

T. C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

MAX SCHELER'İN İNSAN GÖRÜŞÜ VE GÜNÜMÜZ
İÇİN ÖNEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EMİNE BAŞAK KILIÇ
141108107

Danışman Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Sevgi İYİ


İstanbul, Aralık 2017

T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

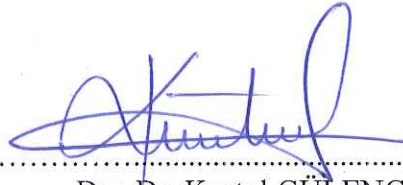
28.12.2017 tarihinde tezinin savunmasını yapan Emine Başak KILIÇ'a ait "Max Scheler'in İnsan Görüşü ve Günümüz İçin Önemi" başlıklı çalışma, Jürimiz tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programında Yüksek Lisans Tezi Olarak **Oy Birliğiyle / Oy Çoğunluğuyla** kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Sevgi İYİ
Başkan-Danışman



Prof. Dr. Hülya ŞİMGİ
(Üye)



Doç. Dr. Kurtul GÜLENC
(Üye)

YEMİN METNİ

28/12/2017

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Max Scheler'in İnsan Görüşü ve Günümüz İçin Önemi" adlı çalışmanın, proje safhasından sonuçlanmasına kadar olan bütün süreçlerinde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın tarafımda yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin "Kaynakça"da gösterilenlerden oluştuğunu, "Kaynakça"da yer alan bu eserlerden metin içinde atıf yaparak yararlanmış olduğumu belirtir ve onurumla doğrularım.

141108107

Emine Başak Kılıç



ÖNSÖZ

Sevgi ve insanlaşma arasındaki ilişki üzerine olan bu tez çalışması boyunca, kişilere her zaman sevgiyle yönelişiyle bana ışık olan ve zorlu süreçlerin üstesinden gelmemde sevgisiyle beni derinden anlayarak bana destek olan değerli hocam Prof. Dr. Sevgi İyi'ye gönülden teşekkürlerimi sunarım.

Aralık, 2017

Emine Başak Kılıç

Max Scheler'in İnsan Görüşü ve Günümüz İçin Önemi

ÖZET

20. yüzyıl düşünürlerinden Max Scheler “felsefi antropoloji”nin kurucusu olarak kabul edilir. Scheler’in insan görüşü günümüzün kimi sorunlarının çözümünde yardımcı olabilir görünmektedir. Scheler’e göre insan, yaşam ve tin (Geist) ikiliğinden oluşan bir *birliktir*. Sırf insana özgü bir özellik olan tinin **edimleri vardır**. **Tinin** temel edimi ideleştirme edimidir. Tinin edimleri yoluyla **“kişi” ve “insan olma”** gerçekleşir.

Tinin edimlerinin merkezi “kişi”dir. Kişi, bilimlerin yöneldiği algılanabilir nesnelere olan “ben”den ve “karakter”den farklıdır. Kişi, algılanabilir türden bir varlık değildir, bilimlerin nesnesi olamaz. “Kişi”ye, kişinin özüne ancak *anlama* yoluyla ulaşılır. Kişiyi anlama, yalnızca sevgiyle yönelerek gerçekleşebilir.

Anahtar Sözcükler: Felsefi antropoloji, tin (Geist), ideleştirme, kişi, sevgi, anlama, edim.

Scheler's View of Man and the Importance for Today

ABSTRACT

Max Scheler, who is a philosopher lived in 20th century, is accepted as founder of "philosophical anthropology". Scheler's view of human being seems to be helpful in solving some problems of our modern times.

According to Scheler, human being is a *unity* of life and spirit (Geist). Spirit is an attribute which is peculiar to human being. Spirit carries out some acts. Main act of spirit is the act of ideation. To become a person and also human is possible only through the acts of the spirit.

"Person" is the center of the acts of spirit. Person is different from "ego" or "myself" and "character" which are perceptible objects of sciences. Person is not an object of perception, hence it can not be a research object. Person is a being which can be only reached through *understanding*. Understanding a person is possible purely facing with love.

Key words: Philosophical anthropology, spirit (Geist), ideation, person, love, understanding, act.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: SCHELER'DE İNSAN KAVRAMI	
1. 1. Biyolojik Varlık Olarak İnsan.....	10
1. 2. Tinsel Varlık Olarak İnsan.....	20
1. 3. Tinin Edimleri.....	26
İKİNCİ BÖLÜM: SCHELER'DE KİŞİ KAVRAMI	
2. 1. Tinin Edimlerinin Merkezi Olarak Kişi.....	47
2. 2. Kişiyi Anlamak ve Edimlerini Anlamak.....	51
2. 3. Sevgi Edimi ve Kişiyi Anlamak.....	54
ÜÇÜNCÜBÖLÜM: KİŞİ OLMANIN GÜNÜMÜZ İÇİN ÖNEMİ	
3. 1. Günümüzde İnsan Olma Sorunu.....	70
3. 2. Günümüzde Kişi Olma/Olamama.....	77
3. 3. Kişi Olma ve Başkasını Tanıma.....	81
SONUÇ.....	100
KAYNAKÇA.....	107
ÖZGEÇMİŞ.....	109

GİRİŞ

Bugün dünyamızda karşımıza çıkan sorunlar hepimiz için kaygı vericidir. Çevre sorunları, enerji kaynaklarıyla ilgili sorunlar, gıda ve beslenme ile ilgili sorunlar, hak ihlalleri vb. dünyamızı tehdit etmektedir. Tüm bu sorunlar kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Bunların temelinde insanın kendisi ve kişilerin eylemleri vardır. Bu durum da dünyamızın sorunlarının çözümünde insanın ne olduğunun, onun varlıksal durumunun bilgisine olan ihtiyacı beraberinde getirmektedir. İnsanın kendi hakkındaki bilgisi kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkilerini belirlemekte ve dolayısıyla dünyanın beşeri, siyasi, ekonomik, toplumsal alanlarının oluşumunu yönlendirmektedir. Bu bakımdan insanın ne olduğunun bilinmesi, onun bütünlüğünde araştırılması önem kazanmaktadır. Günümüzün, her şeyi bütünlüğünden kopararak ele alma yaklaşımı, felsefi bakıştan uzak oluşun bir sonucu olarak belirmektedir. İnsan olma sorununa yaklaşımda da aynı anlayış belirginleşmiştir. “İnsan”, bütünlüğünden koparılıp yalnızca bir yanıyla açıklanmaya çalışılmaktadır. Yeniçağda başlayıp günümüze uzanan çizgide çeşitli bilgi alanlarında insanla ilgili pek çok araştırma yapılmış, insanı bilmek için çaba gösterilmiştir. Ancak, bu çalışmalarda insan genellikle doğabilimsel yaklaşımla sadece doğal bir varlığa indirgenip ele alınmış, bütününde insanın nasıl bir varlık olduğunu anlamak geri plana itilip unutulmuştur. İnsanı bütününde görmek ve tanımak, insanın geçmişte ve günümüzde yaptıklarına bakıldığında her zaman gerekli görünmektedir. İnsanı bütünlüğünde anlayabilmek için de “felsefi antropolojik” bir yaklaşıma başvurmak elverişli bir yol olabilir.

20. yüzyılda önem kazanan bu yaklaşımı öne çıkaracak adımı 18. yüzyılda Kant atmıştır. Daha sonra 19. yüzyılda Schopenhauer ve ardından Nietzsche, insanı öncelikli bir araştırma konusu yaparak felsefi antropolojinin kuruluşuna zemin hazırlamışlardır. 20. yüzyılda da Max Scheler felsefi antropolojinin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Günümüzden yaklaşık yüz yıl önce yaşamış olan Max Scheler insan sorunlarının çıkış noktasını insanın kendi hakkındaki bilgi eksikliğinden gelen kafa karışıklığına dayandırmaktadır. Bu yüzden Scheler insanın nasıl bir varlık olduğuna dair bilgiye açıklık getirmek için çalışmıştır. Bu amaçla Scheler, insanın özyapısının ne olduğunu yeni bir bakış açısıyla araştırmaya yönelmiştir. Mengüşoğlu Scheler’in bu arayışını şöyle ifade eder:

Scheler'e göre, eğer felsefi antropoloji insan hakkında fenomenlere uygun bir görüş elde etmek istiyorsa, geçmişten bize kadar gelen teorilerden hiçbirisine dayanmamalıdır. Bütün teoriler insanı ne bağımsız bir alan olarak görebilmişler ne de onun kosmos'daki özel yerini tayin edebilmişlerdir; onlar insanı nesne olarak ele almışlardır. Oysa insan diğer şeylere yahut canlılara eklenecek ya da onların yanına konulacak bir "şey" değildir. O bundan fazla bir şeydir; o bağımsız bir varlık alanıdır; hatta Scheler için insan dünyanın anlamıdır (Mengüşoğlu, 2014, s.196).

Bundan dolayı Scheler, dünyanın anlamı olan insanı diğer canlılardan apayrı bir varlık olarak görür ve onu bağımsız bir disiplinin, felsefi antropolojinin inceleme objesi yapar. Scheler'in insana yeni bir antropoloji açısından bakarak ortaya koyduğu bilgi günümüz sorunlarına eğilirken de bize yardımcı olabilir görünmektedir.

Bu çalışmada, Max Scheler'in insan görüşü ele alınacak ve bu görüşün günümüz sorunlarının çözümünde göreceği işlev belirlenmeye çalışılacaktır. Max Scheler 20. yüzyılda "felsefi antropoloji"nin önemini vurgulamış ve insan felsefesi çalışmalarına katkıda bulunmuş bir filozoftur. İnsanın kendi hakkındaki bilgisine açıklık getirilmesi gerektiğini belirtmiş, "insan nedir?" sorusunu doğrudan ele almıştır. Scheler, insanı doğrudan doğruya ele alan bir felsefe disiplinine önem vermiştir, çünkü yaşadığı dönemde ortaya çıkan kötülüklerin insanla, onun bütünüyle ilgili bilgi eksikliğinden geldiğini saptamıştır. Scheler'den önce de bu soru sorulmuştur. Ama bu soru sırf insanı araştıran bir alanda değil, daha çok etik ve siyaset felsefesi alanlarında ele alınan bir soru olmuştur. Harun Tepe Max Scheler'in *İnsanın Kosmostaki Yeri* kitabının çevirisine yazdığı Giriş yazısında bu noktayla ilgili şunu söyler:

Toplum ve siyasetle ilgili sorunların aydınlatılması, öncelikle bu sorunların hem öznesi hem de nesnesi olan insanın neliğine ilişkin sorunun yanıtlanmasını gerektirdiğinden, filozoflar öncelikle bir insan görüşü ortaya koymaya, insanın yapısını belirlemeye girişmek durumunda kalmışlardır (Scheler, 1998, s. 9).

Scheler'in insan görüşünde "insanın kişi olarak" var olmasına yaptığı vurgu önemlidir. Bu vurgu, günümüz sorunlarına bakarken bize yardımcı olabilecek bir bakış açısı sunmasının yanında "insan başarıları"nın oluşturduğu tarihsel varlık

alanıyla ilişkisi bakımından da önemlidir. Eylemleriyle, yaptıklarıyla tarihsel varlık alanının oluşumunu sağlayan ve kendisi de bu alanda varolan kişi, insanı insan yapan değerlerin de gerçekleştiricisi olmaktadır. Kişi olma ile değerler arasında günlük yaşamdaki kişi eylemleriyle olan ilişkinin yanında insan başarılarının ortaya çıkardığı “tarihsel varlık” alanı bakımından da sıkı bir ilişki vardır. Çünkü, “bu başarılar aynı zamanda ‘insanın değerleridir’, kişilerin başka kişilerle bağlantılı olarak ortaya koyduğu ve zamanla *kişiler-üstü* bir özellik kazanıp bütün insanlığa mal olan değerlerdir” (Özcan, 2006, s. 23).

İnsanın “kişi olarak” varlığının gerçekleşmesi, “kişi-değeri”nin ortaya çıkması tarihin oluşumunu da etkileyen bir durumdur. Kişilerin yaptıklarıyla gerçekleşen “imkânlar” olarak ortaya çıkan “bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik” gibi “fenomenler”, insanın “başarıları”dır ve “kişi-üstü değerler olarak” insan dünyasını oluştururlar (Kuçuradi, 2013, s. 40).

Scheler’in kişiye dayanan insan görüşü, insanın tarihsel/tinsel varlık alanı ve insanlık ile arasındaki ilişkisindeki sorumluluğun bilincine varma olanağının taşıyıcısı olarak kişinin, “kişi olma”nın önemini ortaya koymasının yanında bu anlamda kişi olma ve değerler arasında kurduğu ilişki bakımından da dikkate değer bir görüş olmuştur. Gerçi “kişi” ve “kişi olma” daha önce de üzerinde durulmuş bir noktadır. Kant, Schopenhauer ve Nietzsche de “kişi olma”nın önemini vurgulamıştır. Scheler’in yeniliği, 20. yüzyılın olguları karşısında insan ve kişi olma sorununu doğrudan ele alan bir insan felsefesini başlatmış olmasıdır.

Max Scheler, felsefi bir antropolojinin çok gerekli olduğunu düşünmüştür çünkü ona göre felsefe tarihi boyunca insanın kendi hakkındaki bilinci gittikçe gelişip artmış olmasına ve insan üzerine çok şey söylenmiş olmasına rağmen, insanın ne olduğu konusunda açık bir bilgiye varılabilmiş değildir. Eskiçağdan günümüze kadar ortaya atılan insan görüşleri de insanın ne olduğu konusunda “açık” bir kavrayışa varmamızı sağlayacak durumda değildir. Scheler bu görüşleri üç grupta toplar:

Birincisi, Adem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kavulma gibi Yahudi-Hristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi, İkincisi Antik-Yunan düşüncesidir; buna göre insanın “akıl”,

logos, phronesis, ratio, mens-logos burada konuşma (söz) olduğu kadar, her şeyin “ne olduğunu” kavrayan yeti anlamına da gelmektedir- sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır. Her şeyin temelinde yatan insanüstü bir akıl olduğu ve tüm diğer varolanlar arasında yalnızca insanın ondan pay aldığı öğretisi, bu düşünceyle yakın bir ilgi içindedir. Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir; buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca -her ikisi insanın dışındaki doğada da bulunan- enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır (Scheler, 1998, s. 35).

Biri doğabilimsel, diğeri teolojik ve bir diğeri de felsefi olan bu görüşler arasında bir birlik yoktur. Bunlardan “Yahudi-Hristiyan geleneğinde temellenen dinsel antropoloji görüşü, insanın doğuştan suçlu olduğu ve Tanrı-insan aracılığıyla yeniden kurtulduğu görüşüne dayanır” (Akarsu, 1998, s. 168).

Temelleri Eskiçağda bulunan felsefi görüşe göre ise, insan bir “akıl varlığıdır”. Platon, Aristoteles ve Kant’ta temelini bulan anlayış, “insandaki akıllı tanrısal logosun bir parçası olarak görür” ve insanla hayvanı bu bakımdan ayırır. Bu logos, dünya ve dünya düzenini öncesiz-sonrasız bir hareket ve biçim verme anlamında meydana getirir. Bu görüşe göre hayvanla içgüdü ve duylara sahip olması bakımından ortak özellik taşıyan insan, tanrısal bir etmen olarak akıl sahibi olmasıyla hayvandan ayrılır (Akarsu, 1998, s. 165). Gerçi bu düşünce Platon’da, Aristoteles’te ve Kant’ta insanın “akıllı” ya da “akıl sahibi” canlı olarak belirlenimini tam olarak ifade etmez. Bu düşünce bu şekliyle indirgenmiş bir haldedir. Eskiçağda Platon, ruhun üç kısmından biri olan “akıl yanı”nı erdem (bilgelik) kaynağı olarak belirlemiş ve “adalet nedir?” sorusuna yanıt vermeye çalışmıştır (Platon, 2007, 439a-e). Benzer şekilde Aristoteles de “insan ruhu”nun akla sahip (logos’lu) ve “akıldan yoksun” (logos’suz) yanlarını belirlerken erdem ne olduğu sorusuna yanıt vermeye çalışmıştır (Aristoteles, 2014, 1102a25). Bu sorunun önemi de kişilerin eylemleri ile erdemler arasındaki ilişkiden dolayıdır. 18. yüzyılda Kant, insanın “akıl sahibi” olmasını “etik bir olanak” olma bakımından ele almış ve doğa yasası karşısında insanda etkiyebilecek bir “özgürlük yasası” koyabilen bir yeti olması bakımından önemli bulmuştur (Kant, 1999, s. 3-4). Dolayısıyla felsefe tarihindeki insan görüşlerinin, indirgenmiş bir düşünceden ayrı yanları gözden kaçırılmamalıdır.

Scheler, insanla ilgili evrimci düşünceyi de yetersiz bulur. Çünkü bu düşünce, insanla hayvan arasında bir öz ayrılığın olmadığını, yalnızca derece ayrılığının olduğunu savunur. İnsanı diğer canlılar arasında çok gelişmiş bir canlı (“homo faber”) olarak gören evrimci düşünceye göre tin ve akıl bağımsız bir varlık değildir; tin, “psyche”nin bir parçasıdır (Akarsu, 1998, s. 166).

İnsanla ilgili yukarıda belirtilen üç anlayışın insanın kendi hakkında açık bir kavrayışa varmasına yetmediğini belirten Scheler, insanın özünü açık şekilde kavramayı sağlayabilecek bir insan görüşü ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü Scheler insan dünyasında olan bitenlere, ortaya çıkan olgulara bakıldığında, ne “akıllı canlı olma” ne “yaratılış”, ne de “evrim” düşüncesinin insanın özyapısını belirleme konusunda yetersiz kaldığı sonucuna varmıştır.

İnsanın özyapısını insan felsefesi tarihinde ortaya atılan düşüncelerin dışında belirlemek isteyen Scheler insanın, “tin”e sahip olma özelliği üzerinde durur ve onu diğer varlıklardan apayrı kılanın da bu özellik olduğunu ileri sürer. Ona göre insan da bir canlıdır ama onun başka, diğer canlılardan apayrı olmasını sağlayacak şey “tin”dir. Kişiyi de *tinin* ortaya çıktığı bir edim merkezi olarak ortaya koyar. Böylece tinin taşıyıcısı olarak insan, hayvandan özce ayrılır. Bu öz ayrılığı insanın hayvan türleri arasında en yüksek olan belli bir basamağa indirgenemeyeceğini gösterir. Scheler’e göre insanın, tinin taşıyıcısı olması önemlidir; böylece o, “vital-varlık” olarak doğanın bir “çıkılmaz sokağı” olmaktan başkaca bir şeydir de aynı zamanda. Tinin taşıyıcısı olarak insan, kendisi ve doğa üzerinde bilince sahip oluşuyla artık değişmez bir varlık değildir. Doğada “çıkılmaz sokak” olan ve bir bilincin başlamadığı “homo naturalis” için “çıkış yolu”, “insan” olmada yatar. İnsanın insan olmasını mümkün kılan tinin taşıyıcısı olan kişidir. İnsanla hayvan arasındaki öz ayrılığı, homo naturalis’te değil, “tarihsel” insanda başlar. Öyleyse insanı sadece tarihsel ya da doğal bir varlık olarak görmek, bütünlüğünü gözden kaçırmak onu anlamayı neredeyse olanaksızlaştırır. İnsanın bütünü kavrayabilmek için onu vital ve tinsel yönü ile birlikte görmek gerekir. Ancak bu şekilde insanla hayvanın “özel” ayrılığının nerde bulunduğu ortaya koyulabilir ve böylece insanı tanımak mümkün olabilir (Akarsu, 1998, s. 171, 172).

İnsanın biyopsişik özellikleri; duyuşal itilim, içgüdü, çağrışımsal bellek, zekâ vb. hayvanlarda ve bitkilerde bir dereceye kadar ortak olan özelliklerdir. Scheler'e göre insanla maymun arasındaki zekâ farkı bir öz ayrılığı değil, derece bakımından bir ayrılıktır. Öyleyse insanın işaretler tasarlayabilme ve alet yapabilme yeteneği, ürettikleri onu diğer canlılardan ayırmak için yeterli değildir. Bu "biyopsişik" özellikler insanın özel yerini göstermeye yetmez. İnsan bu biyolojik özelliklerinden bağımsız eylemlerin, bir anlamda değerlerle ilişkilili eylemlerin taşıyıcısı olarak diğer canlılardan ayrılır. Scheler'e göre insanın özü psişik ve canlılıkla ilgili olan değil, akıl kavramını da kapsayan ama bunun yanında ideleri düşünmeyi, iyilik, sevgi, özgür karar verebilme gibi edimleri de içeren "tin"dir. Tinin taşıyıcısı ise ruhsal merkezler değil, "kişi"dir.

Tinsel varlık itkiye ve çevreye bağımlı değildir. Dışdünyanın yapısına bağımlılıktan, yaşamdandan ve yaşama ait her şeyden bağımsızlık, tinsel varlığın temel özelliğidir. İnsanı insan yapan şey olarak tin, "vital" nedensellikler ve içgüdülerle yürütülen pratik zekâ karşısında özerk bir yasallığı olan edimlerle kurulur. Edimler kişi tarafından gerçekleştirilir. Böylece kişi, tin'in ortaya çıktığı bir edim merkezi olarak ortaya çıkar.

İnsanın kendiyile ilgili açık bir bilgi eskiden olduğu gibi, günümüzde insanla ilgili sorunların kaynağının anlaşılmasında ve çözümlenmesinde yol gösterici olması bakımından önemlidir. Bundan dolayı bu çalışmada, Scheler'in "kişi"ye önem veren ve insan olma/insanlaşma ile kişi olma arasında karşılıklı bağ kuran insan görüşü üzerinde günümüz olguları bakımından yeniden düşünülmesinin kimi sorunların çözümüne yardımcı olabileceğı düşünölmektedir.

Yapılan çalışmada, dünyamızın sorunlarının çözümünde, insanın ne olduğunun anlaşılmasının, insanın kendi hakkında açık bir bilgiye varılmasının yapabileceğı katkının gösterilmesi amaçlanmaktadır. İnsanın kendini bilmesi, insan hakkında açık bir bilgiye varılabilmesi için onun bütünlüğünde görülmesi gereklidir. İnsanın kendini bilmesinin önemi Eskiçağdan beri, Delphoi'nin kapısında yazan "kendini bil, tanı!" sözünden de bilinmektedir. Dünyamızın sorunlarına felsefi bir bakışla yönelmek; insanın kendisine dair bilgisine yönelmeyi, insanın kendisini bilmesine dair sürekli bir çabayı gerektirir. İnsanın kendini bilmesinin felsefe sorularının

temelinde bulunduğunu belirten Betül Çotuksöken “Felsefenin neyi konu edinirse edinsin, önünde sonunda insana yönelik düşünsel bir etkinlik olduğunu söyleyebiliriz” der (Çotuksöken, 2012, s. 28) ve bunu şöyle pekiştirir: “ ‘insan nedir?’ sorusunu her filozof, önünde sonunda felsefi söyleminde işler. Öyle ki, bu soruya verilen yanıt tüm felsefi söylemi belirler” (Çotuksöken, 2012, s. 29).

Ernest Cassirer de felsefe araştırmalarında “en yüksek ereğin” “kendini-bilme” olduğunu ve bunu genellikle herkesin onayladığını söyler ve bunu şu saptamasına dayandırır: “Bu erek, ayrı felsefe okulları arasındaki bütün çatışmalarda değişmez ve sarsılmaz erek olarak kalmış, bütün düşüncenin kalkış noktası, belirli ve değişmeyen merkezi olduğunu kanıtlamıştır. En kuşkucu düşünürler bile kendini-bilme olanağını ve zorunluluğunu yadsıyamamışlardır” (Cassirer, 1980, s. 13). Eskiçağda, dış belirlenimler karşısında bağımsızlaşarak kendini gerçekleştirmenin temel bilinci olarak farkında olunan “kendini bil!” çağrısının öneminin farkında olan Rönesans düşünürü Montaigne de “dünyada en önemli şeyin, kendi olmayı bilmek” olduğunu düşünmüş ve bunu şöyle ifade etmiştir: “Her konudan çok kendimi incelerim. Benim metafiziğim de budur, fiziğim de” (Montaigne, 1980, s. 114). Montaigne’in bu sözünün Eskiçağdaki kökü, “kendi kendimi araştırdım” diyen Herakleitos’ta (Kranz, 1994, s. 65) ve sonra gelen filozoflarda görülmektedir.

Roma Dönemi düşünürlerinden Marcus Aurelius Antoninus bu konuda dikkat çeken bir örnektir. Marcus Aurelius *Kendime Düşünceler* adlı kitabında, süresini bir “an” olarak gördüğü insan yaşamında “özü çalkantılı” olan insana felsefenin yol göstereceğini belirterek (1974, s. 24) insan ve kendi olmayla ilgili hemen her soruyu ele almış ve bugün için de bize ışık tutacak yanıtlar vermiştir. 17. Yüzyılda Pascal’ın da *Düşünceler* adlı eserinde benzer bir yönelim içinde olduğu, insan ve yaşamla ilgili sorulara eğildiği görülmektedir (1996, s. 49). Bir matematikçi olarak Pascal’ın, insanı, “sonsuz” ile “hiçlik” arasında, “her şey olanla hiç olan arasında” bir yerde duran bir varlık, bir “orta” (milieu) olduğunu belirtmesi (Gökberk, 1990, s. 278) ve bu durumla insanı bilmeye bilimlerin yetemeyeceğini düşünmesi aynı çizgide yer alan bir bakışı göstermektedir.

Kendini bilmenin önemi zaman zaman böyle dile getirilmiş olmakla birlikte Cassirer, 20. yüzyılda “insanın kendisiyle ilgili bilgisindeki kargaşa”ya dikkat çeker ve

buna bir çözüm bulmak ister. Cassirer'e göre insan kendiyile ilgili bilgisinde tuhaf bir durum içindedir. Bu tuhaflığı da şöyle ifade eder:

Daha önceki dönemlerden hiçbiri insan doğası üzerindeki bilgilerimizin kaynakları konusunda çağımız kadar şanslı olmamıştı. Günümüzde ruhbilim, budunbilim, insanbilim ve tarih şaşırtıcı ölçüde zengin ve sürekli artan bir olgular topluluğu biriktirmiştir. Gözlem ve deneyim için gerekli teknik araçlarımız pek çok geliştirilmiş, çözümlerimiz daha yetkin ve kuşatıcı duruma gelmiştir. Bugünkü zenginliğimizle karşılaştırıldıkta geçmiş çok yoksul görünebilir. Ama, olgular konusundaki zenginliğimiz bir düşünce zenginliği anlamına gelmiyor (Cassirer, 1980, s. 31).

Bu durumu bir labirente benzeten Cassirer bundan kurtulabilmek için "Ariadne'inki gibi bir ipucu" bulmak gerektiğini, bu başarısızlığında da "insan kültürünün genel özyapısı için gerçek bir görüşe sahip olunamayacağını, bunun sonucunda da "kavramsal birlikten tümüyle yoksun, bağlantısız ve ilişkisiz bir veriler çokluğu içinde" yitip gideceğimizi belirtir (Cassirer, 1980, s. 31). Cassirer'in bu kaygısı Scheler'in kaygısıyla aynıdır. İnsanın kendiyile ilgili çok çeşitli bilgilere varmış olmasına rağmen kendini bütünüyle kavrayabilecek bir kavrayıştan yoksundur. Günümüzde de benzer bir durumun olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada Scheler'in yaptığı saptama ve duyduğu kaygıyla ortaya koyduğu insan kavramının günümüzde bize yardımcı olabileceği düşüncesiyle onun insan görüşü ve bu görüşün özü olarak "kişi" kavramı üzerinde durulacaktır. Bu görüş, "kişi olma"nın her zaman her insan için varoluşsal bir gereklilik olduğu düşüncesini vermesi bakımından önemlidir.

Çalışmanın birinci bölümünde Scheler'in insan anlayışının ortaya çıkarılabilmesi, "insan nedir?" sorusuna nasıl cevap aradığının anlaşılabilmesi için, öncelikle onun insanı biyolojik varlık ve tin varlığı olarak ele alışı anlaşılmaya çalışılacaktır. Bunun için Scheler'in izlediği yol üzerinden gidilerek, önce organik ve inorganik yapıyı içeren biyolojik varlık olarak insan, ardından tinsel yapıyı içeren tinsel varlık olarak insan ve tinin "edim"leri ele alınıp, bu varlık kategorilerinin birbirleriyle nasıl bir ilişki içerisinde oldukları üzerinde durulacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde tinsel ve tinsel edimlerle ilgisinde “kişi” kavramı ele alınacaktır. Kişinin ve edimlerin “var” olmalarının karşılıklı ilgisi anlaşılmaya çalışıldıktan sonra, *kişiyi anlam*anın nasıl mümkün olabileceği “sevgi edimi”yle ilgisinde ortaya koyulacaktır. Bu amaçla *sevgi* ediminin, belirli “duyma” durumlarından farklılığı ortaya koyularak bir belirlenmesi yapılmaya çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde sevgi edimi, gerçekleştirdiği değerlerle ilgisinde ele alınacak ve sevgi çeşitleri bağlı olduğu değerlerle birlikte işlenecektir. Böylece “kişi değeri”yle ilgisinde “ahlaksal sevgi”nin bir belirlenimi yapıp, “ahlaksal kişi” olabilmenin koşulları üzerinde durulacaktır. Son olarak kişinin özerkliği (otonomisi) ve bireyselliği kavramları üzerinde durularak bunların “ahlaksal” değerlerin taşıyıcısı olarak kişi ile ilgileri gösterilmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: SCHELER'DE İNSAN KAVRAMI

1. 1. Biyolojik Varlık Olarak İnsan

“İnsan nedir?” sorusunu, insanın kendiyile ilgili bilgisindeki eksiklikten ve bunun yol açtığı insansal sorunlardan dolayı öne çıkararak Scheler bu soruya doğru ve açık bir yanıt verebilmek için önce onun biyolojik yaşamını ele alır. “””””İnsanın varlıktaki yerini kavramanın ancak biyo-psişik dünyanın yapısının anlaşılmasıyla mümkün olabileceğini düşünen Scheler’e göre psişik varlığın yani “ruhsal varlığın sınırları, genel olarak canlılığın sınırlarıyla aynıdır” (Scheler, 1998, s. 38). Böylece Scheler, ruhsal varlığın hayvanla ya da insanla başlamadığını, “canlılık”la başladığını söyler ve “canlılık”tan da şunu anlar:

canlı varlıklar yalnızca dış gözlem nesnesi olacak şeyler değildirler; canlı varlık, kendisinin de farkına vardığı, kendisi için özlü bir ayırt edici özellik olan –bu, yaşamın nesnel fenomenleriyle yapı ve işleyiş biçimi bakımından en içten varlık bağına sahip olduğu gösterilebilen bir özelliktir- *kendisi için varlığa ve bir iç varlığa sahiptir*. Bu, canlının kendi başına varolabilmesinin, kendi kendine hareket edebilmesinin v.b. ruhsal yanıdır- yaşamın *ilk ruhsal fenomenidir* (Scheler, 1998, s. 38).

Biyo-psişik varlığa bu bakışıyla Scheler; onu dış gözlem nesnesi olarak, dıştan canlı varlık, içten ise psişik (ruhsal) varlık olarak anlar ve bu yapıyı anlamak için fiziksel güçlerin ve yetilerin basamaklarını inceler.

Scheler ruhsal varlığın ilk basamağı olarak “duyusal itilim”i belirler. Kendini bilme, duyumlama ve tasarımlamanın olmadığı duyusal itilim bitkilerde de görülür ve canlılığın tüm varlık basamaklarında sürer. Duyusal itilim “ tinsel etkinliklerin en ışıltılı yüksekliklerine kadar her şeyi yapan, bunun yanında en saf düşünme edimlerine ve aydınlık iyiliğin en hassas edimlerine gereken enerjiyi sağlayan güç”tür (Scheler, 1998, s. 39). Ruhsallığın bu ilk basamağında henüz “duyu” ve “itki” birbirinden ayrılmamıştır. Bu ilk basamakta yalnızca bir şeye (ışığa, beslenmeye, cinsel doyuma) yönelme ve geri çekilme görülür. Scheler ruhsallığın bitkilerde duyusal itilim olarak kendisini ortaya koyduğunu, fakat bunun bitkilerin

“duyumlama” ve “bilinç”e sahip olduğu anlamına gelmediğini belirtir. Scheler duyumlama ve bilinci ruhsal varlığın en temel unsurları olarak görmez, çünkü bu durum ona göre bitkilerdeki canlılığı yadsımak olur. Bunu, “duyumlama” kavramını belirleyerek açıklar:

En genel “duyumlama” kavramının ne olduğu sorulursa, -gelişmiş hayvanlarda salgı bezlerinden çıkan salgıların beyinde yarattıkları uyarımlar en basit duyumu gösterirler ve hem organlar tarafından yapılan duyuların hem de dışarıda olup bitenlerden gelen duyuların temelinde yatarlar- [bunun yanıtı] canlının organ ve hareketlerinin bir anlık durumunu kendine özgü bir biçimde *belli bir merkeze geri bildirmesi* ve daha sonraki hareketlerin bu geri bildirme yoluyla değiştirilebilmesi kavramıdır (Scheler, 1998, s. 40).

Duyumlamayı bu şekilde açıklayarak Scheler, bitkinin hiçbir duyuma, kendisine özgü “belleğe” ve öğrenme yeteneğine sahip olmadığını ortaya koyar ve hayvanlarda “itki yaşamı” denilen şeyden bitkide olanın sadece *büyüme ve çoğalma itilimi* olduğunu belirtir:

Bitkinin, hayvanınki gibi kendi başına hareket edebileceği bir hareket alanına, hiçbir kendine özgü duyuma, hiçbir kendine özgü itkiye, hiçbir çağrışma, hiçbir koşullu reflekse, hiçbir güç ve sinir sistemine sahip olmaması, -onun varlık-yapısından açık ve seçik bir biçimde çıkarılabildiği gibi-onun bir eksiklikler bütünü olduğunu gösterir (Scheler, 1998, s. 41).

Bitki bu özelliklerden hiçbirine sahip değildir, Scheler’e göre

eğer bitki bu özelliklerden birine sahip olsaydı, onun bir diğerine de, hatta onların tümüne birden sahip olması gerektiğini göstermek mümkündü. İtkiden gelen bir tepii ve hareket ettirici etkenin başlatıcı etkisi olmadan duyum da olamayacağından, güç sisteminin olmadığı yerde bir duyular sistemi de olmaz (Scheler, 1998, s. 41).

Hayvanın kendiliğinden yaptığı hareketlerinin çeşitliliği, onun sahip olduğu duyu niteliklerinin çeşitliliğiyle koşutluk gösterir ve bu duyu nitelikleri itkiden gelen tepii ve hareket ettirici etkenin başlatıcı etkisinin bir işlevidir.

Scheler bitkide tamamen dışa yönelmiş bir itilimden bahseder. Hayvandaki duyumlamaya karşılık, bitkide hiçbir geri bildirim olmayışını ve bitkideki itilimin özelliğini şöyle açıklar:

Hayvan yaşamına özgü olan, organların durumunu bir merkeze *geri bildirmenin* bitkilerde hiç olmadığını, yaşamın kendine geri dönmesinin tümüyle eksik olmasını, ilkel bir refleksiyonun bile olmamasını, çok zayıf bile olsa iç durum bilgisinin yokluğunu nitelemek için, bitkide “*ekstatik*” [kendi dışına çıkan] bir duyulmdan söz ediyorum. Çünkü bilinç, ancak duyumlanmanın en basit bir re-fleksiyonuyla *varolur*. Hem de köken olarak kendiliğinden olan hareketin karşısına sürekli olan çıkan *dirençlerin* re-fleksiyonuyla *varolur* (Scheler, 1998, s. 42).

Bitkideki tamamen dışa yönelmiş bir itilimdir, bilinç ve duyumlama eksiktir. Bu durumu Scheler bitkide “ ‘yaşam bekçiliği’nin eksik”liği olarak nitelendirir; “çünkü bu ancak duyumlanmanın bekçilik işleviyle gelişir” (Scheler, 1998, s. 42). Böylece Scheler hayvandaki itki yaşamını duyumları merkeze bildirmesi ve tepkinin merkezden yönlendirilmesi bakımından bitkideki duysal itilimden ayırır. Bitkide “duyu” ve “itki” henüz birbirinden ayrılmamıştır. Bitki kendisinin farkında değildir.

Scheler ruhsal oluşun ilk basamağı olan duysal itilimin tüm hayvanlarda ve insanlarda da olduğunu söyler. Scheler’e göre insan, yaşamın tüm varlık basamaklarını kendinde toplar.

Arkasında karanlık bir itilim bulunmayan, uyku ve uyanık zamanlarını sürekli birbirinden ayıran ateşin beslemediği ne bir duyumlama, ne bir algı, ne de bir tasarım vardır -en basit duyumlama bile, yalnızca uyarmanın bir sonucu değil, aynı zamanda hep *itkisel* dikkatin bir işlevidir. Aynı zamanda itilim, çok çeşitli biçimlerde düzenlenmiş olan her türlü insan itkilerinin ve heyecanlarının *birliğini* de serimler (Scheler, 1998, s. 44).

Scheler ikinci varlık biçimini “içgüdü” olarak belirler. “İçgüdü” sözcüğünü tartışmalı olarak gören Scheler, içgüdü kavramını bu tartışmalardan sıyırmak için öncelikle psikolojik kavramlarla yapılan tüm tanımları bir tarafa bırakır ve içgüdüyü, diğer varlık katmanlarını açıkladığı gibi, canlı varlığın *davranışı* denilen şeyden hareketle tanımlar. Davranışın her zaman dıştan gözlenebilir ve betimlenebilir olduğunu vurgulayan Scheler, davranışın taşıdığı psikolojik ve fizyolojik her tür nedensel açıklamadan bağımsız olarak saptanabilir olduğunu söyler. Scheler’e göre,

Bir canlı varlığın davranışı her zaman dıştan gözlenebilir ve betimlenebilir. Davranış, taşıdığı fizyolojik hareket birimlerinden bağımsız olarak saptanabilir; hatta bu, fiziksel veya kimyasal uyarım kavramaları onun temel özellikleri arasına katılmadan da yapılabilir. İster fizyolojik,

ister psikolojik olsun, her tür nedensel açıklamadan *önce* ve ondan bağımsız bir biçimde, bir canlı varlığın, değişik çevre koşullarında, davranışlarındaki birlikleri ve değişiklikleri saptayabiliriz ve böylece bütün olan, bir amaca yönelme eğilimi ve bir anlam taşıyan yasa türünden bağlantılar elde ederiz (Scheler, 1998, s, 45).

Scheler davranışın fizyolojik bakımdan ve aynı zamanda psikolojik bakımdan açıklanabilir olduğunu; her içsel-ruhsal varlığın kendisini, iç durumunu davranışta ifade ettiğini belirtir. Fakat bu açıklamaların birbirine üstünlüğünün olmadığını, bu anlamda davranışın “*psiko-fiziksel olarak ayrılaşmamış*” olduğunu ve davranışın bu açıklamalardan bağımsız olarak, betimsel bir gözlem alanı olduğunu ileri sürer.

Scheler bu belirlemelerin ardından bir davranışı “içgüdüsel” davranış olarak adlandırmak için belirli nitelikler saptar:

Birincisi davranış *anlamli* olmalıdır, yani canlı varlığın kendi varlık bütünselliği, beslenmesi ayrıca üremesi için ya da başka bir canlımın varlık *bütünselliği için* bir ereksellik eğilimi taşımalıdır-kısaca canlının kendisine veya başkasına hizmet etmelidir (Scheler, 1998, s. 46).

İkinci nitelik olarak Scheler davranışın bu davranışta kullanılan organlara bağlı olmayan, değiştirilemeyen *sıkı* bir *ritmi* olması gerekliliğini ortaya koyar:

Bu sıkı ritim, bu davranışta kullanılan organlara ve bu ya da şu organın devre dışı kalmasıyla değişebilecek organlara bağlı olmadığı gibi; aynı görev ve başarının [gerçekleştirilmesinde] hayvan bedeninin başlangıç durumuna göre değişebilen tek tek hareketlerin birlikteliğine de bağlı değildir. İçgüdüsel davranışın mekanik olmayan doğası, onu tek veya zincirleme reflekslere (Loeb’un yaptığı gibi “tropizm”e) dayandırmanın olanaksızlığını kanıtlamaktadır. Çağrışım, alıştırma ve alışkanlık yoluyla –Jennings’in “deneme ve yanılma” dediği ilkeye göreye- kazanılan, aynı zamanda anlamlı olan hareketler, bu türden bir ritme, parçaları birbirini gerektiren böyle bir zaman bütünlüğüne sahip *değildirler* (Scheler, 1998, s. 46).

Böylece Scheler, içgüdüsel davranışın sıkı bir ritmi oluşunu, onun mekanik olmayan bir doğaya sahip olmasında bulur. İçgüdüsel davranışın bu mekanik olmayan doğası, tek ve zincirleme reflekslere dayanmayan yapısından kaynaklanır. Bu yüzden Scheler’e göre, “[İçgüdüsel davranıştaki] anlamın, o an söz konusu olan durumlarla ilgisi olması gerekmez, aksine o, zaman ve uzam bakımından çok uzakta olan şeylere de yönelmiş olabilir” (Scheler, 1998, s. 46). Scheler bu duruma örnek

olarak, bir hayvanın kış için ya da yumurtalarını bırakmak için, anlamlı bir hazırlık yapmasını verir. Bu hayvan benzer bir durumla önceden karşılaşmamış olmasına karşın, gelecek durumu önceden görüyormuşçasına davranır.

Scheler içgüdüsel davranışın bir başka niteliği olarak, bireyin yaşamından ziyade *türün* yaşamı için anlamlı olana yönelik oluşunu belirtir. Scheler'e göre "Bu temel özellik, içgüdüsel davranışı 'deneme yanılma' yoluyla kazanılan "kendi kendini eğitme"den ve her türlü "öğrenme"den, ikinci olarak da her türlü "anlama yetisi"nin kullanımından kesin bir biçimde ayırır" (Scheler, 1998, s. 47). Bunlar tekin kendisinin deneyimleri içindir, türe hizmet etmezler.

İçgüdüsel davranışın bir diğer önemli temel özelliği olarak, Scheler onun daha en başından itibaren "*tam*" oluşunu belirtir. İçgüdüsel davranışın tam oluşu, davranışın hayvanın yaptığı denemelerin sayısına bağlı olmadığını gösterir; içgüdüsel davranış doğuştandır, sadece bunda ustalık kazanmak doğuştan değil, deneyim ve öğrenme ile elde edilir.

Ama burada alıştırma ve deneyimin başardığı şey, bir ve aynı melodinin değişik biçimlerinin elde edilmesinden başka bir şey değildir, [alıştırma ve deneyim] asla yeni bir melodi yaratmaz. Bu nedenle içgüdü, daha canlının en baştaki morfolojik yapısında yer alır ve – öncelikle hayvan bedeninin yapı biçimlerini oluşturan- biçimlendirici fizyolojik işlevlerle sıkı bir ilişki içinde etkinliğini sürdürür" (Scheler, 1998, s. 48).

Scheler içgüdü'nün *duyumlamalarla*, duyu işlemleriyle, organların etkinlikleriyle ve bellekle ilişkisini de çok önemli bulmaktadır. İçgüdüler ve duysal uyarıcılar arasındaki çift taraflı ilişkiyi vurgular; duysal uyarıcının içgüdüye etkisiyle ilgili "Duyusal uyarıcı, içgüdüsel etkinliklerin ritmik ve değişmez akışının sadece boşanmasını sağlar, bu akışın nasıl olduğunu belirlemez" (Scheler, 1998, s. 48) derken, diğer taraftan bunun tersinin de geçerli olduğunu söyler: "Bir hayvanın tasarımıyabileceği ve duyumsayabileceği şey, doğuştan olan içgüdülerin hayvanın çevresinin yapısıyla olan ilişkisi tarafından *a priori olarak tayin edilmiş* ve belirlenmiştir (Scheler, 1998, s. 48). Bellek için de aynı durum geçerlidir; koşullu reflekslere ve alıştırmalara ilişkin çağrışımsal bağların sıklığının önemi içgüdü'nün

öncül belirleyiciliğinden sonra gelmektedir. Duyu yaşamı ve bellek tümüyle içgüdü tarafından kuşatılmıştır.

Scheler insandaki “itkisel” olan davranışları, içgüdüsel davranışların karşıtı olarak konumlandırır, çünkü itkisel davranışlar içgüdüsel davranışlar gibi anlamlı olmayabilirler. Scheler’e göre içgüdüsel davranış biçimi mekanik değildir; birleşik tek tek ya da zincirleme reflekslere dayandırılmaz. Aynı zamanda içgüdüyü çağrışımsal yasallığa ve koşullu reflekse dayalı görmek; içgüdünün “alışkanlığa” ya da “kendi kendini eğitime” dayandırmak veya “zihinsel” davranış olarak görmek de yanlış olacaktır. “Bir türün içgüdüsünün oluşumu, tümüyle türün kendisinin oluşumunun bir yan ürünüdür; “saf çizgilerle” içgüdü tümüyle değişmezdir. Alışma ya da alıştırmamanın yaptığı türde kısmi adımlar onu değiştiremezler” (Scheler, 1998, s. 49).

Scheler içgüdüsel davranışların anlama yetisine ve isteğe bağlı otomatikleşmiş eylemler olmadıklarını fakat yine de içgüdünün temel biçiminin yaşamın hayvansal ve ruhsal biçimleriyle bağlantı içinde olduğunu söyler.

Düzensiz komplekslerden *tek tek* duyuların ve tasarımların ortaya çıkması -ve bu tek tek oluşumlar arasındaki çağrışımsal bağın-, aynı şekilde davranışın içgüdüsel anlam bütününden belirli ve tatmin peşinde koşan itkilerin çıkması, öte yandan -ilk kez anlamdan arındırılmış otomatikleşmeyi, yeniden “yapay olarak” anlamlı kılmaya çalışan- zekanın başlangıçları da, [işte tüm bunlar] genetik açıdan bakıldığında, *içgüdüsel davranışın aynı kökenden gelen gelişim ürünleridir* (Scheler, 1998, s. 50).

Böylece Scheler, içgüdüyü varlığın ve çağrışımlarla belirlenen ruhsal karmaşık olayların gelişmemiş bir biçimi olarak anlar ve tüm bu olayların canlının gelişiminde izledikleri yolların koşutluğunu şöyle anlatır:

Bunlar, genel olarak, gerek canlının bireyleşmesinde ve her tek canlının türe bağımlılıktan kurtulmasında, gerekse birbiriyle ilişkilerinde tamamen aynı adımları atarlar; bunun da ötesinde, canlının ulaşabileceği teke ait özel durumların çeşitliliğinde de aynı yolu izlerler. Ruhsal gelişimin temel oluşum biçimi, tek tek parçaların “sentez”i ya da çağrışımı değil, *yaratıcı çağrışımsızlıktır* (Scheler, 1998, s. 50).

Duyusal itilimin ve onun özelliklerinin gittikçe artan bir özelleşmesini ortaya koyan içgüdü, “alışkanlığa dayalı olan” yani “çağrışımsal bellek” ve “zekaya dayanan” davranışların temelinde yatmaktadır. Çağrışım, yeniden ortaya koyma ve koşullu refleks olgularının tümü olan çağrışımsal bellek ruhsal varlığın üçüncü biçimini nitelemektedir. Çağrışımsal bellek bitkilerde yoktur; davranışlarını aynı türden daha önceki davranışlarına dayalı olarak, yaşama hizmet edecek biçimde, *yavaş yavaş ve sürekli olarak değiştiren* canlılarda çağrışımsal bellek vardır diyebiliriz. Scheler bu, davranışları tekrar etme eğiliminin belleğe dayanmadığını, temelinde doğuştan olan bir itkinin, tekrar etme itkisinin olduğunu söyler. Hayvanın daha sık tekrarladığı (bir doyum sağlayan) hareketler “sabitleşir”, burada “alıştırma” ve niceliksel açıdan alışkanlıkların “kazanılması”ndan -kendi kendini eğitime veya insan söz konusu olduğunda başkalarının eğitilmesinden- söz edilir. Pawlow’un “*koşullu refleks*” diye adlandırdığı şey, çağrışımsal belleğin temelini oluşturur. Scheler koşullu refleksin benzeşiği olarak “çağrışımsal yasallık” denilen şeyden bahseder:

bu yasaya göre, bir tasarımlar bütünü, bu bütünün bir parçası, -örneğin çevrenin bir parçası- duyu ya da hareket olarak yeniden yaşanırsa, kendisini yeniden üretmeye ve eksik olan kısımlarını tamamlamaya çalışır. Parçalardan oluşan bir bütün birçok parçaya bölünürse, bu tek tasarımlar da ‘bir aradalık ve benzerlik’ ilkesine göre yeniden bir araya getirilebilir. Tasarımların yeniden ortaya konması için [gerekten] çağrışım yasaları buradan doğarlar (Scheler, 1998, s. 54).

Fakat Scheler, her duyumlamanın her zaman uyarımın ve bir itkisel dikkatin sonucu oluşunu vurgular ve buna koşut olarak her çağrışımsal belleğin dürtülerin, gereksinimlerin ve bunları kendi başına veya eğitimin zorlanmasıyla ortaya koyan şeylerin belirleyici olduğunu vurgular.

Burada çağrışımın insanla ilgisinde önemi şudur: Bütün hayvanlarda farklı derecelerde bulunan çağrışım, yeniden ortaya koyma ilkesi *en geniş açılımını* insanda bulur. Tekrar etme itkisinde temelini bulan çağrışımsal bellek, yine aynı temele dayanan hemcinsin eylem ve hareketlerinin “taklit edilmesi” ve “kopya edilmesi”yle sıkı bir bağlantı içindedir. Scheler “*gelene*k” denen önemli olgunun da taklit etme ve kopya etmenin birbirine bağlanmasıyla ortaya çıktığını söyler, fakat geleneğin “anımsama”dan ayrı olduğunu vurgular:

Gelenek taklit etme ve kopya etmenin, birbirine bağlanmasıyla, -türdeşlerinin geçmişteki yaşamları yoluyla hayvan davranışının belirlenmesinde tümüyle yeni bir boyutun biyolojik olarak “miras alınması”na götüren, ama geçmişin her türlü serbest çağrışımla “anımsanması”ndan (*anamnesis*) ve işaretlere, kaynaklara, belgelere dayalı her türlü aktarmadan (her türlü tarih bilgisinden) en kesin biçimde ayrılması gereken- “gelenek” denen önemli olgu ortaya çıkar (Scheler, 1998, s. 57).

Gelenek sürülerde ve topluluk halinde yaşayan hayvanlarda öncülerin gösterdiklerinin öğrenilmesi ve gelecek nesillere aktarılması olarak ortaya çıkar.

Scheler’e göre gelenekle belirli bir dereceye kadar ilerlenebilir; insan gelişimindeki her hakiki gelişme, geleneğin *yıkılmasına* dayanır.

Geleneğin güç kaybetmesi insanlık tarihinde gittikçe artan bir hızla yol alır; bu -bir ve aynı edimde aşkın bir içeriği *nesneleştirir*, aynı zamanda ait olduğu geçmişe *göndermede bulunan* (ve böylece yeni buluşlar ve keşifler için zemin hazırlayan)- *rationun* bir başarısıdır” (Scheler, 1998, s. 58).

Çağrışımsal ilkenin etkililiğiyle bireyin içgüdünün uyma yeteneğine sahip olmayan katılığından ve türe bağımlılıktan *kurtulması*, birey yeni durumlara uyum sağlayabilir ve böylece içgüdüyle karşılaştırıldığında çağrışım ilkesi *özgürleştirir* güçlü bir aracı olarak ortaya çıkmış olur. Scheler itkiler, duygular, heyecanlar için de buna benzer bir durumu şöyle açıklar:

Aynı şey itkiler, duygular, heyecanlar için de geçerlidir. İçgüdüden kurtulan itki, gelişmiş hayvanlarda bile ortaya çıkar -bununla birlikte bir ölçsüzlük ufku da açılır: İtki daha burada, tüm yaşam gereksinimlerinden bağımsız olarak, olanaklı bir haz kaynağı haline gelir (Scheler, 1998, s. 58).

Bu verilerden hareketle Scheler insanla ilgisinde “haz” konusunda dikkat çekici bir saptama yapar: Scheler itki yaşamının insan tarafından haz kaynağı olarak kullanılmasının insan yaşamının çöküşünün göstergesi olduğunu söyler ve Eskiçağdan beri etik soruşturmalarında zaman zaman üzerinde durulan “haz ilkesi”ni kökensel bir şey olarak değil, yükseltilmiş çağrışımsal zekanın sonucu olarak görür ve bu durumun insanda en yüksek halini aldığını söyler: “böylece haklı olarak

denilebilir ki, insan hayvandan daha *eksik* ya da daha *fazla* olabilir, ama asla bir hayvan olamaz” (Scheler, 1998, s. 59).

Bu belirlemelerin ardından Scheler, yaşamın dördüncü varlık biçimi olarak konumlandığı ilkeyi, *pratik zekayı* ele alır. Çağrışımsal belleğin tehlikelerinden koruyacak şey olarak konumlandığı, koruyucu (düzeltici) bir ilke olarak pratik zeka hala *organizmaya bağımlı olan* bir şeydir. Zeka gibi organik bağımlılığı olan seçme yeteneği ve seçme eylemini de *zeka* ile sık bir bağlantı içerisinde olarak serimler.

Scheler “zekaya dayalı” davranışı ilk önce ruhsal olayları göz önüne almaksızın tanımlar:

Bir canlı, itkisel bir sorunu çözmek için, ne türe ne de bireye özgü olan, yeni bir durum karşısında, deneme yapmaksızın veya ilk kez yapılan denemeye, anlamlı -ister “akıllı”, ister hedeflenen amaca ulaşmayan, ama açık bir biçimde ona erişmeye çalışan, yani aptalca” (ancak akıllı olan ‘aptal’ olabilir) bir davranış olsun- bir davranışta bulunursa hem de bunu *birdenbire* ve her şeyden önce de, daha önce yaptığı *denemelerin sayısından bağımsız olarak* yaparsa zekice davranmış olur (Scheler, 1998, s. 60).

Scheler organizma davranışlarının itkinin yönlendirilmesi (amacına erişse de, erişmese de) amacıyla yapıldığı yerde zekadan söz edilebileceğini söyler ve zekayı en son anlamı daima bir *eylem* olması nedeniyle “pratik” diye adlandırır. Canlının itkisel bir sorunu çözmek için anlamlı bir davranış “zekaya dayalı” bir davranışı işaret eder, fakat zekanın insanda tinsellik ile ilişkide olması bakımından fark gösterdiğini şöyle dile getirir Scheler: “Aynı zeka insanda ona özgü olan tinsel hedeflerin hizmetinde olabilir; ancak bununla zeka, kurnazlığın ve hilenin ötesine geçebilir” (Scheler, 1998, s. 60-61).

Demek ki zeka, tek başına insanı nitelendirebilecek bir yeti değildir. Zekayla ilgili bu sorunlu noktaya Kant da etik sorunlar bağlamında değinmiştir (2002, s. 8). Scheler diğer taraftan ruhsal alana geçerek zekayı şöyle tanımlar:

çevredeki birbiriyle bağlantılı *nesne ve değer ilişkisini* -bu ilişki ne doğrudan algılanabilir olarak ne de daha önceden algılanmış olarak, yani yeniden ortaya koymaya hazır olacakmış gibi

verilmiştir- bir anda, birdenbire *kavrama* olarak tanımlayabiliriz. Temellerinin bir kısmı deneyimde verilmiş olan, diğer kısmı tasarımda önceden kestirilerek buna eklenmesi gereken bir ilişki sistemi temelinde bir olgu bağlamının (onun varolmasına ve raslantısal olduğu gibi olmasına göre) kavranılışı olarak [tanımlanabilir] (Scheler, 1998, s. 61).

Zeka taklit edici değildir, daha önceden deneyimlenmemiş durumun önceden bilinmesidir, *önceden kestirilmesi*dir. Bu bakımdan zeka önemli bir yetidir.

Scheler zekayı içgüdüden belirgin şekilde ayırır: Davranış yalnızca *tür için* yeni ve atipik değil, *birey için de* “yeni” bir durumu hesaba katar. Yeni bir tasarımın doğmasına yol açanlar, benzer olan yaşantıların oluşturduğu bağlantılar değil, itkisel amaç tarafından belirlenen, aynı zamanda algılanan tek tek çevre öğelerinin birbiriyle olan seçilmiş ilişkileridir.

Scheler bazı hayvanların da (özellikle de yüksek gelişme basamağında bulunan insansı-maymunların, şempanzelerin) ruhsal yaşamın burada anlatılan basamağına eriştiğini ve itkisel hedeflerine ulaşmalarında zekanın da rolünün bulunduğunu savunur ve “hayvanların başarıları tümüyle içgüdüyle ve buna eklenen çağrışımsal olaylarla (varolan tasarım bağlantılarının bellek-unsurları) açıklanamaz, bazı durumlarda hakiki *zekaya dayalı* davranışlar da söz konusudur” der (Scheler, 1998, s. 63).

Aynı şekilde Scheler zekayla sıkı bir bağı olan “seçme” ve “seçme davranışı”nın da hayvanlarda bulunduğunu söyler. Ona göre, “Hayvan asla bir itki mekanizması değildir, bir içgüdü otomatizmi ve çağrışım-refleks mekanizması hiç değildir” (Scheler, 1998, s. 64). Böylece Scheler özellikle, hayvanın da insana benzer bir şekilde bir zekaya sahip olduğunu vurgular ama hayvanın sahip olmadığı başka bir şey vardır. Bunu şöyle açıklar:

Hayvanın kesin olarak sahip *olmadığı* şeyse, birinci olarak, değerlerin kendileri arasında seçim yapabilmek -örneğin, tek tek somut *değer taşıyan şeylerden* bağımsız olarak, değer olarak faydalı olanı değer olarak hoş olana tercih edebilmek- ve sıkı biçimde bununla bağlantılı olan ‘zihniyet’tir. Duygular söz konusu olduğunda, hayvan insana zeka açısından olduğundan çok daha yakındır. (Scheler, 1998, s. 65).

İnsanda olan yardımseverlik, armağan, barışma gibi şeyler hayvanlarda da vardır. Hayvanlarda da zeka vardır fakat, insan ve hayvan arasındaki zeka derece bakımından uzaktır.

İnsanın biyolojik varlık yanını bu şekilde ortaya koyan Scheler, insan ve hayvan arasında bir derece farkından öte bir fark olup olmadığı sorusunu sorar: İnsanı insan yapan sadece zeka mıdır? Yoksa insanda, hayvanla ortak olan varlık tabakalarının ötesinde yeni bir şey, bir yapı farklılığı var mıdır? Scheler kendi döneminde yapılmış bilimsel araştırma verilerine dayanarak insanın bio-psişik özelliklerini belirler. Bu konuda günümüzde yapılan araştırma verileri bu özelliklerle ilgili daha ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Örneğin; yapay zeka ile ilgili araştırmalar bu konuda bir çok veri sunmaktadır. Ancak Scheler'in ısrarla ele aldığı soru şudur: En son ayrıntısına kadar bio-psişik özellikleriyle bilinmesi insanın kendi hakkında yeterince açık bir bilgi olabilir mi acaba? Üst derecede zeki bir varlık olarak insan bio-psişik özelliklerinin toplamından/bütününden mi ibarettir? Scheler'in yanıtı "hayır"dır. Ona göre "insan" kavramının içeriğini bambaşka bir nitelikle belirlemek ve bununla kavramak gereklidir. Bu da "tin"dir.

1. 2. Tinsel Varlık Olarak İnsan

Yukarıdaki soruyla ilgili olarak Scheler, birbiriyle tamamen farklı hakim iki görüş olduğunu söyler: Bir tarafta, zeka ve seçme yeteneğinin hayvanda bulunmadığını, yalnızca insanda bulunduğunu savunan ve dolayısıyla insanla hayvan arasında bir yapı farklılığı olduğunu savunan görüş, diğer tarafta ise zekanın hayvanda da bulunduğunu kabul eden ve insanla hayvan arasında bir yapı farklılığı bulunduğunu yadsıyan, evrimcilerin savunduğu görüş.

Scheler'e göre bu iki görüş de kabul edilemezdir çünkü, insanın "özel yeri" denen şey, zeka ve seçme yeteneği denen şeyden daha fazla bir şeydir, zeka ve seçme yeteneği nicelik olarak ne kadar arttırılırsa arttırılsın buna erişemez. Diğer taraftan Scheler'e göre,

İnsanı insan yapan bu yeni şeyi, duyuşsal itilim, içgüdü, çağrışımsal bellek, zeka ve seçme yeteneği gibi, araştırılması psikoloji ve biyolojinin uzmanlık alanına girebilecek, psişik varlık

basamaklarına eklenen -psşik ve canlılıkla ilgili alana ait işlev ve yeteneklerden oluşan-, yeni bir varlık tabakası olarak düşünmek de yanlış olacaktır (Scheler, 1998, s. 67).

Scheler bu yeni ilkeyi biyo-psşik alanın, “yaşam”ın dışında bir şey olarak görür. İnsanı insan yapan şey, psşik varlık basamaklarından ayrı bir şey oluşuyla, yaşamın yeni bir basamağı değil, yeni bir varlık olgusudur.

O, *tümüyle yaşama ve insandaki yaşama zıt olan* bir ilkedir: Hakiki yeni bir varlık olgusudur, böyle bir olgu olarak da o, ‘doğal yaşamın evrimi’ne dayandırılmaz, eğer onu bir şeye dayandırmak gerekiyorsa, o ancak şeylerin en yüksek temelinin kendisine, -yaşamın da onun *bir* kendini göstermesi olduğu aynı temele- dayandırılabilir (Scheler, 1998, s. 67).

Burada “yaşam” derken bunu canlılık, vital itki, eğilimler, itilimler, dürtüler bütünü olarak canlılık olduğunu belirtmek gerekir. Tin’in yaşama “zıt” olması, onu olumsuzlamak anlamında değildir. Scheler bu yeni ilke için, akıl kavramını kapsayan, aynı zamanda da “ideleri düşünme”yi, öz içeriğine ilişkin belli bir türden “görü”yü ve bunun ötesinde belirli türden *istemli ve duyuşal edimleri* (iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgür karar verme) içeren “tin” (Geist) sözcüğünü kullanır. Fakat Scheler tini ruhsal merkezlerden ayırır:

Tinin sınırsız varlık alanları içinde görüldüğü edim merkezini, her türlü işlevsel yaşam merkezlerinden -içten bakıldığında “ruhsal” merkezler olarak adlandırılacak olan merkezlerinden- kesin bir biçimde ayırarak, “kişi” diye adlandırıyoruz” (Scheler, 1998, s. 68).

Scheler tin kavramının en yüksek noktasına, yalnız tinin sağlayabileceği kendine özgü bilme etkinliği koyulduğunda, bu durumda tinsel varlığın temel özelliğinin, psikofiziksel yapısı ne olursa olsun, *onun organik olana bağılıktan kurtulmuşluğu* olduğunu söyler. Tinsel varlık “yaşam”dan ve yaşama ait olan her şeyden, yani yaşama ait olan kendi itkisel “zeka”sından da özgürdür.

İtkiden ve çevreden bağımsız olan “tinsel” varlığa, Scheler, “*dünyaya açık varlık*” der. Onun artık “*dünya*”sı vardır. Tinsel varlığın temel niteliğini şöyle açıklar:

Böyle bir varlık, bunun ötesine, kendisine en baştan itibaren verilmiş olan çevresinin karşı koyma ve tepki merkezlerini -hayvan da bunlara sahiptir, ama kendisinden geçmiş bir halde kendini bu çevre içinde kaybeder- ‘nesne’ haline getirebilir ve -canlıya ait itki sisteminin ve ondan önce gelen duyu işlevleri ve duyu organlarının bu nesne dünyasında veya onların

verilmişliğinde meydana getirdikleri sınırlamalar olmaksızın- bu nesnelere *nasıl olduklarını* ilke olarak *kendisi* kavrayabilir (Scheler, 1998, s. 68).

Tin, her canlıda bulunabilen bir nitelik değildir. “Tin”e sahip olmanın bir koşulu vardır:

Bu nedenle tin, *nesnellik* ve şeylerin nasıllıkları tarafından belirlenebilirliklidir. Yalnızca kusursuz nesneliğe ulaşabilecek bir canlı varlık ‘tin’e sahiptir. Daha kesin bir biçimde söylenirse: Ancak böyle bir varlık, kendisiyle olduğu gibi, kendisi dışındaki gerçeklikle (ilke olarak) ilişkisinde de - onun zekası da dinamik bir biçimde bunun içinde olmak üzere- hayvanın tam *tersine* davranabilen bir varlık, tinin ‘taşıyıcısı’dır” (Scheler, 1998, s. 68).

Tinin taşıyıcısı olmak, hayvanın tam tersine davranabilmeyi getirir. Scheler organizmalarının karmaşıklığının derecesi ne olursa olsun hayvanların “zekaya dayanan” davranışı da dahil olmak üzere tüm davranışlarının hayvanın sinir sisteminin fizyolojik durumundan kaynaklandığını söyler. Psikik yanını içgüdülerin, itkisel tepkilerin ve duysal algıların oluşturduğu sinir sisteminin fizyolojik durumuna bağlı olmayan, yani *fizyolojik-psikolojik durumlardan* yola çıkmayan bir davranış *hayvan* için söz konusu değildir. Hayvanın çevresine karşı davranışının kaynağı içgüdü ve itkilere dayanır; içgüdü ve itkiler için önemli olmayan bir şey zaten ona verilmemiştir. Bu nedenle çevrenin yapısı hayvanın itki ve duyu yapısına göreler.

Scheler fizyolojik-psikolojik durumlardan yola çıkmayı hayvan davranışına ilişkin dramının ilk perdesi olarak ortaya koyar. İkinci perde, hayvanın onu yönlendiren itki hedefi yönündeki tepkisi yoluyla çevrede gerçek bir değişikliğin meydana getirilmesini içerir. Üçüncü perde ise, çevrede meydana getirilen bu değişiklikle birlikte hayvanın fizyolojik-psikolojik durumlarında oluşan değişikliği içerir.

Oysa “tin”e sahip bir varlığın davranışına ilişkin dramının akışı -bu tür bir varlık tinini kullanırsa ve ancak kullandığı kadarıyla- hayvanınkinin *tam tersine* hareket edebilir. İnsana dair bu yeni dramının ilk edimi, davranışın *nesne* yapılan görü veya tasarımın *saf öyle-olması* tarafından “güdülenmesi”dir. Bu edim

.insan organizmasının fizyolojik ve psikolojik durumlarından, onun itkisel tepilerinden -ve özellikle itkisel tepilerde parıldayan, her zaman tarz olarak (yani görüntü ya da ses olarak) belirlenmiş olan- çevrenin duyusal dış yanından bağımsızdır (Scheler, 1998, s. 70).

Dramanın ikinci perdesi bir itkisel-tepinin kişilik merkezinden gelen bir engellemeyle durdurulması ya da daha önce engellenmiş olan itkisel-tepinin serbest bırakılmasıdır. Bu, *özgür* bir engelleme ya da serbest bırakmadır. Üçüncü perde, bir şeyin nesne olmasındaki değişimdir. Bu değişim kendi başına değer taşıyan ve kesin bir biçimde deneyimlenendir. Tinsel varlığa ait davranışta hayvanınkinin tersine çevre etkisi ilke olarak sarsılmıştır, onda “*dünyaya açık olma*” vardır. Bu davranışın doğasında sınırsız olarak genişletilebilme vardır. Varolan şeylerden oluşan “dünya” imkan verdiği kadar genişletilebilir. Dünyanın genişletilebilmesi sonsuz değildir. Scheler’in “dünya” demekle, neyi anladığını Kuçuradi şöyle dile getirir: “Evren, dünya derken Scheler, fizik-kimyanın dünyasını değil; değerlerle bezenmiş ve yüklenmiş insan dünyasını anlar. Scheler için bu dünyalar kişiler kadar çoktur” (Kuçuradi, 2009, s. 7-8). Tinsel varlık olarak insanın nedensel akışa hayır diyebilme olanağıyla sarstığı çevre etkisinin yerine, yeni bir dünya açılır. Bu, mekanik bir dünya değildir, değer ve değer ilişkileri içeren bir dünyadır. Bu dünya, imkan verdiği ölçüde, insan tarafından sınırsız olarak genişletilebilir. Scheler’e göre, “*İnsan, sınırsız bir biçimde ‘dünyaya açık’ eyleyebilen bir X’tir*” (Scheler, 199, s. 70).

Oysa hayvan her ne kadar bitki gibi organizmanın kendi iç durumlarını geriye bildirmeden tamamen kendinden geçmiş halde yaşamasa da çevreye karşı davranışında “kendinden geçmiş” bir haldedir. Hayvan her durumda, “akıllı” hareket ettiğinde bile kendi organik durumlarına uygun düşen yaşam gerçekliğine bağımlıdır. Onun zekası hep “organik-itmisel” ve pratik olarak, bağımlıdır. Ona verilmiş olan şeyler onun içgüdü ve “tikintileri” için önemli olan şeylerdir. Bunlar onun istekleri ve tikintileri için karşı *koyma merkezi* -yani hayvan için biyolojik merkez- oluşturan şeyler olarak verilmiştir. “Karşı koyma” merkezleri duygu ve itkiler tarafından sınırlanmış haldedir. Hayvan bu karşı koyma merkezlerini “nesnelere” dönüştüremez.

Scheler tinsel edimin ikinci özelliği olarak “ben bilinci”ni ortaya koyar. Tin, insanın “dikkatini kendinde toplama”yı olanaklı kılar. Hayvan ise kendisinin bilincinde değildir çünkü hayvanın bitkiden farklı olarak bilinci olsa da, kendisine hakim değildir, kendisine gücü yetmez. Hayvandaki sadece beden durumlarının basit bir biçimde geriye bildirilmesidir.

İnsan tine sahip oluşuyla, yalnızca çevre etkisini ilke olarak sarsarak, onu dünya olma boyutuna getirmekle ve karşı koyma merkezlerini nesne haline getirmekle kalmaz, aynı zamanda dikkatini kendinde toplama ve ben-bilinci, kendi varlığını merkez yapmayla *kendi fizyolojik ve psikolojik durumlarını* da nesne yapabilme yeteneğine sahiptir. “Hayvan kendi itkisel-tepilerini kendi itkileri olarak yaşamaz, onun için *çevresindeki şeylerden* gelen onu çeken şeyler ve iten (hoşa gitmeyen) şeyler olarak yaşar “ (Scheler, 1998, s. 72). İnsanda ise itkisel-tepilerden ve onların değişmesinden daha uzun bir “isteme” vardır. İnsanın tersine hayvan “istediği” yere değil, başka bir yere varır. Bu yüzden insan, hayvanın tersine, söz verebilir.

Scheler varolanları, iç varlığa ve kendinde varlığa sahip olma bakımından inceler. Anorganik varlık, iç varlığa ve kendinde varlığa sahip değildir, ontik bir merkezi yoktur. Bu yüzden nesne dünyasındaki varlıkların ortamları ve çevreleri yoktur, bize bağlıdırlar. Oysa canlı varlıklar daima ontik bir merkezdir, “*kendi kendini* sınırlayan bir X’dir; ‘bireyselliğe’ sahiptir -onu parçalamak demek, onu yok etmek, onun özünü ve varoluşunu ortadan kaldırmak demektir” (Scheler, 1998, s. 73). Bitki iç varlığa sahiptir ve duyuşal itilimine karşılık gelen bir merkez ve ortam vardır. Duyu ve bilince sahip olan hayvan, organizmanın değişen durumlarının bildirildiği bir merkeze ve bu bildirme yoluyla kendi merkezini değiştirebilme yeteneğine sahiptir: Hayvan kendine ikinci kez verilmiştir. Scheler, tinsel varlık olan insanın, ben-bilinci ve kendi duyuşal-hareketsel organlarını nesne yapabilmesiyle, kendisine üçüncü kez verilmiş olduğunu ortaya koyarak, insandaki “kişiliğin”, organizma ve çevre karşıtlığının çok daha üzerinde bir merkez olduğunu öne sürer.

Scheler’e göre insanın hayvandan farklı olarak sahip olduğu temel özellikler, onun çevresini ve kendi fiziksel-psikolojik varlığını nesne yapabilmesiyle anlaşılır hale gelmektedir. Yalnızca insan psiko-fizyolojik işlevlerinin ve bu işlevlerde

kendilerini serimleyen şeylerin *bir ve aynı* somut nesneye ait olabileceğini anlamasını sağlayacak bir merkeze sahiptir. Oysa hayvan tam olarak açığa çıkmış, somut şey kategorisine sahip değildir. Scheler'e göre "Buna karşılık olarak insan daha en baştan bir *uzama* sahiptir" (Scheler, 1998, s. 75). Hayvanda ise farklı duyu verilerinin bir ve aynı somut nesneye ait olabileceğini anlayabilmesine yarayan bir merkez bulunmamaktadır. Scheler bunu şöyle açıklar:

Her şeyden önce, hayvanlarda tüm duyu verilerini, onlara ait itkisel tepilerle birlikte, bir araya toplayan ve onların tözlerden oluşan '*dünya*'yla bağlantısını kuran, özel türden bir kendini merkeze koyma [yeteneği] yoktur" (Scheler, 1998, s. 75).

Aynı şekilde, Scheler'e göre hayvanda "*uzay*" (boşluk) imgesi de bulunmaz. Oysa insan daha en baştan, her türlü duyumdan önce gelen uzam ve zaman görüşüne sahiptir. İnsan tinsel varlık oluşuyla psiko-fiziksel işlevlerini nesne haline getirip, kendi bedeninin farklı anlardaki durumlarını kendi uzam görüşüyle ilişkiye sokabilir. Bununla birlikte, insan kendi psikolojik ve fizyolojik yapısına ve kendi duyularına ve onların sınırlarına bağlı kalmadan bir dünya tasarımı elde edebilir.

Yalnızca insan, kişi olduğu kadarıyla, -canlı varlık olarak- *kendini aşabilir* ve bir merkezden, sanki zamansal-uzamsal dünyanın *ötesindeymiş* gibi, *her şeyi*, bu arada kendisini de kendi bilgisinin nesnesi yapabilir. Böylece tin varlığı olarak insan, canlı varlık olarak kendisine ve dünyaya üstün bir varlıktır. Böyle bir varlık olarak insan, insanın kendi varoluşunun üzerine çıkmasını gerektiren ironi ve mizah duygusuna sahiptir (Scheler, 1998, s. 78).

Scheler her şeyi nesne edebilen tinin üçüncü önemli özelliği olarak, kendisinin nesne edilemeyen biricik varlık oluşunu ortaya koyar. Tini saf, *salt edimsellik* olarak belirleyen Scheler, tinin sadece *kendi edimlerinin özgür bir biçimde gerçekleştirilmesiyle* varlık kazandığını belirtir. "Kişi" de tinin merkezi oluşuyla yine nesne olamayacak bir varlıktır. Şeyssel bir varlık olmayan kişi sürekli kendisini gerçekleştiren (özce belirlenmiş olan) edimlerden oluşan bir düzenler-bütünüdür. Tinin edim merkezi olarak kişi yalnızca edimlerinde ve edimleriyle vardır. Kişi edimleriyle kendi kendisini gerçekleştirir. Oysa ruhsal varlık kendi kendisini gerçekleştiremez. Ruhsal varlık tinimizin merkezinden hareketle iç algıda ve gözlemlerde nesne edinebileceğimiz, zaman içindeki olaylar bütünüdür. Ruhsal olan varlık nesne yapılabilirken, ruhsal olayları izleyen, nesneleştiren tin ediminin kendisi

izlenemez, nesne yapılamaz. İnsanın kendi kişi olarak varlığına ilişkin yapabileceği tek şey, sadece dikkatini ona toplamak ve kendini ona yoğunlaştırmaktır. İnsan kendi kişi varlığını nesneleştiremez, gözleyemez. Aynı şekilde başka kişiler de kişiler olarak nesne yapılamaz, izlenemez.

Biz yalnızca başka bir kişinin –fakir bir “bağlılık” sözcüğüyle adlandırdığımız- özgür edimlerini *sonradan ve onunla birlikte* gerçekleştirerek veya her türlü nesneleştirmenin tam karşıtı olan, tinsel *sevgi* tavrını ‘anlayarak’, yani kendimizi bir kişinin istemesi veya sevgisiyle–bunlarla birlikte o kişinin kendisiyle- (genellikle verdiğimiz adla) “özdeşleştirerek” onlar hakkındaki bilgiden pay alırız (Scheler, 1998, s. 79).

Aynı şekilde Scheler teklerüstü tinin edimlerini de ancak *birlikte gerçekleştirerek* bilebileceğimizi söyler. Scheler’e göre,

Eğer bu dünyada insan bilincinden bağımsız olarak kendisini gerçekleştiren bir ideler düzeninin olduğunu kabul ediyorsak ve her şeyin kökeni olmayı onun temel niteliklerinden birisi olarak ona yüklüyorsak, ide ile edim arasındaki koparılamaz öz bağlantısı temelinde kabul etmek zorunda olduğumuz teklerüstü tini- ancak *birlikte gerçekleştirerek* bilebiliriz (Scheler, 1998, s. 79).

Ama ideler ne şeylerden öncedir ne şeylerin içindedir ne de şeylerden sonradır; ideler şeylerle birlikte. Bu yüzden bizim bu edimleri birlikte gerçekleştirmemiz, sonsuz logosa ve sonsuz sevgiye ve sonsuz istemeye bağlanan özlerin, idelerin, değerlerin ve hedeflerin, şeylerin merkezinden ve kökeninden hareketle, birlikte meydana getirilmesi, birlikte üretilmesidir.

1. 3. Tinin Edimleri

Scheler tine özgü bir edim olarak ideleştirmeyi, dünyanın özsel niteliklerini ve yapı-biçimlerini ilgili öz alanının *bir tek* örneğinde (birlikte) kavramak olarak açıklar. İdeleştirme ile bir gerçeklik deneyimi dünyanın öz-ilişkilerinin “*örneği*” olarak kavranır. İdeleştirme edimi, zekadan farklı bir edimdir. İdeleştirmede “deneyime mesafe almak”, “içselleştirmek”, “derin düşünmeyle bakmak” vardır. Şu halde ideleştirmek, deneyimi dünyanın onda kavranabilecek olan özsel varlık-yapısının bir örneği olarak görmek demektir. Demek ki raslantısal, “şimdi ve burada olan” olayı, bu dünyanın *kendinde* olana ilişkin öz-ilişkilerinin örneği olarak

kavramak tinsel varlığa özgü bir edimdir. Scheler bu tür bir ideleştirme edimini Buda'nın dönme öyküsü örneğinde açıklar:

Prens babasının sarayında yıllarca her türlü olumsuz izlenimden uzak tutulduktan sonra, [bir gün saraydan dışarı çıktığında] bir yoksul, bir hasta ve bir ölü görür; o bu üç raslantısal, “şimdi ve burada olan” olayı, dünyanın onlarda kavranabilecek olan özsel varlık-yapısının birer örneği olarak görür (Scheler, 1998, s. 81).

Hayvanda da başlangıcının görüldüğü teknik zeka ise tümevarımsal çıkarımlar yapmayı ve her türlü dolaylı ve sonuç çıkarmaya yönelik düşünmeyi içerir. Scheler zekaya ilişkin bir soru örneği olarak şunu verir: “Şimdi kolumun şurasında bir ağrı var -bu ağrının nedeni nedir, bu ağrı nasıl geçirilebilir?” (Scheler, 1998, s. 80). Zekaya ait bu tip sorular sorular ve zeka tarafından gerçekleştirilen gözlemler ve çıkarımlar, tıne ait soruların çözümünde yalnızca araç olabilir.

Oysa ideleştirme, zekaya ait olan bu tümevarımsal çıkarımlardan, dolaylı ve sonuç çıkarmaya yönelik düşünmeden bağımsız olarak, duyuusal deneyimlerin sınırları ötesinde de geçerli olan “*a priori*” bilgileri kavrar. Scheler ideleştirmenin bu bilgileri kavrarırken aynı deneyime nasıl farklı yaklaştığını, nasıl farklı sorular sorduğunu şöyle açıklar:

Ama ben aynı ağrıyı -aynı deneyime mesafe alarak, içselleştirerek, ve derin düşünmeyle bakarak- bu dünyanın *kendine* ağrılarla, kötülüklerle ve acılarla dolu olduğuna ilişkin çok seyrek ve mucizevi olan *öz-ilişkilerinin* ‘*örneği*’ olarak kavrayabilirim; bu durumda soru farklı olacaktır: Burada ve şimdi kolumdaki acının ötesinde asıl “*kendinde aci*” nedir? -Şeylerin temeli nasıl olmalıdır ki ‘genel olarak ağrı diye bir şey’ olanaklı olabilsin? (Scheler, 1998, s. 80).

Tek bir örnekle ideleştirme yoluyla kazanılan bilgi, aynı özü taşıyabilecek tüm nesnelere için ve aynı madde üzerinde düşünen tüm tinsel özneler için insansal raslantıya dayalı duyulardan ve duyuların uyarılabilirliğinin türünden ve ölçüsünden bağımsız olarak kavranabilir.

Zeka tarafından kazanılan bilgiler ise pozitif bilimin, fizyolojinin, psikolojinin ve tıbbın alanına girer. Zekanın edindiği bilgiler deneyimin nedenini araştıran sorular

aracılığıyla elde edilir. Oysa tinsel özne, yukarıda da söylendiği gibi ideleştirme ile şeylerin *temelinin* nasıl olduğunu kavrayacak sorular sorar.

İdeleştirme yoluyla şeylerin temeline ilişkin kazandığımız bu tür öz bilgiler hem pozitif bilimlere en üst kabulleri, aksiyomları sağlama işlevini yerine getirirler hem de “felsefi metafiziğin” amacı olan saltık olarak varolan varlığın bilgisini vermektedir. Çünkü Scheler’e göre aklın bu dünyada bulduğu bir öz söz konusu ise bu öz hakiki sonlu deneysel nedenlere dayandırılmaz, bir teklerüstü tıne yüklenebilir. Tinsel bir varlık olarak insan, ideleştirmeye varolanların bilgisinden ayrı olarak bir de özsel bilgiye ulaşabilir. Scheler bunu “*Öz ve varolmayı birbirinden ayırma yeteneği*, insan tininin tüm öteki özelliklerinin de *temelini oluşturan*, esas ayırıcı özelliğidir. Leibniz’in daha önce söylemiş olduğu gibi, insanın ayırt edici özelliği bilgi sahibi olması değil, onun *a priori* bilgiye sahip olması veya *a priori* bilgi elde etme yeteneğine sahip olmasıdır” sözleriyle dile getirir (Scheler, 1998, s. 82). Böylece Scheler insanı insan yapanın varolmayı, yani gerçek olmayı ve özü birbirinden ayırabilmesinde görmektedir.

Buradan insanın özü bilinmek istenirse Scheler, ideleştirme edimine götüren edimlerin yapısının incelenmesinin zorunlu olduğunu vurgular. Bu noktada hayvanın tüm gerçeklikle olan bağının duyusal algının sınırlandırılması altında oluşuna karşılık, insanın bilinçli ya da bilinçsiz olarak dünyanın *gerçeklik özniteliğinin kaldırılması* yönünde bir teknik kullanıyor oluşu söz konusudur. “Bu özü kavrama tekniğinde, özlüklerin *logosu*, somut, duyulara verilmiş olan dünyadan -onlar “nesne” oldukları kadarıyla- kendisini ayırır” (Scheler, 1998, s. 83). Hayvan için bu durum söz konusu değildir, o bütünüyle somut olanda ve gerçeklik içinde yaşar. Hayvan gerçeklikle duyusal algının belirli bir “açı”dan verdiği şekilde bir bağa sahiptir.

Oysa insan olmak Scheler’e göre bu türden gerçekliğe güçlü bir “*hayır*” diyebilmektir. Scheler tinin bir olanağı olarak insanın “*hayır*” diyebilmesininin ne anlama geldiğini *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı eserinde ayrıntılı olarak açıklar:

Bunun anlamı daha çok, gerçeklik unsurunun kendisini –deneme amacıyla- (kendimiz için) ortadan kaldırmaktır; bütün ve bölünmez bir biçimde çok güçlü olan gerçeklik izlenimini, duygu yüklü bağlaşıyla birlikte yok etmektir (Scheler, 1998, s. 85).

İnsan gerçekliğe “hayır” der, dünyayı gerçekliğinden sıyrır, ideleştirir. İnsan tinini doğru bir biçimde tanımlayan bir edim olarak idelerin bilgisini, fenomenolojik olarak indirgeme edimini ortaya koyar. Scheler gerçekliğe “hayır” diyebilmenin ne demek olduğunu kavramak için öncelikle gerçeklik yaşantımızın nasıl oluştuğunun bilinmesi gerektiğini söyler. Scheler’e göre “Gerçeklik izleniminin (sert, katı gibi) gösterilebilecek belirli bir duyumu yoktur” (Scheler, 1998, s. 84). Duyusal algı raslantısal olarak şimdi ve burada bu biçimde olana ilişkindir, şeylerin olduğu gibi olmalarını verir.

Bize varolmayı (:gerçek olmayı) veren şey, bize şimdiden açık olan dünyadan gelen *direncin* yaşantısıdır –ve bu direnç yalnızca bizim çaba harcayan, *itkisel* yaşamımız için, bizim merkezi yaşam itilimimiz için söz konusudur (Scheler, 1998, s. 84).

Bu direnç, itkisel yaşamımız için, merkezi yaşam itilimimiz için söz konusudur. Gerçeklik yaşantısı, ruhsal yaşamın en alt basamağı olan “duyu itilimi”ne karşı yaşanan direnç izlenimleridir. Dünya bu itki merkezine karşı koymak olarak görünüşe gelir. Algıların, duyuların temelini oluşturan şey yaşam itilimize ilişkin tepkidir yani dünyanın yaşam itilimize verdiği bu tepkidir. İtkiler ve duyular da birbirinden ayırlamadığından gerçeklik yaşantısı duyuların ve algıların oluşmasının koşulunu oluşturmaktadır.

Eğer varolmak “karşı koymak” ise, gerçekliğinden sıyırma *asketik* edimi, temel *yaşam itiliminin* ortadan kaldırılmasıyla, devre dışı bırakılmasıyla varlık kazanır; bu yaşam itilimiyle bağlantısında, dünya her şeyden önce karşı koyma edimi olarak görünüşe gelir ve bu aynı zamanda raslantısal olarak şimdi ve burada-bu biçimde olana ilişkin her türlü duyusal algının da koşuludur (Scheler, 1998, s. 86).

Öyleyse, gerçeklik yaşantısı dünyaya dair her türlü tasarımıımızdan önce gelmektedir. Gerçeklik yaşantısı yaşam itilimine verilen *direncin* yaşantısıysa ve dünyaya ilişkin her türlü duyusal algının koşuluysa, dünyayı gerçekliğinden soymanın, gerçekliğe hayır diyebilmenin anlamı yaşam itiliminin ortadan kaldırılması olmaktadır.

Yalnızca insan tinsel varlık olarak bu dünyayı “gerçeklikten soyma” edimini gerçekleştirebilir. Bunu “isteme edimiyle yapmaktadır. Engelleme ve durdurma edimi olarak isteme edimi duyusal-itilim merkezini susturur, yaşam itilimini ortadan kaldırır. “Yalnızca tin, saf ‘isteme’ biçiminde, isteme edimi yoluyla –ve bu *engelleme (durdurma) edimi* demektir-, bizim gerçekliğin gerçekliğe giriş diye bildiğimiz, duyusal-itilim merkezini susturabilir” (Scheler, 1998, s. 86). İnsan, tinsel varlık oluşuyla kendi tepkisel-itkilerini baskılayarak, aşağı iter. İnsanın itkilerini baskılaması demek, algı imgeleri ve tasarımlarla onların beslenmesine *engel olmak* demektir. Böylece *insan*, gerçekliğe her zaman evet diyen hayvanın tersine *hayır diyebilen varlık* olmaktadır. “Gerçekliğe her zaman –tiksindiği ve kaçtığı yerde bile- ‘evet’ diyen hayvanla karşılaştırıldığında *insan ‘hayır diyebilen’, ‘yaşama karşısında asketçe davranabilen’*”dir (Scheler, 1998, s. 86). İnsan sürekli olarak itkilere hayır der, bu ona kendi algı dünyası üzerinde bir düşünce dünyası kurabilmesinin olanağını açar. İnsan sürekli onu çevreleyen gerçekliği aşmaya istekli olandır. Tinin olanağı olan hayır’ın anlamı “gerçeklik izlenimini ortadan kaldırarak, duygu yüklü bağlaşıyla birlikte yok etmektir –bu ise, ‘her türlü dünyevi korkuyu’ yenmek, yok etmektir (Scheler, 1998, s. 85).

Buna karşılık, gerçekliğe sürekli *evet* diyen hayvanın varolması günlük kaygıların ötesine geçemez. İnsansa kendini kuşatan gerçeklikle yetinmez.

İtkilerini bastırarak gerçekliğe hayır diyebilen insan, “diğer yandan kendisinde bastırılmış olarak bulunan itkilerde uyumakta olan enerjisi, gittikçe daha fazla, tinin hizmetine sunabilir (yükseltebilir). Bu, insanın kendi itkisel enerjisini tinsel etkinliklere “*yükseltmesi*” demektir” (Scheler, 1998, s. 87).

Fakat Scheler’e göre bu yaşamdan vazgeçmeyle, itkilerin bastırılmasıyla ve yükseltme yoluyla tin *ortaya çıkmaz*, onlardan sadece enerjisini alır. Bu, dünyanın gerçeklik özneliliğinin kaldırılması tekniği insandaki tinin ortaya konması için yalnızca bir ortam hazırlar, tinin *enerji kazanmasını* ve bununla birlikte kendisini *gösterme yeteneğini* sağlar çünkü “tineninde sonunda varolanın kendisinin temel niteliklerinden biridir, insanda açığa çıkan, kendini kendisi üzerinde ‘yoğunlaştıran’ kişinin bu yoğunlaşmasında ortaya çıkan bir şeydir” (Scheler, 1998, s. 88).

Gerçeklik ve imgeler sağlayan itki merkezleri karşısında isteme tarafından gösterilen negatif etkinlik, engelleme tinin varolmasını sağlamaz, “saf” bir biçimde *başta tümüyle “güç”ten, “kuvvet”ten ve aktiflik”ten yoksun* bir varolan tinin sadece ortaya çıkmasını sağlar. Tin bu bakımdan itkilerin bastırılmasına ve aynı zamanda *yükseltilmeye gereksinim duymaktadır*.

Scheler’in tinin başlangıçtaki güçsüzlüğü ve güç kazanması ile ilgili bu görüşleri düşünce tarihinde tin üzerine ortaya konmuş iki önemli anlayış olarak gördüğü ve “klasik kuram” ve “negatif kuram” olarak adlandırdığı her iki görüşün de karşısında yer almaktadır. Scheler’e göre Yunanlılar tarafından ortaya atılan “klasik kuram” tine kendi başına, kendisine özgü özsellik ve özerklik tanır, aynı zamanda ona güç ve etkinlik tanır; hatta onun en güçlü ve kuvvetli şey olduğunu söyler. Scheler, bu görüşün bütün olarak bir dünya görüşünün parçası olduğunu ve bu görüşe göre varlığın daha üst birimlerinin, [başka şeylerin varolmasının] nedeni olan varlık birimlerinin daha güçlü, daha kuvvetli olduğunu, bu dünyanın en üst noktasında tine sahip olmasıyla en güçlü ve her şeye gücü yeten varlığın da “tanrı” olduğunu belirtir.

“Negatif kuram” ise bu kuramın karşısında yer alır ve tam tersi görüşleri savunur. Baştan tinin bir gücünün olmadığını, ancak negatif isteme edimleriyle enerji kazandığını savunan bu kurama göre, “Tin kendisi -eğer böyle bir kavramdan söz edilebilirse tabii-, en azından insanın kültür ortaya koyan etkinliği, tüm mantıksal, ahlaksal, estetik-seyredici ve sanatsal-yaratıcı edimler, ancak yukarıda anlatılan ‘hayır’ vasıtasıyla varolabilirler” (Scheler, 1998, s. 89).

Scheler bu her iki kuramı da reddeder. Klasik kurama benzer şekilde tinin *özü ve yasallığı olduğunu* fakat bu kurama karşıt olarak tinin en başta hiçbir enerjiye sahip olmadığını savunur. Gerçi“itkileri engelleyen (kendisi o anda tinsel olan) negatif isteme edimleri vasıtasıyla, başta enerjisiz olan, yalnızca saf yönelimler grubundan olan tini izleyerek enerji kazanır -ama tin bu edimlerle varlığa gelmez (Scheler, 1998, s. 89).

Benzer şekilde Scheler negatif kuramın savlarının bir kısmına katılırken, büyük bir bölümüne katılmaz. Negatif kuramın savunucularından biri olarak gördüğü Buda’nın gerçekliğin ortadan kaldırılması tekniğini kullanarak, isteklerin ortadan

kaldırılmasıyla, nedensel düzenin, duyuşal gerçeklik dünyasının, bedensel ve ruhsal olayların sndklerini -duyuşal niteliklerin, biçimlerin, ilişkilere, varlığın uzamsallığı ve zamansallığının parça parça yok olduklarını- derin bir biçimde kavradığını düşünür (Scheler, 1998, s. 90). Fakat yine bu kuramın savunucularından olarak gördüğü Schopenhauer'ın hayvan ile insan arasındaki öz farkını; hayvanın, insanın tersine yaşam isteğinin kırılmasını gerekleştirememesinde gördüğünü söyler. Bu değilleme sayesinde bilincin her türlü “yüksek biçimleri”, metafizik bilgi, sanat, “merhamet ahlakı” insanda olanaklı hale gelir. Fakat Scheler, Schopenhauer'ın, akıldan yalnızca gidimli düşünme ve kavram oluşturmayı anlama hatasına düştüğünü ve ğrencisi Alsberg'in de aynı hataya düşerek, akılı yalnızca dilin bir sonucu olarak gördüğünü söyler:

Alsberg Schopenhauer'ın öğretisini geliştirek, “insanlaşma ilkesi”ni, insanın organlarını aletler, dil ve kavram oluşturma lehine –tekin kendisini ve türü korumak için verdiğı yaşam savaşımında bilinçli olarak- “devre dışı bırakması”nda görür (Scheler, 1998, s.90).

Alsberg, dili duyu organlarının içini üzerine alan “maddesel olmayan” bir alet olarak görür. Bu ‘insanlaşma ilkesi’nin ortaya çıkmasının nedeni olarak, yaşam organlarını devre dışı bırakıp, canlı organlarının işlevlerinin yerine ‘aletler’i, ‘im’leri koyma eğiliminin ve bununla birlikte insanın gittikçe artan ‘beyinleşme’sinin nedeni olarak Alsberg, insan organlarının çevreye uymadaki başarısızlıklarını görür. Scheler’e göre Alsberg için “tin” denilen şey sadece eksik olan organların çevreye uyumu yerine daha sonra gelişen, onun yerini tutan bir şeydir.

Scheler Freud'un da son dönemdeki görüşlerini negatif kuram içinde görür. Scheler, Freud'un nevrozu açıklamada itki ve duyuşların bastırılması düşüncesini kullandığını ve Freud'a göre bu itkilerin, bastırılan enerjisinin “yükseltilmesi” durumunda her türden yüksek kültür oluőumlarını ortaya koyan yetiler kadar başarılı olmakta olduğunu ve bunun Şu anlama geldiğini söyler:

İnsanın Őimdiye kadar olan gelişimi, hayvanın gelişiminden ayrı hiçbir açıklamaya ihtiyaç göstermemektedir; ve insan teklerinin çok azında daha yetkin olmaya karşı dinmek bilmeyen itilim olarak gözlediğimiz şey, kolaylıkla itkilerin bastırılmasının bir sonucu olarak açıklanabilir; insan kültürünün en değeri bnaya dayanmaktadır (Freud, Scheler, 1998, s. 92).

Peki bu itkilerin bastırın nedir? Scheler Freud'un bu soruyu yanıtlamadığını söyler ve negatif kuramın eksikliğinin, itkileri bastırmanın, yaşam isteğine hayır diyenin ne olduğuna ilişkin sorulara cevapsız kalması olarak görür. Ona göre bu kuramın savunucuları, hangi farklı nedenlerden dolayı, bastırılan itkilerin bir defasında nevroza, başka bir defasında kültür ürünleri ortaya koyan etkinliklere yükseltilmektedir sorusuna yanıt vermez ve bu kuramın temsilcilerinden Alsberg, organların devre dışı bırakılmasını sağlayanın, aletleri keşfedenin ne olduğunu ortaya koymaz. Bu noktada yukarıdaki soruya şu soruları da ekler: gerçekten organlar devre dışı bırakılmakta mıdır, ya da bırakılıyorsa bu, hayvanların da amacı olan yeryüzünde tek ve tür olarak varlığını korumak amacı için mi gerçekleşmektedir? Çevreye uymada bu kadar başarısız olan "insan" neden yok olmadı? Bu, çevreye uyamayan, narin organlarıyla kendini korumaya çalışan tür, "insanlık "ilkesi"yle ve kültürle nasıl kendini kurtarabildi? Scheler negatif kuramın kendisinden açıklaması beklenenleri sadece varsaydığını savunur. Scheler Negatif kuramın yanıt vermediği bu soruları tin ilkesine dayanarak yanıtlar:

İtkilerin bastırılmasını yöneten şey tindir, ideler ve değerler tarafından yönlendirilen tinsel isteme, itkisel yaşamın ideler ve değerleriyle çatışan tepkilerini, bir itkisel eylem için gerekli olan tasarımlardan yoksun bırakarak engeller; diğer yandan isteme, itkisel tepkileri *tin tarafından ortaya konulan isteme projelerini gerçekleştirecek*, gerçekliğe taşıyacak biçimde düzenlemek için, tasarımları, yem olarak koyar. Biz bu temel olaya -itkisel tepkilerin tinsel isteme yoluyla "engellenmesi" ve "serbest bırakılması"ndan oluşana- "*çevirme*", ancak itkisel hareketlerle kendilerini gerçekleştirebilen ide ve değerlerin kendilerini öne sürmelerine de "yönlendirme" diyoruz (Scheler, 1998, s. 95).

Tin çevirme ve yönlendirme yoluyla itkilerin bastırılmasını yönetir ama tinin kendinde bir enerji yoktur, "canlandırılma"ya muhtaçtır. Scheler'e göre,

Tinin *yapamadığı* şey, kendisinin itkisel enerji üretmesi veya itkisel enerjiyi ortadan kaldırması, arttırması ya da azaltmasıdır. Tinin elinde olan şey, organizmanın eylemde bulunarak, tinin 'istediği' şeyin gerçekleştirilmesinin sağlandığı farklı itkisel oluşumlara yol açmaktır. Ama yalnızca tasarım düzenlenmesi yoluyla sağlanan, tinden gelen itki düzenlemesi değil -aynı zamanda nihai amaç da yine pozitif bir şeydir: tinin güç ve etkinlik kazanması, iç bakımdan özgür ve kendi başına olması, kısaca, *tinin canlandırılması*dır (Scheler, 1998, s. 94-95).

Scheler yaşamın tine “yükseltilmesi” diye adlandırdığı şeyi tinin itkilerin bastırılmasını yönetmesi yoluyla itkilerde biriken enerjiyi tinin kendisi tarafından ortaya koyulan ve değerler tarafından yönlendirilen istemelerin gerçekleşmesi için ihtiyacı olan enerjiyi elde ederek güç kazanması olarak açıklar. Ama bu, “tinin, itkilerin bastırılmasından doğduğunu ve yeni tinsel nitelikler yarattığını iddia eden mistik olay” anlamına gelmez (Scheler, 1998, s. 95).

Böylece Scheler tine ilişkin “klasik” kurama geri dönüyormuş gibi görünse de ona göre klasik kuram da “negatif” kuram gibi hatalıdır; hatta hemen hemen *tüm Batı felsefesine* hakim olduğu için, onun hatası çok daha tehlikelidir. Scheler’e göre kaynağını Yunanlıların tin ve ide kavramında bulan klasik kuram, idenin kendisinin güce, (en başından itibaren) kuvvet ve etkinliğe, etkileme yeteneğine sahip olduğunu söyler. Bu görüşe göre tin, yaşam itilimi *olmadan* da güçlü, her şeye gücü yeten bir ilkedir. Scheler bu noktada, klasik öğretinin muhaliflerinin göreceli haklılığının başlamasına karşın “klasik kuramdaki doğruya -:essentiası ve yasaları içinde tinin özerkliğine- sahip çıkmıyor” oluşlarını eleştirir (Scheler, 1998, s.96).

Scheler klasik kuramın iki ana biçimde karşımıza çıktığını söyler: “İnsan ruhunun -tinsel olarak- bir töz olduğuna dair görüş ile tek bir tinin var olduğunu, tek tek tinlerin bununla bağlantı içinde, bu tinin kipleri ya da etkinlik merkezleri olduğuna dair görüş” (Scheler, 1998, s. 96). Scheler’e göre insan ruhunun bir töz olduğuna dair görüş dış nesnelere ilişkin şey kategorisinin hatalı bir şekilde ruha da uygulanmasına dayanır, Aquinolu Thomas’ın görüşlerinde kaynağını bulan bu görüş organizmaya yapışık olan “madde” ve “biçim” kategorilerinin ayrılmasına ve bunun beden ile ruh ilişkisine de uygulanması üzerine temellenmektedir. Oysa Scheler “tinsel edim merkezi”nin “insandaki kişi [bir] töz değil, monarşik bir edimler düzenidir –onlardan her bir edimin ötekilere yol göstermeyi ve onları yönetmeyi üstlendiği ve onlardaki değer ve idelere yönlendirildiği (insanın da kendisini onlarla “özdeşleştirdiği”) bir edimler düzeni” olduğunu söyler (Scheler, 1998, s. 96).

Bu edimler düzeninde her bir edim ötekilere yol göstermeyi ve onları yönetmeyi üstlenir ve onlardaki değer ve idelere yönlendirilir. İnsanın da kendisini onlarla “özdeşleştirdiği” böyle bir edimler düzeni bir töz değildir.

Scheler bütün olarak klasik kuramın kökeninde yatan yanlışı, tüm dünya imgesine bağlı olan daha derin bir yanlışı olarak görür. Bu derin yanlışı: Daha yüksek varlık biçimlerinin yalnızca değer ve anlam olarak değil, “*güç ve kuvvet açısından da güçlendiklerinin, onların daha yüksek [katmanlar] olduklarının varsayılmasıdır*” (Scheler, 1998, s. 97). İçinde yaşadığımız dünyanın, en başından itibaren ve sürekli olarak şimdi olduğu gibi düzenlenmiş olduğu varsayımı üzerine temellenen bu yanlışı görüşe göre daha yüksek varlık biçimleri daha aşağı varlık biçimlerinin *nedenidir* (vitalizm ve idealizm). Scheler’e göre bu düşünce, tam tersini yani, daha yüksek varlık biçimlerinin köken olarak, daha aşağı varlık biçimlerine ait olan süreçlerden *doğduklarını* düşünmek (materyalizm ve vitalizm) kadar yanlışı bir düşüncedir. Örneğin bir yaşam *gücü*, bir bilinç *etkinliği*, en baştan itibaren *güçlü* etkin bir tinin var olduğunu düşünmek, bunun tam tersine, örneğin anorganik varlığın yaşamı, bilince sahip olmayan yaşamın bilinci, insanın kendisindeki ve insan dışındaki yalın bilinç biçimlerinin tini doğurduklarını düşünmek kadar büyük bir hata olacaktır.

Scheler’e göre negatif kuram daha yüksek varlık biçimlerinin daha aşağı varlık biçimlerine ait süreçlerden doğdukları görüşünü savunarak, her şeyi açıklayan yanlışı bir mekanist açıklamayı doğururken, klasik kuram tersine, daha aşağı varlık biçimlerinin nedeninin yüksek varlık biçimleri olduğunu savunarak, “teolojik” bir dünya görüşünün sınır tanımaz anlamsızlığına götürmektedir. Scheler bu görüşlerin karşısında durarak, yüksek varlık ve değer kategorilerinin doğaları gereği daha zayıf olduklarını savunur. “İçinde yaşadığımız dünyada, yalnızca varolmayı ve -raslantısal olan- olduğu gibi olmayı belirleyebilen *kuvvet ve etki akımının* yönü yukarıdan aşağıya değil, *aşağıdan yukarıdır!*” (Scheler, 1998, s. 97). Anorganik dünya “canlılık” karşısında, bitki ve hayvan, insan karşısında kendine özgü yasalarıyla bağımsızlıklarıyla dururlar. Scheler benzer bir şekilde, insanlık tarihinde, kitlenin tarihsel olarak gerçekleştirilen eylemlerinin insan varlığının daha yüksek biçimleri karşısında kendine özgü yasalarıyla bir bağımsızlık taşıdığını ve insanların yığımsal hareketlerinin kendisine özgü gidişi, kitlenin dehaya katlanabileceği, onun ide ve değerlerini alabileceği bir düzeye ulaştığında “tarihsel büyüklük” dediği şeyin, yani tarihte kayda değer bir etkide bulunma gücüne ulaşmanın mümkün olduğunu düşünür. Scheler’e göre bu durum: “mutlu ve lütuf dolu bir raslantı sayılmalıdır- çünkü ökenin ide ve değerlerini alabilmek, bu ide ve değerlerle döllemeyi sağlamak için, kitlenin önce kendi çıkar ve tutkularının ötesine geçmesi gerekmektedir”

Scheler, 1998, s. 98). Bu yüzden, insanlık tarihinde kültürün ürünler verdiği dönemler kısa ve seyrek. Scheler'e göre,

aşağı ve yukarı varlık biçimleri ile değer kategorileri ve -kendileriyle bu biçimlerin kendilerini gerçekleştirdikleri- kuvvetler ve güçler arasında baştan bu yana varolan ilişkiler düzeni şu tümce ile anlatılabilir: '*Güçlü olan köken olarak en altta olandır, en üstte olanınsa hiçbir gücü yoktur.*' Daha üstte olan her varlık biçimi, daha alttakine göre daha güçsüzdür -ve kendisini kendi gücüyle değil, alt tabakanın gücüyle gerçekleştirir (Scheler, 1998, s. 98).

Scheler'e göre insanın tin ve istemesi, herhangi bir güce sahip değildir, "yönlendirme" ve "çevirme"den başka bir anlam ifade etmez. Tinsel isteme, itkilerin kendileri üzerinde değil, yalnızca tasarımların dönüşümü üzerinde etkilidir. Saf istemenin itki güçleriyle doğrudan savaşması olanaksızdır. Tinsel istemenin "yönlendirme" ve "çevirme"yi gerçekleştirmesi, tinin ideleri itki güçlerinin önüne koymasıyla ve istemenin bu idelerin gerçekleşmesini somutlaştırabilecek olan tasarımları -önceden hazır olması gerek- itkisel tepkilere vermesi ya da geri çekmesiyle olmaktadır. Saf isteme böyle doğrudan olmayan bir yolla itki güçlerini yönlendirir ve çevirir. Bunun tersi yapılırsa, yani itkiyle doğrudan savaşmaya kalkılırsa, itkiler kendi tek yönlü yollarında daha da ileriye gideceğinden bu bizi olumsuz bir sonuca götürür.

İsteme, gerçekleştirilmesi kötüyü unutturacak ve insanın daha çok enerji harcamasını gerektiren, *daha yüksek bir değeri* amaç edinmek yerine, yalnızca vicdanın amacına "kötü" dediği- bir itkiyle savaşmaya, itkiyi yok etmeye yönelirse, istediği sonucun tam tersini elde eder (Scheler, 1998, s. 101).

Scheler bu yüzden insanın, itkilere karşı *sabırlı olmayı* öğrenmesi gerektiğini söyler. İnsanın, bu tür itkilerle doğrudan savaşa girmek yerine, "enerjisini değerli işlerin gerçekleştirilmesinde" kullanmasının daha doğru olacağını belirtir.

Böylece varlık düzeni ve değerler düzeni ile gerçekten etkili olan güçler arasındaki ilişkiler başlangıçtaki tersine döner. Daha zayıf olan daha yüksek varlık biçimleri, kendilerini daha güçlü olan daha aşağı olanlara uydurmaz, tam tersine bu güçler, varlık biçimleri ve değerler düzenine kendilerini uydurur. Scheler bunu şöyle ifade eder:

Başlangıçta güçsüz olan tin ile başlangıçta *daimonca* olan varlığın, yani tüm tinsel idelere ve değerlere karşı kör olan itilimlerin, karşılıklı olarak birbirini etkilemesi: şeylerin imgeleri arkasında duran itilimsel olanın gittikçe ideleşmesi ve tinleşmesi, aynı zamanada tinin güç kazanması, yani canlanması, sonlu varlığın ve olup bitenlerin amacı ve sonu işte budur” (Scheler, 1998, s. 103).

Scheler bu anlayışını Descartes ve doğalcı görüşün karşısında olarak konumlandırmaktadır. Descartes’ın “ikici” insan görüşünün aksine ruh ve bedenin birliğini savunan Scheler bir taraftan da tin ve bedenin ontik karşıtlığını ortaya koyar. Ancak, bu karşıtlık, “ikici” bir anlayış diye anlaşılmalıdır. Bu noktada Takiyettin Mengüşoğlu’nun anladığından farklı şekilde anlamak mümkün görünmektedir. Mengüşoğlu, Scheler’in, insanı tin ve yaşam olarak iki ilkeye ayırarak onun bütünlüğünü bozduğunu, parçaladığını söylemiştir (Mengüşoğlu, 2015, s. 33). Bu karşıtlığı, aynı birlikteki tin ile yaşamın karşıtlığı diye anlamak mümkündür (Arthur, 1974, s. 19, 20).

Scheler, Descartes’ın genel olarak batı düşüncesinin insan anlayışına kaynaklık eden “ikici” görüşünde tini *ratioya* indirgediğini ve onu zeka ile karıştırdığını düşünmekle birlikte, onun görüşlerinde sadece tek bir noktaya katılır: Bu, tinin yeni özerkliği ve egemenliği düşüncesidir. Descartes’ın, tinin *organik olan* ve yalnızca canlı olan *tüm şeyler karşısındaki üstünlüğüne* dair bilgiye sahip oluşunu değerli bulur (Scheler, 1998, s. 104). Bu da tinin, yaşam karşısında, yaşam enerjisi karşısında varlıkça zayıf ve cılız olmakla birlikte yalnızca onun gerçekleştirebileceği edimlerle ne denli önemli olduğunun ifadesidir.

Yalnız beyni değil, *tüm vücudu* ruhsal olayların fizyolojik alanı olarak gören Scheler, Descartes’ın savunduğuruhsal töz ile bedensel töz arasında yüzeysel bir bağlantıdan söz etmeyi anlamsız bulur ve iç varlığı bakımından ruhsal, dış varlığı, yani başkaları için varolması bakımından bedensel biçime sahip olan şeyin, *bir ve aynı yaşam* olduğu görüşünü savunur. Bu görüşüyle ruh-beden birliğini savunan Scheler, Descartes’ın yaptığı gibi fiziksel organizmanın bir tür makina olarak görülmesi durumunda ruhsal alandaki *kendi başınalığın* ve genel itki ve duygu yaşamının “bilinçli” tasarım imgeleri karşısındaki *önceliğinin* gözden kaçırılmış olacağı görüşündedir. Scheler tüm bu görüşlerin aksine *fizyolojik ve ruhsal yaşam*

süreçlerinin ontolojik olarak tamamen özdeş olduklarını savunur. Ona göre bu fizyolojik ve ruhsal süreçlerin ikisi de mekanik süreçler değildir; her ikisi de hedefe ve bütünlüğe yönelmiştir.

Fizyolojik süreçler, -içinde cereyan ettikleri- sinir sisteminin parçaları ne kadar aşağıysa (yani ne kadar yüksek değilse), o kadar artar; öte yandan onlar ne kadar gelişmemişse, ruhsal süreçler de o kadar tam ve amaca yöneliktir. Her iki süreç, şekillenmesine ve işlevlerinin birlikte oynadıkları role göre, tek bir (mekanik olmayan) yaşam olayının iki yanındır (Scheler, 1998, s. 107).

Scheler'in, Descartes'a ve ona dayanan görüşlere karşı çıkarken göstermek istediği şey, insandaki "fizyolojik" ve "psikolojik" süreçlerin *bir ve aynı yaşamın* ayrı görünen yönleri olduğunu anlatmak ister. Bu süreçlerin varlığı ve birlikte işleyişi, yaşamın temel olayıdır. Scheler'in düşüncesine göre insandaki ve hayvandaki *itki sistemi* önemlidir. Bu sistem, birliği sağlar ve hakiki yaşam devinimi ile bilincin içeriği arasında *aracılık* eder. Bu itki sistemi tinin edimlerine kaynaklık edebilmesi bakımından kıymetlidir. Scheler'in de Descartes'da gördüğü temel hata, böylesine önemli olan itki sistemini tamamen gözden kaçırmış olmasıdır. Scheler bu eleştirisini şöyle dile getirir:

Descartes ve diğer eski fizyologlar, fizyolojik işlev birliklerini, kopuk kopuk, başka bir şey tarafından morfolojik olarak tümüyle belirlenmiş, organizmanın sabit organlarından çıkan vehemen hemen tümüyle mekanik olarak belirlenmiş olaylara ilişkin biçimsel mekanik yakın etki ilkesi anlamında ele alırlar (Scheler, 1998, s. 108).

İtki sistemi gözden kaçtığında her fizyolojik işlevin bilinç bağlaşımına sahip oluşu da gözden kaçmış olur ve fizyolojik işlev birlikleri, kopuk kopuk, başka bir şey tarafından morfolojik olarak tümüyle belirlenmiş olaylara ilişkin biçimsel mekanik etki ilkesi anlamında ele alınmış olur. Fizyolojik işleyiş, ruhsal, özellikle bilinçli işlemler kadar "anlamlı"dır. Bu bakımdan Scheler organizmanın aynı davranış biçimlerini fiziksel-kimyasal uyarıcıyla dışarıdan ve ruhsal uyarıcıyla (telkinle, hipnozla, psikoterapiyle ya da toplumsal çevreyi değiştirmekle) ne derece yönlendirilip değiştirilebildiğini en geniş biçimde anlamak için, araştırmada böyle bir yöntemle başvurulabileceğini savunur. Yalnız sinir hastalıklarının değil, organik hastalıkların da kimyasal-fiziksel nedenler yanında ruhsal nedenlerle ortaya çıkmış

olabileceğini zaten bugün bilmekteyiz. Aynı şekilde ruhsal işlevler de (en yüksek ruhsal işlevler bile) sıkı bir fizyolojik bağlaşımlık içerisindedir. Scheler bu fiziksel-kimyasal uyarıcıyla dışarıdan ve ruhsal uyarıcıyla -bilinç koridoru yoluyla ve dış uyarıcı koridoru yoluyla-*birlik halinde* asıl yaşam sürecine etkimizin iki tür yoldan olduğunu “ölüm” olayı örneğinde ifade eder:

“Ölüm” denilen temel yaşam olayının nedeni, bir duygusal şok olabileceği gibi bir tabanca kurşunu da olabilir. Bunlar hepsi yalnızca, bizim deneyimlerimizde ve yönlendirmelerimizde, bir ve aynı *ontikbirlik olan* yaşam sürecine farklı *ulaşma biçimlerimizdir*. Bağlantı kuran düşünmede olduğu gibi, en yüksek ruhsal işlevler bile sıkı bir fizyolojik bağlaşımlıktan kurtulamazlar.(Scheler, 1998, s. 110).

Scheler fiziksel ve ruhsal işlevlerin birbirlerine olan bağlaşıklarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, *tinsel edimlerin de hep bir fizyolojik ve ruhsal karşılığının olması gerektiğini savunur*. Bu gerekliliği, tinsel edimlerin etkin olmak için ihtiyaç duydukları tüm enerjiyi canlı itki alanından almak zorunda olmaları görüşüne dayandırmaktadır.

Scheler, insanı yalnızca *beden* yanı sıra ele alan Batı ve Hint tıbbının tek yanlılıklarının aksine psiko-fizyolojik yaşamın *tekliğini* savunmaktadır. Psiko-fizyolojik yaşamın bu birliği tüm canlılar için geçerli olan bir olgudur.

İnsanı beden-ruhu açısından derece farkının ötesine geçen bir biçimde hayvandan ayırmak, teist yaratıcılık görüşünün ve geleneksel ölümsüzlük görüşünün yaptığı gibi, onun beden-ruhuna özel türden geçmiş ve gelecek yüklemek için elimizde en küçük bir sebep yoktur (Scheler, 1998, s. 111).

Scheler ruhsal olayların işleyişi bakımından hayvan ve insan arasında çok önemli farklılıklar olduğunu kabul eder, fakat bundan daha dikkat çekici olduğunu savunduğu, hayvan ile insan arasındaki fizyolojik farklılıklara dikkatini yöneltir. İnsan organizmasının duyu-motorsal işleyişlerde hayvana önemli bir üstünlüğe sahip olmamasına rağmen, hayvana kıyasla insanda, sindirilen maddelerin büyük bir çoğunluğu sinirlerle ilgili şeyler için harcanır ve saf sinirsel işlevsel beyin enerjisine çevrilir. Scheler insan beyninin beslenmede, hayvan beynine göre çok daha büyük ölçüde olan bu üstünlüğünü onun uyarılma akış biçimine bağlar. İnsan beyin zarı organizmanın tüm geçmişini muhafaza eder ve beyinde asla “aynı” akış bir daha

tekrar edemez çünkü her uyarımın kendine özgü akışı, tüm uyarım yapısını değiştirir. Scheler bunu ruhsal nedenselliğe uygun bir durum olarak görür: Bir sonraki ruhsal olayı açıklayacak şey, yalnız zamansal olarak o olaydan önce gelen tek olay değil, geçmişteki tüm yaşantı zinciridir. İnsanda beyin kabuğundaki bu uyarımlar uyanıklıkta ve uykuda hiç durmadan devam eder. Ruhsal akış da fizyolojik uyarımların bu sürekliliği gibi durmadan devam eder. Scheler bilimsel araştırmaların gösterdiği, hayvana göre merkezleşmenin insanda çok daha güçlü olması ve insanda tüm yaşam olaylarının beyin etkilerine bağlı olmasının insandaki ruh yaşamının ruhsal bir töze bağlanmadan da açıklanabileceğinin kanıtı olarak görür. Scheler'e göre "Bu ve benzeri olgular, hayvana göre insanın ruh yaşamının *artmış olan birliği*, insanda ruh gibi bir tözün olduğu kabul edilmeden de yeterince açıklanabilmektedir (Scheler, 1998, s. 112).

Scheler insanda ruh gibi bir tözün olmadığı görüşünü ve böylece insandaki beden ve ruhun veya vücut ve ruhun ya da beyin ve ruhun gibi ontik bir karşıtlık oluşturmadığını savunur. O, insanda çok daha farklı bir karşıtlık bulur:

insandaki beden ve ruh veya vücut ve ruh ya da beyin ve ruh, herhangi bir ontik karşıtlık oluşturmazlar. Bizim insanda bulduğumuz ve öznel olarak yaşadığımız karşıtlık, çok daha üst düzeyde, çok daha derine inen başka bir karşıtlıktır: *Tin ve yaşam karşıtlığıdır* (Scheler, 1998, s. 112).

Scheler bir ve aynı yaşam olayının iki yanı olarak aldığı psikolojik ve fizyolojik varlığın her birine karşılık gelen bakış tarzının her ikisini kendisi gerçekleştiren bir şeyin beden-ruh karşıtlığını *aşabileceğini* savunmaktadır. Bu, kendisi hiçbir zaman nesne olamayan, ama her şeyi "nesneleştiren" *tindir*.

Scheler, "tin" dediği şeyi hem *uzam dışı* hem *zamandışı*, yaşamı ise uzamsal olmayan ama zamansal olan bir varlık olarak nitelendirir. "Tin'in yönelimleri, deyim yerindeyse, yaşamın zaman akışını dilimlemektedirler" (Scheler, 1998, s. 113). Tinsel edimin etkinliği zamansal bir yaşam olayına bağlıdır ve onun tarafından ablukaya alınmıştır. Öz bakımından birbirinden farklı olan "yaşam" ve "tin" ilkeleri insanda birbirine bağlıdır, Scheler bunu şöyle ifade eder: "Tin yaşamı ideleştirir-ama onun ediminin en basit biçimde uyarılmasından, bizim tinsel anlam

yüklediğimiz bir yapıtın gerçekleştirilmesine kadar tını harekete geçiren ve [yaptığını] gerçekleştiren yalnızca yaşamdır” (Scheler, 1998, s. 113). Burada tin ile yaşamın birbirinden ayrı olamadıkları ve yaşamın tin için ne denli önemli olduğunun ifadesi görülür. Bu ikisi arasındaki karşıtlık, aslında bir *birliğin*, insanca var olma *birliğinin* olabilmesi içindir. Bu birlik de “kişi olma”dır. İnsanca var olma, yaşamın ideleştirilmesiyle var olur ancak. Bu edimi gerçekleştirebilecek olan da tindir.

Scheler, insanla ilgili görüşlerin çoğunun tin ve yaşam arasındaki ilişkiyi gözden kaçırdığını düşünür. Scheler bu görüşlerin “doğalcı” diye adlandırılabilcek olan kuramlara ait olduğunu söyler ve bu kuramları, insan davranışlarını tek yanlı formal-mekanist bakışla ele alan ve tek yanlı olarak vitalist bakışla ele alan kuramlar olarak iki ana gruba ayırır (Scheler, 1998, s. 113). Scheler’e göre, biçimci-mekanist görüşler yaşam ve tin ilişkisini ele alırken “her şeyden önce yaşam kategorisinin kendine özgü olduğunu gözden kaçırmakta, sonuçta tını de yanlış anlamak durumunda kalmaktadırlar” (Scheler, 1998, s. 113). Bu da bu bakış açısının tını de yanlış yorumlamaları sonucunu doğurmaktadır. Scheler biçimci mekanist kuramları, duyum olaylarını fiziksel mekanik ilkelerine göre işleyen olaylardan hareketle açıklayan görüş ile anorganik doğa bilimlerinin temel kavramlarını duyu verilerinden ve tasarımlara ilişkin çağrışım yasalarından türeten görüş olarak kendi içinde ikiye ayırır. Mekanist kurama ait her iki tip görüşün de hatası, *yaşamın* özünü, onun kendisine özgü olduğunu ve kendine özgü yasallığını gözden kaçırmalarıdır.

Vitalist kuram ise yaşam ilkesinin önemini çok abartarak biçimci-mekanist kuramın tam tersini yapmaktadır. Vitalist kuram “yaşam” kategorisini genel insan anlayışının, bununla birlikte tının de temel kategorisi yapmaktadır. Bu anlayış insan tınıni, insanın itki yaşamından hareketle, onun en son “gelişim ürünü” olarak görmektedir. Scheler doğalcı-vitalist insan tasarımına ait görüşlerin, esas aldıkları itki sistemine (beslenme itkisi sistemi, döllenme ve cinsellik itkisi sistemi, güç itkisi sistemi) göre üçe ayrıldığını söyler ve bunları, tının ve onun idelerinin ve değerlerinin sadece etkinliğini ve güç kazanmasını değil, taşıdıkları anlam açısından bu idelerin kendilerinin de, hatta tin yasalarını ve tının iç gelişimini de, bu itki güçlerinden *türetme* hatasına düştükleri için reddeder (Scheler, 1998, s. 116).

Scheler bu kuramların tersine, insanı birbirine indirgenemeyecek olan iki temel kategoriyle -"tin" ve "yaşam"- açıklamaktadır. Tin, zekâdan ve seçme yeteneğinden ayrı bir şeydir. Kendi başına vardır, zekâ ve seçme yeteneğinin yapıldığı gibi nesne de yapılamaz. Tin bütün yaşama ve yaşama ait olan her şeyle *çatışma* halinde değildir; onlarla karşılıklı tamamlayıcılık ilişkisi içindedir. Scheler, tin ve yaşamı köklü bir çatışma durumunda görenler tarafından nasıl görüldüğünü şöyle ifade eder:

tin, insanlık tarihinin akışında yaşamı ve ruhu her zaman derinden *kemiren* bir ilke olarak kendisini gösterir; böylece insanlık tarihi bir *decadence* olarak, insanda kendisini gösteren yaşamın gittikçe artan bir hastalık belirtisi olarak görünür (Scheler, 1998, s. 117).

Scheler'e göre yaşam ve tin arasında böyle dinamik ve düşmanca bir karşıtlık olduğunu kabul edilemez. Çünkü, öncelikle tinin hiçbir kuvveti ve gücü yoktur, bu "yıkıcılığı" gerçekleştirebilecek etkinlikte bulunabilmek için ihtiyacı olan enerjiye başlangıçta hiçbir şekilde sahip değildir. Scheler'e göre bu yıkımın "suçu" tine yüklenemez; tam tersine başka bir olaya, "aşırı yükseltme" dediği bir olaya yüklenebilir. Scheler aşırı yükseltme olayını şöyle ifade eder:

Bu durumda insan o kadar zihinselleştirilmiştir ki, bundan dolayı ve bu duruma tepki olarak, bu aşırı yükseltmenin, özellikle tanıtlamaya dayalı *zihinsel* etkinlik fazlalığının henüz olmadığı bir duruma (genellikle tarihte bulunduğu düşünülen) romantik kaçış başlamıştır (Scheler, 1998, s. 118).

Tinin yaşamla çatışma halinde olduğu ve bu anlamda tinin yaşama yönelik yıkıcı sonuçları olduğunu savunan görüşler tarafından tinin yıkıcı sonuçları olarak görülen olayların ve bundan doğan "rahatsızlıklar"ın tinle ilgili olmadığı söyler. Böyle görülmesinin nedeni bu görüşlerin "tin" dedikleri şeyin "teknik zeka" ile karıştırılmasıdır. Scheler'e göre bu düşünce tüm pozitivist insan görüşlerinin, insanı *homo faber* olarak gören tüm görüşlerin hatasını yinelemektedir.

Scheler *birbirine göre düzenlenmiş* olan tin ve yaşam arasında köklü bir düşmanlık olduğunu düşünmenin büyük bir hata olduğu görüşündedir. Tinin derinliği ve yaşamın canlılığı arasındaki ilişki karşılıklı tamamlayıcılık ilkesine dayanır. Şu sözleri bunun özlü bir ifadesidir: "*En derin olanı düşünen, en canlı olanı sever*" (Scheler, 1998, s. 119).

Scheler tinin, mevcut insan görüşlerinde tam olarak belirlenemediğini ve hatalı olarak anlaşıldığını gösterdikten sonra onun özünün “bir edim-merkezi” olduğunu göstermek ister. Scheler’in buna dayanan insan görüşünü kavrayabilmek için, onun edimden ne anladığını saptamak önemli görünmektedir. Bedia Akarsu *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu* adlı yapıtında Scheler’in “edim”den (akt) ne anladığını detaylı olarak şöyle serimlemektedir.

Edimler gerçekleşmeye bağlıdır, yani gerçekleştirilen şeylerdir. Gerçekleştirilen ve ancak bu gerçekleşme içinde “var” olabilen edimler, hiçbir zaman (edimin özel bir türü olan) iç-algının nesnesi haline getirilemez. Edim, “işlev”den farklıdır. Çünkü edimin varoluşu, gerçekleştirilmesindedir. Bu gerçekleştirme de kişiler tarafından yapılır. Bu yüzden bir “nesne”, bir “varoluş” haline getirilemezler. Ruh alanının dışında olan edimlerden ayrı olarak *işlevler* ruha ilişkin bir şey olarak kendilerini gerçekleştirirler ve iç algıda ya da doğrudan doğruya olan anımsamada nesne haline gelebilirler. Ama *edimler* iç-algı ve iç gözlemle hiçbir ilgisi olmayan bir düşünümde gerçekleştirilebilirler. “Özleri bakımından çeşitli olan edimler içe dönük bir şekilde görülenebilirler (anschauen), edimleri düşünümde de gerçekleştirmek olanaklıdır; ama bu düşünümün iç algı ile ve iç gözlemle hiçbir ilgisi yoktur” (Akarsu, 1998, s. 27).

Edimlerin içe dönük bir şekilde görülmesi, “gözlem”le ilgili değildir. Edimi gözlemle “görülecek” mümkün değildir, çünkü her gözlem, edimi ortadan kaldırmaktadır. Hiçbir bir edim, işlevler gibi algının bir formu içinde verilmiş olamaz. Örneğin, başkasının iç-algı edimiyle algıladığı, gözlediği şeyi (tasarım, duygu gibi bir işlevi) anlamak asla bir gözleme dayanmaz, iç algının bir edimiyle gerçekleştirilemez. İç algı ile bir şeyin gözlenmesi edimi nesne yapılamaz; ancak *sonradan gerçekleştirilmeyi* gerektirir. Böylece iç-algıda nesne haline getirilen fenomen yeniden “görüngü içeriklerine” ve “görüngü işlevlerine” ayrılabilir. “Edimin karşısında içerik ve nesne olan şey psikoloji araştırmalarının bütün olanaklı olaylarında vardır. Bu olaylar kişi ediminde iç-algıya verilmiş olabilirler...” (Akarsu, 1998, s. 28).

Scheler *edimlerle işlevler* arasındaki bu anlamdaki ayrımı çok önemli bulur. Psikolojinin temel yanılgısının *işlevlerle edimleri* birbirine karıştırmak olduğunu düşünen Scheler, *algı ve gözlemin* psikoloji alanına girdiğini ve bu yüzden *varolan nesnelere* ilgili olan psikolojinin araştırma alanının işlevler olduğunu belirtir.

İçeriğinin özü (Ghaltswesen) “intentionalite” (yönelmişlik) “bir şey üzerinde bilinç” olan ve varlığının özü (Seinswesen) gerçekleşme olan bu anlamdaki edimle psikolojinin hiçbir şekilde ilgisi yoktur. Çünkü psikoloji varolan nesnelere ilgilidir (Akarsu, 1998, s. 29).

Psikoloji, edimlerle ilgili değildir; sadece edimlerin iç-algıda gerçekleşmesi sırasında oluşan şeylerle ilgilidir. Anımsama, tasarlama, sevme vb. nin özü; bir gözleme, betimlemeye, açıklamaya elverişli olan ve iç-algıda bulunan olayların bir bilimi olan psikolojiye kapalıdır. Edimler, işlevler gibi gözlenemez, nesne yapılamaz; çünkü bir edimin varoluşu, onun gerçekleşmesindedir; yani bir edim ancak gerçekleşme içinde varolabilir. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Bu anlamda “edim” hiçbir zaman içalgının nesnesi haline getirilemez, hatta genel olarak bir “nesne”, bir “varoluş” (Dasein) haline getirilemez. Gerçek edimin varoluşu bu edimin gerçekleşmesindedir, bundan dolayı da nesne kavramından kesin olarak ayrılır (Akarsu, 1998, s. 29).

Bu gerçekleşme ya doğrudan doğruya ya da düşünümle (“reflexion”la) olmaktadır. Düşünüm, ne bir nesneleştirme ne de bir algı değildir; dolayısıyla özel bir edim türü olan iç algı da değildir. Kendimde bir *tasarımı, bir duygunu vb.* gözlemlemem, bir iç algı edimini gerçekleştirme; aynı şekilde dübünle dağları gözlemlemem bir dış-algı edimini gerçekleştirme. Bir iç-algı ya da dış-algı edimi düşünmede de verilmiş olabilir. Örneğin, dün havanın yağmurlu olduğunu anımsıyorum; bu, gerçekleştirmiş olduğum ilk anımsama edimidir; biraz sonra da bunu az önce anımsamış olduğumu saptıyorum; bu da gerçekleştirmiş olduğum ikinci edimdir. İkinci edimde bana verilmiş olan şey, ilk edim olan anımsama ediminin kendisi değildir; sadece anımsama edimi olarak bu edimin niteliğidir. Edim, kendini kendisine nesne yapamaz. Burada kendisine yöneldiğim şey anımsama ediminin kendisi değil, bu edimin içeriğine ilişkin olan bir şeydir. Burada “görü”ye nesnel olarak verilmiş olan şey, edimin niteliğidir.

Görüldüğü gibi edim, nesne yapılamaz; bu yüzden işlevden tümüyle farklıdır. Ruha bağlı olan işlevler, “ben”e ilşkindirler ve zorunlu olarak bir bedenle ve çevreyle bağlıdırlar. İşlevler fenomenal zaman içinde bulunan olgulardır. Ruh alanının dışında olan edimler ise “kişi” alanına girerler ve ne bedene ne de çevreye bağlıdırlar. Zamanın dışında olan edimler, *kişide* ya da *kişiyile* zamanın içine doğru açılırlar. Böylece Scheler edimleri psiko-fizik alandan tamamen çıkarmıştır.

Akarsu Scheler’e göre edimlerle işlevleri birbirinden ayırmanın bazı durumlarda güç olabileceğini belirtir: “ilkece empirik-induktiv doğada olan işlev yasaları ile a priori doğada olan edim yasalarının her birine sınırlar koyabilmek olanaksızdır” (Akarsu, 1998, s. 31).

Edimlerin çıktığı yer, “ben” değildir. Kendisi de bir nesne olan “ben”in varlığında “*ancak bir gerçekleşme içinde yaşanmış olmak ve düşünmede (reflexion)* verilmiş olmak olduğundan”, “ben”, hiçbir zaman bir nesne olamayan edimlerin edimlerin çıkış noktası olamaz. Çünkü edimlerin varlığı, daha önce de söylendiği gibi yalnızca gerçekleşmeye dayanır. Edimlerin gerçekleşmesi sırasında edimlerin ayrı ayrı olan özlerinin düşünme yoluyla görülenebilir olması, nesne haline gelmeleri demek değildir. Hiçbir zaman başka bir edim tarafında nesne haline getirilemeyen edim, düşünmede de nesne edilemez, düşünme yoluyla bilgi edimle birliktedir; edime katılır, ama onu nesneleştirmez. Hiçbir zaman algının bir formu içinde verilmiş olmayan edimin tersine, “ben” bir iç algı ediminin gerçekleşmesinde bir algı formu içinde, algının bir nesnesi olarak verilmiştir. Kendisi de nesne olan ben, nesnelere arasında geçen öz bağlantılarına bağlı olduğundan dolayı da edimlerin çıkış noktası olamaz. Scheler’in *ruhu* da edimlerin çıkış noktası olmaktan çıkarması da bu durumdan, ruhun kendisinin de nesne haline getirilebilir olmasından dolayıdır.

Bu noktada, edimlerin çıkış noktası “ben” ya da “ruh” değilse, edimlerin çeşitli özlerinin kendilerini bir birlik halinde birbirine bağlayan şeyin ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Edimin özünü incelediğimizde, bu gerçekleştiriciyi ve onun realite özelliklerini bir yana bıraktığımızda, elimizde *çeşitli özde olan edimler* ile bir edim gerçekleştiricisinden bağımsız olarak, bu edimler ile nesnelere arasındaki sonsuz sayıda bağılıklar kalır. Bu durumda Scheler’e göre sorulması gereken soru, “edimlerin kim tarafından ya da hangi real öz tarafından gerçekleştirilir” gibi bir soru

değildir. Asıl sorulması gereken şudur: “Özü bakımından o kadar çeşitli edim-türleri, edim-biçimleri, edim-yönelmeleri olan bir edim gerçekleşmesinin özünde bir birliği olan nasıl bir gerçekleştirici vardır?” (aktaran Akarsu, 1998, s. 33). Bu soruyla gelinen noktada Scheler’in insan görüşünün merkezinde yer alan “kişi” kavramı ve “kişi olma” sorunu karşımıza çıkmaktadır. Böyle çeşitli özleri olan edimlerin gerçekleşmesine “özünde bir birliği olan gerçekleştirici”nin kim olduğunun bilgisi önemlidir. Bundan dolayı sonraki bölümde “kişi” kavramı ve “kişi olma” üzerinde durulacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM: SCHELER'DE KİŞİ KAVRAMI

2. 1. Tinin Edimlerinin Merkezi Olarak Kişi

Önceki bölümde “kişi”nin “çok çeşitli özleri olan edimlerin gerçekleştiricisi” olduğu belirlenmişti. Çok çeşitli özleri olan edimlerin gerçekleştiricisi olarak *kişi*, tek tek edimlerde ortaya çıkan bir şey değildir. Kişi, edimin bütün olanaklı çeşitliliklerini içine alan özde bulunan “birlik”tir. “Kişi ne *yalnızca bilme edimidir*, ne *iç ve dış algı edimi*, ne de *yalnızca istenç edimidir*. Kendi kendini düşünen bir öz de henüz kişi değildir” (Akarsu, 1998, s. 33). Söz konusu olan şey yalnızca bilme alanına ilişkin edimlerin içinde yer aldığı özler olsaydı, bunlar aklın edimlerini gerçekleştiren mantıksal özneler olurlardı. Bu özler kendileri ve başkaları üzerinde bir bilince sahip olsalardı, “ben” nesnesini kendi kendilerinde ve başka öznelerde tanımış olsalardı ve “ben”in yaşantılarını, bütün bireysel ben’ler gibi görmüş olsalardı, yine de bu özler “kişiler” olamazlardı. İstenç edimini gerçekleştiren özler de istemenin mantıksal özneleridirler ve aynı şekilde bu edimler de kişiler değildir. Kişi tek tek edimlerde ortaya çıkan bir şey değil, özü bakımından çeşitli edimleri gerçekleştiren çeşitli mantıksal öznelerin bir form-birliği içinde varolabilmelerini sağlayan bir *birliktir*. Scheler’e göre “*kişi çeşitli tarzlarda özleri olan edimlerin kendisinin de bir özü olan ve her türlü edim ayrılaşmalarından önce gelen, somut bir varlık birliğidir*” (Scheler, aktaran Akarsu, 1998, s. 34).

Scheler kişinin varlığını özce çeşitli olan bütün edimlere temel olarak görür. *Kişinin özünde* gerçekleştiricisi olduğu edimin özünü somut olarak buluruz. Kişinin somut varlığı olmadan edimlerin sadece soyut bir “özlüğü”nden söz edebiliriz; edimler ancak bir kişinin özüne ilişkin olmaları ile soyut özlüklerden somut özlükler haline geçerler. “Bundan dolayı kişinin özünde önceden bir intention (yönelim) olmadan, somut bir edim hiçbir zaman tam olarak kavranamaz” (Akarsu, 1998, s. 35). Bu bakımdan kişi hiçbir zaman edimlerin boş bir çıkış noktası olarak ya da edimlerin herhangi bir tarzda “bağlamı” olarak görülemez. Edimlerin tüm bağlantıları kişinin yokluğunda soyut edim-özlerinin boş birer bağlantısı olarak kalır, bu yüzden kişiyi sadece kendi edimlerinin bağlantısı olarak anlamak hatalı bir görüş olur. *Kişi, edim gerçekleştiricisi olan bir öz’dür.*

Kişinin edim gerçekleştirici öz olarak varolduğu kuşkusuzdur, ve kişi kendi kendini ancak edim gerçekleştirici öz olarak yaşar ve “hiçbir anlamda bu ‘özün arkasında’ ya da bu ‘özün üstünde’ bir şey değildir, ya da sessiz bir nokta gibi kendi edimlerinin gerçekleşmesi ve gidişi üzerine dayanan bir şey değildir” (Scheler, aktaran Akarsu, 1998, s. 35).

Kişi her tam somut edimde *bütünlüğü* ile varolarak her bir edimi yaşar. Her ‘yaşama’da, her somut edimde kişinin bütünlüğünde değişimler olur ama kişi tek tek edimlerde ortaya çıkmadığı gibi, varlığı da ortadan kalkmaz. Scheler bu değişmeyi, nesnenin zaman içinde “değişikliğe” uğramasından ayrı bir değişme olarak görür; nesnel bir değişmeden ayrı olan bu değişmede bir “başka olma” vardır. Bu başka olmayı olanaklı kılan, içten algılanan ruhsal süreçte doğrudan verilmiş olan fenomenal zaman ve fiziğin nesnel zamanıdır ama kişinin bütünlüğündeki değişmede bu fenomenal ya da fiziğin nesnel zamanından bir şey yoktur. Scheler’in anlayışına göre “Kişi zamanın içine girerek yaşar: edimlerini başka olarak zamanın içine doğru gerçekleştirir” (Scheler, aktaran Akarsu, 1998, s. 35); ama bu zamanda ardardalık yani süreklilik, çabukluk-yavaşlık, şimdi, geçmiş, gelecek yoktur. Çünkü Scheler’e göre “kişi varoluşunu ancak kendi olanaklı yaşantılarını ‘yaşama’ içinde gerçekleştirdiğinden, kişiyi yaşanmış yaşantıların içinde kavramayı istemenin hiçbir anlamı yoktur” (Scheler, aktaran Akarsu, 1998, s. 35, 36). Kişiyi ancak bu yaşantıların yaşanmasına bakarak kavrayabiliriz, bu “yaşantılara”, yaşanmış şeylere bakarak değil.

Bu yaşantıların yaşanmasına değil de, bu “yaşantılara”, yaşanmış şeylere bakarsak, o zaman kişi tümüyle aşkın (transsendent) kalır. Oysa her yaşama, her somut edim, fenomenolojik reduktionla edimden ayırabildiğimiz bütün edim,-özlerini içine alır. Böylece her somut edim, iç ve dış algıyı, beden bilincini, bir sevmeye ve nefreti, bir duymayı, tercih etmeyi, bir isteme ve istememeyi, bir yargıyı, anımsama ve tasarlamayı vb. içine alır. Ama bütün bu ayırmalar somut kişi ediminde yalnızca soyut yönlerdir (Scheler, 1998, s. 36).

Scheler’in bu anlayışına göre her yaşama, her somut edim bütün edim-özlerini içine alır, ama tüm bu ayırmaların somut kişi edimindeki yalnızca soyut ayırmalar olduğunu akılda tutmak gerekir; somut bir kişi edimini böyle soyut edim-özlerinin bir toplamı olarak almak hatalı bir yaklaşım olur. Nasıl ki somut bir varlık olarak kişi kendi edimlerinin yalnızca bir bağlamı değilse, somut bir kişi edimi de soyut edim-özlerinin yalnızca bir toplamı değildir. Kişinin kendisi her bir edimi yaşayarak, her

birini kendi özelliği ile kavrar. Herhangi bir edimin özü üzerinde bir bilgimiz olması, bizim bir kişinin bu edimi nasıl yaşadığı üzerinde bir yargıda bulunmamıza yetmez. Bu edimler üzerinde bir şey edinebilmemiz ancak kişiye ve onun özüne eğilerek onun edimlerini birlikte ya da sonradan gerçekleştirebildiğimiz ölçüde mümkündür (Akarsu, 1998, s. 36).

Ruhu iç algıda verilmiş olan yaşantıların taşıyıcısı olarak gören Scheler, ruhun yasalarını da nesne ile ilgili olan yasalar gibi, edim ve nesne bağlantısının egemenliği altında olan yasalar olarak görür. Çünkü Scheler ruhun yasalarını, benliğin ve bir şeyi yaşayan bireysel-ben'in, Scheler'in deyiimiyle, "bireysel yaşantı-ben"inin yasalarına dayandırır. Scheler'e göre ruh için "real" temel olan bireysel ben her yaşantıyı kendine öz bir yaşama biçimi ile ortaya koyar. Yaşantının tam ve gerçek oluşu ancak yaşantının kendisini yaşayan birey ile birlikte verilmişliğindedir. Bu yüzden yaşantıları bireysel yaşamlardan soyutlamak, yaşantılardan yaşayan bireyi ayırmaya çalışmak anlamsızdır. Bireysel ben'in, kendisine dayanan ruhun taşıyıcısı olduğu yaşantılarda ortadan kalkması düşünülemez. Akarsu burada göz önünde tutulması gereken bir durumu da şöyle ifade eder:

'Benlik' kendini ancak ve sadece herhangi bir bireysel ben'de 'varolan' olarak ortaya kor; bundan dolayı, benliğin kendisi, olanaklı olan her türlü bireysel ben'lere öz oluşu dışında 'bir' varolan olarak düşünülemez. Bireysel ben'lerden empirik bir şekilde ayırmadan, bir 'benlik ide'sinin' kurulabilmesine karşın, bu benliğin özü ile bireysel ben'in özü arasında bir öz bağlantısı vardır (Akarsu, 1998, s. 37).

Benlik ve bireysel ben'in özleri arasındaki bu öz bağlantısı benlik idesinin tek tek benlerle bağlantı içinde olduğunu ve bu ben'lerin dışında onlardan bağımsız olamayacağını ortaya koyar. Benlik ancak ben'lerde varolduğundan bireysel ben'in hiçbir zaman benliğe engel olması söz konusu değildir. Aynı zamanda benlik ve bireysel ben'in özleri arasındaki bu öz bağlantısı bireysel ben'in dışında ya da üstünde olan bir ben ide'si ve böyle bir idenin bireysel ben tarafından engellenemeyeceğini gösterir. Scheler'e göre bireysel ben olmadan ne bir ben ne de bireysel ben'in üstünde bir ben'in varlığı söz konusu olabilir. "Benliği" her türlü bireysel ben'leri ve onların bilinç içeriklerini bir kenara bırakarak ele aldığımızda, böyle bir ben, görünüm içeriğidir. "Böylece de bu ben, ben'le dış dünya arasındaki, iç-algı ile dış-algı edimi arasındaki öz-bağlantılarının olanaklı bir parçası haline

geliyor” (Akarsu, 1998, s. 37). Dış-algıda doğanın “kendisi” bir ben’in tasarımı ya da “duyum” olarak değil, “doğrudan doğruya” verilmiştir. Dış-algı edimi düşüncede bile verilmiş olsa, bu algı ben’den kalkılarak yaşanmaz. İç-algının her bir ediminde bize bir ben verilirken, dış-algının her bir ediminde de doğa verilmiş olur ve bu dış-algı ve iç-algı edimlerini gerçekleşmesi içinde aynı kişi olarak, bilincine vararak “ben ağacı algılıyorum” dediğimizde; “burada ‘ben’ ne ‘ben olan şeyi’ ne de konuşanın bireysel ben’ini dile getirir. Buradaki ‘ben’ yalnızca ‘sen’e karşıt olan ben’dir, yani başka bir kişiden ayrılan, başka bir kişiye karşıt olan konuşanın bireysel kişiliğidir” (Akarsu, 1998, s. 38). Scheler’in “kişi” kavramı, ben’den ayrı bir varolanı ifade eder:

Burada kişi, somut bir formu olan, yalnızca edimlerde varolabilen bir ide’dir ve hiçbir şekilde ‘ben’e dayanmaz. Ondan büsbütün ayrı bir şeydir. Daha kişi sözcüğünün dil bakımından kullanılışı gösteriyor ki, gözönünde bulundurduğumuz birlik formunun, iç algının ‘bilinç-nesne’ birlik formu ile ve bundan böyle de ‘ben’le -ne ‘sen’in karşısında bulunan, ne de dış-dünyanın karşısında bulunan ben’le- hiçbir ilgisi yoktur (Akarsu, 1998, s. 38).

Scheler’e göre her zaman “sen’e veya “dış dünyaya” bağlı olan “ben’e karşın “kişi”de her zaman kendi kendine yeten bir bütünlük vardır. Bir “kişi”, eylemde bulunabilir ama “ben” bunu yapamaz; “ben yürüyorum” derken, buradaki “ben” ifadesi yalnızca dil yönünden söylenen bir ifadedir. Buradaki ben’in ruh yaşantısı olayının ben’i ile ilgisi yoktur. Kişi eylemde bulunabildiği gibi kendi ben’ini kendine konu yapabilir; ama kendi algıladığı ruhsal ben, eylemde bulunamadığı gibi, algılayamaz da. Kişi kendi algıladığı ruhsal ben’ini iç-algısının nesnesi yapar; ama ancak gerçekleşme içinde varolan *kişi* ne kendisinin gerçekleştirdiği ne de başkasının gerçekleştirdiği bir algının ya da tasarımın nesnesi haline getirilemez. Kişinin özünde ancak “yönelimsel edimlerin gerçekleşmesi” içinde varolma ve yaşama vardır. Bu yüzden kişinin nesne edilmesi mümkün değildir. Oysa “benlik” anlamındaki ben “formsuz görü”nün bir nesnesi iken bireysel ben anlamındaki ben de iç-algının bir nesnesidir. Ben her durumda bir nesnedir. Kişi ise hiçbir zaman nesneleştirilemeyen edimlerin gerçekleşmesi içinde varolan, gerçek olan ve yaşayan bir edim merkezi olarak nesneleştirilemez oluşuyla “aşkın”dır. Onu nesne haline getirme isteği boşunadır, sonuçsuz kalır. Demek ki “kişi”, nenseleri bilme konusu yapmamızdaki gibi bir bilgi değildir.

Nicolai Hartmann Scheler'in bu kişi kavramına karşı çıkar. Hartmann'a göre "kişinin özü gereği nesne haline getirilemez oluşu" etik'i olanaksız kılar. "Çünkü kişi olarak insan etik'in konusudur ve insanın aşkın edimleri (düşüncesi, istenci, eylemi) değer yargısının nesnesi olan şeylerdir" (Akarsu, 1998, s. 39).

Hartmann'ın bu düşüncesi, Scheler'in ancak edimlerin ve bu edimlerin gerçekleşmesi içinde varolan ve yaşayan kişinin nesne yapılamaz olduğu düşüncesine terstir. Scheler'in nesne yapılamaz dediği şeyi, edimleri ve nesnelere nesne yapan "etik", bu tavrı somut ahlaksal yaşamın kendisinden almıştır. "Eylemlere ve eylemde bulunan kişilere karşı değer yargısı veren bu tavır insan için karakteristik olan bir şeydir. Nesnelere karşı alınan tavırlar kadar ilkeldir" (Akarsu, 1998, s. 39).

Ancak, Scheler'in anlayışında ben'in işlevleri algılanabilir ve nesne haline getirilebilir ama "kişi" algılanamaz, nesne edilemez. Scheler'e göre ruhsal olanın nesne edildiği iç-görü edimlerinin de öznesi yine kişidir. İç-görü edimleri ruhsal olanı nesne edinebilir çünkü her ruhsal olan, nesne ile ilgilidir, ama kişi nesne haline getirilemez çünkü kişi ancak kendisi tarafından gerçekleştirilen *edimlerin "somut birliği"*nde ve ancak bu *birliğin gerçekleşmesinde* vardır. Scheler'in anlayışında ancak "gerçekleşmede" varolan edimlerin bir merkezi olarak anlaşılan kişinin nesne yapılamayacağı açıktır çünkü bu edimler ancak gerçekleşmeyle ya da gerçekleşerek var olduklarından nesne yapılamazlar. Bu yüzden Scheler'in anlayışında bu edimlerin ve değerlerin gerçekte varolan nesnelere gibi ele alınmasına yer yoktur. Scheler'e göre bu edimleri anlamak ancak onları *birlikte* ya da sonradan *gerçekleştirmekle* mümkündür. Bu edimleri *birlikte gerçekleştirmek* de ancak *sevgi* ile *kişiye* yönelmekle ve kişinin de *kendini açması* ile olur. Bu durumda, kişi, bilme konusu olan bir "nesne" değil, *anlama* konusu olan bir *varolandır*.

2. 2. Kişiyi Anlamak ve Edimlerini Anlamak

Başkalarını nasıl ve ne dereceye kadar anlayabiliriz? Scheler psikoloji ve psikiyatri için de temel bir soru olan bu sorunun bizi aynı zamanda bireyle topluluk arasındaki bağlantılar sorununa götüreceğini düşünür. Ancak psikoloji ve psikiyatri bilimleri başkalarının bir "ben" için var olacağını, başkalarının ruh durumlarının tanınabileceğini baştan kabul ederler. Akarsu'ya göre (1998, s. 139), insanın

başkalarında neyi anlayabildiği, birlikte yaşadığı insanların yaşantılarını ve varoluşlarını nasıl kavrayabildiği sorularını içeren bu sorunun insan olarak insan için de kendi başına önemi vardır. Tüm bu sorular insanların birbirine bağılıklarının ne biçimde bulunduğunu bilmeye bağlıdır. İnsanlar arasındaki “varlık-zincirlemesinin”, yani insanların insanlarla bağlantılarının nasıl olduğunu anlamak ise insanın insanlar için ne ifade ettiğine ve ne olduğunu bilmeye bağlıdır. İnsanın, insanlar için ne olduğunu bilme yönelimi karşımıza bazı soruları çıkarır:

Nasıl oluyor da ben, belli bir topluluğun ya da belli bir başka ben'in varoluşu üzerinde bir yargıda bulunabiliyorum? Başkasının ben'ini bilmek, kendi ben'i üzerinde kazanılmış bir ben bilincini gerektirir mi? Başkasının ben'i üzerinde bilinç, doğa ve dış dünya üzerindeki bilinçle aynı zamanda mı meydana gelmiştir, yoksa bu bilinçten önce ya da sonra mı? Başkasının ben'ini bilme, başkasının beden ve çevresini bilmeden önce mi gelir, aynı zamanda mı, sonra mı? Başkasının varlığını bilmek, bu başkasının kişiliğini bilmeye de yeter mi? Başkasının tin merkezinin gerçekliği bize ne şekilde ve nasıl verilmiştir? (Akarsu, 1998, s. 139-140).

Akarsu psikoloji araştırmalarında bir takım ruh durumları olan başka insanların olduğunu kabul edildiğini ifade eder. Böylece tüm bu sorulan şeyleri varsayan “psikoloji, iç algı tarafından saptanmış olan şeylerin ‘*bildirilmesini*’ de, bu bildirmenin ‘*anlaşılır*’ olduğunu da baştan kabul eder” (Akarsu, 1998, s. 140). Akarsu deneysel psikolojinin “anlama”yı, birlikte ve sonradan düşünmeyi açıklayamadığını şu sözleriyle ifade eder:

Deneysel psikolojide, denenmiş kişinin, deneğin, deneye dayanan kendini gözlemesi sonunda bulunduğu şeyler üzerindeki sözlerinin deneyici tarafından “anlaşılması” olması gerekir, hatta bunların söylenilmeden önce birlikte düşünülmüş, sonradan düşünülmüş olması gerekir. Ama deneysel psikoloji bu anlamayı, bu birlikte ve sonradan düşünmeyi açıklayamaz; iç algının ne olduğunu, algılanan nesnelere nesnelere algılayan birçok insanların bu algıda birleşmelerinin nasıl olanaklı olduğunu da deneysel psikoloji saptayamaz (Akarsu, 1998, s. 140).

İnsanın ruh durumlarının algılanabilir olduğunu fakat noetik (düşünsel) edimlerinin algılanamaz, gözlenemez, deneyle içlerine girilemez olduğunu savunan Scheler'e göre, henüz küçük çocukluk çağında bile “gerçek-bir-duyma” ile başkasının ruh durumlarını bilinçsizce içimize alırız ve böylece başkaları hakkında bir bilgiye varırız. Ama bu bilgi insanın sadece belli bir yanına uzanır. Bu bilginin

sınırları başkasının *görülenmeye* elverişli olmayan varlığında, kişinin nesne edilemeyen edimlerinde *son bulur*. Sadece deneyle araştırılabilen şeylerin var olduğunu kabul etmek, insanın deneye elverişli olan vital-psişik durumlarını bilebilmeyi fakat “aklı” yadsımayı doğurur. İnsanın *düşünsel edimleri*, *tinle* ilgili *özgür edimleri nesne yapılamaz*, deneyle anlaşılabilir. Scheler’in anlayışında tinsel edimlerin merkezi olarak nesne haline getirilemediğinden kişi, ancak “birlikte gerçekleştirme” ile bir varlığa *katılmaya elverişli* olan bir varlıktır. Bir varolanın başka bir varolana katılması, bu *varlığa katılma* ile “bilinen” şey, hiçbir değişikliğe uğramadan “bilenin” parçası olur. *Varlığa katılmayı* sağlayan edimleri zihin veya tin, bilen varolana verir.

bu edimlerle herhangi bir varolanın varoluşuna (Dasein) değil, özelliğine (Sosein) yönelilir, varolanın özelliği kendisine yönelinen varlık olur, varoluşu da zorunlu olarak bilgi bağlantısının dışında kalır. Bundan dolayı bilincimizin dışındaki nesnelere nasıl ulaştığımızı sormanın, Scheler’e göre, hiçbir anlamı yoktur (Akarsu, 1998, s. 141).

Kişiyi *anlamada* da bu *varlığa katılma eğiliminin* olması gerekir Scheler’e göre. Scheler bir başka varolana dair bir bilginin olanaklı olmasının koşulunu “bilen” varolanın, kendisinin dışına çıkarak bu başka varolana katılma eğilimi olarak görür. Scheler’e göre bu ‘bilgi’yi olanaklı kılan eğilim, de “sevgi”dir. Bundan dolayı sevgi “fenomenini” ayrıntılı şekilde inceler. Çünkü kişi ancak sevgiye dayanarak tam *anlaşıldığında* özünü açar, ortaya çıkarır. Bu, kişinin sevgiye dayanarak anlaşılması edimi her türlü algıdan ayrıdır, bir tin varlığının başka bir tin varlığının özelliğine katılmasıdır. Başkasının ruh yaşantılarını algılayabiliriz, bu bize bazı dışlaşma fenomenleriyle de verilebilir, örneğin gülmede, sevinci algılarız, fakat bunları algılamakla kişiyi anlamış olmayız. Başkasının her ruh yaşantısında gizli olan, bizimkinden tamamen ayrı olan bireysel ben’ini hiçbir zaman tamamen kavrayamayız. “Başkasının da bizim gibi salt bir ‘intim’ (içsel) yönü vardır, bu bize hiçbir zaman verilemez, bütün birlikte yaşantılarda salt olarak kapalı kalır” (Akarsu, 1998, s. 141). Başkasının kendisini bize anlaşılır kılması, kişinin “*özgür oyu*”na bağlıdır. Scheler’e göre “kendi yüreğimizi” bile tamamen tanıyamıyoruz, insanların “yüreklarının içini” hiçbir zaman tamamen görmemiz mümkün değildir (Akarsu, 1998, s. 142). Biz, kişiyi, ancak kendini bize açtığı kadarıyla ve yine belli bir sınıra kadar onu anlayabiliriz. Scheler bu anlayışıyla *deneysel* psikolojinin kişiyi

anlamadaki sınırını da ortaya koymuş olmaktadır. Gözlem yapan deneysel psikolojinin kişiyi *tin* yönü ile anlaması mümkün değildir. Kişiyi anlamak ancak sevgi edimiyle yönelinmesi yoluyla ve kişinin kendini açmasıyla mümkündür. Kişi, anlama edimini kendi özünü anlamak için de gerçekleştirebilir. Burada da sevgi (sevme), “kendini sevme” anlamında sevme bu anlama ediminde temel olmaktadır. Scheler’in anlayışında kendini sevme, kişinin kendini tam olarak anlamasına, kendi değerini görmesine götüren bir edim olmaktadır. Fakat Scheler’e göre bir kişiye, başkası tarafından kendi kendisine yöneldiğinden daha büyük bir sevgiyle yönelindiğinde, o kişi kendi değeriyle ilgili, kendi kendisinin edinebileceğinden çok daha açık bir fikir edinebilir. Bir başka kişinin büyük bir sevgiye dayanan anlama davranışı ile karşısındakinin değerini, öz çizgilerini görmesi mümkündür. Böylece herkesin kendi değerini en iyi kendisinin görebileceği düşüncesi temelini yitirir.

2. 3. Sevgi Edimi ve Kişiyi Anlamak

Scheler kişiyi, önceki bölümlerde açıklandığı gibi, *tin* edim merkezi olarak belirlemiştir. Kişi ancak edimlerin gerçekleşmelerinde varolmaktadır. Bu yüzden edimleri anlamak kişiye uzanan yolda önemlidir. Scheler’e göre, edimleri anlamayı mümkün kılan ise *sevgi* kavramıdır. Öyleyse Scheler’in kişi kavramına nüfuz edebilmek için *sevgi* kavramını Scheler’in nasıl anladığını ortaya koymak gerekmektedir. Scheler’in anlayışında edimleri anlamak, onları *birlikte* ya da *sonradan* gerçekleştirmekle mümkündür. Edimleri birlikte gerçekleştirmek de ancak kişiye sevgi ile yönelmekle olur.

Scheler’in sevgiyi nasıl anladığını kavrayabilmek için öncelikle onun sevgiyi hangi kavramlardan ayrı gördüğüne bakmak uygun olur. Scheler ilk olarak böyle bir sevgi edimini, başkalarının duygularını *paylaşmaktan*, duygu durumlarını birlikte yaşamaktan ayırır. Burada Scheler sevgiyi başkasının duygusunu birlikte yaşayarak, o duyguya eş bir duygu yaratmak olan “birlikte-duyma”dan ayırmaktadır. Bu noktada birlikte-duyma kavramını aydınlatmak gerekir. “Birlikte-duymayı, başkalarının yaşantılarını anlamaya, kavramaya, sonradan-yaşamaya, sonradan-duymaya (*nachfühlen*) yarayan her türlü davranıştan ayırmak gerekiyor” (Akarsu, 1998, s. 65). Bu sonradan-duyma, romancılarda en yoğun halde görülür; romancılar kendi kişileri ile birlikte-duymaya ihtiyaç duymazlar. “Sonradan duymada bir başkasının

duygusunun niteliğini, o duyguyu birlikte yaşamadan, o duyguya eş bir duyguyu kendimizde yaratmadan, kavırıyoruz” (Akarsu, 1998, s. 65). Scheler böyle bir kavramaya dayanan birlikte-duymayı “ahlakla” ilgili bir edim olarak görmez, Bunu bir “bilgi davranışı” alanında görür.

Scheler sonradan duymadan ayırdığı birlikte-duymanın başka, gerçek olmayan birlikte duymalarla karıştırıldığını düşünür. Akarsu Scheler’in birlikte-duymayla karıştırılan dört ayrı olay üzerinde durduğunu söyler:

Bir kimseyle *bir ve aynı* aynı acıyı doğrudan doğruya birarada duymak (Miteinanderfühlen), örneğin, çocuklarının ölümü karşısında anne ile baba aynı acıyı ikisi birden *birarada* duyarlar. Biri ötekinin acısını nesne haline getiremez. Onların birlikte duymaları yalnızca aynı değer durumunu (Wertverhalt) birlikte duymayı göstermez, aynı emotional hareketi de birlikte yaşarlar, birlikte duyarlar. Değer durumu, acı burada *bir ve aynıdır*. Kuşkusuz ancak bir ruhsal acının, ızdırabın birlikte duyulabileceği açıktır, yoksa duygusal bir duyguyu, bir fiziksel acıyı birlikte duymak olanaksızdır. Ama örneğin birinin duyduğu ruhsal acıyı bir başkası sonradan ‘onunla’ ‘birlikte-duyabilir’. Bu ise sevginin en yüksek formudur (Akarsu, 1998, s. 66).

Scheler, bu tarzda bir “birlikte-duyma” olan sevgiyi daha açık hale getirmek için onu diğer birlikte-duyma şekillerinden özenle ayırır: Birinin bir acısı ile bir başkasının onunla birlikte yaşadığı yaşantının fenomenolojik bakımdan *iki ayrı olay* olduğu, “bir şeyi” ayrı olarak birlikte duyma da gerçek birlikte-duyma ile karıştırılan bir durumdur. Buradaki birlikte-duymada yaşantılar birbirlerinden tamamen ayırdırlar. Bu tip birlikte duyma başkasının duygusunu *sonradan duyma* ile ortaya çıkan bir tepkidir. Bu durumu yaşayan bir kimse karşısındakinin duygusunu sonradan yaşayarak kavrar ama karşındakinin yaşantısından ayrı bir yaşantıya sahiptir.

Birlikte-duymayla karıştırılan bir diğer durum da “*duygu bulaşması*”dır”. Duygu bulaşmasında başkasının sevinç ve acısına karşı bir duygu yönelimi ya da onun herhangi bir yaşantısına katılma söz konusu değildir. “Duygu bulaşması” kendiliğinden, istemeyerek olan bir duygulanımdır. Bilincin olmadığı bu durum yığın hareketlerinde de görülür. Duygu bulaşmasının olduğu yerde bir kimseye bir duygu bir başkasının ya da bir topluluğun duygusu olarak verilmemiştir, o kimsenin duygusu olarak verilmiştir.

Birlikte-duyma ile karıştırılan dördüncü durum da şudur: Kendini başkası ile bir tutma, kendini onun *yerine koyma* olan, kendi ben'ini bir başkasının bireysel ben'i ile gerçek *bir-duymadır*. Başkasının ben'inin kendi ben'i ile aynı kılındığı bu durum da bilinçli değildir. Bilinçsizce olan bu aynılaştırma durumunda insanın ben'i başkasının ben'i ile tamamen *içiçedir*, onunla “birolmuştur”. Bu durumda “yabancı bireysel ben bütün kendine öz davranışları ile ben'in içine girmiştir” ve böyle bir durumda “ben”, “kendi” içinde, “kendinde” yaşamamakta, tümü ile “onda”, başkasında yaşamaktadır (Akarsu, 1998, s. 67). Örneğin totem üyesinin totem hayvan türünün her bir üyesiyle aynılaştırma olayında görülebilecek olan “ilkel” bir-duymadan kalan bir duygu, Scheler'e göre önderle kendini aynılaştırma olan yığın hareketlerinde de ortaya çıkar. Bir-duyma başka biçimlerde de ortaya çıkmaktadır: Örneğin kendini Tanrının varlığı ile özdeş bilen eski mistiklerdeki esrime halindeki kimselerde, hipnotize edilen ve eden arasındaki bağlantıda da yine bir bir-duyma ortaya çıkmaktadır. Scheler'e göre sevginin belli bir çeşidinde başkasının ben'ini bir-duyma ile kendi ben'i içine alma, bir aynılaştırma görülür. Örneğin sevilenin daha önce sevenin bir parçası olduğu anne sevgisinde bu durum görülür (Akarsu, 1998, s. 67).

Scheler'e göre bu bir-duyma durumları özleri bakımından gerçek birlikte-duymadan ayrılırlar. Sevgi ve “kişi” ile ilgisinde birlikte-duyma, başkasının duygusunu “*başkasının olarak*” duymaktır. Burada bilinçsiz olarak bir başkası ile aynılaştırma yoktur, kendi üzerinde bir bilinç söz konusudur. Kendi duyguları, kendi yaşamaları olmadan birlikte-duyma söz konusu değildir. Herhangi bir aynılaştırma, yani başkasının üzüntüsü ile kendi üzüntünün bir olması yoktur burada. Bir-duymaya benzer olarak duygu bulaşmasında da başkasının duygusu “başkasının olarak” verilmemiştir, “kendinin olarak” verilmiştir.

Scheler insan ilişkileri alanındaki birçok fenomeni birlikte-duyma ile karıştırılan durumlar olmaları bakımından açıklar. Gerçek birlikte-duyma alanının dışında temelini bulan ve insanın kendisiyle ve başkasıyla ilişkilerinde ortaya çıkan bu fenomenlerin anlaşılmasında Scheler'in bu yaklaşımı önem kazanmaktadır. Scheler zalimlik, gelenek, bir önderle kendini aynılaştırma, kendini feda etme, tekbenci (solipsist) yaklaşımlar, bencillik, monist-metafizik sevgi anlayışı, iyilik-severliğin sevgi yerine konması gibi fenomenleri de bu bağlamda ele alır.

Başkasının acısından zevk duymak olan *zalimlik* fenomeni, Scheler'e göre, başkasının duygusunu sonradan-duyma ile ortaya çıkan bir *tepkidir*. Zalim olan, başkasının acısı karşısında “duygusuz” değildir, onun acısını *sonradan-duyarak* onun bu acısından *zevk duyar*. Burada “bir şeyi”, “ayrı olarak birlikte duyma” söz konusudur. Burada iki kişinin yaşantıları birbirlerinden *ayrıdır*. Birinin acısını bir başkası onunla birlikte ayrı olarak yaşar. Scheler'e göre bu “bir şeyi” ayrı olarak birlikte-duyma, *gerçek birlikte-duyma* değildir, başkalarının duygularını paylaşmak, duygu durumlarını birlikte yaşamak olan birlikte-duyma ile karıştırılmamalıdır. Burada, bir başkasının duygusunun niteliğini o duyguyu birlikte yaşamadan, o duyguya eş bir duyguyu kendinde yaratmadan kavrama olan “sonradan-duyma” vardır. Gerçek birlikte-duyma ile karıştırılan bu durumda *başkasının acısından zevk duyan kimse* de yine gerçek-birlikte duymada olduğu gibi karşındakine karşı *ilgisiz değildir*, ama onun bu davranışının “ahlaksal” bir *değeri* yoktur. Fakat bu, her gerçek birlikte-duymanın ahlaki bir değer taşıdığı anlamına da gelmez. Yine bir birlikte duyma olan kötü karşısında sevinç duyan ya da önünde geçen bir iyilik karşısında üzüntü duyan bir kimsenin nefreti ile duygudaş olmanın da “ahlakla” bir ilgisi yoktur. Ancak, *kendi içinde ahlak bakımından değerli olan bir duyguyu birlikte duymanın ahlaksal bir değeri* olabilir.

Scheler'in bu bağlamda ele aldığı bir “duyma” şekli de “gelenek”tir. *Gelenekte* bilincin bulunmayışına dikkat çeker ve bunun temelinde *duygu bulaşmasını* görür. Yine birlikte-duyma ile karıştırılan bir durum olan *duygu bulaşmasında* bilinç yoktur; kendiliğinden, istemeyerek olur. Ne başkasının sevinç ve acısına karşı bir duygu yöneliminin, ne de onun herhangi bir yaşantısına katılmanın olmadığı *duygu bulaşmasının* birlikte-duyma ile bir ilgisi yoktur. Örneğin üzüntülü bir kimsenin neşeli bir topluluğa girdiğinde onlardaki neşeyi paylaşması gibi bir durumda başkasının neşesini birlikte-duyma söz konusu değildir. Burada bilinç yoktur, *duygu bulaşması* kendiliğinden gerçekleşir. Topluluktaki neşenin bulaştığı kimse bu duyguyu kendi duygusu olarak duyar. Oysa Scheler'e göre, *birlikte-duymada* bir *bilinç* vardır: Bu, başkasının acısını, sevincini “başkasının olarak” duyma bilincidir. *Duygu bulaşmasında* ise başkasının duygusu “başkasının olarak” değil, “kendinin olarak” verilmiştir. Başkasının duygusu olduğunu bilmeden başkasının duygusunu birlikte-duyma olan *duygu bulaşmasında* başkasının duygusunu kendi duygusundan ayıramama ve kendi duygusu zannetme durumu,

Scheler'e göre, *gelenekte* de vardır. Bildirme ve öğretimin karşıtı olan yaşantı-aktarmaları olan *gelenek*, zamanla ilgili bir duygu bulaşmasıdır.

Bildirmede hem bildirilen şeyin içeriği veriliyor, hem de bunu başkalarının da yaptığı bildiriliyor. Gelenekte ise böyle bir şey yoktur. Burada insan bir şeyi yargılamak, başkasının da böyle yargıladığını *bilmeden* yargılıyor. Yani burada insan başkasının yargısını birlikte yargılıyor, ama bu yargıladığı şeyin başkasının yargısı olduğunu düşünmeden, onu kendi yargısından ayırmadan (Akarsu, 1998, s. 69).

Çevremizdeki birçok şeye karşı duyduğumuz duygular, yalnızca çevremizdeki insanların ve soyumuzdaki insanların bu şeye karşı olan duygularından ileri gelebilir, ama biz bu duygumuzun, nereden geldiğini bilmeden, kendimizin zannederiz. Gelenekle alınan bu içeriği kendimizin zannetmemiz onu “geçmiş olarak” hatırlanan bir şey değil, sanki “şimdiki olarak” verilmiş bir şey gibi bize bağlı kılar. Aslında geçmişte yaşamaktayızdır ama bunun *geçmiş* olduğunu hiç bilmeyiz. Scheler'e göre geleneğin bağlayıcı gücü de işte buradan gelmektedir.

Scheler'e göre, *önderle, başkasıyla kendini aynılaştırma* olan yığın hareketlerinin temelini “ilkel” *bir-duymaya* dayanan bir duygudan çıkmış olması olanaklıdır. “Böyle bir bir-duyma durumunu, doğa kavimlerinin ‘ilkel’ düşüncesindeki aynılaştırmada, örneğin bir totem üyesinin totem hayvan türünün her bir üyesiyle aynılaştırma olayında görebiliriz” (Akarsu, 1998, s. 67). Burada başkasının ben'i ile kendi ben'inin aynı kılınması olan aynılaştırma tümüyle bilinçsizdir, istençle ilgisizdir. Bu bilinçsizce kendi ben'ini bir başkasının bireysel ben'i ile gerçek bir-duyma durumunda insanın kendi ben'i başkasının ben'i tarafından tamamen “emilmiştir”, onunla “birolmuştur”. Ben'lerin böyle tamamen *içiçe* geçişiyle artık insanın kendi beni “kendi” içinde değil, tümüyle başkasında yaşıyor hale gelir. Başkasının bireysel ben'i bütün kendine özgü davranışları ile ben'in içine girmiştir. Kendini başkası ile bir tutma, kendini *onun yerine* koyma olan bu bir-duyma durumu sonucu insanın kendi ben'i artık “kendinde” yaşamıyordu.

Scheler'e göre bu bir-duyma durumu da yine gerçek birlikte-duyma ile karıştırılmaktadır. Oysa bir-duyma durumu özü bakımından gerçek birlikte-duymadan ayrı bir “duyma” şeklidir. Scheler'in anlayışına göre,

İnsanda ne tinin taşıyıcısı olan kişi merkezi ne de beden ve bu bedenin organ duyuları bir bir-duymaya ve aynılışmaya elverişlidirler. Beden bilinci de, tinin taşıyıcısı bireysel kişi merkezi de *her insanın yalnızca kendisi içindir* (Akarsu, 1998, s. 68).

Öyleyse istemeyerek, kendiliğinden olan, *bir bilincin olmadığı* bir-duymanın insanın bilinç alanlarında meydana gelmesi mümkün değildir. Mekanik bir şekilde, “otomatik” olarak gerçekleşen bu bir-duymanın gerçekleşmesi ancak insana özgü olan bilinç alanları dışında mümkün olabilir. “İnsan bilincinin insana özgü olan iki alanının, insanın ‘noetik’ (düşünsel) tin ve akıl alanı ile bedenle ilgili duyular ve (duyusal) duygu alanının dışında meydana gelirler” (Akarsu, 1998, s. 68). Bir-duymanın gerçekleştiği bu bilinç alanlarının dışında, bilinç alanlarında eylemde bulunan “edim”ler de dışta bırakılmıştır. Şu halde, insanın bir-duymaya elverişli olabilmesi bu edimlerden de dışlamasıyla mümkün olabilmektedir.

İnsan bir-duymaya varmak için bedeninin ve bedeni ile ilgili olan her şeyin üzerine yükselmek, aynı zamanda kişisel bireyselliğini “unutmak” zorundadır. Şu halde insanın tin ve psiko-fizik özde olan bütün yapısı içinde bir-duymanın meydana gelebileceği tek yer, beden bilinci ile en yüksek yönelimsel (intentional) edimlerinin merkezi olarak kişi oluşunun arasında bulunan bütün durumların *ortasında* bulunur (Akarsu, 1998, s. 68).

Scheler’in anlayışına göre bir bir-duyma durumu olan, önderle kendini aynılaştırma olan yığın hareketlerinde insan kendi kişisel bireyselliğinden vazgeçmiş, kendi ben’ini önderin ben’i içinde tamamen kaybetmiştir, *ben’i* önderinki tarafından *emilmiştir*. Bilinçsizce, otomatik olarak gerçekleşen bu durumda artık önderin duygularını kendi duyguları olarak duyar, kendi duygusu ile önderin duygusu bir olur. Bir-duymada önderin duygusu, duygu bulaşmasında da olduğu gibi, “başkasının olarak” verilmemiştir. Birlikte-duyma ile karıştırılan bir-duymanın birlikte-duymadan özce farkı burada kendini göstermektedir.

Oysa, gerçek birlikte-duymada başkası ile aynı olma yoktur, başkasının duygusunu “başkasının olarak” duyma vardır. Scheler birlikte-duymada işte *böyle bir bilinci, insanın kendi üzerindeki bilincini esas* alır. Birlikte-duymanın olabilmesi için baş koşul, insanın kendi duyguları ve kendi yaşadıklarının bilincidir; başkasıyla aynılışma, başkasının duygusuyla kendi duygusunun bir olması durumunda birlikte-

duyma yoktur aslında. O halde, iki kişinin ortak olarak bir duyguya katılması burada bir birlikte-duyma olduğunu göstermemektedir.

Scheler'e göre, '*kendini feda etme*' denilen eylemlere elverişli görünen kimselerin bu durumu aslında sadece bir görünüştür. Burada gerçekte başkasına bir kendini *feda etme* yoktur: Kendini *başkasında yitirmesi* sonucunda artık kendini yaşayamayan ve *kendi yaşamının kendisi için bir değeri* olmayan bir kimsenin, kendini başkasına feda etmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Kendini feda etme fenomeninin dayandığı kendini başkalarında duyma durumlarında insanın "kendi üzerinde bir bilinci" yoktur. Birlikte duyma ile karıştırılan bu kendini başkalarında duymada insan kendi üzerinde bir duyguya, kendi değeri üzerinde bir duyguya erişememiştir. Kendini başkası ile bir duyma, kendini başkasında duyma ile kendini başkasında yitirmiş bir kimsenin kendini başkasına feda etmesi de olamaz. İnsanın kendi üzerindeki duygusu, bilinci arttıkça, kendini başkasında yitirme eğilimine de savaş açmış olur.

Scheler'e göre, insanın gelişim tarihi boyunca insanın kendini başkası ile bir duyma yeteneği giderek zayıflama göstermiştir.

İnsanlardaki özelleşmiş bir-duyma içgüdüleri birçok hayvan türlerine göre kuvvetini yitirmiştir. Ama çocukta, bazı hastalarda, hipnoz halinde, analık-içgüdülerinde ve ilkel topluluklarda bu bir-duyma yeteneğinin artıkları kalmıştır (Akarsu, 1998, s. 72).

Scheler, insanda gücünü yitirmiş olan "bir-duyma içgüdülerine" dayanan kendini başkalarında duyma durumlarını etik bakımdan olumsuz olarak görmektedir. Bunlar *ahlaksal* bir değer taşımazlar. Ona göre, insanın kendisi ve kendi değeri üzerinde bir duygusunun olmadığı "*ahlaksal*" bir yaşam düşünülemez. Scheler "*bencillik*" fenomenini de benzer şekilde bir-duyma içgüdüleriyle ilgisinde açıklar. Buna göre bencillik, bir gerçeklik yanılmasına dayanmaktadır. Bu gerçeklik yanılması, başkasını sanki kendi ben'im ile aynıymış gibi kabul etmekle gerçekleşir. Kişilerin özden aynı oluşlarına, bir öz çeşitliliğinin olmayışı kabulüne dayanan bu bir başkasıyla aynı olma durumu ile onun gerçekliğini *başkası olarak* ortadan kaldırmak, isteme ve pratik davranış bakımından "egoizm" olmaktadır. Scheler'e göre,

solipsizm'in gerçeklik (realite) kavrayışı da, egosentrizm'in (benmerkezcilik) bir sonucudur:

'Egosentrizm' nesnelere üzerindeki gerçeklik kavrayışı bakımından 'solipsizm'dir, isteme ve pratik davranış bakımından da 'egoizm'dir. Ancak birlikte-duymada meydana gelen insanların *insan olarak eşit değerde* oluşunu kavrama, solipsizm'in bu gerçeklik (realite) kuruntusunun kaybolmasını sağlar ve ancak bu kavrama bunu yapabilir (Akarsu, 1998, s. 70).

Başkası ile aynı olmanın olmadığı birlikte-duyma kişilerin bir öz çeşitliliğini gerektirir. Kişilerin özden aynı oluşları birlikte-duymada mümkün olmaz. Birlikte-duymada meydana gelen öz çeşitliliğine dayanan bu gerçeklik kavrayışı ile başkası da artık bizim için aynı şekilde eşit gerçek olur. Ancak birlikte-duyma ile başkası da artık senin gibi gerçekten vardır. Her bir kişi birbirinden bağımsız olarak vardır. Scheler, başkasının kendi bağımsız gerçekliğini yadsımayla, başkasının ben'ini kendi ben'ine alarak sanki kendi beni'yle aynıymış gibi kabul eden sevgi anlayışına da, aynı gerçeklik yanılgısına dayanmasından dolayı karşı çıkar. Örneğin E. Von Hartman'ın sevgiyi, sevenle sevilenin aynılaşması şeklinde, başkasının kendine alınması ile, bencilliğin (Selbstsucht) bir genişlemesi' olarak göstermesini doğru bulmaz (Akarsu, 1998, s. 74). Oysa Scheler'e göre, başkasının varlığına dair bir gerçeklik yanılgısına düşülerek sevenin sevdiğini kendi ben'i ile özü gereği aynıymış gibi görmesi, asıl sevginin anlamı olamaz. Çünkü bir gerçeklik yanılgısına dayanan özlerin aynı oluşu anlayışı, birinin gerçekliğini *başkası olarak* fenomende ortadan kaldırmasıyla gerçek bir "başkasını sevme"yi de ortadan kaldırarak sonuçta bir "bencillik" anlayışını getirir. Başkasını kendi ben'iyle aynıymış gibi kabul etmekle bir gerçeklik içinde olmanın yanında bir de başkasının özel varlığı, kendine özgü varlığı üzerinde de bir yanılgı içinde olmuş olunur. Başkasını kendi ben'iyle özdeş görme her bir kişinin ayrı bir bireyselliği olduğu görüşünü olanaksız kılar. Oysa, solipsizmin bu gerçeklik kuruntusunu, kişilerin bir öz çeşitliliğini zorunlu kılarak *insanların insan olarak eşit değerde oluşu* kavrayışıyla yıkan birlikte-duyma, bir taraftan da "insanları özellikleri şöyle veya böyle oluşuyla ile belirilmiş olan değer ayrılıklarını olanaksız kılmaz" (Akarsu, 1998, s. 70).

Başkasının gerçekliğinin ve kendine özgü oluşunun bir başka ve ayrı olmadığı yanılgısının olduğu "özlerin aynı oluşu" görüşünde ise bir başkasının

bireysellik ve özelliği bakımından ben'den ayrı olması söz konusu değildir. Scheler özlerin aynılığı görüşünün, başkasının kendine alınmasıyla bencilliğin bir genişlemesi ile sevilene karşı bencilliğin yenilmeye çalışıldığı, bencilliğin böylece bir yanılısama haline getirildiği iddiasına ve bu ilkenin koyduğu ahlaksal ödevine karşı çıkar.

Scheler, “Bütün bireylerde aynı olan (identik) tek bir varlığın uğruna bencilliği yenmek” ödevini koyan bu görüşe Hegel de katılmaktadır (Akarsu, 1998, s. 74). Dilthey, Hegel’e göre sevginin “canlının bir duygusu” olduğunu ve “canlı olarak sevenler”in “*bir*” olduğunu söylemiştir (Akarsu, 1998, s.74). Bu monist-metafizik sevgi anlayışı sevgiyi, özlerin aynılığı üzerine temellendirerek, iki ayrı kişinin kendilerini bir-duyması olarak görür; böylece de sevgide *bilinci* ortadan kaldırmış olur. Bilincin dışarda bırakılmasıyla bireysellik (individualite), *bağımsızlık* ve *özgürlük* de sevgiden kaldırılmış olur. Scheler, bu “monist-metafizik” sevgi anlayışına, sevgiden bilinci ve bağımsız varlığını ortadan kaldırarak onu bozduğu düşüncesiyle “monist-metafizik” sevgi anlayışına karşı çıkar. Ayrıca, Scheler’e göre bu görüş insanın iç yanını (intim yönünü) de tanımaz. Nedir bu iç yan? “İnsanın bir en iç (intim) yönü vardır ve bu intim yönü kişinin bütün birlikte-yaşantılarında *salt olarak kapalı kalır*” (Akarsu, 1998, s. 75). Kişilerin özdeşliğine, aynılığına değil, çeşitliliğine dayanan bir sevgi anlayışında kişilerin özelliklerinin çeşitli olduğunun bilinci vardır. Bu özellikler önemlidir; çünkü bunlar sevgiye katılarak, sevginin derinliği ile birlikte artar. Scheler’e göre,

Kişilerin çeşitliliği bir yanılısama olsaydı ve sevgiye –başkasının kendi salt intim olan yönüne daha bir saygılı ve daha bir geri duran yaklaşma içinde- katılan ve kişilerin sevginin derinliği ile birlikte artan özelliklerinin (Sosein) çeşitliliği bilinci bir yanılısama olsaydı-işte o zaman sevginin kendisi de bir yanılısama olurdu (Akarsu, 1998, s. 75).

Scheler’e göre, özlerin ve kişilerin özdeşliğini savunan “monist-metafizik” sevgi anlayışında insanın içsel yönüne ulaşma yoktur. Kişinin tüm birlikte-yaşantılarında da kapalı kalan bu *en iç yönü* ancak Scheler’in anlayışındaki sevgi yönelimiyle kişinin özelliklerinin sevgiye katılması ve sevginin derinliği yoluyla artmasıyla açılır.

Scheler'e göre, "monist-metafizik" görüş, sevgiden *kişiselliği*, *özgürlüğü*, *bağımsızlığı*, *kendiliğindenliği* (spontanlığı) ve *yönelimselliği* ("intentional") tamamen çıkarır. Bu yüzden sevgi, monist-metafizik görüşe birlikte-duymaya olduğundan daha az elverişlidir. Scheler, "sevgi" fenomeniyle karıştırılan, *onunla ilgili* bir başka tutumu da "iyilik-severlik" olarak görür. Ona göre iyilik-severlik ve sevgi arasında hiçbir bağlılık yoktur.

Nesneleri, örneğin 'güzelliği' 'bilgiyi', 'sanatı' iyilik-severlik elde etmek için sevmemiz hiçbir şey ifade etmez, 'iyilik-severlik beslemek' için Tanrıyı sevmemiz, Scheler'e göre, hatta gülünçtür (Akarsu, 1998, s. 76).

İyilik-severlik sevgi için zorunlu değildir. Sevdiğimiz insanların iyiliğini isteyebiliriz, sevgiye iyilik-severlik ayrıca katılabilir ama burada *iyilik-severlik*, *sevginin* sadece bir *sonucudur*. Sevgide birinin iyiliğine yönelme esas değildir. "Sevgi tümüyle pozitif kişi değerlerine yönelmiştir ve iyiliğe de (Wohl) ancak bir kişi değerinin taşıyıcısı olduğunda yönelir" (Akarsu, 1998, s. 76). İyilik-severlik fenomeni sevgiyi olanaksız kılan "koruyuculuk" ve *çaba* hareketini içerir. İyiliği isteyen bir mesafesi, yukarıdan bir bakışı olan bu koruyuculuk, günlük anlamdaki bir başkasına duyulan *merhamette* de vardır. Günlük anlamdaki bu merhamette merhameti duyanın bir mesafesi söz konusudur. Bu yukardan bakış gibi "çaba edimi"nin de sevgide yeri yoktur. Başkasının iyiliğine yönelen bu *çaba edimi* ve "Her çabanın içinde bulunan bir şeyi gerçekleştirme 'amacı' *sevgide hiç yoktur*. Sevgi pozitif değere doğru olan bir harekettir sadece, ama bu değer gerçekten var mıdır, yok mudur sevgi için birdir" (Akarsu, 1998, s. 76). Sevgi; sevilen nesneye karşı bir özlem, çaba, bir koruyuculuk doğurabilir, o nesnenin iyiliğine yönelmeyi doğurabilir, *ama sevginin tüm bunlarla ilgisi yoktur*.

Peki, neden iyilik-severlikle sevgi karıştırılmaktadır? Scheler'e göre iyilik-severliğin sevgi yerine koyulması başkasının acısına katılmanın ön plana alınarak, sevginin birlikte-duymaya geri götürülmesiyle olmaktadır. Oysa, Scheler sevgi ve nefret olaylarının birlikte-duymaya geri götürülmesi denemelerini *yanlış* bulur. *Sevgi bir birlikte-duyma değildir*, ama *birlikte-duyma* ve *sevgi* arasında bir *öz bağlantısı* vardır: Birlikte-duymanın kişinin merkezine kadar işlemesi ancak birlikte-duyduğumuz şeyi derinden sevmemizle mümkündür. Her sevgide bir birlikte-duyma

vardır, ama her birlikte-duymada sevgi olmak zorunda değildir. Sevmediğimiz bir kimseyle de birlikte-duymamız mümkündür. Günlük anlamdaki merhamet de birlikte-duymadır ama onda herhangi bir sevgi yoktur. “Sevmediğimiz bir kimseyle birlikte-duyabiliriz, birlikte-duymamız olanaklıdır, ama sevdiğimiz bir kimse ile birlikte duymamız olanaksızdır” (Akarsu, 1998, s. 77). Birlikte-duyduğumuz nesneyi aynı zamanda sevmemiz gerekmez, ama buradaki birlikte-duyma kişinin merkezine kadar işlemeyen bir birlikte-duymadır. Sevgi pozitif kişi değerlerine yönelirken birlikte-duyma, *değer körudür*. Bu yüzden *sevgi hiçbir durumda birlikte-duyma değildir*. Yaşadığı şeyin değeri için tamamen kör olan salt birlikte-duymanın kişinin merkezine kadar işleyebilmesi mümkün değildir. Sevgi ve birlikte-duyma arasındaki bir öz ayrılığı, ikisinin değerle ilişkilerindeki ayrılığa kendini ortaya koymaktadır. Daha da önemlisi, aralarındaki öz ayrılığı sevginin bir “duymak” değil bir “edim” ve bir “hareket” olmasındadır. Sevgi etkin bir şeydir. Birlikte-duyma, bir duymak, yani bir işlev, bir *almadır*. “Sevgi ise gönülün (Gemüth) bir hareketi ve bir tin edimidir” (Akarsu, 1998, s. 73). Tinin her edimi gibi sevgi edimi de “ben”e bağlı değildir. Sevgi hiçbir zaman nesne olmaya elverişli olmayan *kişiye bağlı bir edimdir*. Kişiyile ilgili, Ben’den bağımsız ve yalnızca kişiyile ilgili, kişide gerçekleşen bir edim olması “sevgi”yi, onunla ilgili görünen başka edimlerden özce ayırmaktadır.

Bu noktada, sevginin çok kendine özgü bir edim olduğu ve bu edimin özünü tam olarak belirlemenin önemi ortaya çıkmaktadır. Sevginin özünde ne olduğunun bilgisi, kişi eylemlerinde ve tutumlarında olumlu yönde katkı sağlayıcı olabilir. Scheler’in sevgiyi birlikte-duymadan özenle ayırırken “sevgi”yle ilgili yaptığı belirlenim önemlidir. Scheler sevginin tam karşıtı olan nefret edimini de sevgi gibi pozitif bir edim olarak anlar. Yani nefret, değerlerle ilişkisinde, değerlere “kör” olmayışı anlamında pozitif bir edimdir; olanaklı olan aşağı değerlere olumlu bir bakıştır. Böylece Scheler’e göre *sevgi* ve *nefret* bir birlikte-duymaya götürülemez. Aynı zamanda sevgi ve nefret bir “çaba edimi” de değildirler. Sevgi ve nefret ayrıca birlikte-duyma işlevleri gibi özü bakımından sosyal davranış biçimi değildirler; “ben”le “başkası”nın bağlantısı bakımından görece değildirler. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Sevgi ve nefretin meydana gelmesi için, edimin bir “başkasına” çevrilmesi zorunlu bir koşul değildir. Bir başkasına başkası olarak yönelen edimlere “altruist akt’lar” (özgeci, edimler)

denirse, sevgi ve nefret hiç de özgeci edimler değildir. Çünkü sevgi ilkin değer ve değer nesnelere yönelir, o değerler “ben”in ya da “başkasının” değerleri olsun, eşittir. Şu halde başkasını sevmenin karşısında bir kendini sevme vardır, başkasından nefret karşısında bir kendinden nefret vardır. Öte yandan başkası olarak başkasına yönelen edimlerin zorunlu olarak bir sevgi olmaları koşulu da yoktur. Kıskançlık da, başkasının acısından sevinç duyma da başkası olarak başkasına yönelen edimlerdir. Bir insanın bir başka insana karşı aldığı sosyal davranışın sevgi ile bir ilgisi yoktur (Akarsu, 1998, s. 77).

Scheler başkalarına yönelme gibi, topluluğa yönelmeyi de sevgi ve nefretin bir öz-karakteristiği olarak görmez. Topluluğun, sevginin nesnesi olduğu bir sevgisi vardır, ama bu yönelme, sevginin bir öz-niteliği değildir. Bu durumda kendini sevme de başkasını sevme kadar temelli olmaktadır. Burada kendini sevme “bencillik”ten, sosyal davranış biçimi olamamasıyla, öz-niteliğinin başkalarına yönelme olmamasıyla ayrılır. Bencillikte başkalarına yönelme vardır ama bu, başkalarının değerlerinin hiç hesaba katılmadığı bir yönelmedir. Scheler’e göre salt bencilliğin karşıtı olan “kendini sevme”; bir sevme edimi olması dolayısıyla kendi içinde bir değerle bağlantılıdır, ama birlikte-duyma ile meydana gelmez. Çünkü “kendisiyle birlikte-duyma” diye bir şey yoktur. Daha önce de belirtildiği gibi sevdiğimiz bir kimse ile birlikte duymamız söz konusu değildir, ama kendimizle birlikte duymamız söz konusu değildir. Kendini sevme gibi, kendini yargılama da bir değer taşır.

Scheler, sevginin öz-niteliğinin belirlenimini, değerlerle ilgisinde yapar. Sevgi, bir değer nesnesine yönelir; nesnesindeki olanaklı değerlere yönelir. Ama bu bir değer sevgisi değil, değerli olan bir nesneyi sevmedir. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Scheler’e göre, edimlerin özü olmaları bakımından, sevgi ve nefret tanımlanamazlar, sadece “görülenebilir” (erschaubar) hale getirilebilirler. Sevgi –ve nefret- değer nesnelere karşı belli özel bir davranışı gösterir, ama bu davranış bir bilgi işlevi değildir. Bu davranışın ya da bu intention’ların yöneldiği şeyler bir değer ya da “daha yüksek” bir değer değildir, bir değeri başka bir değere “yeğleme” de değildir, bunlar değerli olan nesnelere. Bir değeri sevmiyorum, değerli olan bir şeyi seviyorum (Akarsu, 1998, s. 79).

Sevgi gibi nefret de nesnesindeki olanaklı değerlere yönelen bir edimdir. Sevgi daha yüksek değerlerin olanaklı bir varoluşuna, aynı zamanda aşağı değerlerin

ortadan kaldırılmasına yönelirken, nefret sevginin tersine dağa aşağı değerlerin olanağına, aynı zamanda da yüksek değerlerin ortadan kaldırılmasına bir yönelmedir. Bu açıdan sevgi olumlu olan ahlaksal bir değer taşır, nefret ise olumsuz bir değerdir. Ama değerlerle ilgili olmaları bakımından sevgi de nefret de pozitif özelliktedirler.

Sevgi ve onun tam karşıtı olan nefret, her ikisi de pozitif birer edimdir, ancak nefrette bir “değersizlik” (Unwert) verilmiştir, yani olumsuz bir değer taşır, sevgi ediminde ise olumlu bir değer verilmiştir. Sevgi aşağı değerlerden yüksek değerlere doğru yönelen bir harekettir, bu harekette bir nesnenin ya da bir kişinin daha yüksek olan değerleri ortaya çıkar; nefret bunun tersi bir harekettir. Nefret ya aşağı değerlerin olabilir bir varoluşuna yönelir, böyle aşağı değerlerin varolması olumsuz bir değerdir; ya da yüksek değerlerin ortadan kalkmasına yönelir, bu yüksek değerlerin ortadan kalkışı da yine olumsuz bir değerdir. Şu halde nefret, değerlerin tümüne bir “kendini kapama” (sich abschliessen) değildir, olanaklı olan aşağı değerlere olumlu bir bakıştır (Akarsu, 1998, s. 79).

Scheler’e göre, bu değerlerin “yüksek olması” ya da “aşağı olması” değerlerin bir karşılaştırılması sonucunda verilmiş değildir. Karşılaştırma yapmak, yeğlemede söz konusudur. Sevgi ise bir yeğleme değildir. Neden böyledir? Çünkü yeğleme, “emotional” bir bilgi edimidir, sevgi ise yönelimsel (*intentional*) bir harekettir. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Yeğleme ne seçmedir ne de bir çaba edimidir, emotional bir bilgi edimidir. Yeğlemede hep bir karşılaştırma vardır, aralarında yeğleme yapılan iki değeri şart koşar. Sevgi ise *intentional bir harekettir*, bu harekette nesnenin yüksek değerinin görünüşü (Erscheinung) nesnenin tek bir değeri ile kendini gerçekleştirir. İşte bu yüksek değer *görünüşü* ile sevgi arasında bir öz-bağlantısı vardır (Akarsu, 1998, s. 79).

Scheler böylece sevgiyi önceden verilmiş değerler arasında bir yeğleme olmaktan ayırır. Sevgide değerlerin önceden verilmişliği söz konusu değildir. “Şu halde sevgi ne tepkidir ne bir işlevdir, ne de önceden verilmiş iki değere karşı bir davranıştır” (Akarsu, 1998, s. 79). Özünde yönelimsel bir edim olan sevgi, *değer nesnelere* yönelmiştir, değerlerin taşıyıcısı olan ve bir değer yükselmesinin olanaklı olduğu nesnelere yönelir, dolayısıyla bu yönelim sadece insana değildir:

Sevgi edimleri ister taşıyıcıları ister nesnelere bakımından sırf insana ilişkin, yani sadece insanın, insan sevgisinin konusu olduğu ve bütün öteki nesnelere, örneğin sanat yapıtına sevginin de, sadece, insanın bu nesnelere içine girmesinin, onların içini duymasının sonucu

olduğu kabul edilirse, sevgi ediminin özü, Scheler'e göre, anlaşılmamış olur (Akarsu, 1998, s. 80).

Scheler'e göre bu şekilde anlaşılan bir sevgi anlayışında sevileni, yalnızca insana olan bağlantısı için sevmek söz konusu olduğundan, *sevgi* bir *araç* olarak kabul edilmiş olur. "Oysa bir şeyi, insana olan bağlantısı bakımından değil, *kendisi için* sevmek sevginin temelidir" (Akarsu, 1998, s. 80).

Gerçek sevgi bir şeyi "kendisi için" sevmeye gerçek olarak ortaya çıkar. Örneğin gerçek doğa sevgisi, doğayı kendisi için, insana yabancı olan kendi özelliği için sevmeye ortaya çıkar (Akarsu, 1998, s. 80). Sevgi insanla bağlantısı için bir şeye yönelme değil, *değerlerin yüksek oluşuna* bir yönelmedir. Değerlerin yüksek oluşuna doğru bu yönelmede sevginin yaratıcılığı bulunur. Ama Scheler'e göre bunu, sevginin değerleri yarattığı anlamında anlamak yanlış olur. "Yeni ve daha yüksek değerleri *ortaya çıkardığı* anlamında bir yaratıcılığı vardır sevginin" (Akarsu, 1998, s. 80). Yüksek değerlerin olanaklı varlığına yönelen *sevgi*, *değerleri yaratmaz*, onları *ortaya çıkarır*:

Gerçek sevgi, tinin gözlerini her zaman sevilen nesnenin yüksek değerleri için açık tutar, onları görür bir hale getirir, (sevgide sadece duyusal içgüdü tutkusu düşünen pek anlamsız atasözünün söylediği gibi) "kör" etmez (Scheler, aktaran Akarsu, 1998, s. 80).

Ama bu noktada sevginin kendisini sevilen nesnede yeni ve yüksek değerler araştıran bir yönelim olarak görmek de yanlış olur. Değer araştırmasına giren böyle bir yönelim, tam tersine bir sevgi eksikliğinin göstergesi olabilir. Burada tinin "gözlerinin açılması" sevginin sadece bir sonucu olabilir, *sevgiyi sevgi yapan, tinin gözlerini açması* değildir. Sevgi böyle bir değer araştırmasına girmez. "Sevdiğimiz nesnelerin "kusurlarını" pekala görürüz, ama onları bu kusurları ile birlikte severiz; sevdiğimiz nesnede yeni ve daha yüksek değerler aramak bir sevgi davranışı olamaz" (Akarsu, 1998, s. 81). Diğer taraftan, sevginin, sevdiğinde daha yüksek değerlerin açığa çıkmasını amaçlayan bir "çaba edimi" olarak anlaşılması da yanlış olur. Sevginin, sevilen kişide yüksek değerleri açığa çıkarması sadece *sevginin bir sonucudur*. Buna ek olarak "sevgi, sevdiği şeyin değerini "yükselten" ya da onun "iyi" olmasını isteyen bir "çaba" da değildir" ve yine sevgi "bir insanı iyileştirmeyi istemek ya da ona daha yüksek değerlerin taşıyıcısı olması için yardım etmeye

çalışmak da değildir”. Sevginin özneliğini daha açık kılmak için şu noktalar da önemlidir:

Böyle daha iyi yapmayı istemek pedagojik bir tavidir, aktüel sevgiyi derhal ortadan kaldırır. Bir kişiye sevgide, sevilen kişi hakkında o kişinin empirik değerlerinden çıkarılmamış olan bir ideal değer-tasarımı (Wertbild) vardır, ama bu ideal değer tasarımı ile empirik değer arasındaki ayrılığa sevgi kayıtsızdır. Sevilen nesneyi *değiştirmek* istemek sevgide bulunamaz (Akarsu, 1998, s. 81).

Daha önce söylendiği gibi sevgi, “bir değer daha yüksek olmasına” (Höhersein eines Wertes) yönelir. Ama bu onun, “daha yüksek bir değere” (auf einem höheren Wert) yönelmesi demek değildir. “Sevgide yüksek değer önceden verilmemiştir”, bu değer, sevgi hareketinde meydana gelir ancak. “Değer daha yüksek olmasına yönelme sevginin içinde vardır. İnsanları oldukları gibi severek “olduğun gibi ol” demek “şöyle... şöyle... olmalısın” demekten başka bir şey ifade eder. “Olduğun gibi ol”, yani kendi değerlerini gerçekleştir” (Akarsu, 1998, s. 81). Scheler’e göre, “sevginin başkalarında yüksek değerler yarattığı anlamında daha yüksek değerlere doğru bir hareket” olduğunu sanmak da tümüyle yanlıştır.

Çünkü bu, sevenin kendi içinden birtakım değerleri sevilene aktardığını, yani sevilende bulunmayan az ya da çok kuruntu ettiği değerlerle onu donattığını ifade edebilir. Oysa sevgi sadece, “değerlerin daha yüksek olması” yönünde bir harekettir, bu harekette “değer taşıyan her somut bireysel nesne, kendisi için ve kendi ideal belirlenimi bakımından olanaklı olan en yüksek değerine ulaşır; ya da bu harekette nesne, kendine özgü olan ideal değer-özüne erişir” (Akarsu, 1998, s. 81).

Scheler’in, insan dünyasının temel fenomenlerinden biri olan sevgi konusunda yaptığı bu ayrıntılı betimleyici çözümleme günümüz için de insan ilişkilerinde ve kişi eylemlerinde çok sık ortaya çıkan sorunlara çözüm için yardımcı olabilir görünmektedir. Çünkü Kuçuradi’nin de dile getirdiği gibi, “Scheler’in insanı, yaşadığı dünyadan koparılmış bir insan değildir, Kişiler bir dünyada yaşarlar, bu dünyada ne varsa, hazır veya kendilerinin yarattığı her şeyle bağ kurarlar” (Kuçuradi, 2009, s. 9). Kişilerarası ve kişiyle şeyler arasındaki bu bağın sevgi edimi üzerine temellenmesi, sevgi hareketinin değer nesnelere kendine özgü değer-özüne ulaşması bakımından önem taşımaktadır. Scheler’in, “kişi” ve “kişi olma” ile özden bağlı olan sevgi fenomeniyle ilgili getirdiği bu bilginin üzerinden yaklaşık yüz yıl

geçmiştir. Ama ne yazık ki günümüzde insan ve kişi olma konusunda yeterince yol alınabilmiş gibi görünmemektedir. Son zamanlarda öne çıkan uygulamalı felsefe çalışmalarında ve bazı insan ve toplum bilimlerinde bu anlamda felsefi çalışmalara yönelim olduğu görülmektedir. Bu, olumlu bir adım olarak belirtilebilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KİŞİ OLMANIN GÜNÜMÜZ İÇİN ÖNEMİ

3.1. Günümüzde İnsan Olma Sorunu

“İnsan olma” sorunu yalnızca günümüzle ilgili bir sorun değildir elbette. En eski zamanlardan beri bu sorunlara eğilinmiştir. Günümüzde çeşitli nedenlerle, kendimizle ve başkasıyla “anlama” üzerine kurulmayan ilişkiler içerisinde bulunmaktayız. Scheler kendimizin ve başkasının gerçekleştirdiği edimleri anlamayla, yani edimleri, sevgi ile yönelerek *birlikte* ve *sonra gerçekleştirerek* kişi değerini gerçekleştirebildiğimiz ve bu “kişi olma” ile “insanlaşma” arasında doğrudan bir ilişki olduğu görüşündedir. Dolayısıyla, anlamayı sevgi edimi ile birlikte düşünen Scheler’in açıkladığı sevgi kavramı ve belirlediği sevgi çeşitleri, ilişkiler alanını aydınlatmada yol gösterici olabilir. Bu bakımdan Scheler’in serimlediği sevgi çeşitlerinin bilgisi ve “sevgi”nin ayırıcı özelliğinin bilgisi günümüzde insan olma sorununu ele almada bize ışık tutabilir.

Scheler sevginin içinde ortaya çıktığı varoluş formlarını kişinin gerçekleştirdiği edimlerin türlerine göre belirlemektedir. Tutku sevgisi ya da vital sevgi çeşidini vital edimlerle ya da beden edimleriyle, ben’in ruhsal sevgisini salt ruhsal (psişik) ya da ben edimleriyle, kişinin tinle ilgili sevgisini de kişi ve tin edimleriyle ilgisinde ortaya koyar. Özleri bakımından vital edimler, “beden”e ve bedenle ilişkili “soylu” ve “bayağı” değerlere, ruhsal (psişik) edimler de “ben”e ve ben’le ilgili bilgi değerlerine ve estetik değerlere (kültür değerlerine), tin ile ilgili edimler “kişi”ye ve kişiyle ilgili kutsal değerlere bağlıdırlar. Sevginin çeşidi, karşısındakinin taşıdığı değere göredir: Sevginin en yüksek formu “kutsal” değerini içinde taşıyan kişilere, ruhsal sevgi bir kültür ürününe, vital sevgi ise, soylu olana sevgidir. Fakat Scheler’e göre “hoş” değerini taşıyana karşı sadece bir hoş “duygu”su olabilir; sevgi ya da nefret olamaz, çünkü bu nesnel değer yükselmesine uygun değildirler. Oysa sevginin özü, değer yükselmesi ile zorunlu olarak bağlıdır. Değer yükselmesine uygun olmayan bu nesnelere karşı olan “duyusal” davranış, içinde sevgi barındırmaz, soğuk bir davranıştır. Böyle bir davranış başkasını kendi duyusal duyularının ve zevklerinin hizmetine sokmaktır. Başkasına karşı sevgi yönelmesiyle çelişen bu davranış, başkasını kullanmaktır. Scheler’e göre “kendisinde hoş”tan daha yüksek değer

taşıyanlara karşı olduğunda etik dışı olan bu davranış, “kendisinde hoş”tan başka bir değer taşımayanlara karşı olduğunda etik bir davranış olmaktadır. Bir kimseye sevginin bu üç çeşidiyle aynı zamanda yönelinebilir. Vital görüntüsünü sevmediğimiz bir kimseyi derinden, sevginin en yüksek formuyla sevebiliriz.

Kişi değerine sevgi, yani kişi değeri ile gerçeklik kazanan kişiye sevgi, ahlaksal sevgidir. Ahlaksal değeri olan sevgi, bir kişiyi şu ya da bu özellikleri olduğu, şu eylemlerde bulunduğu, ya da bu yeteneği olduğu, güzel olduğu, erdemli olduğu için severek gözönünde tutan sevgi değil de, bu bireysel kişiye ait oldukları için o özelliklere, o eylemlere ilgi gösteren sevgidir. Biz bu özelliklerden her birini ayırarak, değiştirerek, ama kişiye olan sevgimizi kesmeden, düşünebiliriz. Böyle olunca bizim bu özelliklerden, eylemlerden ortaya çıkardığımız değerlerin toplamı, kişiye olan sevgimizle “örtüşmüyor”; her zaman temellendirilemeyen bir ‘fazlalık’ (Plus) kalıyor. Bir kimseyi neden sevdiğimizi temellendirmeye çalıştığımızda kendine özgü bir neden bulamıyoruz (Akarsu, 1998, s. 82-83).

Kişileri neden sevdiğimiz açıklayamayız, onları bölünmez bütünlükleri içinde severiz ya da onlardan nefret ederiz. Kişiler bizim üzerimizde değer-izlenimleri bırakır, sevgimiz ve nefretimiz bu değer izlenimlerine dayanır; ama sevgide bu değer izlenimlerinden daha “fazla” bir şey vardır.

Scheler sevgi çeşitlerinin yöneldikleri somut bir nesne olmasa da yine de sevginin hareket halinde olabileceğini, bunun olduğu yerde de sevginin gerçek sevgi olarak ortaya çıktığı görüşündedir. Bir kimsenin vatani olmasa da yine de vatan sevgisi duyması, bir kadının çocuğu olmasa da, yine de *ana-sevgisi* duyması bu anlamda gerçek sevgi çeşidine örnektirler. Herhangi bir deneyime dayanmasa da, yöneldikleri bir nesne olmasa da yine bu sevgi var olabilir (Akarsu, 1998, s. 83).

Tüm bu sevgi çeşitlerini vital sevgi, ruh ve tiple ilgili olan sevgi olarak ayıran ve gerçekleştirdikleri değerlerle ilişkisinde ortaya koyan Scheler, doğalcı (natüralist) kuramlar diye adlandırdığı görüşleri bu yüzden eleştirir. Ona göre bu kuramlar bu sevgi çeşitlerini görememiş, hepsinin tek bir alana ait olduğunu düşünmüşlerdir. Bu kuramlar, tin ve ruhla ilgili olan sevgi fenomenini, vital sevgi fenomeninden ayrı görmedikleri için vital alana ait olaylardan hareket ederek açıklamaktadırlar. Dolayısıyla Scheler’e göre bu görüşler sevgiyi, vital alana ait olan akıl ve değerlere

karşı “kör” bir “itkiden” çıkarma yanlısına düşerler. Oysa Scheler, *sevgiyi itkinin yarattığı görüşüne karşıdır*. Akarsu, Scheler’in bu görüşünü şöyle ifade eder:

Oysa, sevgi bir itkiden ya da itki bağılıklarından çıkarılmış genetik bir ürün değildir, büsbütün başka bir şeydir, Sevgi itki ile bağlantısı bir yaratma (produktion) bağlantısı değildir, yani itki sevgiyi meydana getirmez, sevgi itkiden “çıkamaz”. Sevginin itki ile bağlantısı ancak şöyle olabilir: Her canlı varlık belli bir özellik sayesinde ancak, kendi özel itki sistemine göreli olarak karşılık olan şeyi ve bu sistem için önemli olan şeyi sevebilir (Akarsu, 1998, s. 84).

Max Scheler’in doğalcı dediği görüşler, sevgi konusunda ortaya koyulan “duygudaşlık” görüşleri arasında yer almaktadır. Scheler’e göre “ruh ve tin sevgisi”ni göremeyen bu görüşler, sevgiyi “birlikte-duyma”dan hareket ederek açıklayan görüşler arasında, “birlikte –duymayı sosyal içgüdü (Instinkt) ve itkilerden (Impuls) hareket ederek açıklamak isteyen Darwin ve Spencer’in phylojenetik kuramlar ve positivism, tarih felsefesi düşüncesinden hareket ederek sevgiyi açıklamak isteyen kuramlar ve Freud’un kuramı gibi çağdaş ontogenetik kuramlar vardır” (Akarsu, 1998, s. 83). Akarsu, Scheler’e göre bu görüşlerin bir hatasının daha olduğunu şöyle söyler:

Bu natüralist kuramların yanıldıkları bir nokta da, Scheler’e göre, sevginin değerini, nesne çevresinin *büyüklüğü ve genişliği* bakımından ele almalarıdır; yani örneğin bu teoriye göre, vatan sevgisi, insanlık sevgisinden kötüdür, aile sevgisi vatan sevgisinden kötüdür v.b. Bunu da bu teori, birlikte-duyma ve sevginin yavaş yavaş “dar çevrelerden” “geniş çevrelere” doğru yayılması, itki yönünün “aktarılması” ile sevginin yavaş yavaş “yayılması” şeklinde anlıyor (Akarsu, 1998, s. 84).

Scheler’in, sevginin değerini, onun kapsamına bağlayan bu görüşlerin hatalı olduğu düşüncesini daha açık kılmak için de şöyle örnek verir:

Gerçekte ise: Sevilen insanı uzun zaman görmediğimizde bağılılığımız azalıyor: 1000 Japonun ölümü sevdiğimiz insanın parmağının kesilmesinden daha az acı veriyor bize. Scheler bu gibi olayları “ilgi-perspektivizm”i kavramı altında topluyor, ona göre bizdeki bütün sevgi kımıldanışları bu ilgiden gelen bakış açısının egemenliği altında geçer. Bu ilgi perspektivizm’i bir varlık türü olarak *insanın özünde* bulunan bir şeydir; hatta bu ilgi açısından görme, bir itki sisteminin olumlu bir biçiminin zorunlu olarak bağlı olduğu, *bütün canlı varlıkların özü* ile bir öz-bağılantısı içindedir. Ayrıca natüralist teori, çevresinin büyümesi ve genişlemesiyle sevginin

değerinin arttığını kabul etmekle, sevginin değerlerle ve değer yükselmesi ile, değerlerin bir sıra düzeni ile olan öz-bağlantısını da tanımamış oluyor (Akarsu, 1998, s. 84-85).

Scheler'e göre bu görüş, sevginin değerinin, çevrenin büyümesiyle arttığını kabul etmekle, aslında tam tersine çevrenin büyümesiyle, duyulan değerlerin "kişi değerinden" alınıp, "duyusal alana" geçirilmiş olduğunu ve böylece de bu değerlerin gittikçe "daha aşağı" değerler olacağını görmez. Bu da bir yanılgıdır. Sevginin bir sıra-düzeni ile olan öz-bağlantısını tanımamış olan bu teorinin gözden kaçırdığı önemli nokta şudur: Tin değerleri ve sevgi yalnızca "kişi"de ortaya çıkar. Çünkü Scheler'e göre bireysel değerlerden uzaklaştıkça, sevgi de özü gereği değerinden kaybeder. Bu yüzden Scheler'in düşüncesinde "yakını sevmek", "uzağı sevmek"ten *daha değerlidir; kişiye duyulan sevgi, bütün insanlara duyulan sevgiden daha değerlidir*. Scheler'in bu görüşü, "ancak tine yükseldikçe kişide bir bireyselliğin belirdiği ve tin alanındaki değerlerin, bütün insanları aynı yapan, bireyselliği azaltan duyulan alanındaki değerlerden daha yüksek olduğu görüşü ile bağlantı halindedir" (Akarsu, 1998, s. 85).

Demek ki Scheler, kişiye duyulan sevginin bütün insanlara karşı duyulan sevgiden üstün olduğu görüşündedir. Kişi olabilen insanı sevmek, genel olarak her insanı içine alan insanlık sevgisinden daha değerlidir. Burada Scheler'in, "sevgi"nin ne olduğuyla ilgili dikkat çekici ve üzerinde düşünölmeye değer bir noktayı ortaya koyduğu görülür. İnsanın yetkinliğini isteyen Scheler için, bu yetkin insana duyulan sevgi, genel olarak insanlığa karşı duyulan sevgiden *daha fazla bir değer taşır*. Bu bakımdan Scheler, "insanlığa sevgi" denen sevgiyi, "insan görünüşü taşıyan her şeye" olan sevgiyi eleştirir. Scheler çağdaş yaşamda görölen genel insan sevgisi hareketinin kökeninde Nietzsche'den aldığı ressentiment kavramının yattığını düşünür. Bunu şöyle dile getirir:

Modern evrensel insan sevgisi fikri ve hareketi, "hümaniteryanizm", "insanlık sevgisi" ya da esnek bir tabirle: "İnsan soyunun her üyesine yönelik sevgi." Ressentiment'ın bu fikrin gerçek kökü olduğu konusunda Nietzsche'yle aynı fikirdeyiz (Scheler, 2015, s. 131).

Scheler bu hareketi ressentiment'a dayandırmasının nedenini ise şöyle açıklar:

Bu hareket olumlu bir değere doğru yönelen kendiliğinden bir hareket değildir, olumlu değerleri elinde tuttuğu bilinen ve egemen olan bir azınlığa karşı duyulan nefret, kıskançlık, intikam vb. gibi itkilerle bu azınlığa karşı ‘protesto’ya dayanır (Akarsu, 1998, s. 86).

Nietzsche de Scheler’in düşüncelerine benzer şekilde hınç duygusunun temelinde köle ruhlu ve olumsuz değerlere yönelmiş olan çoğunluğun soylu ve egemen olan belirli bir azınlığa olan başkaldırısını görür: “Ahlakta kölelerin başkaldırısı, hınç duygusunun yaratıcı olması ve değerler doğurmasıyla başlıyor. Gerçek tepkisi, eylemleri yadsınmış; kendilerini hayali bir intikamla avutan böyle bir varlığın hınç duygusu” (Nietzsche, 2013, s. 51).

Çağdaş yaşamda görülen “genel insan sevgisi”ndeki sevgi, edimlerin gerçekleştiricisi olan kişiye ve kişinin tinle ilgili eylemlerinin belli değerlerine, yani “kişi olan insan”a değil, sadece insan olarak insanlara, bir “insan görünüşünün taşıyıcısı” olanlara yönelmiştir. Dolayısıyla bu sevgi anlayışında kapsam genişledikçe sevgi değerlenir. Oysa Scheler’e göre kapsamın genişlemesiyle, ancak kişide ortaya çıkan *tin değerlerinden*, tekliği, tek olmanın gerçek olarak belirlediği *tinden*, böylece tek tek değerlerden uzaklaşılır ve bunun sonucunda sevgi de kendi değerinden kaybeder. İnsanın daha yüksek değerlerden daha aşağı değerlere, tin alanından duyu alanına bu geçişle *sevgi*, insan doğasının “en aşağı”, “hayvani” yönlerine çevrilmiş olur.

Scheler’e göre insanı aşağı yönleriyle kabul eden bu çağdaş insan sevgisinin izlerini günlük konuşmalarda geçen şu örneklerde de görmekteyiz: Bir kimse akıllıca, onu başkalarından ayırarak seçkin bir insan yapan bir şey yaptığında bir şey söylenmemesine rağmen, kusurlu bir hareket yaptığında sırf onu mazur göstermek için “o da bir insan”, “yanılma insana mahsustur” v.b. denmektedir (Akarsu, 1998, s. 87). Böyle bir sevgi görüşü, insanda aşağı olana yönelmek ve insan doğasının aşağı olduğunu kabul etmektir. Scheler buradaki yönelmenin insan türünün bütün bireylerinin toplamından ibaret olan bir insanlığa, bir bütün olarak “insanlığın” parçaları olan bugün yaşayan insanlara olduğunu belirtir. Bu yönelme tarihin gidişi içinde bütün bir insan türüne, bir bütün olarak “insanlığa” olan yönelmeyle karıştırılmamalıdır:

insan türünün bütün bireylerinin toplamından ibaret olan bir insanlığa yönelmeden, bir “kollektivindividuum” olarak ele alınan real “insan “ türüne yönelmeyi ayırt etmemiz gerekir. Bu “individuum” olarak alınan “insan “, bireylerin toplamı olarak alınan “insan “ kavramından başka bir şeydir. Bu “individuum”, tarihin gidişi içinde bütün bir insan türüdür (Menschengeschlecht). Dünyadaki her şeyin karşısına konan bu büyük, yaşayan, savaşan, ızdırap çeken varlık bir sevgi objesi olabilir. Bu “individuum” kuşkusuz tarihin bütün değerleri arasında en yüksek değerleri de içinde taşır. Gerçekte bu individuum, “insanlık individuum”u bir ulustan bir vatandan daha fazla sevmeye layıktır. Ama bu derecede geniş bir sevgi duymak insanı aşan bir sevgidir (Akarsu, 1998, s. 88).

Scheler’e göre bütün bir tarihi kuşatan, bu büyük bütün olarak insanlık, “yığın olarak insanlık”tan farklıdır. Çağdaş yaşamda görülen insanlık sevgisi, genel insanlık sevgisi “özgecilik” (altruizm), bu yığın olarak insanlığa yönelmiştir. Bu yığın olarak insanlığı kendinde kişi değerini gerçekleştirmiş insandan daha çok sevmek, “değer-düzeninin” bir yıkımıdır. “Bu yığın olarak insanlığı, vatandan ulustan daha çok sevmek, ona göre, yalnız kötü ve ahlaka aykırı değil, aynı zamanda ‘değer-düzeninin’ ressentiment’ın etkisi ile bir yıkılması’ etkinliğidir (Akarsu, 1998, s. 88). Scheler değerler düzeninin sevgiyle ilgisinde nasıl ters yüz edildiğini şöyle ifade eder:

Bu aslında “değer tabletlerinin” görülmemiş düzeyde “çarpıtılmasıdır” çünkü sevginin muazzam değeri ve sevgi edimiyle bağlantılı sevinç sıradan duyuşal hazlara tabi kılınmıştır –o hazzı yaşayan kişinin *değerinden* bağımsız olarak (Scheler, 2015, s. 152).

Bu noktada şunu da belirtmek yerinde olur: Scheler burada “sevgi”den sadece yakınına bir “kendini verişi” kastetmez. Burada “kendini sevme” de vardır. Ama bu kendini sevme, “bencillik”ten de özce ayrıdır. Çünkü insanın kendisi de başkaları kadar kişi olarak değerlidir. Scheler’e göre başkalarına kendini veriş her zaman sevginin bir sonucu değildir. Öyle durumlar vardır ki “başkalarına kendini veriş” sırf bir *kendinden nefretten* ve *kendinden kaçmadan* kaynaklanabilir. İnsan bazen tamamen dış yaşama, onun tüm olanaklı biçimlerine yönelir, spor yapar, oyun oynar, toplum için sayısız çalışmalara girer ama tüm bunları sadece kendinden kaçmak için yapıyor olabilir de.

Scheler çağdaş hareketlerdeki “insanlık sevgisini” “ressentiment”e (hınç) dayandırarak, bu sevgi hareketinin *özerk ve gerçek bir sevgi olmadığını* söyler ve

bunun sadece kişi sevgisine karşı bir protestoya dayandığı görüşünü savunur. Scheler'e göre bu hareket, insandaki tinin taşıyıcısı kişiye karşı nefretin, "yakınına" karşı nefretin bir şeklidir aslında. Ama Scheler insan sevgisini ressentiment'in bir ürünü olarak görmez, çünkü "sevgi-duygusu" (emotion) olarak sevgi, özü ve yöneldiği şey bakımından, kaynağı ve değeri bakımından *olumlu* bir *edimdir*. Aynı zamanda bu genel insan sevgisini, kişi sevgisine de temel olarak kabul eder. Scheler'in kurduğu bu temellenme bağlantısında "bir-duyma", "sonradan-duyma"ya; "sonradan-duyma", "birlikte-duyma"ya; "birlikte-duyma", "genel insan sevgisi"ne; "insan sevgisi" de "kişi sevgisi"ne temel olur (Akarsu, 1998, s. 90).

Scheler kişi anlayışının temelinde, bu "duyusal edimler" (emotional akt'lar) ve işlevler arasında bir temellenme düzeni bulunduğu ve insanda daha aşağı değerde ama daha genel olan bir duygu-gücünün gelişmesiyle ancak daha yüksek olan ve özü gereği daha az genel olan bir "gönül gücü"nün de gelişebildiği görüşü bulunmaktadır. Bu sıralama düzeni insanda tinin edim merkezi olan kişinin, kişi değerini gerçekleştirmesinde dayandığı temel ve izlediği basamakları kapsamaktadır. Bu basamakları geriye doğru izlediğimizde "kişi değerini gözetten kişi sevgisinin" olanaklı olması için insanlar arasında hiçbir değer ayrılığı gözetmeyen, bütün insanları sadece insan oldukları için kuşatan genel insan sevgisinin zorunlu olduğunu görürüz. Bu yüzden genel insan sevgisinin koşulu "başkasının ben"inin, kendi ben'imizin gerçekliğiyle eşit gerçeklikte tutulması olmaktadır. Bu eşit gerçekliğin, bilincimize getirilmesi ise ancak birlikte-duyma ile olmaktadır. Birlikte-duymada da genel insan sevgisinde olduğu gibi, olumlu ve olumsuz değerler arasında bir ayırım yapma yoktur. Birlikte-duymaya temel olan da bir-duymadır. Scheler bunu şöyle dile getirir:

Bir individuum ya da bütün bir kültür çağı için kosmo-vital bir-duyma kaybolursa, "emotional sympathie" (duyarlı duygudaşlık) yaşamının bütün "daha yüksek" formları için "kök" ve "beslenme kaynağı" kaybolmuş olur (Akarsu, 1998, s. 90).

Öyleyse Scheler'e göre, ideal, tam bir insanlığın gerçekleşmesi, ruhun bütün güçlerinin gelişmesine muhtaçtır. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

İnsandaki tinin taşıyıcısı kişinin, noetik akt'ların (düşünme edimlerinin) meydana gelmelerinde real bir koşul olan, altyapısı vital ben olmakla birlikte, bir kişinin bir başka kişi tarafından

anlaşılması, ancak birlikte-duyma sayesinde başkasının vital ben'inin kendi ben'ine eşit tutulması ile ve birlikte-duymaya dayanan insan sevgisinin insanda kişi olmanın başladığı yere kadar sokulması ile olanaklı olur (Akarsu, 1998, s. 91).

Böylece, bireysel kişi merkezinde sevginin olanaklı olabilmesi, değerlere “kör” olan bir birlikte-duymaya dayanan, insanlar arasında hiçbir değer ayrılığı yapmadan sadece insan oldukları için seven bir insan sevgisini gerektirir. Akarsu'ya göre,

bütün olarak insanlık içinde bulunan, kendi içinde bireysel olan tinin taşıyıcısı kişi merkezlerinin hepsini aydınlatmak ve meydana çıkarmak ve *kimseyi* bu bakımdan nedensiz olarak *atlamamak* gerektiğinden, genel insan sevgisi mutlaka zorunludur (Akarsu, 1998, s. 91).

Bu durumda Scheler sevgi edimini özce kişiyle bağlantılı görürken ve asıl (gerçek) sevginin bu bağımsız kişi varlığıyla olabildiğini söylerken onun, “genel insan sevgisi”ni de zorunlu koşul koyduğu noktası gözden kaçırılmamalıdır.

3. 2. Günümüzde Kişi Olma/Olamama

Günümüzde kişi olma sorununa Scheler'in kişi anlayışıyla yaklaşmak için öncelikle onun “ahlaksal kişi”yi ahlaksal bağlantıları içinde nasıl ele aldığını görmek gerekmektedir. Ahlaksal kişinin özelliklerini ortaya koymadan önce “kişi” ve “karakter” arasındaki ayrımı netleştirmek, kavram karışıklığını ortadan kaldırmak bakımından doğru görünmektedir. Scheler'e göre kişi, ben ya da ruh üzerine dayandırılmaz. İnsanın kendi ben'inin değeri ve durumu üzerinde bir bilincin bulunduğu her yerde “kişi” bulunur demek de doğru olmaz. Kişi kavramı insanın varoluşunun ancak belli bir basamağı üstüne kurulur. Ancak belli bir basamakta meydana gelebilen kişilik belli bir insan tipini, insanda belli birtakım niteliklerin olmasını gerektirir. Bu özellikleri ortaya koymadan önce kişi ide'si ile ilgisi olmayan, “karakter” ve “ruh-tözü” ile ilgili olan ve ben'in ya da ruhun “yaşantı fenomenleri”ne dayanan “benlik” ve “ruhluluk” ide'lerinden “kişi ide”sini kesin olarak ayırmak gerekir. Ben'in bireysel yaşantılarına dayanan ruh olaylarının kişi ide'siyle ilgisi yoktur, çünkü iç-görü edimlerinin ve daha birçok edimin somut bir öznesi olan kişi tarafından bu olaylar iç-görüde nesne haline getirilebilirler. Oysa iç-görü ve dış-görü ile ilgili edimleri gerçekleştiren, iç dünyasında geçen ruhsal

olayları, yaşantıları ve dış dünyadaki olayları yaşayan “kişi”nin kendisi hiçbir zaman yaşanmış bir varlık olmadığından, nesne de olamaz. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Kişi, ancak kendisi tarafından gerçekleştirilen edimlerin somut birliğinde ve ancak bu birliğin gerçekleşmesinde vardır; kişi her varolanı hatta ruhsal yaşantıları da yaşar, ama kişinin kendisi hiçbir zaman yaşanmış bir varlık değildir (Akarsu, 1998, s. 94).

Kişinin yaşadığı şeyler, iç dünyasında geçen ruhsal olaylar ve dış dünyasındaki olaylardır. Fakat kişi, nesne haline getirdiği bu olayların her ikisine de eşit mesafededir. Akarsu kişinin iç ve dış olaylara bu eşit mesafede duruşunu şöyle açıklar:

İç-görü (inner Anschauung) ile ilgili edimleri gerçekleştirdiği gibi, dış-görü (aeussere Anschauung) ile ilgili edimleri de gerçekleştirir. Ama kişinin önce kendi dünyasına ve ancak bunun aracılığı ile dış dünyaya etki yapması zorunlu değildir; birine ötekinden daha yakın değildir, her iki “karşı-duruşu” da (Widerstand), nesne olarak karşısında duran her iki olayı da doğrudan doğruya yaşar (Akarsu, 1998, s. 94).

Scheler, kişinin doğrudan yaşadığı iç ve dış olaylar karşısındaki bu duruşuyla fenomenal bir birlik kurduğu görüşündedir. Bu fenomenal birliğin kurulmasında ruh ve beden olayları arasındaki her türlü bağlantı kişinin bölünmez birlikli etkisi ile olmaktadır. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Bu birliğin nasıl kurulduğu sorunu, ruh ile beden olayları arasına bir öncelik sonralığın konması ile çözülemez. Hatta ruhla beden birbirleri üzerine etki yapmalarının nasıl olanaklı olduğunu sormanın da hiçbir anlamı yoktur (Akarsu, 1998, s. 94).

Scheler kişinin iç-algıda nesne haline getirdiği ruh olaylarını kişi ide’si ile tamamen ilgisiz görmektedir. Scheler bu ruh olaylarını ben’in bireysel yaşantılarına dayandırır; “benlik”, “ruhluluk” gibi kavramları ben’in ya da ruhun yaşantı fenomenlerine dayanan ide’ler olarak, bu ideleri de “karakter” ile ilgili görür. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

“benlik” (Ichheit) “ruhluluk” (Beseeltheit) ve buna benzer kavramlarla hiçbir ilgisi olmayan kişi ide’sini, ben’in ya da ruhun yaşantı fenomenlerine dayanan bu gibi ide’lerden (benlik, ruhluluk v.b.) kesin olarak ayırmamız gerekir. Bu gibi ide’ler, Scheler’e göre, “ruh-tözü” (Seelensubstans) ile ve “karakter” ile ilgili real kavramlardır (Akarsu, 1998, s. 93).

Scheler, ben'in ya da ruhun yaşantı fenomenlerine dayandırdığı karakter kavramını, kişi ide'si ile tamamen ilgisiz olarak görmektedir.

Bir kişinin yatkınlıkları (İstidat-Anlage), tin alanındaki yatkınlıkları, bellek, istenç yatkınlıkları, düşünsel yatkınlıkları v.b. olarak anlaşılan *karakter* kavramı psikolojinin ve karakterolojinin sorun çevresine girer. Kişinin eylemleri, kendisinin yatkınlıklarının ve değişen dış yaşamı durumlarının toplamının bir sonucu değildir. Kişi ve eylemleri özgürdür, bu değişen dış yaşam durumlarına, yatkınlıklarına bağlı değildir (Akarsu, 1998, s. 94).

Scheler'e göre, kişinin bu yatkınlık ve durumlara bağlılığı söz konusu olamaz; bir insanın tüm yatkınlıklarını, eğilimlerini, bu insan üzerine dış dünyadan gelen tüm etkileri bilmek yine de onun eylemlerinin nasıl olacağını bilgisini getirmez. "Kişi bu yatkınlık ve durumlara bağlı olsaydı, aynı yatkınlıkta olan ve aynı durumlarda bulunan kimselerin kişiliği de aynı olurdu" (Akarsu, 1998, s. 94). Bu karakter ve yatkınlıkların bağlı olduğu kişilik başkadır, o insanın eylemlerinin gerçekleştiricisi de bu başka kişilik olacağından, eylemler de başka olacaktır. Kişinin ve eylemlerin bu özgürlüğüne karşılık "karakter" in bir bağlılığı söz konusudur. Scheler bunu şöyle ifade eder: "karakter, bir kişinin tek tek eylemlerini açıklamak için, bizim koyduğumuz az ya da çok değişmeden kalan varsayımsal bir X'den başka bir şey değildir" (Scheler, aktaran Akarsu, 1998, s. 95). Bir kişinin karakteriyle ilgili bizim duruma göre değiştirebileceğimiz bir tasarımı söz konusuysen, aynı kişinin kişiliğiyle ilgili onu tanımak, sevgiyle anlamak söz konusudur; bu yüzden kişilikle ilgili, duruma göre değiştirebileceğimiz bir tasarımdan söz edemeyiz. Akarsu bunu şöyle açıklar:

Karakteri üzerinde belli bir tasarımı olan bir kimse, bu karaktere uymayan bir hareket yaparsa, o kimsenin karakteri üzerinde tasarımıyı hemen değiştiririz. Kişiliğini tanıdığımız bir insanın eylemlerini ise, tümel-olarak-geçen ahlak yasalarına göre değil, daha çok kişinin *kendisinin* ideal yönelimlerine göre ölçebiliriz. Bundan dolayı iyice tanıdığımız, sevgi ile anlayarak bildiğimiz bir kişi, örneğin bir eyleminde, bizim bildiğimiz yönelimlerin dışına çıkıyorsa, yani bu eylemi kişinin yönelimlerine uymuyorsa, bu kişinin bu başka biçimde olan eyleminin bazı öğelere dayanmış olacağını güvenle kabul ederiz; bu öğeler onun eyleminin gerçekleşmesine engel olmuşlardır (Akarsu, 1998, s. 95).

Kişiliğini tanıdığımız, bireyselliği üzerinde açık ve kesin bir bilgimiz olan bir kişinin, böyle kendi kişisel yönelimlerinin dışına çıkan eylemlerinin olması

durumunda, karakter tasarımıımızda olduğu gibi, hemen onun kişiliği hakkındaki tasarımıımızı değiştirmeyiz. Burada kişinin *eyleminin iyi anlaşılmasını* söz konusudur.

Ancak kişinin gerçekten kendi yönelimlerine uymayan hareketlerde bulunması söz konusuysa, işte o zaman bir “karakter değişmesi”nden bahsetmek mümkündür. Scheler, böyle, kişinin yönelimlerine uymayan davranışlarda bulunması durumunda kişinin eylem yeteneğinin ya da bu yeteneği gerçekleştirme olanağının bir çeşit engellenmiş olmasını kabul eder. Kişinin eylemlerinin engellenmesi, örneğin hastalık hallerinde olmaktadır. Böylece, kişi ile karakter arasındaki ayırım, etik bakımdan ve ruhsal rahatsızlıklar bakımından değerlendirmelerin birbirine karışırılmasının da önüne geçer. Scheler bu ayırımı çok önemli bulmaktadır. Akarsu da, Scheler’in bu ayırımı şöyle ifade eder:

Belli ruh hastalıklarındaki karakter değişmelerinin, en ağır durumlarda bile, hiçbir zaman o kimsenin kişiliği ile ilgisi olamaz. Sadece o kimsenin kişiliğinin başkasına veriliş biçimi değişir ya da artık başkasına büsbütün verilemez olur. Böyle durumlarda o kimsenin kişiliği değil, kişiliğinin verilişi ortadan kalkar, ya da değişir; ağır durumlarda hastalık o kimsenin kişiliğini büsbütün *görülmez* bir hale getirir ve bundan dolayı o kişi üzerinde bir yargıda bulunmak artık olanaklı olmaz. Ama bu karakter değişmelerinin arkasında, Scheler, bu değişmelerle hiç ilgisi olmayan bir kişiliğin var olduğunu yine de kabul eder. Ruh hastalıklarındaki bu karakter değişmeleri kişinin ahlaksal yönelimlerinden tümünden bağımsızdır (Akarsu, 1998, s. 96).

Böylece Scheler, *ruhsal durumları* kişiden ayrı olarak değerlendirerek, psikolojinin de sınırlarını çizmiş olur. Burada dikkate değer bir ayırım ortaya çıkar: Psikoloji, ruhsal durumları konu edinir ve *karakter* araştırmaları ile uğraşır. “Kişi”, psikolojinin araştırma alanına girmez.

Kişi psikolojiye tamamıyla aşkındır. Kişiyi tanımda esas olan, ancak sevgi ile “anlama”dır. Ancak sevgi ile anlama bize kişinin ideal bireysel değer-özü üzerinde bir görüş verebilir. Bu anlayan sevgi büyük bir “sanat ustası” gibi tek tek parçaların yığınından –tek bir eylemde, hatta tek bir ifade jestinde- kişinin değer-özünün çizgilerini çıkarıp görebilir ve onları işleyebilir. Bu öz o kişi üzerindeki psikolojik bilgilerde kapalı kalmıştır. Ama kişinin her tam anlaşılması için bu özün bulunması, bu özün ortaya çıkarılması gerekir (Akarsu, 1998, s. 96).

Scheler’e göre, kişinin kendisinin özüne ulaşılması psikolojinin yöntemleriyle mümkün değildir. Bu, ancak sevgi ile “anlama” yoluyla mümkün olabilir. Akarsu’nun

belirlediği bu nokta psikolojinin bilgi alanı ile etiğin bilgi alanı arasındaki ayrımı görme bakımından önemlidir. Bir kişinin değer-özünü ancak sevgi ile anlayabiliriz ve sevgi ile bu kişinin kişiliğinin ana-yönelimlerini kavrayıp, genişletebiliriz.

Bu değer-özüne hiçbir tümevarımla varılamaz. Bunu başaran, ancak, bütün empirik yaşantı ve yatkinliklerin üstüne çıkan, onları aşan, kişinin özü üzerindeki bir “intuition”dur. Bir insanın kişiliğini, yaşam belirtilerini ve eylemelerini *kişinin kendisinin içinde bulunan değer intentiom'larına* (yönelimlerine) göre, yani kendi ideal değer-özüne göre ölçmek gerekir, yoksa sadece tümel olarak geçen ahlak kurallarına göre değil. Başkaları üzerinde ahlaksal bir yargıda bulunmak için, onların eylemlerini ne sadece tümel olarak geçen norm'lara göre, ne de kendimize ait bulunan bir ideal tasarıma göre ölçmeliyiz. Başkasının bireysel değer-özünü sevgi ile anlayarak, kişiliğinin ana-yönelimlerini sonuna kadar genişletmekle ve bu kişinin görülebilen somut bir değer ideal tasarımı (Wertidealbild) ile birleştirmekle ancak başkasının eylemleri üzerinde ahlaksal bir yargı verebiliriz (Akarsu, 1998, s. 96-97).

Scheler'in sevgi ediminin özünü ve “kişi”nin yapısının fenomenolojik bilgisini veren bu yaklaşımı, insan ilişkilerinde birbirini “anlama”nın ne denli önemli olduğunu göstermektedir. “Anlama”nın sevgi yoluyla olabileceğini belirtmesi de yine önemli bir noktadır. İnsan dünyasında geniş yeri olmakla birlikte çoğunlukla sevgi yoksunluğu hissedilmesinin önemli bir nedeninin, bu konudaki bilgi eksikliği olduğu söylenebilir.

3. 3. Kişi Olma ve Başkasını Tanıma

Scheler'e göre kişi olabilmek için sadece insan olmak yeterli değildir, insanda belirli özelliklerin olması gerekmektedir. Scheler, “ahlaksal kişi” olabilmek için gerekli bu özellikleri, “normal olmak”, “ergin olmak”, “kendisi ve bedeni üzerinde egemen olabilmek” ve “sorumluluk alabilmek” olarak dört noktada toplamıştır.

Akarsu Scheler'in normal olmayı, positiv bilimin anlayışında değil de, fenomenolojik anlamda kullandığını ve “bir insanın yaşam söylemleri, hareketleri arasında bir anlam birliği bulunması ve bu yaşam söylenimlerinin, hareketlerinin başka bir şeye gereksinme duymadan ‘anlaşılması’” olarak dile getirir (Akarsu, 1998, s. 97). Bir insanın normal olması için onun hareketleri “nedensel” açıklamayı gerektirmemelidir. Bir insanın ruh durumlarından hareket ederek, bu ruh durumlarının birtakım nedenleri olduğu ve hareketlerinin de bu nedenlerin bir sonucu olduğunu gözönünde bulundurmak o insanı “anlama” tavrı içerisine girmez.

Günümüzde psikoloji biliminde de kişiyi anlamada ruh durumlarından kalkarak bir yol izlemenin sınırlılıklarının farkına varılmış ve bunu aşmak için çalışılmaktadır. Bu yüzden bugün psikolojinin felsefeyle işbirliğine girdiği ve insana felsefi olarak yaklaşma gayreti içinde olduğu görülmektedir. Bu çabada, insanı *bütünlüğünde* kavrayabilme isteği vardır. Scheler bütün çalışmalarında, insanı biyopsişik ve tinsel bütünlüğünde görme çabası içinde olmuştur. İnsanı bütünlüğünde kavramanın önemi bu çabada da kendini göstermektedir. Scheler'in bu yaklaşımı psikiyatri alanını da içeren felsefi bir bütünlük gösterir. O, bir insanı "anlama"yı onun ruh durumlarını gözlemlemeye indirgemez. Scheler "anlama"yı, insandaki kişiliğe yönelmiş bir tavır olarak görür. Bu yüzden, *anlama edimi* insanın ruh durumlarından kalkarak, hareketlerinin nedensel olarak açıklanması olamaz.

Bir insanı anlama ediminde *kişiliğe yönelme* vardır. Nesne haline getirilemeyecek edimlerin merkezi olarak kişi de nesne haline getirilemeyeceği için, karşıdakini anlama ancak *birlikte-gerçekleştirme* ile o kişinin varlığına *katılma* ile olur. Bu birlikte-gerçekleştirme ile kişinin varlığına katılarak gerçekleştirilen *anlama edimi hiçbir zaman algıya dayanmaz*. Kişi ya da edimler hiçbir zaman algının birer nesnesi olamaz. Scheler'e göre anlama edimi, "bir tin varlığının bir başka tin varlığının özelliklerine katılması"dır. Algıya dayanmayan bu katılma, karşıdakinin ruh durumlarından hareket ederek, *ruh olaylarını nesne haline getirmek değil*, karşıdakinin tin merkezinden hareket ederek o kimsenin edimlerini bir şeye yönelmiş olarak yaşamak ve sonradan gerçekleştirmektir. Varlığa katılmayla ortaya çıkan bilgi, ruh olaylarının nesne yapılmasıyla edinilen bilginin çok üzerindedir. Scheler'e göre,

Anlamada esas olan karşıdakinin ruh durumlarından hareket etme değil, bir başkasının tin merkezinden hareket ederek o kimsenin edimlerini bir şeye yönelmiş olarak yaşamak ve sonradan gerçekleştirmek (*nachvollziehen*), yani o kimsenin söylediği sözleri ve bunlara dayanan yargılarını sonradan yargılamak (*nachurteilen*), duygularını sonradan-duymak (*nachfühlen*), isteme edimlerini sonradan-yaşamak (*nachleben*) ve bunların hepsini herhangi bir "anlam-birliğine" dayandırmak, bunlar arasında bir anlam-birliği bulunduğunu saptamaktır (Akarsu, 1998, s. 98).

Scheler'e göre buradaki başkasının duygularını sonradan duymak, yargılarını sonradan yargılamak, onların yargılarını kabul etmek, onlarla uzlaşmak, yani birlikte-yargılamak demek değildir. Aynı yargıyı vermek, aynı duyguyu duymak olmayan bu “sonradan duyma”, “sonradan yargılama”, bu yargıların, bu düşüncelerin içeriklerini yaşamak, onların anlamı üzerinde düşünmek demektir. Bu yargıların, düşüncelerin anlamı üzerinde düşünmek aynı yargıyı vermek anlamına gelmez. Anlamada başkasının bu edimlerinin doğru ya da yanlış oluşunun bir önemi yoktur. Önemli olan, tek tek edim içeriklerinin doğru ya da yanlış oluşundan bağımsız olarak bu edimlerin *anlam-birliğine* yönelmektir. Başkasının bir sözünü, eylemini anlamak istediğimizde anlama edimimiz o kimsenin ardında anlam-birliği olan edimlerine yönelir (Akarsu, 1998, s. 98).

Kişinin edimlerinin ardındaki “anlam-birliğine yönelme”de Scheler’in yaklaşımının önemi ortaya çıkmaktadır. O, kişide tam olarak varolanın kişinin edimlerinde somut olarak ortaya çıkandan “daha fazla” olduğu anlayışıyla kişi merkezini, edimlerinin ardındaki anlam birliğini açıklığa kavuşturmaya çalışır. Onun kişi anlayışının temelinde tüm zenginliğiyle bu merkezi, bu özü ortaya çıkarmak yatmaktadır (Arthur, 2012, s. 4).

Bu öz, edimlerin gerçekleşmesinde varolan kişide ortaya çıkar. Kişiye yönelmek, bu öze yönelmek, *edimlerin gerçekleşmesine yönelmek* demektir. Bu yönelme ancak birlikte-gerçekleştirme ile olur. Böylece *karşıdaki kişinin varlığına katılma gerçekleşir* ve bu katılma ile kişinin merkezine nüfuz edilebilir. *Kişi*, daha önce de değinildiği gibi, *algı tarafından nesne edilip açıklanamaz*. Anlama, algıya dayanmadan, *bir tin varlığının başka bir tin varlığının özelliklerine katılmasıdır*. Burada Scheler’in insan görüşünde “kişi” kavramıyla ilgili ne denli özgün bir açıklama yaptığı görülmektedir. Bu, onun bakış açısındaki özgünlüktür.

Scheler’in bakış açısındaki özgünlük ve bundan dolayı benzersiz olan şey, onun, fenomene doğru *açıklık* şeklinde bir tutum içinde olmasıdır. Bu tutumun önemi, bu kendini *açan şeyin*, kendini kendinde olduğu gibi açmasına izin verir. Bu yaklaşımın önemi, bu açıklığın her türden indirgemeyi dışta bırakmayı sağlamasıdır. Bu *açıklık* kendini tümüyle olduğu gibi olana *açmaya* hazır olan bir *açıklıktır*. Tam olarak ne ise öyle beliren şeyin örtük bir onayıdır; bunun sonucu olarak da başka bir

şeye indirgenemez. Scheler'in savunduğu bu yaklaşım bir metodoloji tarafından belirlenmiş değildir. Bu görünenin, insanın "kim'liğinde" nasıl belirdiği tarafından belirlenir. Scheler'in yaklaşımındaki girişim bir şeyi başka bir şeye indirgemek değildir; bir şeyi açıklamak ya da bir şeyin ispatını göstermeye çalışmak da değildir. Onun yaklaşımındaki (fenomenolojik yaklaşım) yönelim "her şeyin" kendini somut deneyimde (edimlerin gerçekleşmesinde) açtığını hesaba katmaktır (Arthur, 2012, s. 4).

Scheler her tür kendini açmanın "yeri" olarak edimlerin gerçekleşme (ortaya çıkma/ifşa) bağıntılarının yapısını görür. Bu gerçekleşmenin yapısının açıklığıyla tanınması için özenli bir bakış açısının geliştirilmesi gerektiğini duyar. Scheler'e göre bu açıklık çoğu zaman örtük varsayımlarla gizlenir (Arthur, 2012, s. 3).

Varsayımlı bir yaklaşım kişinin merkezine ulaşmayı engeller. Ancak edimlerin gerçekleşmesinde varolan kişiye varsayımlarla yaklaşmak onun özünü elden kaçırmak olur. Gerçekleştirilen edimlerin ardındaki *anlam-birliğini* kavramak ancak bu gerçekleşmede henüz gerçekleşmemiş olana, *gerçekleşebilecek* olana doğru bir yönelimle mümkündür. Scheler kişinin merkezine ulaşmanın zeminini edimlerin gerçekleşmesinde bulur. Bu zeminin temelindeki anlam-birliğini de bu gerçekleşmeye doğru içeriğini de kapsayan bir yönelimde yakalar.

Edim gelişmelerine daha basit çerçevelere indirgeyen örtük varsayımlarla yaklaşmak bu gelişmelerin açıklığının örtülmesine neden olur. Böyle bir bakış açısında dünya ve insan sonlanmış ve tamamlanmış olarak verilir. Tarihsel açıdan indirgemecilik ya abartılı bir tinselliğe ya da idealizme veya eşit derecede abartılı bir materyalizme ya da empirisizme yol açar (Arthur, 2012, s. 3).

Oysa Scheler, bütün bunların dışında, bu anlayışlardan bağımsız kalarak insanın varlığını bütünlüğünde kavramaya çalışır. Onun kişi anlayışı bu bütünlükte temellerini bulur. Onun anlayışına göre kişi biyolojik varlığın ve tinsel varlığın bir bütünlüğü olarak ortaya çıkar. İnsanı ne tamamen biyolojik yanına ne de sadece tinsel yanına indirger. Bipo-psişik varlık olarak insanın kişi oluşuyla *tinsel varlık katmanı açığa çıkar*. Bu tinsel katman biyo-psişik katmanı sararak kişinin

bütünlüğünde varolur. Bu bakımdan bir başkasını anlamada karşıdakinin tin merkezinden hareket etmek onun özüne nüfuz etmeyi mümkün kılar.

Bir kimseyi anlama tavrı içinde o kişinin eylemlerinin, sözlerinin, düşüncelerinin ve yargılarının içeriğine yöneliriz. Ama Scheler, normal olamadığı söylenen bir kimseye karşı tavrımızın farklı olacağını söyler. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Artık, o kimsede tin merkezinin yerini bizim için bir “boşluk” kaplar; o kimsenin eylemelerinde, sözlerinde artık anlama yönelmiş yönelimlerin bulunduğunu kabul etmeyiz, şimdi bize verilmiş olan sadece o kimsenin birtakım hareketleridir, bu hareketlerin arkasında birtakım nedenler, psikik olaylar ararız. Bu kimsenin hareketlerinde “anlam-bağlamının” (Sinnzusammenhang) yerini “nedensellik-bağlamı” alır ve bu nedensellik ile ilgili olarak da bu hareketlere neden olan çevre uyarımları alır; “anlam” tavrında birlikte yöneldiğimiz “nesnelere” burada uyarmalar haline gelir; “anlama”, “açıklama” halini alır, kişi de ortadan kalkar (Akarsu, 1998, s. 99).

Daha önce de değinildiği gibi, kişi, yönelimsel edimlerin gerçekleştiricisi olarak varolur. Bu edimler bir *anlam-birliği* ile birbirlerine bağlıdır. Aralarında anlam-birliği olan yönelimsel edimlerin olmadığı yerde kişi de yoktur. Bir insanın hareketlerini, onun ruh durumları arasında nedensel bağlantılar kurarak “açıklamaya” çalışmak, yani ruh durumlarını nesneleştirmek, kişiyi ortadan kaldırır. Böylece anormal bir kimsenin sözlerinin doğru ya da yanlış oluşunun bir önemi kalmaz, çünkü arkada bir anlam-birliği olmadığı sürece bu kimse en özgün doğruları bile söylese yine bir deli olarak kalır. Ama normal bir kimse için de söylediklerinin doğru ya da yanlış olmasının bir önemi yoktur, edimlerinin ardında bir anlam-birliği vardır; çünkü “normal” bir insan yanılabilir da normalliğini kaybetmez (Akarsu, 1998, s. 99-100).

Scheler bir insanın kişi olabilmesinin ikinci bir gereği olarak *ergin olmayı* görmektedir. Bir çocuğun da benliği, ruhlu oluşu, hatta kendisi üzerinde bir bilinci olabilir. Ama bu onu bir kişi yapmaya yeterli değildir. Henüz *ergin olmadığından*, *kişi* de olamaz. Ergin olma insanın ancak belli bir gelişme basamağında ortaya çıkmaktadır. Scheler ergin olmayı, gerçekleştirdiği edimin kendisine mi yoksa

başkasına mı ait olduğunu ayırt edebilme olarak görmektedir. Akarsu, Scheler'in fenomenolojik anlamda erginliği nasıl anladığını şöyle ifade eder:

Bu anlamda erginlik, bir insanın kendi edimi ile başkasının bir edimi arasında, kendi isteme, duyma ve düşünmesiyle bir başkasının istemesi, duyması, düşünmesi arasında bir ayrılık olduğunu kavramak ve bu ayrılığı yaşayabilmektir; kendi istediği, düşündüğü, duyduğu şeyin başkalarının isteği, düşüncesi ya da duygusu olup olmadığını ayırabilmektir (Akarsu, 1998, s. 100).

Böylece Scheler, ergin olmayı, birlikte-gerçekleştirmenin olabilmesi için bir koşul olarak belirler. Birlikte-gerçekleştirmede başkasının edimlerinin başkasının olarak gerçekleştirilmesi *bilinci* vardır. Başkalarının duygularının, başkasının olarak yaşanmadığı bir birlikte duyma, daha önce de belirtildiği gibi, gerçek bir birlikte-duyma değildir. Burada başkalarının duyularının, düşüncelerinin bir-duyulması sonucunda bu duyguların, düşüncelerin bir aktarılması olan geleneklere gözü kapalı bir bağlı kalma söz konusudur. Bir kimse çevresinin yaşantı yönelimlerini asıl anlamları ile anlamdan sadece birlikte gerçekleştiriyorsa, başkasının istediği şeyleri, bu şeylerin kendisinden ayrı bir kişinin istediği şeyler olduğunu ayırt etmeden istiyorsa burada ergin olmaktan söz edemeyiz.

Çünkü böylece o kimse “yabancı” istenci, başkasının istencini “kendi” istenci olarak, kendi istencini de yabancı istenç olarak kabul eder; kendi düşüncesini başkasının düşüncesi ile, başkasının düşüncesini de kendi düşüncesiyle bir tutar (Akarsu, 1998, s. 101).

Akarsu, ergin bir insanın da bir başkasının düşüncesini “kendi” düşüncesi sanmasının olanaklı olduğu durumların olduğunu söyler: Örneğin, telkin altında bulunması ya da bilincine varmadığı bir hatırlama durumlarında böyledir. Ama buna karşılık bazen de ergin olmayan bir kimsenin kendi düşüncelerini başkasınınkilerden ayırabildiği durumların da söz konusu olduğunu, ama bunun gerçek bir ayırt etme olmadığını ifade eder: “Bu ayırmayı, istenilen şeyin içeriğini, başka içeriklerle olan bir anlam bağlantısı içinde, salt bir isteme ile yapmaz, çeşitli ve ayrı durumlardaki isteme belirtileri bakımından bu ayırmayı yapar” (Akarsu, 1998, s. 101). Bu gibi durumlarda gerçek bir ayırt etmeden söz edilemez. Burada bir ayırt etme bilincinden söz edemeyiz. “Doğrudan doğruya olan bir ayırabilme, realitede bir ayırma yapma

değil, *doğrudan doğruya bu ayırmayı yapabilme bilinci* erginliğin özünü teşkil eder. Şöyle diyebiliriz: ‘Gerçek bir anlayabilme.’” (Scheler, aktaran Akarsu 1998, s. 101).

Scheler bir insanın kişi olabilmesinin koşulu olarak *normal olma* ve *ergin olmanın* yanında aynı zamanda bedeni üzerinde bir egemenliğin olmasını da gerekli bulur. Bu egemenlik, kişinin kendini doğrudan doğruya bedeninin “efendisi” olarak *duyması, bilmesi, yaşamasıdır*. Kişinin bedeniyle bu tarz bir bağlantısında kişinin kendisi ile bedenini bir tutması yoktur. Beden bilinci içinde, kendini bu beden bilincinin içeriği ile aynılaştırarak yaşayan bir kimse kişi değildir. “Bir kimse ancak, bedenini ‘benim bedenim’ bağı ile *kendisine ‘ait’* bir şey olarak yaşıyorsa (mülkiyet ide’si için de ön koşulu oluşturan bir fenomen) kişi adını alabilir” (Akarsu, 1998, s. 102).

Kişide, ne bedeniyle kendini bir tutma vardır ne de bedeni ile bir başkasına ait olma vardır. Bir kimsenin kendi kendine ya da başkalarına *kişi olarak değil*, sadece *insan, ben, psikik özne, ruhlu olma* v.b. olarak verilmesiyle ilgili tarihte birçok örnek vardır: Örneğin, kendi bedeni üzerinde bir mülkiyeti söz konusu olmayan köle, bedeniyle efendisine ait oluşuyla kendisi de bir mülktü. Bu yüzden köle, bir sosyal kişi de olamazdı. Bir kişi olmayan kölenin “istenci de efendidedir”; onun bedeni ve ben’i, efendisine aittir. Bu yüzden “itaat” edemez. Ayrıca köle “söz veremez”. Söz verme ediminde kişi bir şeyi gerçekleştireceğini gelecek için öne sürer. Burada kişi bu gerçekleştirmek istediği şeyi yapabilmeyi, herhangi bir deneye başvurmadan, yaşamış olmalıdır; bunun için de isteme ile bu yapabilme arasında olabilir bir süreklilik olması gerekmektedir. Kişiliği olmayan bir insan, isteme ile yapabilme arasındaki bu süreklilikten yoksundur (Akarsu, 1998, s. 102).

Kadının “kişi olarak” tanınmaması olgusunda da benzer bir durum vardır: erkeğin çok eşli olması, Hintlilerde dul kadınların ölen kocaları ile birlikte yakılması, Avrupa’da kadının hukuksal kişiliğinin çok geç tanınması, evlilik hukukunun “eşya hukuku” içinde ele alınması gibi örneklerde de, kadın kölede olduğu gibi bir kişi olarak değil, bir “eşya” olarak kabul edilir (Akarsu, 1998, s.103).

Scheler son olarak kişi olmanın en önemli koşulu olarak “sorumluluğu” görmektedir. Scheler sorumluluk kavramını “hesap verebilme” kavramından ayırır.

Bir kişide hesap verme yeteneği ruh hastalıkları gibi kişinin hareketlerinin normal hareketlerinin dışına çıktığı bazı durumlarda ortadan kalkabilir. Böyle durumlarda kişi eylemlerinden hesap veremez hale gelir. Ama böyle durumlarda kişinin sorumluluğunun ortadan kalkması söz konusu değildir, çünkü sorumluluk bir kişinin varlığı ile bir öz bağlantısı içindedir (Akarsu, 1998, s. 103). Ruhsal hastalık durumlarında kişilik görünmez hale gelebilir. Bu durum da sorumluluğu gizleyebilir ama ortadan kaldırmaz.

Hiç kimse hastanın eylemi için onun kişiliğini suçlayamaz, bu eylemi hastanın kişiliğine dayandıramaz, böylece de bu eylem için sorumlu olduğunu söyleyemez. Hasta ancak gerçekten kişisel olan edimleri için sorumlu kalabilir. Hesap verme yeteneği bir sorumluluğu gerektirir, ama sorumluluk hesap verme yeteneği ile aynı anlama gelmez, ya da onun bir sonucu değildir (Akarsu, 1998, s. 104).

Ruhsal hastalık gibi, bir insanın eylemleriyle kişiliğinin edimleri arasındaki bağlantının koptuğu, yani kişiliğin gizlendiği durumlarda hesap verme yeteneği de ortadan kalkmıştır. Buradaki söz konusu eylemlerden sorumlu tutulamaz. Ama bu kimse hâlâ kişiliğinin edimlerinden sorumludur. “Bir kimsenin ‘hesap verme yeteneği’ olduğunu söylemek, o insanın *belli* eylemlerinin o insanın kişiliğinin *belli* edimleri ile bağlantı halinde olduğunu kabul etmektir” (Akarsu, 1998, s. 104). *Hesap verme sadece bu bağlantı varken vardır*. Kişinin edimlerinden sorumluluğu ise bu bağlantıdan bağımsızdır.

Hesap verme söz konusu olduğunda eylemler, sorumluluk söz konusu olduğunda ise edimler söz konusudur. Eylemlerden hareket etme, dıştan hareket etmedir. Bu yüzden, hesap verme kavramı, dıştan kurulmuş bir kavram özelliği taşır. Oysa ahlaksal sorumluluk kavramı, kişinin eylemlerinin dıştan incelenmesine dayanmaz. “Ahlaksal sorumluluk”, kişinin kendi edimlerinin gerçekleştirici olduğunun bilincine dayanır. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Edimlerini gerçekleştiren kişi, kendisinin bu edimlerin gerçekleştiricisi olduğunu düşünerek, kendini edimleri için “sorumlu” olarak yaşar. Sorumluluk kavramı kişinin kendisinin yaşantılarında ortaya çıkar, kişinin eylemlerinin bir dıştan incelenmesi üzerine kurulmamıştır. Kişinin kendi üzerindeki düşünmesi ile sorumluluk kavramı kendi anlamını bulur. Bundan dolayı kişi sadece toplum yaşamı ile ilgili edimlerinden değil, sırf kendi iç yönünü ilgilendiren, intim (içsel) varlığını ilgilendiren bütün edimlerinden de sorumludur; buna

karşılık hesap verme, sadece toplum yaşamı ile ilgili edimleri içindir. Ahlaksal sorumluluk, insanın kendisinin özne oluşunu, bu edimleri gerçekleştiren kimse oluşunu, doğrudan doğruya bilmesindedir (Akarsu, 1998, s, 104).

Öyleyse kendi edimlerimiz için sorumlu olarak yaşamakla; kendi edimlerimiz üzerine düşünerek, kendimizi sorumlu bilmekle başka bir kimse karşısında da kendimizi sorumlu duyabiliriz. Çünkü sorumluluk yaşantısında, karşımızdaki kimseyle bağlantı halinde olmamız zorunlu değildir. Kendimizin edimlerimizin gerçekleştircisi olduğumuzu bilmekle, kendimizi edimlerimiz için sorumlu olarak yaşarız. Scheler'e göre, "kendimize karşı sorumluluğu" yaşamış olmamız, salt bir yaşantı olarak, başka bir kimse "karşısındaki" her sorumluluğun "baş koşuludur" (Akarsu, 1998, s. 105). Başkalarına karşı sorumluluğumuz kendi içsel varlığımızı ilgilendiren edimler üzerine düşünmemizle ilgilidir.

Scheler, bir insanın bağımsızlığını, özerkliğini (otonomisini), kişinin kendindeki bir özellik olarak görür. Scheler bağımsızlık (otonomi) ve akıl arasında doğrudan doğruya bir ilişki kurmaz. Ona göre bağımsızlık (otonomi) akli da kapsayan tinin edimlerinin somut birliğinde ortaya çıkan *kişinin bir özelliğidir*. Akli aşan bir varlık olarak tinle ilgisinde kişi, sadece bir akıl varlığı olarak ortaya çıkmaz. Böylece Scheler bağımsızlığı (otonomiyi), doğrudan kişiye bağlayarak, aklın bir özelliği olmaktan çıkarır. Akarsu, Scheler'in bu anlayışını Kant'ın özerklik (otonomi) görüşüyle ilgisinde şöyle ifade eder:

Max Scheler'de otonomi, Kant'ta olduğu gibi, aklın ve akla dayanan yasalara göre eylemde bulunan bir X olarak kişinin bir özelliği değil, doğrudan doğruya "kişi olarak" kişinin bir özelliğidir. Kant'ta kişi, aklın ideal yasalarına uyan bir edim-etkinliğinin öznesidir, yani akla dayanan eylemlerde bulunan bir X'den başka bir şey değildir kişi. Böyle olunca özerklik (otonomi) de aklın bir özelliği oluyordu. Zaten Kant kişinin otomisinden çok, aklın otomisinden söz eder. Oysa Scheler'e göre kişinin akılla belirlenemediğini; kişinin, tinin ortaya çıktığı çeşitli edimlerin somut bir varlık birliği olduğunu; tinin de aklın yanı sıra volitiv ve emotional edimleri de içine aldığı görmüştük (Akarsu, 1998, s. 105).

Bu durumda, Scheler'in sadece akla dayandırmadığı bağımsızlık (özerklik/otonomi), doğrudan kişiliğin bir yüklemi olmaktadır.

Scheler özerkliği, *kişisel görüş özerkliği* ve *kişisel isteme özerkliği* olmak üzere ikiye ayırır. Kişisel görüş özerkliğinin (otonomisinin) karşısında “görüşü olmayan”, görüşten yoksun olan ya da “kör” bir istemeden gelen yaderklik (“heteronomi”) vardır. Kişisel isteme özerkliğinin (otonomisinin) karşısında ise, “zorlanmış” bir isteme yaderkliği (heteronomisi) vardır. Bu, en açık bir şekilde telkin ve istek bulaşmalarında ortaya çıkar. Özerklik (otonomi), kişinin sadece ahlaksal bir kişi olmasının bir koşuludur ve bu kişiye yüklenebilecek edimlerin bir koşuludur. Özerklik konusu şu bakımdan önemlidir. Yalnızca özerk (otonom) kişi ahlaksal varlık olma değerini taşır. Bu da şu anlama gelir: Kişi edimlerinin ahlaksal bir değer taşımamasının temel koşulu, bu edimlerin, özerk (otonom) kişilere ait edimler olmasıdır. Yani edim ancak özerk bir kişi tarafından gerçekleştirilirse, ahlaksal bir değer taşır. Ama gelişmiş güzel herhangi bir edimi gerçekleştiren bir kişide, bu edimin özerk bir edim olması hiç de zorunlu değildir. Ama eylemin *ahlakal bir değeri* olması için, o eylemin özerk bir kişi tarafından yapılmış olması gerekir (Akarsu, 1998, s. 105-106).

Scheler “kişisel görüş özerkliği” (otonomisi) ve “kişisel isteme özerkliği” (otonomisi) olarak ayırdığı bu iki tür otonomi arasında tek taraflı bir gerektirme içeren bir bağlantı görür. Bu da şudur: Görüş özerkliği (otonomisi), isteme özerkliğini (otonomisini) birlikte getirir, ama bunun tersi her zaman mümkün değildir. İnsan bir şeyin değeri üzerinde özerk (otonom) bir görüşe varmakla onu özerk (otonom) birisi olarak, bir kişi olarak ister. Ama insanın özerk (otonom) bir şekilde istediği şeyin değerine kendi özerk (otonom) görüşü ile varmış olması mutlaka zorunlu değildir. Ancak, Akarsu özerk (otonom) bir istemenin aynı zamanda “kör isteme” olmasının da olanaksız olduğunu söyler ve aksi durumda bu istemenin kendi içinde çelişmeli olacağını, istemenin, içgüdüden gelen itkilerle karıştırılmış olacağını belirtir (Akarsu, 1998, s. 106).

Scheler özerk (otonom) isteme ile özerk (otonom) görüş arasındaki bağlantıyı “itaat” kavramında açık bir şekilde dile getirmektedir. Scheler gerçek itaatın koşulunu özerk (otonom) bir istemenin bulunması olarak belirler. Özerk (otonom) bir istemenin bulunmadığı bir itaati gerçek itaatten ayırarak *kölece bir davranış* olarak görür. Ama ona göre hiçbir itaatte, ne gerçek itaatte ne de kölece olan bir davranışta otonom görüş yoktur. Akarsu, Scheler’in bu görüşünü şöyle ifade eder:

Hiçbir “itaat” (Gehorsam) ediminde, gerçekleştirilmesi buyurulan bir değer-durumunun (Wertverhalt) ahlaksal değeri üzerinde doğrudan doğruya autonom bir görüşe varılmamıştır. Kendimizin istediği, kendimizin koyduğu bir norm’a karşı bir itaat da, ya da “kendi kendine itaat etme” gibi bir durumda da bu autonom görüş yoktur. İtaat eden, bu itaati pekala autonom olarak isteyebilir, yani itaat, “itaat etme” istencine dayanabilir. Burada “itaat etme” –gerçek itaat de budur- telkin ve bulaşmadan meydana gelen bir davranışın karşıtıdır. İtaat eden kimse, başkasının istediği şeyi istemiyor da, ancak bunu başkası istediği “için” istiyorsa, burada başkasının isteği, itaat edenin isteği içerisine yerleşir; bu kölece bir davranıştır, bütün köle davranışları böyledir (Akarsu, 1998, s. 107).

Böylece Scheler gerçek itaatın koşulu olarak başkasının istediği ile kendi istediğini tam olarak *ayırma bilincini* ve başkasının istediğini, başkası olarak, “yabancı olarak” anlamayı görmektedir. Başkasının istediğini istemek, yani kendi buyruğuna uyma başkasının istediğini başkası olarak anlamayı içerdiğinden, özerk bir istemedir. Ama başkasının istediğini başkası istiyor diye istemede böyle bir anlama yoktur. Bu yüzden burada kölece bir davranış vardır. Bu kölece davranış her çeşitten bir görüşün eksik olduğu “kör bir itaat”tir. Gelenek ya da otoriteye karşı gözü kapalı şekilde itaat etmek, kendi görüşünden yoksun ve zorlanmış bir isteme olduğundan kölece bir davranıştır. Böyle bir davranışta hiçbir özerklik olmadığından, bunun, kişilikle de herhangi bir bağı yoktur. Buna karşılık, kişilikle bir bağı olan kendi buyruğuna uymanın olduğu durumda bir itaat olsa da burada özerk bir isteme vardır. Bu ayrımın Scheler için önemini Akarsu şöyle dile getirir:

görüş autonomisi ile isteme autonomisini birbirinden ayırmayan bir autonomi anlayışında, M. Scheler’e göre, her başkasına itaat, heteronom, zorlanmış olan bir isteme olur. Gerçekte ise itaatın heteronom olan bir yanı vardır, o da şu: İtaat edenin isteyerek uyduğu buyruğun ahlaksal değeri üzerindeki görüş, otonom değil, heteronom bir şekilde kazanılmıştır (Akarsu, 1998, s. 107).

Scheler gerçek itaatın karakteristik bir özelliği olarak, itaat edilmesi istenilen değer durumunun ahlaksal değeri üzerinde bir görüşün, itaat edende eksik olmasını belirtir. Bununla ilgili ince bir ayrım yaparak *ahlaksal değeri olan bir itaatın* özelliğini belirler. Bu özellik, itaat edilmesi istenilen değer durumunu isteyen kişilerin ahlaksal değerleri üzerinde açık bir görüşün bulunmasıdır. Scheler, böylece ahlaksal itaatın koşulunun, itaat edenin özerk (otonom) bir istemesinin ve itaati istenilen buyruğu verenin ahlaksal değeri üzerinde özerk (otonom) bir görüşünün

olması olduğunu söyler. İtaat edenin buyruğu veren kişinin ya da otoritenin ahlaksal değeri konusunda yanılabilceği durumlar olabilir. Böyle durumlarda itaat edenin değil, buyuran kişinin ahlaksal değerine zarar gelir (Akarsu, 1998, s. 108).

Scheler, özerklik, itaat ve “ahlaksal değeri olan itaat” üzerinde Kant’ın etiğiyle ilgisinde durmuş ve onun etiğini “biçimsel” bulmuştur (Akarsu, 1979, s. 84, 87). Scheler’e göre Kant’ın özerklik (otonomi) kavramı, “yalnız ahlaksal eğitim ve öğretimi olanaksız kılmakla kalmaz, “ahlaksal bir itaat” ide’sini de, iyi bir görüşü olan kişileri örnek olarak alıp onlara uyma formunu da olanaksız bir hale getirir” (Akarsu, 1998, s. 108).

İnsanı sadece türsel bir canlı olarak görmenin yetersiz olduğu düşüncesinden hareket eden Scheler’in “kişi” üzerinde böyle durmasının nedeni dünyada olan bitenlerin kişi eylemlerinden gelmesidir. Bu noktada da eylemlerle ilgisinde “değerler”, değerleri duyma ve “tercih etme” ilişkisi karşımıza çıkar. Bu durumda Scheler’e göre değerlerin tercih edilmesine bağlı olarak bir “sıralama düzeni” vardır:

Bu sıralanma düzeni içinde bir değer bir başka değerden “*daha yüksek*” ya da “*daha aşağı*” olarak belirir; değerlerin kendilerinin özünde bulunan bir şeydir bu ve bunun sadece bize “bilinen değerler” için değil, bizim tanımadığımız değerler için de geçerliliği vardır (Akarsu, 1998, s. 109).

Tercih etme ediminden önce değerlerin sıralanma düzenine dair bir bilgiye ulaşım ona göre bir tercih yapma söz konusu değildir. Scheler’e göre tercih etmeden önce, bir değer daha yüksek oluşu bize verilmemiştir. Bir değer yüksek oluşu tercih etmede verilmiştir. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Bir değer bir başka değerden daha yüksek oluşu, değer bilgisinin belli bir ediminde, “tercih etme”de (Vorziehen) ortaya çıkar. Bir değer daha yüksek oluşu bu tercih etmenin *çinde*, bu tercih etme ediminde belirir; yoksa bir değer yüksek olduğunun önce ayırdına varıp sonra bunu ötekine tercih etme – birini öne alıp öbürünü arkaya bırakma – şeklinde olmaz (Akarsu, 1998, s. 109).

Herhangi bir şeyi düşünmeden bir şeyi öbürüne tercih ederiz. Tercih etme ediminde bir çaba olmadan, bir isteme, bir seçme olmadan doğrudan doğruya

gerçekleşir. Bu bakımdan tercihi, bir çaba edimi olan “seçme” (Weahlen) ile karıştırmamalıdır. Bir sıralanma düzeni içinde bulunan değerlerin *yükseklik* ve *aşağılık* bakımından olan bu sıralanışı, tercih etmede kavranılır. Bu durumda değerlerin duyulması da (Fühlen) bu tercih etmeye dayanır. Baştan değerlerin duyulup, ayırt edilmesi söz konusu değildir. Değerlerin tercihi, duyulmalarından önce gelir. Değerlerin daha yüksek oluşu tercih etmede verilir. Daha aşağı bir değer daha yüksek bir değerden üstün tutulması ise bir “tercih yanılması” içinde olmayı gösterir. Bir değer yüksek oluşu o değer özünde bulunan bir bağlantıdır, bu yüzden “değerlerin sıralanma düzeni” kesin bir şekilde değişmez kalır. Tercih etme ya değer taşıyan nesnelere arasında olur (“empirik”), ya da değerler arasında olur (“a priori”). Scheler değerler arasındaki a priori sıralama düzenini aşağı değerlerden yukarı değerlere doğru yapar. Bu sıralama aşağıdan yukarıya doğru şöyledir: *Duyusal değerler, vital değerler, tin değerleri ve kutsal değerler* (Akarsu, 1998, s. 109-110).

Scheler’in değer modaliteleri (kipleri) dediği material değerlerin nitelik-sistemleri arasındaki bir sıra-düzeni de apriori bağlantıların en önemlisidir. Hoş ve hoş olmayan değerler dizisi duyusal değerlerde, “soylu” ve “bayağı” nitelikler vital değerlerde ortaya çıkar. “Güzel” ve “çirkin” değerleri olarak estetik değerleri, “hak” ve “haksızlık” değerleri ve salt “yüce doğruluk bilgisinin” değerleri de tin değerlerinde ortaya çıkar. “Soyut nesnelere” olarak verilmiş olan nesnelere ortaya çıkan kutsal değerler son değer “modalitesini” oluşturur (Akarsu, 1998, s. 110-111).

Scheler’e göre değerlerin daha yüksek ya da aşağı oluşu onların *süreklilik* ve *bölünmezlik* özellikleriyle belirlenir. Bir değerde süreklilik varsa o ölçüde değerlidir. Ancak bu süreklilik nesnel zaman anlamında bir süreklilik değildir. Bunu Scheler şöyle ifade eder:

buradaki “sürme” (Dauer), soyut ve niteliksel bir zaman fenomenidir; ve nesnel taşıyıcısının varoluşu ne kadar sürerse sürsün, zaman boyunca “*var olabilme*” fenomeni *kendinde* (an sich) taşıyan bir değer, *süreklidir* (Akarsu, 1998, s. 111).

Bu durumda en yüksek değerler, nesnel taşıyıcılarından bağımsız olarak “öncesiz-sonrasız” değerlerdir. En aşağı değerlerse, özleri gereği kalıcı olmayan, “kaçıp giden” değerlerdir.

Değerlerin yüksek oluşunun bir başka özelliği olarak *bölünmezlikte* durum şöyledir: Bu değerden pay almak, bu değerın bölünmesini ne kadar az gerektiriyorsa o değer o kadar yüksektir. Örneğin, bir kültür ürününün birçok kişi tarafından kavranabilmesi onun bölünmesini hiç gerektirmez, herkes aynı anda ondan pay alabilir. Oysa duyularla ilgili “hoş” olan bir şeyin değerinin duyulması o değerın taşıyıcısı olan nesneyi parçalamadan mümkün olamaz. Parçalanmadan, bölünmeden duyulamayan böyle bir değer insanları birleştirmez, *ayırır*. Bu yüzden bu değerlerde birlikte-duyma da olanaksızdır (Akarsu, 1998, s. 112).

Scheler değerlerin yüksek oluşunun başka bir ölçütünü bu değerın duyulmasındaki “*doyumun derinliği*” olarak belirler. Ama burada daha yüksek değerın duyulmasının daha derin bir doyum veriyor oluşu sadece bir öz-bağlantısıdır, yoksa yükseklik bu doyumun derinliğinde değildir. Scheler bunu şöyle ifade eder: “Doyumun hazla bir ilgisi yoktur. ‘Doyum’, bir değere duyulan eğilimi yerine getirme, bir gerçekleştirme yaşantısıdır (Erfüllungserlebnis)” (Akarsu, 1998, s. 112).

Scheler belirlediği tüm bu öz bağlantılarının yanı sıra, değerın daha yüksek oluşunu gösteren en kesin bir ilke olarak “salt oluşu” kabul eder. Scheler “değerlerin göreliliği”ni ya da “salt değerlere” olan bağlantısını değerlerle bu değerlerin bağlı olduğu değerli nesnelere arasındaki ayrılık olarak belirler. Bu ayrılık öncelikle sonralıkla ilgili olamayan bir ayrılıktır. “Daha yüksek değerın” öz belirtisi daha az göreliliği, “en yüksek değerın” öz belirtisi ise “salt değer” oluşudur. Değerlerin göreliliği, edimle nesne arasında bulunan bağlantının ortaya koyduğu, değerlerin yaşanması ile ilgili eylemlerin ve işlevlerin olmadığı yerde değerlerin de var olduğunun kabul edilemez oluşuna dayanır. Örneğin “hoş” değerinin kendisi duyusal duyan bir varlık için vardır ya da “soylu” ve “bayağı” değerleri de vital bir varlık için vardır. Burada bu görelilik, değerlerin taşıyıcısı olan nesnelere göreliliğiyle karıştırılmamalıdır. Değerli nesnelere göreliliği, bunu taşıyan real varlıkların psiko-fizik yapısına bağlıdır. Örneğin bir hayvan için zehirli olan bir şeyin diğeri için besleyici olması gibi bir durumdaki görelilik, değerlerin taşıyıcısı olan nesnelere

bağlantı içindedir. Ayrıca değerlerin göreliliğinde a priori bir bağlantı varken değerli nesnelere göreliliğinde bu yoktur (Akarsu, 1998, s. 113).

Scheler'e göre *ahlaksal değerleri* de böyle ancak "salt" bir duyma içinde, yani duyuşsal ve vital varlıktan *bağımsız* olarak "anlayabiliriz", ama bu değerlerin kendisini duyamayız (Akarsu, 1998, s. 113). Böylece "salt" değerler en yüksek değerler olmakta ve salt değer olan ahlaksal değerlerin taşıyıcısı olan kişinin kendisi de en yüksek değer taşıyan varlık olur. Kişi değerinin kendisi de değerlerin sıralanmasında en yüksek sırayı alır (Akarsu, 1998, s. 114).

Böylece Scheler değerlerin göreliliği arasında, yani değerler ile değerlerin taşıyıcıları arasında "a priori" bir bağlantı olduğunun belirlemesiyle ahlaksal değerlerin taşıyıcısının ancak bir kişi olabileceğini ortaya koymuş olur. "Ancak *bir kişinin* isteme edimleri ya da eylemleri ahlaksal anlamda iyi ya da kötü değerini taşır" (Akarsu, 1998, s. 114). "İyi" ve "kötü" değerinin taşıyıcısı kişilerdir. Böylece nesnelere ya da olayların iyi ya da kötü olmaları söz konusu olamaz. Bunlar ancak "hoş" ya da "faydalı" değerini taşıyabilirler. Vital varlıklar da ancak "soylu" ve "bayağı" değerinin taşıyıcısı olabilirler. Bu durumda bir kişinin hoş ya da faydalı olması diye bir şey olamaz.

Bedene, ruha bağlı bütün değerler bize nesne olarak verilebilirler, ama "ahlaksal değerler" için böyle değildir. Çünkü "ahlaksal değerler", özleri gereği kişi ve kişi edimlerine bağlıdır. Kişi ve edimler de hiçbir zaman nesne haline getirilemediğinden "ahlaksal değerler", taşıyıcıları nesne olmayan değerler olarak belirir. Salt kişi değerleri, yani kişinin kendisinin değeri bize nesne olarak verilemez. Daha önce de söylendiği gibi bir insanı herhangi bir şekilde nesne haline getirdiğimizde onun kişiliğini elden kaçırmış oluruz. Geriye kalan onun sadece "kılıfı" olur. Bir kişinin kendisinin değeri dışındaki değerlerini, yani "ahlakla" ilgili olmayan değerleri, örneğin "intellektüel" değerlerini ya da sanatla ilgili değerlerini, nesnel bir şekilde, bu değerleri sonradan yaşayarak kavrayabiliriz. Ancak, kişinin "salt ahlaksal" değerlerini bu şekilde, nesnel olarak kavrayamayız. "Çünkü bu değerler ancak kişinin salt sevgi ediminde ortaya çıkarlar. Bundan dolayı kişinin ahlaksal değerini ancak o kişi ile sevgi edimini "birlikte-gerçekleştirmekle", örneğin onun sevdiği şeyi birlikte sevmekle kavrayabiliriz" (Akarsu, 1998, s. 114).

Scheler “ahlaksal” değerleri, özleri gereği, geręek olan taşıyıcılara bağlı olarak görür. Bu taşıyıcılar düşünölmüş taşıyıcılar da olabilirler, elle tutulur somut varlıklar olmaları gerekmez. Örneğin “real olarak” verilmiş olan roman kahramanları da “ahlaksal” değerlerin taşıyıcıları olabilirler. Scheler kişi değerinin kendisini en yüksek değer olarak belirleyip, değerler sıralamasında en üst basamağa yerleştirir. Tinele ilgili olan diğer değerleri ise, kişi değerinin daha alt basamaklarına yerleştirir. Bu noktada Scheler’in “kişi değeri” kavramı dikkat çekicidir.

Scheler kişinin değeriyle ilgili görüşleri kabaca karşıt iki grupta toplar: İlki kişinin kendi başına bir değeri olduğunu kabul eden görüştür. Diğeri ise ve kişiye tarih ve toplumdaki yeriyle ölçen ve ona kendi başına bir değer tanımayan görüştür. İkinci gruptaki görüşte, kişilerin değeri, kişilerin üstünde olan bir topluluğa ve kişilerin üstünde olan tarihsel bir sürece kattığı şeyle belirlenir. İlk grupta yer alan görüşte ise kişinin değeri kişinin topluma yaptığı hizmetle ölçölmez. Bu görüşte tam tersine toplumun ve tarihin değeri kişiye bağlanır. Tarihin ve toplumun değerini ortaya çıkaran kişilerdir. Böyle olunca da toplum ve tarihin değeri kişilerin varlığına imkan veren koşullara sahip olup olmamalarına göre ölçölür. Akarsu bunu şöyle ifade eder:

Her ikisi de kişilerin üstünde bir değer taşıyıcısı tanımazlar, yani onlara göre, kişilerin üstünde bir topluluk, kültür, bir ahlaksal dünya düzeni, devlet yoktur. Böyle bir değer taşıyıcısına kendini veriş de, kişiye, kendisinde önceden bulunmayan bir değeri vermez (Akarsu, 1998, s. 116).

Öyleyse devletler, topluluklar ve tarih, kişi içindirler. Bunların değeri kişinin varlığına bağlıdır. Kişiler geręekleřtirdikleri değerlerle tarihsel alanı oluştururlar. Ancak insanın kişi oluşuyla ortaya koyduğu tüm başarılarla oluşturduğu tarihsel varlık alanı, yine kişilerin ortaya çıkmasına olanak verir. Kişilerin varlıklarıyla değerini kazanan bir tarihsel varlık alanı, kişilerin ortaya çıkmasına ve böylece de insan kavramının içinin dolmasına olanak verir. İnsan ancak *kişi oluşuyla*, “insanlaşmayla” insan kavramının içini doldurur. Böylece insan tarihinin amacı, insanlarda “kişi”nin ortaya çıkmasına imkan vermektir denebilir. Kişiler de varlıklarıyla tarihin değerini ortaya çıkarırlar.

Nietzsche’de tarihin değerini ortaya çıkaran en değerli kişiler “büyük kişiler”dir ve insan tarihinin amacı, insanın “en yüksek örneklerini” verebilmektir. Kant’a göre ise istemesini bağımsızlaştırmış, zgr kişilerinin ortaya çıkmasına olanak verebilen bir toplumdur (Akarsu, 1998, s. 116). Scheler de kişinin değeri konusunda Kant’ın ve Nietzsche’nin çizgisine uyar, tarih ve topluma hizmetin kişinin kendisine değer kattığı görüşünü kabul etmez.

Bu nedenle Scheler’e göre etik, kişisel değerlerin en yüksek değerler olarak tanındığı bir etik olarak ortaya çıkmalıdır. Scheler için de Nietzsche gibi en yüksek değerin taşıyıcısı olarak kişinin kendisinin varlığının ortaya çıkışı önemlidir. Ancak Scheler kişiyi değerlerin taşıyıcısı olarak görmesinin yanında bir “değer koyucu” olarak görmez (Akarsu, 1998, s. 117).

Scheler’in insan görüşünün temelinde kişi ve kişi oluşunu, bu oluşumda değerlerin yerini, kişinin ve “kişi olma”nın değerlerle olan ilişkisini serimleyen bir görüştür. Bu görüşte esas olan Şey kişinin tekliği ve o kişi olarak varoluşunun gerçekleşmesidir. “Her insan salt kişi olduğu lde bireysel olan ve bundan dolayı başkalarından ayrı ve ‘bir defalık’ olan bir varlıktır, bu bir defalık bireysel varlığın yanı sıra insanın ereği de bireysel ve bir defalık olan bir değerdir” (Akarsu, 1998, s. 118).

Scheler’in, her kişinin bir “birey (individuum)” olduğu görüşü, tin alanında yükseldikçe insanın varlığı ve değeri bakımından bireyselliğinin arttığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu noktada, Scheler’in Kant’ın kişi kavramını benimsemediği ve buna karşı olduğu belirtilebilir. Scheler’e göre Kant’ın, “kişi”yi bir “akıl varlığı” olarak belirleyen tanımını kişiyi ortadan kaldırmaktadır:

Kant’da akıl, özellikle aklın salt ve pratik alanının taşıyıcısı, kişidir; hatta kişi ve pratik akıl, aynı Şeyi ifade ederler. Çünkü kişi zgr olan bir varlıktır; özgürlük ise aklın yasalarına göre hareket etmektir (Mengüşoğlu, 2014, s. 202).

Scheler’e göre kişinin bir akıl varlığı olarak görülmesi, kişiyi akla uygun bir edim etkinliğinin herhangi bir öznesinden başka bir Şey olmadığını ifade eder.

Kişinin sadece herhangi bir akıl etkinliğinin bir X'i olmuş olmasıyla, ahlaksal kişi de ahlak yasalarına uyan isteme etkinliğinin X'i olmuş olur. Böylece kişi, bir akıl etkinliğinin “herhangi bir” öznesi olarak belirlenmekle, bütün insanlarda aynı ölçüde var olur ve bütün insanlarda *aynıdır*. Oysa Scheler için kişi, o kişi olarak ayrı ve *tektir* (Akarsu, 1998, s. 118-119).

Scheler felsefi temeli “bireylerin üstünde transsendental (aşkın) bir aklın” varsayılmasına dayanan bu görüşe karşı çıkar. Çünkü ona göre kişiler çeşitlidir. Bu çeşitlilik de şu şekilde ortaya çıkar:

Ona göre insan, bedeni ile bireyselleşmez asıl, bedeni, kendisine, kişiye ait olması bakımından, bütün öteki bedenlerden ayrılır. Kişileri birbirinden ayıran onların bilinç içeriklerinin kendi içinde çeşitli oluşu da değildir sadece; kişileri çeşitli yapan onların kendilerine özgü olan özellikleridir, onların şöyle veya böyle oluşlarıdır (Sosein). Kişiler, kendilerini başkalarından ayıran özellikleri ile, şöyle veya böyle oluşları ile somut edim-merkezleri olarak sadece salt özelliklerinin kendisi ile, “kişisel öze” çeşitlidirler; yani kişiler salt olarak individuum'lardır da ondan çeşitlidirler (Akarsu, 1998, s. 119).

Bu durumda Scheler'e göre insanlar, kişi oluşları ve değerleri bakımından birbirlerinden ayrı olunca, “her kişi, aynı organik, psişik ve dış durumları içinde de, her başka kişiden etik bakımından ayrı olarak ve ayrı değerli olarak davranmak” zorundadır (Scheler, aktaran Akarsu, 1998, s. 119). Scheler'in insan görüşünün merkezinde tin ve tinin edimlerinin gerçekleşme merkezi olarak kişi kavramı yer almaktadır. İnsanın somut gerçekliğinin bilgisine varmak isteyen Scheler bunu, “kişi”nin varlıksal niteliğini belirleyerek yapmaya çalışmıştır. Bu yolu izlemekle Scheler, insan kavramına türsel bir canlının “belirsiz” ve “bulanık” bir ifadesi olmanın ötesinde bir içerik kazandırmak istemiştir. Bu içerik, insanın sadece biyolojik ve ruhsal bütünlükte bir varlık olmanın ötesinde bir varlık olduğunu da ifade etmektedir. Bu da tinin edimlerinin merkezi olan “kişi”dir. Scheler'in insan görüşünün, “kişi olarak insani” ele alan, dolayısıyla doğrudan doğruya etiğe, “değerler etiği”ne varan bir görüş olduğu görülmektedir. İnsanda kişi değerinin gerçekleşmesi ve insan olma arasında sıkı bir bağ kuran Scheler, insanın “insan olma”sındaki en önemli yeri, tinin taşıyıcısı olan “kişi”de görmektedir. Scheler'e göre kendimizi ve başkalarını anlamada kişi, tinin edimlerini gerçekleştirilmesiyle merkezi bir önem taşır. Kendimizle ve başkalarıyla olan ilişkimizin temelinde yatan

bu edimleri anlama ise kendimize ve başkasına, sevgi edimiyle yönelmemizle mümkündür. Öyleyse “insan olma” ve kendimizle, başkalarıyla, toplumla ve tarihsel varlığımızla olan ilişkimiz arasında bağlantı “kişi olma”da dayanağını bulur. İnsanların başkalarıyla ve kendileriyle ilişkilerinde kişi değerini gerçekleştirici bir “sevgiyle yönelerek anlama” ediminin “insan olma”daki önemi burada ortaya çıkmaktadır. Şu durumda günümüzde insan olma sorununa yaklaşımda Scheler’in kişi anlayışı ve kişiyi anlamada tinsel edimlerin birlikte ve sonradan gerçekleştirilmesini mümkün kılması bakımından “sevgi edimi” bize yol gösterici olmaktadır.

Günümüzde olanlara, yapılanlara bakıldığında Scheler’in yüz yıl önce yaptığı saptamanın bugün için de geçerli olduğu söylenebilir. Bugün de insanın kendi hakkındaki bilgisinde yeterli bir açıklık olmadığını görmekteyiz. İnsanlar olarak bizim insanın kendisinin nasıl bir varlık olduğuna dair görüşümüz kendimizle, başka insanlarla ve insanın tarihsel varlığıyla olan “ilişkimizi” şekillendirmektedir. Bu bakımdan günümüzde insan olma sorununa eğilirken karşımıza çıkan olguların ardındaki insan anlayışının izini sürmek doğru görünmektedir. Fakat ihtiyacımız olan insanın özünün belirlenmişliğine dair bir görüşü arkamıza alıp, onun ışığında bir görüşle insanı değerlendirmek ya da insanı ve toplumu bilimsel bir bakışla analiz etmek de değildir. Asıl ihtiyacımız olan, insan olma sorununa *insanın insanlaşması ışığında* yaklaşımdır. Bu anlamda Max Scheler’in görüşleri günümüzdeki insan sorunlarına yaklaşımda bize yol gösterici görünmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada yirminci yüzyıl düşünürlerinden Max Scheler'in insan görüşü, günümüzdeki insansal sorunların çözümüne ışık tutacağı düşüncesiyle ele alınmıştır. Bu düşünceden hareketle Scheler'in insan görüşünün günümüzle ilgisinde değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Birinci bölümde Scheler'in insan kavramı üzerinde durulmuştur. İnsan sorunlarının insanın kendiyile ilgili bilgi eksikliğinden geldiğini düşünen Scheler, bunu gidermek amacıyla “yeni” bir insan kavramı ortaya koymaya çalışmıştır. Scheler, insanı yalnızca biyolojik ve ruhsal (“biyo-psişik”) bütünlükte bir canlı olarak görmenin yetersiz olduğunu belirtmiş, “insanı insan yapan” şeyin ne olduğunu belirlemek istemiştir. Bu amaçla yaptığı belirlenime göre insanda, organik ve inorganik, biyolojik ve ruhsal varlığın oluşturduğu *birlikli* bir yapının, “yaşam”ın, canlılığın yanında *tinsel* bir yan vardır. İnsan, bu ikisiyle birlikte bir *bütündür*. Scheler'e göre bu yapıda *bir* ve *aynı* yaşam olayının iki yanı olarak biyolojik ve psikolojik varlık alanını birbiriyle çok ilişkili olmalarına rağmen birbirlerine indirgenemez. Bu bakımdan, insanı yalnızca *beden* yanıyla ele alan Batı ve Hint tıbbının tek yanlılıklarının aksine psiko-fizyolojik yaşamın *tekliliğini* savunur. Psiko-fizyolojik yaşamın bu birliği tüm canlılar için geçerli olan bir olgudur. Scheler bu anlamda Descartes'in ruh ve beden ayrılığına dayanan düalite görüşünü eleştirir. Biyo-psişik varlık alanındaki ikiliği aşarak, insanı insan yapan şeyi, “yaşam” denen biyo-psişik varlık alanından ayrı *yeni* bir varlık kategorisi olarak “tin” (Geist) ilkesinde ortaya koyar. Bu ilke vital itki, eğilimler, itilimler, dürtüler bütünü olarak canlılık anlamındaki “yaşam”dan ayrı, ona *zıt* bir “ilke”dir. Scheler, bitki, hayvan ve insanı içeren gerçekliğin tüm inorganik ve organik düzeyini kapsayan ve itkisel gücü içeren yaşam kategorisiyle tin tabakası arasında açık bir ayırım yaparak tini canlılıktan, ruhsal merkezlerden tamamen ayrı bir kategori olarak alır. Böylece tini, yaşamdan ve yaşama ait olan her şeyden, organik olandan, itkiden, çevreden tamamen bağımsız olarak ortaya koyar. Bu durumda insan, tinsel varlık oluşuyla “dünyaya açık bir varlık”, kendi “dünyası” olan bir varlık olarak ortaya çıkmış olur.

Biyo-psişik olandan ayrı bir alan olarak tinin taşıyıcısı olmak yaşama “hayır” diyebilmeyi beraberinde getirir. Ancak, Scheler tinin tek başına güçsüz olduğunu belirtir. Tin, insanı diğer canlılardan apayrı yapan “ilke”dir ama tek başına güçsüzdür; biyo-psişik yana ait olan “tepi”ye muhtaçtır. Bu yüzden “yaşam”/“hayat” ve “tin” ilkesi karşıtlık içindedirler ama bu, birbirini *tamamlayıcı* bir karşıtlıktır. Öz bakımından birbirinden farklı olan “yaşam” ve “tin” ilkeleri insanda birbirine bağlıdır. Tinin güçsüzlüğü ve “yaşam”a/“hayat”a muhtaç olduğu vurgusu, Scheler’in psiko-vital varlık alanı ve tinsel varlık alanını birbiriyle ilgisiz, heterojen alanlar olarak görmediğini gösterir. Tin, yaşamı ideleştirir, ama tini harekete geçiren ve onun yaptığını gerçekleştiren şey, yaşamdır. Tin için yaşamın ne denli önemli olduğu burada ortaya çıkar. Tin ve yaşam arasındaki ilişkinin tamamlayıcılık özelliği göz önüne alındığında Scheler’in, insanın somut bütünlüğünü ontik olarak iki ayrı alana ayırmış olduğunu söylemek hatalı olabilir. İnsanda parçalı gibi görünen bu yapı aslında *birlikli* bir yapıdır. Çünkü biyo-psişik varlığın birlikli yapısı olarak “yaşam” ve “tin” ilkesi, *ikinci* bir *birlik* oluşturur. İkisi arasındaki karşıtlık, aslında bir birliğin, ancak yaşamın ideleştirilmesiyle varolabilecek insanca var olma birliğinin olabilmesi içindir. Bu birlik, “kişi olma”dır. Scheler tinin bu beden ve ruh birliğinden ayrılığını bir varlıksal fark alanı anlamında ortaya koyar. Bu öyle bir varlıksal fark alanıdır ki insanın hayvandan farkı, yani “insan olma” burada başlar. İnsanı bu bütünlüğü, bu birlikli yapısı içinde *anlamak* insan ilişkilerinin niteliğinde temelden bir değişimi yaratabilmesi bakımından önemli görünmektedir.

İnsan kavramının içeriği “kişi” kavramının belirlenimine bağlanmış olduğundan ikinci bölümde “kişi” kavramı ele alınmıştır. “Tin ilk defa insanda “kişi” oluşuyla ortaya çıkar. İnsanın insan yanı, kişi oluşuyla tinselliğinde ortaya çıkar. Scheler “kişi”yi insanın birbirine indirgenemeyecek olan iki temel kategorisi olan *tin* ve *yaşamın birliğinde* ortaya koyar. Kişi, “ben”den farklı bir varlığı adlandırır; onu, genelde psikolojinin konusu olan “ben” ile karıştırmamak gerekir. Ben’in nesne yapılmasına karşılık kişi, nesne yapılamaz. Kişi, hiçbir zaman nesne yapılamayan edimlerin gerçekleşmesiyle “varolan, gerçek olan ve yaşayan” bir edim merkezidir. Yalnızca gerçekleşme içinde var olabilir ve “ne kendisinin gerçekleştirdiği ne de başkasının gerçekleştirdiği bir algının ya da tasarımın nesnesi haline getirilemez”. Bu bakımdan kişi, “aşkın”dır. Onu nesne haline getirme çabası boşuna bir çabadır.

Çünkü kişi, algılanamaz; ancak ben'in işlevleri algılanabilir ve nesne haline getirilebilir.

Nesne haline getirilemeyen ve bu yüzden "aşkın" olan kişiye "anlama" edimiyle erişilebilir. Kişi, bilme konusu değil, anlama konusu olan bir varolandır. Kişiyi anlamayı mümkün kılan şey ise sevgi edimidir. Scheler bir başkasını anlamayı mümkün kılan sevgi edimini, bilen (öznenin) kendi dışına çıkararak bir başkasına, onun varoluşunun özelliğine bir *katılma* eğilimi olarak belirler. Kişi değeri ile gerçeklik kazanan kişiye yönelen bu sevgi, bir tin varlığının başka bir tin varlığına katılma eğilimidir. Bu eğilim bir "gönül-gücü"dür. Scheler insanda daha yüksek değerde ve özü gereği daha az genel olan bu gönül gücünün gelişebilmesini, daha aşağı değerde ama daha genel olan bir duygu-gücünün gelişmesine bağlar. Burada tinin edim merkezi olan kişinin kişi değerini gerçekleştirilmesinde dayandığı temel ve izlediği basamakları kapsayan bir sıralama düzeni söz konusudur. Kişi değerini gözetilen kişi sevgisinin olanaklı olması için insanlar arasında hiçbir değer ayrılığı gözetmeyen, insanları sırf insan olduğu için sevmeye dayanan "genel insan sevgisi" zorunludur. Ama bu sevgi, kişiyi/başkasını anlamayı olanaklı kılan sevgiyi ifade etmez; çünkü duyusal alanın bütün insanları aynı yapan değerlerine yaklaşıldıkça sevgi de özü gereği değerinden kaybeder.

Scheler'in kişiyi temel alan etiği, değerlerin taşıyıcısı olarak kişinin tekliğini, tek oluşunu, kendi oluşunu öne çıkararak, kişilerin kendi varlıklarıyla gelen "kişi"ye özgü bir değer çeşitliliğini ortaya koyar. Böylece varoluşları bakımından çeşitli olan kişiler, değerlerinde de çeşitlidir; aralarında eşitlik yoktur. Scheler her kişinin kendi olarak tek olduğu görüşündedir ve bunu tin alanına yükseldikçe insanın varlığı ve değeri bakımından tekleşmesinin arttığı düşüncesine dayandırır. Bu durumda Scheler için tine yaklaştıkça bireyselliğin belirlediği kişiye duyulan sevgi olarak "yakını sevmek" bütün insanlığa duyulan sevgiden, "uzağı sevmek"ten daha değerlidir. Böyle olmakla birlikte Scheler genel insanlık sevgisini, kişi sevgisi için zorunlu görür ve genel insan sevgisinin koşulu olarak gördüğü başkasının ben'inin kendi benimizle eşit gerçeklikte olarak bilincine varmamızın dayanağı olması bakımından "birlikte-duyma"yı önemli bulur. Olumlu ve olumsuz değerler arasında ayrımın olmadığı, genel insan sevgisi gibi değer "kör"ü olan birlikte-duymaya temel olan şey, *bir-duymadır*. Başkasının ben'i ile kendi ben'ini bir tutma olan "bir-duyma"da bu iki

ben içiçedir, birbirinin içine girmiştir. Başkasının duygusunu başkasının olarak değil kendinin olarak duyma vardır. Scheler bir-duymayı kişilerin özlerinin bir oluşu düşüncesinden kalkılarak, başkasının gerçek varlığının yok edildiği bir gerçeklik yanılmasına dayandırır. Ama bir-duyma olmadan birlikte-duyma mümkün değildir.

Kişi ancak sevgiye dayanarak tam anlaşıldığında özünü açar. Kişiyi ve edimlerini anlamak karşıdakinin tin merkezinden hareket ederek o kimsenin edimlerini bir şeye yönelmiş olarak yaşamak ve *sonradan-gerçekleştirmek* ve bunlar arasında bir anlam birliği bulunduğunu saptamaktır. Sevgi kişinin özündeki bu anlam birliğine, kişinin merkezine ulaşır. Kendini sevme de kişinin kendini tam olarak anlamasına ve değerini görmesine götüren bir edimdir. Sevgi ile kişiye yönelmede edimlerini birlikte gerçekleştirmeyle varlığına katılarak onun özündeki değerlere ulaşırız. Edimleri ya da kişileri nesneleştirmeye çalışarak onlar hakkında bir bilgi edinmemiz mümkün değildir. Çünkü Scheler “kişi”nin varoluşunu ancak kendi yaşantılarını “yaşama” içinde gerçekleştirdiğini ve bu yüzden kişinin ancak bu yaşantıların yaşanmasına bakılarak kavranabileceğini düşünür. Kişi her bir edimi yaşayarak, edimi kendi özelliğinde kavrar. Edimlerin “var” oluşu, kişiler tarafından *gerçekleştirilmelerine* dayanır. Edimlerin düşünümde gerçekleştirilmeleri, içe dönük olarak görülmeleri mümkündür ama bunun iç-algı ya da iç-gözlemle ilgisi yoktur. Edim, gözlemle görülmez; her gözlem, edimi ortadan kaldırır. Edimin karşısında *nesne* olan şeyler psikolojinin araştırma alanına girer. Scheler edimlerle işlevler arasındaki ayrımı önemli bulur. Psikolojinin edimlerle işlevleri birbirine karıştırma hatasına düştüğünü söyler. İç-algıda bulunan olayların; gözleme, betimlemeye, açıklamaya elverişli olan olayların bir bilimi olan psikolojinin araştırma alanı *işlevlerdir*. Psikoloji, *edimlerle ilgili değildir*. Edimlerin –anımsama, tasarlama, sevme, iç-algı, dış-algı vb.- özü psikolojiye kapalıdır. Edimler, ruh alanının dışındadırlar; “kişi” alanında yer alırlar.

Kişiyi anlamak, edimlerini *birlikte-gerçekleştirebildiğimiz* ya da *sonradan-gerçekleştirebildiğimiz* ölçüde mümkündür. Kişinin özünde ancak “yönelimsel edimlerin gerçekleşmesi” içinde varolma ve yaşama vardır. Bu yüzden nesne edilemez ve ben’e dayanmaz. Ben’in işlevleri algılanabilir, nesne haline getirilebilir, ama kişi algılanamaz. Çünkü kişi, kendisi tarafından gerçekleştirilen edimlerin *somut birliğinde* ve bu *birliğin gerçekleşmesinde* vardır. Öyleyse edimler ve değerler,

varolan nesnelere gibi ele alınmaz. Scheler'in bu belirlemesi, kişi olarak insanı konu edinen etik'in yaklaşımıyla ilgisinde de uyarıcı bir işlev görür. Edimler etik tarafından nesne yapıldığında, onları gerçekleştiren kişiden ayrılmış olur. Oysa kişiden ayrı bir edimden, eylemden söz etmek mümkün değildir. Böyle bir yaklaşım eylemleri ve eylemde bulunan kişileri yargılayıcı bir tutuma götürebilir.

Scheler'in bu analizi, psikoloji bilimi için de önemli görünmektedir. Çalışma alanı, ruhsal olaylar ve ruhsal nedenselliklerle belirlenen psikolojinin, kişi ve edimlerine kapalı oluşuyla insana dair tek yönlü bir bakış açısı içinde kalma engeli vardır. Günümüzde psikoloji alanında bunu aşmak isteyen bazı yaklaşımların felsefeye işbirliğine yönelmiş olduğu görülmektedir. Bu yönelimde Scheler'in, psikoloji, psikiyatri ve etikte ortak konu olarak ele alınan "kişi" kavramıyla ilgili yaptığı felsefi çözümlemenin katkısı önemli gözükmektedir. Kişiyi edimleriyle birlikte anlamak isterken, onun edimlerini nesneleştirerek, ruhsal nedensellikler alanında araştırmalar yaparak kişiyi anlamaya çalışmanın onu anlamada yetersiz kalabileceğinin farkına varılmıştır.

Üçüncü bölümde Scheler'in insan görüşü, insan olma, kişi olma ve başkasını tanıma bakımından ele alınmış ve günümüzle ilgisi bakımından irdelenmeye çalışılmıştır. İnsan olma sorunu yalnızca bugüne ait bir sorun değildir. İnsanla birlikte hep ortaya çıkan bir sorundur. Günümüzde de bugünün koşullarına bağlı şekilde bu sorunla karşı karşıyayız. Scheler'in "insan olma" konusunda yaptığı analiz bugün için de önemli görünmektedir. Scheler'e göre, insan olma ya da "insanlaşma" ile "kişi olma" arasında sıkı bir bağ vardır.. Temelde kişiye ve "kişi olma"ya bağlı olan "insan olma", edimlerin gerçekleştiricisi olan kişide gerçekleşen bir oluşumdur. Kendimizi ve başkasını anlamak, kişi olmakla yakından ilgilidir, hatta buna bağlıdır. Bunun olabilmesinin koşulu da, kişiyi anlama olanağını veren sevgi edimidir. Bu nedenle Scheler, "birlikte-duyma"yla ilgisini ve ayrımını ortaya koyduğu ve bazı görüşlerin anlayışından ayırdığı "sevgi"nin özünü ve değerlerle olan ilgisini belirler.

Sevginin içinde çıktığı bazı varoluş formları vardır. Bunlar kişinin gerçekleştirdiği edimlerin türlerine göre oluşur. Buradan da sevginin çeşitleri ortaya çıkar. Örneğin tutku sevgisi ya da "vital sevgi", vital edimlerle/beden edimleriyle ilgilidir. Ben'in ruhsal sevgisi, ben edimleriyle ilgilidir. Kişinin tinle ilgili sevgisi,

kişinin tin edimleriyle ilgilidir. Edimlerle ilgisinde ortaya çıkan sevgi çeşitleri, değerlerin türleriyle bağlantılıdır. Vital edimler, bedene ve bedenle ilgili “soylu” ve “bayağı” değerlere bağlıdır. Ruhsal (psişik) edimler ben’e, ben’le ilgili bilgi değerlerine ve estetik değerlere/kültür değerlerine bağlıdır. Tinsel edimler ise “kişi”ye ve kişiyle ilgili kutsal değerlere bağlıdır. Sevginin en yüksek formu, tinsel edime bağlı “kutsal” değerini içinde taşıyan kişilere olan sevgidir. Ruhsal sevgi, bir kültür ürününe (esere), vital sevgi ise “soylu” olana duyulan sevgidir. Scheler’e göre birine sevginin bu üç çeşidiyle yönelebiliriz. Tinsel edimlerle, kişi değeriyle gerçekleşmiş, varlık kazanmış kişiye olan sevgi “ahlaksal sevgi”dir. Ahlaksal sevgi, “bir kişiyi şu ya da bu özellikleri olduğu, şu eylemlerde bulunduğu ya da bu yeteneği olduğu, güzel olduğu, erdemli olduğu için” sevmek değildir. Bu sevgi, bu özelliklere ve eylemlere o kişiye ait olduğu için yönelen sevgidir. Sevgiyi böyle anlayan Scheler “doğalcı” sevgi anlayışlarına karşıdır. Onlar, sevgi çeşitlerini görememişler, hepsinin tek bir alana ait olduklarını düşünmüşlerdir. Scheler’e göre sevgi “bir itkiden ya da itki bağılıklarından çıkarılmış genetik bir ürün değildir”. İtki, sevgiyi meydana getirmez. Sevginin değeri, onun kapsamıyla da belirlenemez. Sevgi söz konusu olduğunda esas olan şey, “kişi”dir ve sevgi, kişinin gerçekleşmesiyle bağıntılıdır. Oysa yaygın olan çağdaş sevgi anlayışında görülen genel insan sevgisi, “sadece insan olarak insanlara, bir insan görünüşünün taşıyıcısı” olanlara yönelmiştir”. Kapsamın genişlemesi sanıldığı aksine sevginin değerini azaltır, çünkü bu durumda yalnızca kişide ortaya çıkan tin değerlerinden ya da yüksek değerlerden uzaklaşmış olur. Scheler’e göre çağdaş yönelimlerde görülen “insanlık sevgisi” “özerk ve gerçek bir sevgi” değildir. Özerk kişi varlığına bağlı şekilde gerçekleşen sevgi, gerçek bir sevgidir.

Günümüzde kişilerin kendisiyle ve başkalarıyla ilişkisini gerçek bir anlama üzerine kurmadığı bir toplumsal yapıdan söz etmek pek yanlış görünmemektedir. Scheler’in anlayışıyla gerçek bir anlama kişi değerini gerçekleştirici, tinsel bir edim olan gerçek “sevgi edimi”ne dayanmaktadır. Öyleyse “kişi değeri”ni gözetilen bir anlamın olmadığı bir topluluktaki insanlarda “kişi değeri”nin gerçekleşmesi mümkün olamayacak ve “kişi”lerden değil bireylerden oluşan bir topluluk söz konusu olacaktır. Scheler’in, “insan olma”nın, “insanlaşma”nın “kişi” olmayla gerçekleştiği görüşü göz önüne alındığında, aslında söz konusu olan, insanlaşmamış insanlardan oluşan bir toplum olacaktır. Scheler’e göre insanların “insan olamadığı”,

“kişi değeri”ni gerçekleştiremediği bir toplumun da değerinden söz edilemez. Scheler de, Kant ve Nietzsche gibi kişinin varlığını en yüksek değer olarak alır ve tarihin, toplumun değerini kişiye göre ölçer. Kişiyi tarih ve toplumdaki yerine göre ölçen görüşleri eleştirir. Ona göre devletler, topluluklar ve tarih, *kişi* içindir. Bu anlamda Scheler’e göre etik, kişisel değerlerin en yüksek değerler olarak tanındığı, değerleri kişiyle ilgisinde saptayan bir etik olarak ortaya çıkmalıdır. Böylece insan tarihinin amacı, insanlarda “kişi”nin ortaya çıkmasına imkân verebilir. Kişiler de varlıklarıyla tarihin değerini ortaya çıkarırlar. İnsanların *insanlaşması* olanağının gerçekleşebilmesine imkân veren bir toplumun oluşabilmesi için, toplumu oluşturan insanların başkalarıyla ve kendileriyle ilişkilerinde kişi değerini gerçekleştireci bir “sevgiyle yönelerek anlama” edimi önemli görünmektedir. İnsanlaşma için ana koşul olan kişinin gerçekleşmesi bununla sağlanabilir. İnsana (kişiye) sadece, onu nesneleştiren bir bakışla yaklaşmak yeterli değildir. Kişinin ve edimlerin gözlemlenmeye çalışıldığı yerde “kişi elden kaçır gider, geriye sadece kılıfı kalır”. Öyleyse kişiyi tutmak ancak ona sevgiyle yönelerek anlamakla mümkün olur. Kişinin olduğu yerde de “insanlaşma” vardır.

Scheler insanların insanlarla bağlantılarının nasıl olduğunu anlamanın, insanın insanlar için ne olduğuna, ne anlama geldiğine dayandığını düşünür. “Başkasını anlama” ancak insanı *bütünlüğünde* kavrayarak insandaki kişiliğe, *kişiye* yönelmekle mümkün olur. Psikiyatri ve psikoloji için de bir araştırma konusu olan kendini ve başkasını anlama konusunda önemli noktalara açıklık getiren bu görüş, hem insan olarak insan için, hem de bireyle topluluk arasındaki bağlantılar sorunu açısından önemli görünmektedir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, (1998). *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*. İstanbul: İnkılap Kitap

Akarsu, Bedia, (1979). *Çağdaş Felsefe Akımları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı

Antoninus, Marcus Aurelius, (1974). *Kendime Düşünceler*. Çev. Ceyda Eskin, İstanbul: Yankı Yayınları

Aristoteles, (2014). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgesuYay.

Arthur, R. Luther, (1974). "The Articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology. Basic Drive and Spirit", "Max Scheler (1874-1928) Centennial Essays, editör: Manfred S. Frings, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff

Cassirer, Ernst, (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları

Çotuksöken, Betül, (2012). *Radyoda Felsefe*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi

Gökberk, Macit, (1990). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kranz, Walther, (1994). *Antik Felsefe*. Çev: Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları

Kuçuradi, Ioanna, (2013). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu

Kuçuradi, İoanna, (2009). *Sanata Felsefeyle Bakmak*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel, (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu

Kant, Immanuel, (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu

Mengüşoğlu, Takiyettin, (2014). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yay.

Mengüşoğlu, Takiyettin, (2015). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yay.

Montaigne, (1980), *Denemeler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Cem Yayınevi

Nietzsche, Friedrich, (2013). *Ahlakın Soykütüğü*. Çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yay.

Özcan, Muttalip Özcan, (2006). *İnsan Felsefesi; İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*. Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Pascal, (1996), *Düşünceler*. Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları

Platon, (2007), *Devlet*. Çev: Hüseyin Demirhan, Ankara: Palme Yayınları

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

Scheler, Max, (2015). *Hınç*. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Alfa Yay.

ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Ankara'da doğdu. 2006 yılında Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Matematik Bölümü'nden mezun oldu. Özel kurumlarda matematik öğretmenliği yapmaktadır.

