çaba hoşnutluğa temel olmaz ve onu öncelemez. Değerlerin kavranışında, hoşnutluk kapalı bir biçimde zaten bulunur. Burada, değerlerin çaba ve niyet eylemlerinin gerçekleşmesinde, önceden, gerçekleştirilmesi gereken olarak verilmesinin bir önemi yoktur. Ancak burada hoşnutluğun, derece ve derinliği birbirinden ayırt edilmelidir.<sup>229</sup>

Scheler'e göre, eğer bir değeri duymadaki hoşnutluk, öbür değeri duymadaki hoşnutluktan bağımsız ise ve öncekinin duyulanmasındaki hoşnutluk onun kine bağlı ise, bağımsız olan daha derin ve yüksek sayılır. Örneğin duyusal bir eğlence veya önemsiz bir haz (bir partiye gitme veya yürüyüşe çıkma), bize ancak yaşamımızın daha merkezi bir alanında bir hoşnutluk hissettiğimizde, tam bir hoşnutluk sağlayacaktır. Çok önemsiz olan hazlar hakkında, ancak daha derin bir hoşnutluğa yaslanarak bir hoşnutluk tebessümü ortaya çıkabilir. Bunun tersine, daha merkezi alan hoşnut değilse, bu boşluğu doldurmak için daha şiddetli bir haz arayışı başlar. Sonuç şöyle olabilir: Hazcılığın birçok türü, her zaman, daha yüksek değerlerle ilgili bir hoşnutsuzluk belirtisini açığa vurur. Bu durumda söz konusu değerlerin içindeki hoşnutluğun derinliği ile, hazzı arama dereceleri arasında karşılıklı bir ilişki vardır.<sup>230</sup>

Kısaca Scheler'e göre yukarıda anılan dört kriter, yani hangi zorunlu iç bağlantılara dayanırlarsa dayansınlar, bize değerlerin yüksekliğinin son anlamını vermekte yetersizdir. O halde bize, değerlerin daha yüksek anlamına yaklaştıracak

---

<sup>229</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 94.

<sup>230</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 95.

başka ölçütler gereklidir. Bu ölçütler de ancak değerlerin mutlaklığı ve göreceliğini analiz etmekle ortaya konulabilecektir.<sup>231</sup>

### 3.3.6. Değerlerin Mutlaklığı ve Göreliliği

Scheler, değer rölativizmi konusunda diğer idealist filozoflar gibi düşünür. Ona göre de, bir değerlendirme – bizim değeri kavrayışımız ve ona gösterdiğimiz tepki – değer kendisinden bambaşka bir şeydir. Değerlendirmeler başkalaşır, görelidirler ve her zaman değışkendirler; ama değer kendisi öncesiz ve sonrasızdır. Değerlendirme alanındaki değışmeler, değışkenliğin herhangi bir kuramsal alandakinden çok daha büyüktür. Çünkü, değerler dünyası çok büyük zenginliktedir ve hiçbir insan tek bir değeri bile tam olarak göremez.<sup>232</sup>

Scheler, değerlerin mutlaklığı konusunda düşüncelerini aktarırken şöyle demektedir: “Biz çok sayıda ahlak anlayışının olduğunu söylerken, değerlerin kendileri arasındaki tercih kurallarının, hayatın dış koşullarındaki bütün değışikliklerden ayrı olarak değışiklik gösterdiğini kastediyoruz”.<sup>233</sup>

Scheler’e göre, bütün değerlere atfedilebilen olgusal doğa ve objektiflik nasıl olursa olsun ve onların özsel ilişkileri kendilerini taşıyan değerli şeylerin gerçekliğinden ne kadar bağımsız olursa olsun, değerler arasında apriori ve aposteriori ile hiçbir ilişkisi olmayan başka bir ayırıcı unsur vardır: Bu, değerlerin göreliliğinin seviyesidir veya onların mutlak değerlerle olan ilişkisidir. Eylem ve eylemin karşılığı arasındaki temel iç bağlantı değer tiplerinin deneyine ait olan eylem ve fonksiyon tiplerini bulmaksızın, değerlerin ve değer türlerinin objektif varlığını önceden kabul etmeyi vurgular. Örneğin duysal olmayan hiçbir varlık için haz değeri yoktur. Gerçekte böyle bir varlık, duysal olarak hissedilebilen varlıkların olduğunu ve onların hoş değerini hissedebildiklerini ve ayrıca bu olgunun değerini ve örneklemelerini bilebilir. Biz, Tanrı’nın, insanlar ve

---

<sup>231</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 95.

<sup>232</sup> Joseph, M. Bochenski, *Felsefede Düşünmenin yolları*, BilgeSu Yay., çev., Kurtuluş Dinçer, 2. Baskı, Ankara, 2011, s. 59.

<sup>233</sup> Max, Scheler, *Hınç / Ressentiment*, Kanat Yay., 1. Baskı, Çev., Abdullah Yılmaz, İstanbul, Şubat 2004 s. 40.

hayvanlar gibi, haz değerinin bütün yaşanmış deneyimine sahip olduğunu varsayamayız.<sup>234</sup>

Buradan hareketle ortaya çıkmaktadır ki, mutlak değerler, duyusallığın ve yaşamın doğasından bağımsız olan saf bir sezgi türünde ve tercih etme ve sevmeye verilen değerlerdir. Aracısız sezgide, daha yüksek olarak verilen değerlerin, hissetme ve tercih etmede mutlak değerlere daha yakın olarak verilen değerler olması tarzında bir özsel bağlantı vardır.<sup>235</sup>

Değerlerin, değerli şeylere göreliği (ve böylece bizim psikofizik yapımıza göreliği), yargı ve kıyas yoluyla bulunmasına rağmen, bu tür görelilik ve mutlaklık aracısız sezgi ile verilir. Böylece karşılaştırma ve tümevarım, duyumsanan değer in göreliliği ya da mutlaklığını açığa çıkarmaktan çok, onun üzerini örter. İnsanda, her zaman, duyumsanan değer in göreliliğinin neliğini hissettiren bir derinlik vardır. Her ne kadar biz bu derinliği, yargı, karşılaştırma ve tümevarımla üstünü örtmeye çalışsak da. Sonuç olarak, Scheler'e göre, daha yüksek bir değer in özsel karakteri, onun daha az göreli olmasıdır ve en yüksek değer in karakteri onun mutlak bir değer olmasıdır. Değerler arası bütün özsel iç bağlantılar bu kritere göre temellenir. Mutlak değer ahlaki olup, salt bir duyma için var olur.<sup>236</sup>

### **3.4. DEĞER YÜKSEKLİĞİ VE SAF DEĞER TAŞIYICILARI ARASINDAKİ APRIORI İLİŞKİLER**

Scheler burada herhangi bir etikten beklentisini açıklarken, değer taşıyıcılarına göre değerlerin yüksekliği ve alçaklığını ve ayrıca değer niteliklerini apriori bir düzlemde ele alacağını ifade etmektedir. Ona göre, değer taşıyıcıları: Başta insan olmak üzere, duygular, şeyler, nesnelere, canlı varlıklar, formlar, ilişkiler ve edimler olarak sıralanabilirler.

---

<sup>234</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 96.

<sup>235</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 97.

<sup>236</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 98.

### 3.4.1. Kişi ve Şey Değerleri

Etik görüşünde “kişilik”ten hareket eden Scheler’e göre değerler, objektif oldukları gibi kişiseldirler de; fakat o gördüğümüz üzere, en üste kutsal değerleri koyar. Ondandır sonra manevi, sonra düşünsel, daha aşağıda yaşamsal, en sonra da maddi değerler gelir.<sup>237</sup>

Kişi değerleri denilince, herhangi bir aracı düşünceye gerek olmadan, doğrudan kişinin kendisine ait olan değerleri kastedilen Scheler’e göre değer, ancak bir “şey” de objektif ve aynı zamanda gerçektir. Bu nedenden dolayı her yeni “şey” gerçek dünyada bir değer gelişmesini ifade etmektedir.<sup>238</sup> Şey değerleri, değerli şeylerde temsil edildikleri şekliyle değerli şeylere ait olan değerlerdir. Maddi değerli şeyler (örneğin haz veren ve fayda sağlayan değerler), yaşamsal değerli şeyler (örneğin bütün ekonomik değerli şeyler) ve manevi, kültürel değerli şeyler olarak, bilim ve sanat değerleri olabilir. Bundan başka, kişiye ait iki farklı değer vardır: 1) kişinin kendi değeri, 2) erdem değerleri. Bu manada kişi değerleri, özünde, şey değerlerinden daha yüksektir.<sup>239</sup>

### 3.4.2. Kendi Değerleri ve Başkasının Değerleri

Scheler’e göre, değerlerin bu şekilde ayrımının, az önceki ayrımla, yani kişi ve şey değerleri ayrımıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu nedenle kısaca da olsa bu ayrımı yapmak önemlidir. Çünkü kendi değerleri ve başkasının değerleri, fonksiyon değerleri, eylem değerleri, duygu durumları değerleri olabileceği gibi, kişi değerleri ve şey değerleri de olabilirler. Halbuki, kendisinin değerleriyle başkasının değerleri aynı yüksekliktedir. Kendisinin değerleriyle, başkalarının değerlerinin kavranışı değişik olabilir. Kesin olan bir şey varsa, başkasının değerini gerçekleştirme, kendisinin değerini gerçekleştirmesinden daha yüksek bir değerdedir.<sup>240</sup>

---

<sup>237</sup> Hilmi Ziya, Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., No., 8, Ankara, s. 298.

<sup>238</sup> Takıyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No.773, İstanbul, 1958, s. 284.

<sup>239</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 99.

<sup>240</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 99.

### 3.4.3. Eylem, Fonksiyon, Reaksiyon Değerleri

Değerlerin bazı taşıyıcıları da, bilme, sevgi, nefret ve istek gibi eylemlerdir. Bazıları işitme, görme, hissetme başta olmak üzere karşılıklar ve bir şey hakkında memnun olmak gibi reaksiyonlardan meydana gelen “fonksiyonlar”dır. Bu sonuncular, yani reaksiyon olarak ortaya çıkan fonksiyonlar kişilere karşı duruşu da içerir (intikam gibi) ve bunlar kendiliğinden olan eylemlerden farklıdır. Ancak fonksiyonların hepsi de kişi değerlerinin altındadır. Ancak onların kendilerinin de, kendi seviyelerinde apriori yükseklik ilişkisi vardır. Örneğin eylem değerleri, fonksiyon değerlerinden ve bunların her ikisi de karşılık değerlerinden daha yüksek değerlerdir. Kendiliğinden bir eylem değeri, reaksiyon olarak ortaya çıkan bir eylem değerinden daha yüksek kabul edilir.<sup>241</sup>

### 3.4.4. Mizaç Değerleri, İşlerin Değerleri

Scheler’e göre, ahlaki mizacın değerleri ve işlerin (Handlung) değerleri, kendileri bizzat değer taşıyıcıları oldukları gibi, bu ikisinin arasında yer alan diğer değerlerin yanı sıra, istek, performans, karar verme gibi, özgün bir yükseklik derecesine sahip olan değerlerin de taşıyıcısıdır. Bu bakımdan, ahlaki mizaç değerleri de kendi değer öbeği içinde birbirleriyle apriori bir ilişki içindedirler.<sup>242</sup>

### 3.4.5. Niyet ve Duygu Durumu Değerleri

Scheler’in değerler arası apriori ilişkiler yaklaşımına göre, yönelim (niyet) olarak deneyimin bütün değerleri, duyuşsal ve bedensel his durumlarının değerlerinden ve buna bağlı olarak saf deneyim durumlarının değerlerinden daha yüksektir. Burada tecrübenin değerinin yüksekliği ile tecrübe edileninki birbirine uygundur. Niyetin bir amaca yönelik olması ve değerlerin bir niyet edimi sonucu ortaya çıkması bu değerleri daha üstün kılmakta ve ilişkilerin belirli bir sıradüzeni içerisinde gerçekleşmesini sağlamaktadır.<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 99.

<sup>242</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 100.

<sup>243</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 100.

### 3.4.6. Temel Değerleri, Form ve İlişki Değerleri

Scheler'e göre, kişiler arasındaki bütün ilişkilerde, öncelikle, değerlerin taşıyıcıları olarak kişilerin kendileri vardır, ikinci olarak, onların ilişki formları vardır, üçüncü olarak ise bu formlar içerisinde verilen tecrübeler olarak ilişkilerin kendileri vardır. Bunların hepsi değerlerin taşıyıcısıdır. Şu halde, bir evlilik veya arkadaşlık ilişkisinin tarafları olarak kişiler vardır; ve böyle bir ilişkinin formu vardır; ve nihayet böyle bir form içinde, kişilerin tecrübe ettikleri ilişkileri vardır. Örneğin evliliğin formunun değeri ki tarihsel olarak, bu ilişkinin özgün deneyiminden ve onların kendi değerlerinden, örneğin iyi ve kötü evlilikten bağımsızdır. Bütün yaşam toplulukları değerlerin ahlaki taşıyıcısı olarak, bu değer türleri arasında var olan apriori değer ilişkilerince yönetilmektedir.<sup>244</sup>

### 3.4.7. Bireysel ve Kollektif Değerler

Scheler'e göre bu değerler arasındaki ayrımın, yukarıdaki ayrımlarla veya kendi değeri ve başkasının değeri arasındaki ayrımla bir alakası yoktur. Bir kendi değeri, bir grubun, mesleğin, sınıfın, üyesi için kollektif değer de bireysel değer de olabilir. Bu ayrım, ayrıca, ilişki taraflarının değerleri, ilişki ve ilişki formlarının değerleri arasındaki ayrımla da uyuşmaz. Böyle bir yaşam topluluğu kendi aralarında objektif olarak hareket eden ve kendi birliklerini düşünen elemanların yüzeysel ve olgusal bir birliği değildir. Bütün kollektif değerler bir toplumun değerleridir. Onların taşıyıcıları tecrübe edilen bir bütün olmayıp, bir sınıfın çoğunluğunu oluştururlar. Genel olarak bireysel değerler ve kollektif değerler arasında apriori değer ilişkileri bulunur.<sup>245</sup>

### 3.4.8. Kendi Başına Değerler ve Bağlaşık Değerler

Scheler'e göre değerlerin daha iyi ortaya konulabilmesi için onlara bir de kendi başmalık ve bağlaşıklık açısından bakmak gerekmektedir. Zira değerler arasında bazı değerler, bütün diğer değerlerden bağımsız olarak, kendi değer karakterlerini korumaktadırlar. Başka bazı değerler ise, diğer değerlerle, kendilerinin değer olabilmesi

---

<sup>244</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 100.

<sup>245</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 101.

için zorunlu olan, sezgisel fenomenal bir ilişkiye (bağlaşıklığa) sahiptirler. İşte birinciler, kendi başına değer iken, ikinciler bağlaşıklık değerler olarak adlandırılırlar. Ona göre dikkat etmeliyiz ki, kendilerini değerli şeylerin nedeni olan şeyler için araç ve sadece sembolleri olarak sunan bütün şeyler, hiçbir aracısız ve olgusal değere sahip değildir ve onlar değerlerin bağımsız taşıyıcısı da değildirler. Değerlerin sembolleri (örneğin kağıt para) hiçbir olgusal değere sahip değildir. Bu nedenden dolayı, bir araç değeri veya sembol değeri, bağlaşıklık değer olarak adlandırılmaz. Bağlaşıklık değerler olgusal değerlerdir. Örneğin bir alet değer, gerçek bir bağlaşıklık değerdir, aletin değeri ürünün değerinden önce fenomenolojik olarak verilir. Her ne kadar değeri ürünü işaret ediyor olsa da.<sup>246</sup>

Daha yüksek değerler arasında da kendi başına ve teknik değerler bulunur ve her daha yüksek değer için, teknik değerlerin özel bir sahası vardır. Bağlaşıklık değerlerin, teknik değerlerden sonra ikinci türü ise sembolik değerlerden oluşur. Bunlar değerlerin sembolleri ile aynı değildir. Gerçek bir sembolik değer örneği olarak, kendisinde bir ordunun şerefine temsil edildiği bir sancaktır. Bundan dolayıdır ki, bir sancak onun kumaş değerinden ziyade fenomenal bir değere sahiptir. Bu anlamda bütün dinsel şeyler, değerlerin sembolleri değil, hakiki sembolik değerlerdir. Burada onların kutsal bir şeye işaret etme şeklindeki sembolik işlevleri, özel bir değer türünün bir diğer taşıyıcısıdır. Kendi başına değerler ve bağlaşıklık değerler de, kendi daha yükseklik ve aşağılıklarında kendi apriori ilişkilerine sahiptirler.<sup>247</sup>

### 3.4.9. Değer Modaliteleri İle Apriori Sıra Düzeni Arasındaki İlişkiler

Scheler'e göre, en temele alınması gereken apriori ilişkiler, değer modalitelerinin ve içerikli değer niteliklerinin düzenleri arasında, bir sıra düzeni olarak gerçekleşmektedir. Bu ilişkiler değerlerin duyuluşunda ve tercih etmede, yine formal olmayan bir düzen oluşturur. Niteliklerin gerçekliği, Kant biçimciliğinin güçlü bir şekilde reddedilmesini gerektirir. Bu özsel ilişkiler için önceden varsayılan değer niteliklerinin nihai bölümleri, bütün olgusal değerli şeylerden ve değerleri duyan

---

<sup>246</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 101.

<sup>247</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 102.



varlıkların özel organizasyonlarından, değer niteliklerinin merteye sistemi kadar bağımsız konumdadır.<sup>248</sup>

### **3.5. DEĞERLERİN TABAKA DÜZENİNİN SIRALANIŞI**

#### **3.5.1. Kutsal ve Kutsal Dışı Değerleri Tabakası**

Değerlerin katlara ayrılmasında en yüksek basamağı teşkil eden kutsal, tarif edilemez bir değer alanı oluşturur; onu sezgiyle mutlak objeler halinde kavrarız. Başka her türlü değer kutsal değerine göre sembol görevini görür.

#### **3.5.2. Manevi Değerler Tabakası**

Bunlar vücuttan ve çevreden ayrı bir alan teşkil ederler. Bu değerler, kendileri için her türlü yaşam değerlerini feda etmek gerektiği şeklinde bir apaçıklığa sahiptirler. Tercih etmek, sevmek, nefret etmek gibi manevi fiillerle kavranırlar. Bunların yasaları biyolojik yasalara indirgenemez. Scheler bunları birkaç bölüme ayırır: a) Adalet değerleri, b) Estetik değerler, c) Saf Bilgi değerleri. Filozofun “monist değer mertebeleri” teorisi olarak bilinir. Bu görüşe göre, bütün değerler birbirine göre yüksek ve aşağı diye katlara sıralanması lazım gelen bir sraya girerler. Onlar “saf duygu”nun vasıtasız ve indirgenemez verileridir. Fakat saf duygu değerleri üstünlük ve aşkınlığa göre değil, tek başına değer olarak kavranabilir. Bütün bu değerlerin derecelerinin sezilmesi ancak saf duygudan daha üstün özel bir heyecan fiiliyle olur ki, bunlar da tercih ve nefret fiilleridir. Tercih fiiliyle türlü değerler arasındaki daha üstünlük veya daha aşağılık ayrılır. Fakat değerlerin tercih edildiğine delil olan yalnız onun yüksek olması değildir.

#### **3.5.3. Yaşam Değerleri Tabakası**

Yaşam değerleri tabakası, soylu-bayağı zıtlığıyla ifade edilebilir. Bunlar yaşamın refah alanına aittir. Sağlık, hastalık, yaşlılık, ölüm vb. gibi değerler buraya girer.

---

<sup>248</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 103.

### 3.5.4. Hoş ve Hoş Olmayan Değerler Tabakası

Bu değerler sevinç, keder gibi şekilleriyle birlikte duyularımıza aittir. Hoş ve hoş değil değerleri arasındaki fark mutlak ve eşyaya ait bilgiden bağımsızdır.<sup>249</sup>

Scheler'e göre, bu dört değer tabakasına karşılık, bir de eşya düzeni vardır: İnsanlar, bütün zaman ve mekanlar için değişmez ve sarsılmaz, piramit şeklinde bir katlara ayrılma düzenine bağlıdır. Buradan hareketle filozof, tarihin her çağında insanların aynı objektif ve mutlak değerler hiyerarşisine bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Bu önemlidir, zira bu modalitenin kendine has yapısı, yaşam fenomeninin, canlı organizmaların ortak özelliklerini içeren deneysel bir kavram değil de gerçek bir öz olmasında yatmaktadır ki, eğer bu olgu yanlış yorumlanırsa, yaşam değerlerinin özel oluşu kavranamaz.<sup>250</sup>

### 3.6. DEĞER VE GEREKLİ OLUŞ

Scheler'e göre, değer yargıları, aslında bir oluş ilişkisi de ifade ederler. Çünkü onlar iyi ve kötü veya herhangi bir tecrübe edilmiş gereklilik değildirler. "Bu resim güzeldir" veya "bu adam iyidir" tarzındaki önermelerin anlamı, bu resim veya adamın herhangi bir şey olmasını ima etmez. Bu olgular basit olgulardır, ancak belirli şartlarda gereklilik olgusu verirler. Gereklilik üzerine dayanan herhangi bir etik, bir gereklilik etiği olarak, kişinin gerçek değeri konusunda yanılır, onun varlığını göz ardı eder; bu tür etikler kişiyi yapılması gereken işlerin herhangi bir X'i haline sokar. Halbuki, gerçek bunun zıddıdır. Biz ne zaman bir gereklilikten bahsederseniz bir değer kavranışı gerçekleşir. Olması gerekeni söylediğimizde, pozitif bir değer ile bu değer mümkün reel taşıyıcıları (bir şey, bir olay vb.) arasında bir ilişki anlaşılır. Bir eylemin yapılması gereken olması, o eylem değerinin yönelişinde bir gerekliliği içerir. Yani, bu gereklilik, özü gereği, değer ve gerçeklik arasındaki ilişkiye dayanır; ancak gereklilik bu ilişki sonucu ortaya çıkmaz.<sup>251</sup>

---

<sup>249</sup> Ülken, *Ahlak*, s. 107-108.

<sup>250</sup> Ülken, *Ahlak*, s. 106.

<sup>251</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 186.

Değerler birinci bölümde de gördüğümüz gibi, tecrübi olarak, somut şeylerden, insanlardan veya eylemlerden soyutlanmış kavramlar değildirler. Onlar ayrıca, bu tür şeylerin soyut, bağımlı noktaları da değildirler. Onlar, taşıyıcılarının reel varlığından, ideal varlığından, var olmayışından ve içeriklerin özelliğinden bağımsız olarak kavranan bağımsız fenomenlerdir.

Scheler işte bu bağlamda, değeri idrak etmenin, hissetme ve hayata geçirmenin insanın dünyayla ilksel ve en özgün ilişkisi olduğunu, bir nesnenin, algılanmaz ya da bilinmezden önce, bizim için bir değere sahip olduğunu öne sürer.<sup>252</sup> Ona göre Hegel, haklı olarak, temelini gereklilikte, hatta ödev gerekliliğinde (Kant) bulan ve gerekliliği temel bir etik fenomen olarak gören bir etiğin, ahlaki değerlerin olgusal yanını açıklayamayacağını söyler. Ve yine o, haklı olarak, ödev gerekliliğinin içeriği olan buyruk veya bir norm gerçekleştiğinde, aynı içeriğin artık ahlaki bir olgu olmaktan çıkacağını görür.<sup>253</sup> Kısaca Scheler'e göre gereklilik, olgusal bir varlıktan veya bir olaydan elde edilmez; o, olması gereken olarak kavranmak için içerikte verilmişlik durumudur. Gerekliliğin içeriklerinin dış varlık alanında içerilmesi zorunlu değildir. Bununla birlikte, ideal gereklilik özü itibariyle temelini değer ve gerçeklik arasındaki ilişkide bulur.<sup>254</sup>

### 3.6.1. İdeal Gereklilik

Scheler, gereklilik içinde, ideal gereklilik ve bir istek ve çabayı emreden gereklilik arasında ayırım yapar. Ona göre ödevden, normdan söz edildiğinde, sözü edilen ideal gereklilik değil, onun zorunlu oluşudur. Bu tür bir gereklilik birinci türe bağlıdır. Çünkü, her ödev aynı zamanda, bir istek eyleminin ideal olması gerekliliğidir.<sup>255</sup> Ahlaki düşüklük kavramı, ideal gereklilik ile “yapamama” durumunun bir karşıtlığıdır. Ona göre, eğer Spinoza ve Guyau'nun ve daha bir çok kişinin düşündüğü gibi gereklilik sadece daha yüksek bir “yapabilirliğin” bilinci olsaydı hiçbir erdem olmazdı sadece yeterlik olarak kalırdı.

<sup>252</sup> M. Springs, “Max Scheler”, s. 213., Bkz. Ahmet Cevizci, *Etik/ Ahlak Felsefesi*, s. 365.

<sup>253</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 187.

<sup>254</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 188.

<sup>255</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 206.

Filozofa göre, ideal gerekliliği isteme, içerik yönünden, genel geçer normların içeriğini aşılırsa erdemli sayılır. İdeal olarak yapılması gereken şey, yoksunluktan yapılamıyorsa “mazur görülür” olabilir, ancak yapamamazlık evrensel geçerli normu aşmalıdır. Ona göre ideal olması gereken, temelini objektif değer kavrayışında değil de Kant’ın iddia ettiği gibi ödev bilincinin iç zorunluluğunda bulsaydı, bu durum bir otoritenin ödev emirlerinin eleştirisiz kabulü olurdu. Anak durum böyle değildir ve bu yüzden, “ödevin sonsuzluğu” savı savunulamazdır.<sup>256</sup>

Scheler’e göre, ideal olması gereken ve olmaması gereken hem şimdi ve hem de geçmiş için geçerlidir. Bundan dolayı Kant “iyi, herhangi bir yerde hiç olmamışsa bile olması gerekendir” derken haklıdır. Yine bu nedenden dolayı gerekliliği olgusal bir “gelişime” indirgemeye yönelik düşünceler yanlıştır. Bu durum, “olması gereken şeyi” ister dünya olsun (Hartmann), ister hayat olsun (Spencer) ve isterse kültür olsun (W.Wundt) olgusal evrimsel eğilimin yönünü gelişimin “olması gerekeni” olarak yorumlayan bütün etikler için geçerli bir durumdur.<sup>257</sup> Kısaca Scheler’e göre, değerler bir varlık alanına ait olarak belirlenemezler. “Olmaması gereken şey” orijinal olarak, hiçbir zaman bir iyinin var olması değil, fakat bir kötünün var olmamasıdır. Değerleri orijinal olarak bir varlık alanına ait bir şeymiş gibi tanımlamaktan kaçınılmalıdır. Bu yanlış aslında, Hegel’in de içine düştüğü tarihselci bir görüşe dayanmaktadır. Ayrıca bütün evrimci etikler de aynı yanlışı paylaşırlar.<sup>258</sup>

### 3.6.2. Normatif Gereklilik

Scheler’e göre, ideal gereklilik olarak “iyinin olması gerekir” düşüncesi, onun mümkün ve çabayla gerçekleşmesi anlamı taşır. “Ben olması gereken için ne yapmalıyım” sorusu, ancak bu temel üzerinde mümkün olur. Genel anlamda gereklilik Rickert ve Lips’in yorumladığı gibi sadece bir istek veya tecrübe edilmiş bir zorunluluk olsaydı bu soru hiçbir zaman sorulmazdı ve “gereklilik önermelerinin kör kuvveti” diye bir sorun olmazdı. İdeal gerekliliğin bir niyet isteği olabilmesi için bir emretme eylemi,

---

<sup>256</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 209.

<sup>257</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 210.

<sup>258</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 214.

- bu ister otorite ister gelenek olsun - olmalıdır. Bu aynı zamanda ödev kavramı için de geçerlidir. Herbart, her ödev düşüncesinin bir buyruğun zorlamasına dayandığını söylerken haklıdır. Bir otoriteye dayanmayan ödev -Kant'ın yaptığı gibi- herhangi bir anlam taşımaz. Herbart'ın da doğru olarak gördüğü gibi insan kendi kendine ödev veremez ancak bir otorite karşısında kendisine söz verebilir.<sup>259</sup>

Şu bir gerçektir ki, çıkış noktasını ödev düşüncesinden alan herhangi bir etik, daha başından, negatif, eleştirel ve baskıcı karakter'e sahiptir. Bu etikler yalnız insan doğası hakkında değil, aynı zamanda ahlaki eylemlerin doğası hakkında da kurgusal bir güvensizlik içindedirler. Bazı dini etikler, örneğin Yahudi ve skolastik etiği, iyi ve kötü idelerini Tanrı'nın iradesine bağlarlar. Kant ise bunu rasyonel bir iradeye bağlamaktadır. Bu durumda dinlerde bütün normatif yasalar ve zorunluluklar, içeriğinden çıkarılmış olarak dini tecrübeye verilmiş kabul edilir. Kutsalın ve insan eylemlerinin rastlaşmasını gerçek bir özdeşlik gibi görmek, Panteizm de olduğu gibi yanlıştır.<sup>260</sup>

Scheler'e göre, yalnızca emredilebilir olanı iyi ve yasaklanabilir olanı kötü olarak bildiren bir etik, (Kant'ın buyrulamayacağı için sevginin ahlaki değerini reddetmesi gibi) bütün normların özünde olan isteği yerine getirilemez yapar. Ayrıca, normlar ve değerler arasındaki ilişki sadece etik için değil ahlak tarihi için de çok önemli sonuçlara sahiptir. Bütün buyruklar ve normlar tarihsel olarak her açıdan değişebilir. Örneğin "kendi değeri başkasının değerine eşittir" prensibini ele alacak olursak, tarihte bu prensiple uyuşan tamamıyla zıt normlar bulabiliriz: "kendinden çok komşunu sev", "ilk önce başkasına kendisinden verebilecek bir kişi ol". Mandeville, arılar fablında bir toplumun kültürünün ve refahının bir kimse kendi ilgilerini ilerlettiği zaman gelişeceğini gösterir. Goethe'nin, "kendisini süsleyen bir gül aynı zamanda bahçesini de süsler" sözü de aynı şeyi ifade eder.<sup>261</sup>

---

<sup>259</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 215.

<sup>260</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 217.

<sup>261</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 219.

İman ve sevgi eylemlerinin emredilemez olduğunu gören Kant'ın haklı olduğunu söyleyen Scheler'e göre, bunların emredilememesinden dolayı hiçbir ahlaki değere sahip olmadığı şeklindeki çıkarımı ise tamamıyla yanlıştır.<sup>262</sup> Kant'a göre sevgi eylemi, temelini, içeriğin sevilmesini gerekli gören yasaya saygıda bulur. Bundan dolayı saygı eyleminin değeri, ona göre, sevgi eyleminin değerinden daha yüksektir. Oysa Scheler'e göre, saygıya veya yasaya duyulan saygıya dayanan bir sevgi rasyonalizmin etikte ileri sürdüğü en anlamsız bir düşüncedir.<sup>263</sup>

Öte yandan Scheler'e göre, Kant'ın “erdem bize bir şey getirdiği için değil, birçok şeye malolduğu için değerlidir” görüşü de yanlıştır. Çünkü değerler, kesinlikle maliyetlere ve fedakarlıklara indirgenemez. Bunun tam aksine, maliyetler ve fedakarlıklar, değerlere, özellikle kendi değerlerine adanmışlıklar, daha yüksek değerleri gerçekleştirdikleri oranda daha değerli kabul edilirler. Harcanan maliyetler ve yapılan fedakarlıklar hiçbir zaman, bu değerlerin daha yüksek olmasını sağlayamaz. Bu temel önermeyi reddeden bir ahlak teorisi, eğer kendine işkence ve acı çektirmekten zevk alma hastalığı değilse, doğru olmayan fedakarlık saçmalığına ve olumsuz bir iç bulantısına (Resentiment) dayanır.<sup>264</sup>

Buradan hareketle Scheler, iyiye karşı en az karşı koyan kişi en iyidir demektedir. Ancak ona göre biz, bir emir ve uyulması zorunlu bir normla ilgilendiğimiz zaman farklı bir olguyla karşılaşırız. Bu durumda normun temeli olan değer bu normdan ve ona boyun eğmeden bağımsızdır. İtaat etmenin değeri ise her zaman aynı kalır. Fakat içerisinde itaat etmenin geçtiği eylemler, daha fazla direncin üstesinden gelen eylemler olarak değer açısından farklı olabilirler. Bu değerlendirme paradoksal gözükmektedir: Bir kişi, yasaya daha az maliyetle itaat ederse daha değerlidir; itaatın değeri her zaman aynıdır; fakat eylemin değeri o daha fazla şeye maloldukça daha değerli olur.<sup>265</sup> Buna bağlı olarak, buyruklar ve yasaklar yapabilirliğe ne kadar bağımlı iseler değerler ve

---

<sup>262</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 226.

<sup>263</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 230.

<sup>264</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 235.

<sup>265</sup> Ahmet Yıldız, *Max Scheler'de Değer Anlayışı*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, Ankara, 2007, s. 109.

ideal gereklilik, yapabilirlik ve yetersizlikten o kadar bağımsızdırlar. Bu durumda ideal gerekliliğin ve yapabilirliğin tecrübesinin birbirine indirgenemeyen orijinal ve nihai sezgilerde temellendiği kabul edilmesi gereken bir durum olduğu açıkta ortaya çıkmaktadır.<sup>266</sup>

### 3.7. DEĞERLERİN SUBJEKTİFLİĞİ VE RÖLATİFLİĞİ

Scheler'e göre, şimdiye kadar yapılan araştırmalar göstermiştir ki, değerler, duygusal sezginin indirgenemez ve temel olgularıdır. Bununla birlikte, bütün değerlerin, özellikle ahlaki değerlerin, rölatif ve sübjektif olduğunu ileri süren ve modern dünyanın her yerinden filozoflarca desteklenen bir teori vardır. Bu teorinin anlamı, ele alınış tarzı ve tarihsel ve psikolojik nedenleri üzerinde durmak zorunluluğu vardır.<sup>267</sup>

Değerlerin sübjektifliğini savunmakla ne demek istenmektedir? Bu önerme, örneğin bütün değerlerin özsel bir zorunlulukla “bir şeyin bilincinin özel bir türü” yoluyla verilmek zorunda olduğu anlamına gelebilir. Bu anlamda önerme doğrudur. Burada çıkış noktamız fenomenolojinin en temel prensibi olacaktır. Bu “bir objenin özü ile ona yönelen maksatlı tecrübenin özü arasında bir iç bağlantı vardır” prensibidir. Bu bağlantı ancak böyle bir tecrübe durumunda kavranabilir. Buradan, - Kant'ın söylediği gibi - nesnelerin yasalarının onları kavrayan eylemlerin yasalarına uyması gerektiği ve bu yasaların aynı zamanda kavranılan nesnelerin de yasaları olduğu anlamı çıkmaz. Böyle olsaydı bu tek taraflı olurdu. Ve dahası biz, mutlak bir ontolojiden yani doğaları bakımından herhangi bir bilinç tarafından kavranmanın ötesinde olan objelerin olabileceğini savunan bir teoriden söz edemezdik. Buna göre, özleri itibariyle değerler, bir duygu bilinçliliğinde ortaya çıkmak zorundadırlar.<sup>268</sup>

Şimdiye kadar söylenenlerde de ortaya çıktığı üzere Scheler, değerlerin varlığının, herhangi bir “süje” veya “ben”i, bu ister aşkın bir ego olsun, isterse genel anlamda bir bilinç olsun, gerektirdiği iddiasını reddeder. “Ego”, kavramın tüm anlamında her zaman maksatlı bir tecrübenin ve ilk anlamdaki bilincin bir nesnesi konumundadır. O, sadece

---

<sup>266</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 238.

<sup>267</sup> Yıldız, *Max Scheler'de Değer Anlayışı*, s. 109.

<sup>268</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 272.

iç sezgide verilir ve yine o, fenomenler çokluğunun bir formudur. Değerler var olduğu sürece, bir egonun onları tecrübe edip etmemesi önemli değildir. Ego, değer bilincinin bir objesidir; onun öz açısından kaynak noktası değildir. Bu nedenle, değerlerin aşkın bir gerekliliğe veya içerden hissedilmiş bir zorunluluğa indirgenebileceğini savunan teoriler reddedilmelidir. Değerlerin varlığı, egoyu, objelerin varlığını (örneğin sayıların varlığı) veya bütün bir doğa varlığını varsaydığından daha fazla varsaymaz. Bu anlamda da değerlerin sübjektifliği teorisi reddedilmelidir.<sup>269</sup>

### 3.7.1. Değerlerin İnsana Göreliliği

Scheler bütün insan etiklerini reddeder. Kant'da aynı şekilde, ahlak yasasının genel olarak, aklına sahip olduğu sürece, rasyonel kişiler için geçerli olduğunu ifade etmektedir. İnsanlık, reel bir tür olarak, kendisinde değerleri kavradığımız ve değerlerini yargıladığımız diğer şeyler arasında bir nesnedir. İnsan, sanki iyi ve kötü sadece kendi bilincinde içerilmiş gibi, değer yargılarımızın zorunlu bir süjesi değildir. Yine o, iyi ve kötünün gelişiminin bir prensibi de değildir. İnsanlık prensip olarak, herhangi bir ırk, insan veya birey gibi değişebilir ve onun psiko-fizik yapısı, yaşamın evrensel gelişiminin bir sonucudur. İnsan türünün ahlaki değerlendirmenin bir prensibini veya kaynağını içermesi söz konusu olabilir mi?<sup>270</sup>

Scheler'e göre, değerlerin, duygusal edimler ve duygusal fonksiyonlar yoluyla kavranması insana görelî olsa da, onların insanda ortaya çıkmasının sebebi, basit olarak insan türünün genel duygusal yapısı değildir. Özel olarak ahlaki değerler, kendilerini bireylere bildirirler. Onlar, bir bütün olarak insan türü tarafından kavranamazlar.<sup>271</sup> Bununla beraber biz, ahlaki değerlerin kendilerine has özlerini duygu yoluyla buluruz ve bu duygu, değer duygusuna, tercih etme, sevme ve nefret etmeye vb.'ne ait yasalar gibi insanla bulunur. Fakat biz bunları, prensip olarak fiziğin, kimyanın, mekaniğin ve aritmetiğin yasalarını bulduğumuzdan farklı bir şekilde bulmayız. Yaşam için geçerli bütün yargılar gibi, bunlar da insanla bulunur. Bundan dolayı biz "kişi" idesini ve

<sup>269</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 273.

<sup>270</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 272.

<sup>271</sup> Koehle, s. 20. Bkz. Yıldız, *Max Scheler'de Değer Anlayışı*, s. 114.



kişinin özünü de insanla ve özellikle belirli bir tür insanla buluruz. Bütün bu durumlarda insan, kendileri itibariyle söz konusu organizmadan ve onun varlığından bağımsız olan, hissedilebilir değerlerin, eylemlerin ve eylem yasalarının ortaya çıkması için bir vesiledir.

Bundan dolayı, bizim değer kavrayışımızın apaçıklığı ve objektif geçerliği açısından, belirli bir türün bütün üyelerinin gerçekte böyle eylemlere sahip olup olmaması veya bu tür kavrayışlara sahip olmayan ırkların ve insanların da var olması hiçbir farklılık yaratmaz. Temel nokta şurasıdır: Bunlar her ne zaman ve nerede var olsa bu eylemler ve onların objeleri, tümevarımsal tecrübeden, bağımsız olan yasalara uyarlar.<sup>272</sup>

### 3.7.2. Değerlerin Yaşama Göreliliği

Şurası açıktır ki, eğer yaşam (devamlı söylendiği gibi) bizim zihnimizin, sezgimizin, sevgimizin, nefret etmemizin, değer duygumuzun ve onların yasalarının ve formlarının kaynağı olsaydı, bu yaşam ya bizim tabii dünya görüşünde, bilimsel ve felsefi biyolojide karşılaştığımız yaşamdan bütünüyle farklı olurdu, ya da tamamıyla aşkın ve belirsiz bir X olarak alınmak zorunda kalırdı.<sup>273</sup>

Scheler'e göre, değerlerin göreliliği ve sübjektifliği tezi, değer varlıklarının o anlamda yaşama göreliliği olarak yorumlanırsa (buna ahlaki değerler de dahil) yaşam organizasyonu içinde fonksiyonu olmayan bir ruhun, yaşam duygusu ve çabasının dışında oluşu konusu ciddiyetle ele alınmalıdır. Bu tez Kant tarafından bütün içerikli değerlere uygulanmıştır. Çünkü ona göre, iyi ve kötü değer değildir; onlar tahminen niyetin yasaya uygunluğuna veya karşıtlığına referansta bulunan sözel kurgulamalardır. Eğer değerler yaşama görelisi olsaydı, yaşamın kendisine özgün bir değer atfetmek mümkün olmazdı. Bu durumda yaşamın kendisi, değer ilgisiz bir olgu olurdu. Fakat bunun böyle olduğu kabul edilemez. Yaşam, sadece şu veya bu canlı varlık olarak değil

---

<sup>272</sup> Koehle, s. 20. Bkz. Yıldız, *Max Scheler'de Değer Anlayışı*, s. 114.

<sup>273</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 285.

(az ya da çok bir yaşamla bütünleşmiş olan), aynı zamanda bir öz olarak da bir değerlendirme objesidir.<sup>274</sup>

Şüphesiz canlı olan, ölüden daha yüksek bir değere sahiptir ve bu yüzden - insani duyumsamadan tamamen bağımsız olarak- ölüden daha farklı bir davranışı gerektirir. Bu, en ilkel bitkilerde ve hayvanlarda ortaya çıkan yaşam fenomenindeki bütün objeler için de geçerlidir. Örnek olarak, H. Spencer'in, sanki kimyasal bir atom, yaşayan bir varlıktan daha değerliymiş gibi, yaşam değerini herhangi bir sistemin kendisini koruma çabasına indirgediğini görmek şaşkınlık vericidir. Gerçek şu ki, yaşam değeri, yaşamın kendisinin herhangi bir şeye indirgenemez bir fenomen olması gibi bir değer niteliğidir.

### 3.7.3. Etik Değerlerin Tarihsel Göreliliği ve Boyutları

Scheler'e göre, biçimci etiklerin ve onların biçimsel apriorizminin ana dayanağı, her zaman şudur: Yalnız biçimsel bir etik, değişik ırklar ve insanlar arasındaki ahlaki değer biçme farklılıklarını, tarihsel değişebilirlikten şüpheye düşmeden açıklayabilir. Buna karşın, bütün içerikli etikler, değer biçmelerin tarihsel olarak görelî olduğu ispatlandığı için zorunlu olarak ahlaki kuşkuculuğa düşecektir.

Filozofa göre, bu şartlarda ve onların sonuçlarında öncelikle şu hatalar bulunmaktadır: 1) değerlerdeki değişikliklerin, değerli şeyler ve eylem birimlerinin değer biçmedeki değişikliklerle karıştırılması, 2) normdaki değişikliklerin sonucundan değerlerdeki değişikliği çıkarma hatası, 3) anlamsız, yetersiz genel geçerliğin sonucundan, yetersiz objektifliği ve kavrayışı çıkarma hatası, 4) gerçekte içerik olarak değişebilir bir durumun, varlık olarak değil, niyet ve eylemin, ayrıca erdem olarak da değil, normların ve ödevin ahlaki değer biçmede olduğunu tespitteki başarısızlık.<sup>275</sup>

Scheler'e göre, tarihsel olguların araştırılmasında ilk olarak, bir taraftan şeylerin iç ve dış nedensel bağlantıları içine yönelen entelektüel bir bakışın aşamaları arasında, öbür taraftan genel değer biçme ve özelde ahlaki değer biçme arasında kesin bir ayırım

---

<sup>274</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 284.

<sup>275</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 306.

yapma zorunluluğu vardır. Ayrıca eylemin tekniğine ait şeyleri de belirtmek zorunludur.<sup>276</sup>

Scheler'e göre, halkları ve halk gruplarını, ahlaki değerleri açısından karşılaştırmak için öncelikle, halkları ve grupları onların entelektüel kültürleri, eylem teknikleri ve değer biçmeyi ifade düzeyi bakımından ve birbirleriyle dayanışmasının şekli ve derecesi açısından vb. aynı şartlara tabi tutmak gereklidir. Çok yüksek derecede gelişmiş ve farklılaşmış entelektüel bir kültür çok ilkel bir ahlaki duyguya sahip olabilir veya tersi de söz konusu olabilir. Yaşamın güvende oluşu, zenginlik ve medeniyetin yönlendirici çarkı olan ilgilerin geçişliliği, ahlaki kültürün çok düşük bir düzeyi ile birlikte bulunabilir.<sup>277</sup>

Scheler'e göre, ahlaki şeylerin bütün tarihsel dönüşümleri konusunda ayırt edilmesi gereken değişimler vardır: İlkin, tercih etme, sevmeye ve nefret etme gibi değerlerin yapısında ve değerlerin bizzat kendilerini duymada farklılıklar vardır ve bu değişiklikler tamamen "ethos" olarak değerlendirilir. İkincisi, yargı alanında ortaya çıkan ve bu fonksiyonlarda ve eylemlerde verilen değer sıralanışını değerlendirme kuralları alanında değişiklikler vardır. Buna en geniş anlamda "etikteki değişimler" denir.<sup>278</sup>

Üçüncü olarak, değerli şeyler ve eylem birimi tiplerindeki ve ahlaki değer yapılarındaki tiplerde değişiklikler vardır; örneğin evlilik, tek eşlilik, cinayet, hırsızlık, yalan söyleme gibi. Bu tipler, gelenekler ve pozitif yasa temelinde geçerli olan tanımlardan - yani evlilik, tek eşlilik, hırsızlık, cinayet -ayırt edilmelidir. Fakat bunlar tanımlanabilir olmanın temeli olarak, değişikliklerin de temelidirler.

Dördüncüsü, bütün bu değişikliklerden farklı olarak, pratik ahlaklılıktaki değişikliklerdir. Bu tür ahlaklılık insanların olgusal edimlerini yansıtır, yani değer dizileri ilişkilerine ait olan normların temeline dayanan ve insanların tercih etmelerinin

---

<sup>276</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 307.

<sup>277</sup> Yıldız, *Max Scheler'de Değer Anlayışı*, s. 309.

<sup>278</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 309.

karşılığı olan eylemlerdir. Bu tür pratik bir edimin değeri bütünüyle onun ethosuna göreli olup başka bir çağ ve insanın ethosu tarafından değerlendirilemez.<sup>279</sup>

Son olarak, ahlaktaki değişiklikleri nihayet, gelenek ve göreneklerde kökleşmiş ve doğası gereği, kendilerinden sapmanın bir niyet edimini gerektirir şekilde olduğu, ifadelerin ve eylemlerin formlarına ait değişikliklerden ayırt etmek gerekmektedir. Gelenek ve görenekler ahlaki bakımdan iyi ve kötü olabilirler ve onlar ahlaki açıdan pozitif ve negatif değerde olan bir şeyi aktarabilirler. Geleneklere karşı oluş gerekçesiz olduğu sürece ahlaki değildir. Zira ethos zaten gelenek içerisinde etkin olup pratik ahlaklılığın da temelidir.<sup>280</sup>

### 3.7.4. Ahlaki Değerlerin Vicdana Göreliliği

Scheler'e göre, günümüzde, ahlaki değer yargıların vicdana dayandırılmasından dolayı, bu yargıların sübjektif olduğu savı çok meşhur olmuştur. 1) Ahlaki değerlerin sübjektliği teorisinin yaygınlaşmasının nedenleri arasında, objektif değerlerin kavranmasının ve değerlendirilmesinin diğer objektif içeriklerden zor olması durumu söz konusudur. Burada zor kavramı ahlaki değerleri kavramada üstesinden gelinmesi gereken aldatıcı motiflerin, teoriyi bilme noktasında, daha baskın çıkmasıdır. Bu olgunun nedeni bizim değerleri kavrayışımızın iradi yaşamımızla, teorik olarak bilme durumumuzdan daha dolaysız bir şekilde bağlantılı olabilmesidir.<sup>281</sup>

2) “Vicdan özgürlüğü” tabiri ile insanlar, çok önemli olan, savunulması ve korunması gereken bir şeyi kastederler. Vicdanın ne olduğu sorgulanacak olursa; her şeyden önce vicdan, ahlaki kavrayış ile ve dahası ona uygun bir potansiyelle bile özdeş değildir. İyiye ve kötüye dönük açık bir kavrayış aldanmadığı halde, vicdan aldanmaları vardır. Vicdanın, kısmen uyarı ve kısmen yönlendirme şeklinde eleştirel bir fonksiyonu vardır ve o orijinal, pozitif bir kavrayış sunma imkanına sahip değildir.<sup>282</sup>

---

<sup>279</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 310.

<sup>280</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 311.

<sup>281</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 329.

<sup>282</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 334.

3) Ahlaki kavrayışın, birincisi evrensel normların ahlaki değerlerine ait olan ve diğeri ise sadece birey için veya bir grup için iyi olan şeye ait olmak üzere iki şekli vardır. Bu ikisi aynı ciddiyete ve objektifliğe sahiptirler. Geçerli anlamda vicdan: a) O, ahlaki kavrayışın ekonomizasyonunun bireysel formunu temsil eder. b) O, bu kavrayışı ancak o, benim için olacak şekilde iyiye yöneldiği sürece temsil eder. Vicdan bu durumda, sadece benim için kendinde iyiye dönük bir ahlaki kavrayış sunabilir.<sup>283</sup>

4) Bu konuda bütün otoriteler, kendisinde vicdanın özel bir kavrayış kaynağı olarak geçerliliğini koruduğu alan tarafından sınırlanır. Bütün otoriteler, bireysel olarak geçerli ve açıkça iyi olan şey için değil, sadece evrensel olarak iyi olan şeyler için geçerlidir. Otoritenin bir yaptırımının evrensel geçerliliği olan değerler alanının dışına çıkarsa, bu yaptırım ahlak dışı kabul edilir.<sup>284</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere ahlaki değerler, vicdana göreli kabul edilemezler. Çünkü vicdan ahlaki değeri duyuştan sonra devreye girmektedir. O, ancak bireyle sınırlı bir ahlaki kavrayış formu olabilir.

---

<sup>283</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 336.

<sup>284</sup> Scheler, *Formalismus*, s. 340.

## SONUÇ

Felsefi antropolojinin kurucusu kabul edilen Scheler, etiğinin temellerini bunun doğal bir sonucu olarak, insanın bilinçle varoluş gerçeği üzerine kurarken, fenomenolojinin imkanlarından da yararlanır. Onun etik teorisi, ahlaki değer alanındaki çalışmaları ve etiğe yaklaşım tarzı bakımından “aksiyolojik realizm” olarak da nitelenmektedir. O, içinde yaşadığı çağın, başta insan olmak üzere bütün değerleri dumura uğrattığını, kuru, biçimci, rasyonel, maddeci bakış açılarının, insanın manevi dünyasını yıktığını düşünerek, yeni bir yaşam algısı oluşturmak istemiş ve buna bağlı olarak metafiziksel bir yaklaşımla etik anlayışını yeni bir “insan felsefesi” üzerinden kurmaya çalışmıştır.

O, materyalizm, kapitalizm, pozitivizm, liberalizm ve sosyalizm gibi modern zihniyetlere karşı çıkar ve onları, değerleri altüst ettikleri, hiçe saydıkları ve onları tersine çevirdikleri için eleştirir. Ona göre, yapılması gereken değerlerin yeniden değerlendirilmesidir.

Scheler, etik teorisini kurarken aynı zamanda diğer etik teorilerini eleştirir. İlk olarak Antikçağın genel karakterini yansıtan mutlulukçu etiği, mutluluğun tek tipleştirilmesi ve hazzı indirgenmesi bakımından eleştirirken duyumsal hazların yüksek değerlerin ortaya çıkışını engellediği görüşünü savunur. Ayrıca o, Kant’ın deontolojik (ödev) etiğini, sadece akla dayandığı ve içerikten yoksun olduğunu düşündüğü için eleştirir. Ona göre Kant, bilgi alanında olduğu gibi etik alanında da aprioriyi arayarak etiğin evrenselleştirilebilir, koşulsuz bir buyruk olarak ifade edilebileceği hatasına düşmüştür. Daha kötüsü o, insanın duygusal yanını etiğin dışına itmiştir.

Yakınçağda, Scheler ile yaklaşık olarak aynı duyarlıktan hareket eden ve “kişi”yi ön plana çıkararak insanın varoluşunu problem olarak ele alan egzistansiyalist felsefeler ise, etik konusunda ilkin irade özgürlüğü sorunu üzerinde dururlar. Bireyci bir etik anlayışını savunan egzistansiyalistlerin “kişi” anlayışı sezgiye ve iç deneyime dayalı bir anlayış olmakla bu felsefede, irade sahibi varlık olarak insan, “ben bilinci”ni geliştirdiği ölçüde özgür olabilir. Empirik ve rasyonel olmayan bu etik yaklaşımda ”değerler”, ayrı

bir araştırma konusu yapılmazlar. Scheler etiği, varoluşçu etiklerden konulara farklı yaklaşım tarzı bakımından ayrılır.

Scheler, yaşadığı çağın modernizminin, insan varlığıyla ilgili ontolojik bir krize neden olan argümanlar içerdiğini düşünür ve tarihte ortaya çıkan tek yanlı üç farklı insan görüşünü de aşan bir yaklaşımla insana dair görüşlerini, daha yüksek ve birlikli bir sentez üzerinden açıklamaya çalışır. O, insanı, klasik felsefelerdeki gibi bir töz olarak görmez, bunun yerine onu, reel ve ideal olarak iki ayrı hareketin karşılaşması şeklinde yorumlar. Bunlardan ilki, yaşam itkisi, diğeri “tin” ya da Geist’in hareketi olarak ortaya çıkar.

Scheler’e göre, insan varlığı, Geist ve yaşam itkisiyle gerçekleşen akt’ların hiç son bulmayacak bu hareketine katılır. O, insanı sadece biyolojik bir canlı varlık olarak değil aynı zamanda bir Geist varlığı olarak tanımlar ve insanı ayrı bir tür olarak hayvandan ayırır. İnsanın “kişi” olarak mutlak bir değere sahip olmasını mümkün kılan şey onun, bu farklı oluşunda ortaya çıkar. İnsan sahip olduğu bu “Geist” varlığı sayesinde evrendeki bütün varlıkların üzerinde konumlanır.

Onun antropolojisi, toplumun simgeleriyle kendini ifade etmeye çalışan insanın oluşum sürecini araştırır. İnsanın, toplumun simgelerini aşan Geist’in hareketinden pay alması ona, ideleri, temel olguları, varlığın özelliklerini kavrama gücü yanında, hissetme ve isteme gücü kazandırır ve o, bu sayede bir “kişi” olur. “Geist”, bütün varlıkları nesnelleştirebilir, onları kendisine konu edinebilir ancak, kendisi nesnelleşemez. Bundan başka “Geist”, “ideleştirme” ve “redüksiyon”la bir nesnenin özünü varlığından ayırabilir.

Scheler’e göre “Geist” saf edimselliktir ve onun bu edimselliğinin farklı nitelikleri vardır. Bu farklı niteliklerin bütünlüğünü sağlayan merkez ise “kişi”dir. Onu töz veya karakter düşüncesiyle karıştırmamak gerekir. “Geist”ın edimlerinin tek tek nesnel karşılıkları vardır ancak, “kişi”ye bütün edimlerin merkezi olarak bir “dünya” karşılık gelir. Bu dünyaları Scheler “mikrokosmos” olarak tanımlar ve bunların bir “makrokosmos”da birleştiklerini savunur. Ona göre, tekil “kişi”lerde Tanrı’da birleşir.

Scheler, Pascal'ın "gönül mantığı" deyişinden hareketle, zihnin mantıksal değerleri kavramasına benzer bir tarzda, yüreğin de kendi değerlerini hissettiği sonucunu çıkarır. Yüreğin yönelimsel nesnelere, duygu aktlarının neomatik karşılıklarıdır ve bu yüzden nesnel değerler olarak bu aktlardan önce gelip onların temelini oluştururlar. O, insanı bilen bir varlık haline getiren kavrayıcı edimlerle onu manevi bir varlık, bir "Geist" varlığı haline getiren duygusal edimler arasında bir ayrım yapar. Ona göre dünya bilinmezden önce verilmiştir ve duygu akıldan önce gelir. Sevgi en temel duygusal edimimiz olup, değerlerin ortaya çıkışının dolayısıyla ahlaklılığın biricik kaynağıdır. Sevgi insanın dünyaya açılan bir penceresidir.

Scheler'e göre, değerler mantık dışı, indirgenemeyen, irrasyonel özlerdir. Olay olmak bakımından renkler, sesler gibi tinsel varlıklardan da bağımsızdırlar. Objelerle duygular arasındaki nedensel ilişkilerle de ilgileri yoktur. Değerler bu durumda, ilişkiler değil fakat kalitelere sahiptir. Değerler bir deney tarzına ait olan objektif olgulardır ve bir değer yargısı bu olgularla uyuşan gerçekliktir. Kendinde varlık niteliği gösteren değerler, bağımsız ve müstakil bir varoluşa sahiptirler. Onlar gerek nesnelere gerekse değer taşıyıcılarıyla ilişkilerinden bağımsız olarak mutlak bir varoluş durumundadırlar. O, bir değeri idrak etmenin onu hissetmenin, insanın değerler dünyasıyla ilişki kurması olarak değerlendirir. Değerler insan tarafından bilinmezden önce de mevcutturlar.

Scheler, insanda ortaya çıkan farklı, ahlaki değer yargılarının neye dayandığı sorusunu yanıtlarken şöyle düşünür; insanların değer kavrayışlarının dereceleri farklıdır ve insanların duydukları değeri ifade etme kabiliyetleri farklıdır. Ancak bu durum, ona göre kesinlikle değerlerin göreceli olduğu anlamı taşımaz.

Filozofa göre, değerler açısından olması gereken, mantıksal ve rasyonel olarak ortaya konulamaz, ancak hissedilebilir yani deneye görelidir. Doğru eylem rasyonel etikte yasaya göre belirlenirken, onun etiğinde doğru eylem değerlerin duyumsanmasında gerçekleşen edimlere dayanır.

Scheler, değerleri sevgi ve nefrete konu olmalarına göre olumlu olumsuz, güzel ve çirkin diye sınıflandırır. Onlar ayrıca saf nitelikler olarak daha yüksekte daha aşağıya doğru sıralanırlar. Ona göre değerlerin bu sıra düzeni apriori bir düzendir. Biz



değerlerin bu şekilde sıralanmasını, kendilerine özgü edimler olan “tercih etme” ve “sonraya bırakma” edimlerinde kavrarız. O, değerleri ayrıca niceliksel olarak da sınıflandırır; temel olma, kaplam ve bölünmezlik, sonsuz oluş, derinlik gibi farklı kategoriler oluşturur.

Sonuç olarak, felsefi antropolojiden yola çıkarak, etiğinin temeline değerleri alan ve değerleri bütün ilişki biçimleriyle inceleyen Yeniçağ’ın büyük ahlakçısı Scheler, aslında Platon’dan gelen bu öğretiyi yüzyılımızda yeniden ele alarak görkemli bir şekilde geliştirmiştir. O, değerler konusundaki bu önemli yaklaşımıyla kendine özgü, aksiyolojik etik teorisi kurmuş bir filozoftur.

**KAYNAKLAR**

- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılap Yay., İstanbul, 1994.
- Akarsu, Bedia, *Max Scheler'de Kişilik Problemi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No. 967, İstanbul, 1962.
- Alasdair, MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, Paradigma Yay., İstanbul, Şubat, 2001.
- Aliye, Çınar, *Değerler Felsefesi Ve Psikoloji*, Emin Yay., Bursa, 2013.
- Aslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay., 16. Baskı, Ankara, Eylül, 2012.
- Aster, E. Von, *Geschichte Der Philosophie*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1980.
- Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak*, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2011.
- Bochenski, Joseph, M. *Felsefeye Düşünmenin Yolları*, BilgeSu Yay., Çev., Kurtuluş Dinçer, 2. Baskı, Ankara, 2011.
- Bozkurt, Nejat, 20. Yy. *Düşünce Akımları*, Morpa Kültür Yay., 1. Baskı, İstanbul, Mayıs, 2003.
- Cevizci Ahmet, *Etiğe Giriş*, 2. Baskı, Paradigma Yay., İstanbul, 2007.
- Cevizci, Ahmet, *Etik-Ahlak Felsefesine Giriş*, Say Yay., 1. Baskı İstanbul, 2014.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Say Yay., 1. Baskı, İstanbul 2012.
- Çüçen, A.Kadir, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yay., 7. Basım, İstanbul, Ocak, 2012.
- Elmalı, Osman, *G.E.More'da Etik*, Arı Sanat Yay., 1. Basım, İstanbul, Ocak, 2007.
- Feldman, Fred, *Etik Nedir?*, Boğaziçi Üniversitesi Yay., (Çev. F.B.Aydar) İstanbul, Eylül, 2012.

- Frank, Thilly, *Felsefenin Öyküsü II Çağdaş Felsefe*, Yayına Hazırlayan: Ledger Wood, Çev., İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., İstanbul, Kasım, 2007.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.
- Hilav, Selahattin, *Felsefe El Kitabı*, YKY Yay., 4.Baskı, İstanbul, Ocak, 2009.
- Hilman, Karl-Heinz, *Wörterbuch der Soziologie*, (Begründet von Günter Hartfiel), Alfred Kröner Verlag, 3. Auflage, Stuttgart, 1972.
- Höffe, Otfried, *Felsefenin Kısa Tarihi*, İnkılap Yay., Çev., Okşan Nemlioğlu Aytolu, İstanbul, 2008.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Çev., İonna Kuçuradi, Ankara, 1995.
- Kuçuradi, İonna, *İnsan Ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2013.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No.773, İstanbul, 1958.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefi Antropoloji*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No.1612, İstanbul, 1971.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü*, Kabalcı Yay., Çev., Zeynep Alangoya, Birinci Basım., İstanbul, Ekim 2011.
- Nutthall, Jon, *Ahlak Üzerine Tartışmalar*, Ayrıntı Yay., Çev., A.Yılmaz, İstanbul, 2011.
- Özlem, Doğan, *Etik / Ahlak Felsefesi*, Say Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2010.
- Pieper, Annemarie, *Etığe Giriş*, Ayrıntı Yay., Çev., Veysel Atayman & Gönül Sezer, 2. Basım, İstanbul, 2012.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Elibron Classics, 2007.

Scheler, Max, *Hinç/ Ressentiment*, Kanat Yay., 1. Baskı, Çev., Abdullah Yılmaz, İstanbul, Şubat 2004.

Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Ayraç Yay., Çev., Harun Tepe, Ankara, 1998.

Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlak*, Ülken Yay., 2. Baskı, İstanbul, Kasım, 2001.

Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., No., 8, Ankara

Yıldız, Ahmet, *Max Scheler'de Değer Anlayışı*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, Ankara, 2007.