

# İRRADE ÖZGÜRLÜĞÜNE GİRİŞ AÇISINDAN “BEN İNŞÂSI”

Prof. Dr. Yasemin Işıktaç\*

## I- Ontolojik Giriş İçin Zemin

### A. “Ben”in İnşası

Varlık sorunu ilk felsefi sorundur. Felsefe aslında mutlak varlığın ne’liği hakkındaki soru ile başlar. Örneğin Aristo felsefeyi, varlığı var olduğu biçimde incelemek olarak tanımlamıştır. Varlık ve varlığın adlandırılması ile başlayan sınıflandırmalar var olanda ortak olanın ne olduğunu bulmaya yönelmektedir<sup>1</sup>. Aristotelesçi bağlamda varlığı varlık olarak ele almak olarak tarif edilen metafizik, İlkçağ’da ontoloji, Ortaçağ’da daha çok teoloji, yirminci yüzyılda ise varoluşsal bir açıdan ele alınmaktaydı.

Epistemolojik açıdan karmaşık bir hâle gelmiş olan varlık öznenen veya yönelinen nesneden yola çıkılarak açıklanabilir. Klasik yaklaşımda başlama noktası olarak “*düşünüyorum, öyleyse varım*” ilkesi kabul edilebilir. Descartesçi varlık anlayışı “ben varım” ifadesindeki “var”ın oluş biçimini açıklamamıştır. Diğer taraftan şeyler ve nesnelere aracılığıyla “var”ı araştıranlar ontolojik bir tutum almaktan çok “ontik” bir tutumla konuya yaklaşmışlardır. Çünkü ontik varlık, ontoloji ise var olmaktır. Varlık nedir sorusundan çok, var olan nesnelere ve objelere nelerdir sorusunun daha anlamlı olacağı düşünülmüştür. Bu soru ile varlık nesnelere ayrılırken varoluş da “öz”den ayrılmış olur. Platoncu idealar ve görünür dünya ayrımı gibi bir ayrım ortaya çıkar<sup>2</sup> Varlığın her alanında olduğu gibi insanın ne olduğuna ilişkin soru da kurucu niteliktedir. İyi, kötü ve adalet ilişkisi üzerinden yapılacak değerlendirme için insanın ontolojik tasviri bir gereklilik hâlini alır.

Sorunun bir diğer boyutunu ise “varlığın var olup olmadığı” problemi olarak tanımlayabiliriz. Yokluk üzerinde düşünmek felsefi sorun yarattığı için daha doğrusu Thales’in söyleyişi ile “*Hiçten hiçbir şey meydana gelmeyeceği*” için bir tarafa bırakılmıştır. Giderek felsefede varlık-yokluk tartışması “*oluş*” hâline odaklanarak aşılmıştır. Konu günümüzde de varlık üzerinden tartışılır.

Bilginin var olana ilişkin olduğu açıktır. Bu varoluş maddi veya manevi olabilir. İnsanın bilgisi var olanın niteliği ile başlar. Bu bilgi edinme sistematik ve konu ile ilgili uygun yöntemlerle yapılıyorsa bilim adını alır. Felsefi açıdan ise bilgi varlığın bir bütün olarak incelenmesidir. Felsefenin bu bütünleştirici

---

\* İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi ABD.

<sup>1</sup> Bu sorun ontoloji ismini 17. yy. civarında alır. 19. yy. ise aynı sorunun Nikolai Hartmann tarafından yeni ontoloji isminin verilmesiyle yeni bir noktaya ulaşmıştır. Kant’ın kurgusu ile Hartmann’ın ontoloji ve fenomenoloji bağlantısını ortaya koyması yeni ontolojiyi doğurmuştur.

<sup>2</sup> Heidegger özün varoluştan önceliği ile bu soruyu şekillendirir. O da ontoloji ile temel ontoloji (*fundamental ontology*) arasında ayrım yapmıştır. Dünyadaki gerçek nesnelere tek tek ontik nesnelere. Felsefenin amacı onlarla ilgili değildir. Varlık kategorik bir düşünce ile de kavranamaz.

tutumu ile bilimin sistematik olarak ayrıştırılmış ve sürekli yeniden sınımlarla sağlamlaştırılan yığışlımı bilgisine karşın felsefe varlık alanını birleştirmeye çalışır. Felsefede varlık, var olanın son görünümüdür. Bu nedenle ona atfedilen metafizik isimleri hak eder. Platon'un "eidos"u, Aristoteles'in "öz" ve "form"u, Kant'ın "Ding an sich"i, Hegel'in "Objektiv geist"i bu niteliği taşır.

Bir başka boyut ise varlığı bilen süjenin ne'liğidir. Bu süje insandır. Varlık içinde insanın ne'liği sorunu çeşitli biçimlerde cevaplanabilir; ancak Hartmann varlık katmanları ile ilgili cansız varlıklar, canlılar ve insana giden bir sıralama sunar. Nihayetinde varlık içindeki yerini nitelendiren insandır. Bu katmanlar var olan her şeyin insan zihninin ürünü olduğu, düşünce dışında hiçbir varlığın olamayacağı biçiminde bir sübjektif idealizme kadar götürülebilmektedir. Bu tartışmanın boyutu konuyu aşacaktır. Ancak insanın kendini varlık alanı içinde konumlandırırken, Tanrı-insan-diğer canlılar ayrımını temel alacağız. "Ben inşâ"ında epistemolojik giriş yapılacaksa bunun içinde şu ayrımı ortaya koymak gerekiyor. Bilme eyleminde bilen olarak "süje" ile bilme eyleminin konusu olarak "obje" yani bilinen şeyin, nesnenin varlığı gerekir. Bir bütün olarak insanın obje niteliğine getirilebilmesi yani tin'in de bilme eylemine dâhil edilmesi açısından metodolojik bir sorun vardır. Buna göre bilen ile bilinenin birbirine indirgenmesi özdeşlik yasası açısından sorunludur. Bir şeyin aynı zamanda hem kendi hem de kendinden başka bir şey olması konusu "özdeşlik yasası" gereği olanaksızdır. Bu sorunu şimdilik sadece tespit etmekle yetineceğim. Ayrıca merkeze Kant'ı alacağım. Bilgi konusunda Kant'a kadar batı felsefe tarihinde iki güçlü eksenin varlığını saptamak çok kolaydır. Rasyonellik, bilgi edinme sürecinde ampirik deneyimi dışlamaktadır. Diğer yandan ampirizm ise bilgi edinmede biricik kaynak olarak deneyi gösterir. Bu iki farklı eksenin birleştiren de *Saf Aklın Eleştirisi* ile Kant'tır<sup>3</sup>. Kant bu iki yolu Hume etkisi ile birleştirebildiğini de beyan etmiştir. Kısacası, Kant *a posteriori* yargıları sadece deneyimle elde edilen bilgiler olarak belirtirken için zorunluluk karakterine sahip açık ve kesin olan evrensel yargıları *a priori* olarak isimlendirir<sup>4</sup>. Kant ilgisini, içinde "eyleyen özne"ye yöneltmiştir. Ancak bu özne "genel olarak özne"dir.

Genel olarak bilme olanağına sahip insanın kendini inşâ sürecinde bilgi ve değerler alanı içindeki antropolojisi değerleri "seçme" açısından olanaklılığını gösterir. İnsan neyi seçecektir? Değeri olanı yani ahlâki açıdan üstün olan değeri seçebilir. Burada "bilmenin" rolünün de açıklanması gerekir. Ahlâksal varoluş olarak değerli olanın seçilmesinde ölçü, "kendini adama" ve "denge" arasındaki bir gidip-gelme ile karakterize edilir. Ahlâksal yaşam biçiminin Kant'tan itibaren egemen olan akıldan yansıyan hümanizm olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü artık varoluş aşamasında birey yalnız kendisi için değil ama herkes için en iyi olanı düşünerek eyleyebilir. Yani "öyle davran ki istediğin her zaman için evrensel bir yasa olarak kabul edilebilsin". Kant bu ilkenin rasyonel davranmanın tek yolu olduğunu belirtir. İkinci ilke ise "diğerlerini hiçbir zaman araç olarak değil, ama her zaman amaç olarak gör."dür. Kant'ın uzay-zaman ve diğer kategorilerin tüm insanlarda *a priori* olarak mevcudiyetine yaptığı vurgu önemlidir. Bir "özne" olarak insan fenomenal dünya ile hakkında bilgi edinemeyeceğimiz

<sup>3</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi: Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık**, 2. bs, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969, s.40 vd.

<sup>4</sup> Yasemin Işıktaç, **Hukuk Felsefesi**, 2. bs, İstanbul, Filiz Kitabevi, 2006, s.184 vd.

*numenal* dünya arasındaki ayırım da *transandantal diyalektik*’i şekillendirir. *Numenal* evren zihninin kurduğu bir idealdir. Bilgi böylece kategoriler aracılığıyla *fenomenal* alanda, kurgusal olarak da akli düzeyde *numenal* alanda ortaya çıkar. Çünkü bilginin her iki biçimde ortaya çıkışı için *a priori* koşullara doğuştan sahip, evrensel ve akıl sahibi bir özne gerekir<sup>5</sup>. Buradaki öznenin özgürlüğü hiçbir determinizme tabi olmamak anlamında değildir. Özgürlük ancak salt pratik aklın verili yasalarına uyulursa mümkündür. Buradaki paradoks ancak insanın otonomisi ile aşılabilir. Kant’ta otonomi, istencin kendi kendine yasa koymasüdür. Ayrıca özgür irade ile ahlâk kurallarına bağlı olma iradesi de aynı şeydir. Bir başka önemli konu olarak ahlâki eylemler alanındaki özgürlük de salt pratik aklın ahlâk yasası olan kesin buyrukla ilgilidir.

Kant insanı sadece çevresindekileri kavrayıp onlar hakkında teoriler kuran teorik akla sahip bir varlık olarak tanımlamakla yetinmez. Tanımın ekleri vardır. İnsan aynı zamanda ne yapması gerektiği hakkındaki bilgiye de sahiptir yani salt pratik aklın da sahibidir. Bu nedenle davranışta bulunur. Davranış yani eylemin konu alanı etiktir. Kant bir ahlâk metafiziğinin de peşindedir. Zaten yazdıklarından da bu soruların cevabını aradığını görebiliriz. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) ve *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) ile salt pratik aklın, istek ve arzuları ve deneyden gelmeyen *a priori* ilkleri yönettiğini ortaya koymak istemiştir. Pratik akıl aynı zamanda *sentetik a priori* ilkeyi yani iradenin kendi kendisini yöneten kanunları da belirleyecektir. İnsanın özne olarak değeri kategorik emperatiflere uygun davranması ile ortaya çıkar. İnsanın özne olarak inşası otonomi ve salt pratik akılla bağlantılıdır. Kant insan zihninden bağımsız bir gerçek ve nesnel dünya vardır, diyor. Ancak insan onu tam gerçek şekliyle değil, algılayabildiği kadar bilebilir. Sınır *numen’e* ilişkindir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, insan, *fenomen*’leri (görüngüler) bilebilir, *numen*’i (özü) ise bilemez.

Kant’ın ahlâki temellendirme sorunsalına girişte de özgürlük kavramı kurucu niteliktedir. Kant’ın eserlerini gözden geçirdiğimizde otonomi, ampirik özgürlük, aşkın özgürlük, kendiliğindenlik ve postulat olarak özgürlük çeşitlerinden farklılaştırarak bahsettiğini görürüz. Her bir özgürlük tanımı öznenin inşasına farklı açılardan kurucu etki oluşturur. Kant’ın bu tutumu ile mutluluk ve fayda ahlâkına karşın insanın rasyonel ahlâklılığını öncelediğini anlarız.

Neden-sonuç ilişkisi içinde şekillenen olaylar dünyasında özgürlük yoktur; zorunluluk vardır. Oysa düşünülür dünyada da yani *numen*’de ise özgürlük bulunabilir. Özgürlüğün bu dar alandaki varlığını ikili bir ayrımla temellendiriyor Kant: Negatif özgürlük ve pozitif özgürlük.

- Negatif özgürlük kuralızsız davranıştır ve Kant bunu dışlar.
- Pozitif özgürlük ise kurala uymadır. Hangi kurala uyulacaktır? Kant, salt pratik aklın kendi *numenal* yasaları olarak olması gerekeni gösteren yasalara “uymalısın” demektedir.

Kant, insanın niyet ve davranışlarında ortaya çıkan ve hiçbir şarta bağlı olmayan bu olması gereken hakkındaki bilgiyi aklın varlık yapısındaki en derin ve güçlü anlam olarak tanımlar. Salt pratik aklın bu kategorik buyruklarına uygun eylem, insanın “amacı” olarak da belirleyicidir.

Kant burada bir evirtim yaparak özgür olduğumuz için sorumlu olmadığımızı aksine sorumlu olduğumuz için özgür olduğumuzu savunmaktadır. Bu

<sup>5</sup> Işıktaç, **Hukuk Felsefesi**, s.186 vd.

klasik yaklaşımdan kesinlikle farklıdır. Özgürlük, metafizik bir sorundur. Sorumluluk ise davranışla gerçekleşir. Bu nedenle sorumlu olduğumuz için özgür olduğumuzu söylemek birçok sorunun çözümü için önemli bir imkân yaratmıştır.

Ahlâk yasası insanda verilidir. İnsan eylem alanında *numen*'al açıdan salt pratik akla ilişkin görevleri üstlenir; bu anlamda öznedir ve kutsaldır. Yönelimini bilgi ile şekillendirir ve kendi imkânlarını tanımlar.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde cevabını aradığı üç temel soru:

- Neyi bilebilirim?
- Neyi yapabilirim?
- Neyi umabilirim, sorularıdır.

Soruların soruluş sırası da anlamlıdır. Kant konunun epistemolojik temelinden başlar. Bu başlangıç itilip kakılmakta olan metafizik bir refleksi de gerekli kılar. Yani, insan bilebilir mi? Kant geleneksel metafizik kabullerle bu soruyu cevaplandırmıştır<sup>6</sup>.

Hiç şüphesiz bir “ben” inşa edilecekse özgürlüğün nedensellik ilişkisi ve doğadaki nedensellikler (ampirizm tezi) dışında insana hiçbir seçenek kalmadığının kabulü ile insanın bütünü ile özgür olduğu tezleri ayrı ayrı savunulabilir. Kant kozmolojik özgürlük ile pratik özgürlüğü birbirinden ayırarak soruyu cevaplandırır. Kozmolojik yani aşkın özgürlük ortaya yeni bir durum çıkararak bir süreç başlatır. Pratik özgürlük ise failin yani eyleyenin durumudur. Pratik özgürlük sayesinde yaptıklarımızın sorumluluğunu taşıyız. İnsanın ampirik yanında bir özgürlüğü yoktur; doğaya tabidir, ancak *numenal* alana tabi olan aklın yasaları insanı zorlamaz, bazı şeylerin yapılmasını veya yapılmamasını emreder. İşte insan bu emre uyup uymamakta özgürdür<sup>7</sup>. Dolayısıyla ahlâkın temelini oluşturan irade özgürlüğü ancak pratik alanda ispat edilebilir ve varlık bulabilir<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Genel cevabı, insanın bilebilir olduğudur. Ancak insanın nasıl bilebildiği sorusunun cevabındaki güçlüğü dışlamıştır. Yani *sentetik a priori yargılar*'ın kendinde gerçekliği yoktur. Bilginin zorunlu olarak tabi olduğu *a priori* şartların üç formu vardır: Duyularımızın ön koşulu olan formlar, anlama yetisi formları ve aklın formları. Duyuların formları uzay ve zaman, bilginin formları ise kategorilerdir. Kategoriler ise nitelik, nicelik, ilişkisellik ve modelitedir. Aklın formları ise idelerdir: Düşünen öznenin mutlak birliği olarak ruh, görüngüler alanındaki koşullar dizisinin mutlak birliği olarak *cosmos* ve düşünencenin bütün nesnelere ilişkin mutlak birliği olarak Tanrı'dır. Bu alanlar *numenal*'dir ve bilgi alanımızın dışındadır.

Rasyonel kozmoloji olarak isimlendirdiği alanda ortaya çıkan antinomiler ile de rasyonel ve ampirist düşünürlerin açıklama şemalarından oluşturur.

- Evrenin sınırsız veya sınırlı olduğu,
- Tözün bölünebileceği veya bölünemeyeceği
- Özgürlüğün olmadığı veya olduğu

Evrende zorunlu bir varlığın olduğu veya olmadığı antinomilerinin içinde özellikle üçüncü antinomi konumuz açısından önemlidir.

<sup>7</sup> Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi**, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 1999, s.50 vd.

<sup>8</sup> Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde çalışmanın bölüm başlıkları yol göstericidir. İlk olarak ele aldığı ahlâka ilişkin sıradan akıl bilgisinden felsefi olana geçişte “iyi niyet” tanımı yapar. Ahlâki değer, sadece edimlerle ifade edilen istemin öznel prensibinde saklıdır. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ikinci başlık olarak deneyden bağımsız ahlâk ilkelerinin olup olmadığı sorusuna cevap aramıştır. Bu sorunun

Kant iradenin ilkesini “özerklik” olarak saptar. Eğer iradenin belirlediği yasalardan başka yasalarla eylemde bulunma söz konusu ise özerklik olmayacaktır. Burada bir otonomi değil, heteronomi söz konusu olacaktır. Her türlü heteronom yasa koyma Kant tarafından reddedilir; çünkü *fenomenal* dünyada zaten bir yasa konulamaz. Burada hâlen şu sorunun cevabını verememiş durumdayız:

İnsanın otonom olarak yasayı belirlemesi ile bu belirlenen yasanın aynı zamanda evrensel bir yasa olması arasında nasıl bir bağ vardır?

Bu soruyu cevaplandırmadan önce tekrar insana ilişkin bir tanım vermek gerekir.

Kant insanı üç yatkınlık ile tanımlar:

- Canlı bir organizma olarak hayvanlığa yatkınlık,
- Hem canlı hem akıl sahibi olarak insanlığa yatkınlık,
- Hem akıl sahibi hem de sorumluluk sahibi olarak kişi olmaya yatkınlık.

Kant’a göre insanı diğer canlılardan ayıran, kendi koyduğu buyruklara bilinçle uyabilmesi ve sonuçlarından sorumlu olmasıdır. Ahlâksal anlamda iyi, akla dayanarak kendisinin belirlediği ve genel ilke olarak geçerli olabilecek kurallara uymadır. Bu ilke insanın amaç olarak kabulünü de öngörür; çünkü akla dayalı olma “insan” için ölçüdür. Demek ki insan ontik varlığı, akıl sahipliği ve sorumluluğu ile bir bütündür<sup>9</sup>.

Bir başka önemli odak olarak “ben’in inşası”nda M. Scheler’den söz etme zorunluluğu vardır. Scheler’in felsefesinde tek bir sorun vardır: İnsan. Scheler akla ek olarak tin kavramını da insan tanımına sokar. Kişi olarak insan, tin taşıyıcısıdır. Scheler, Kant ahlâkını bir ödev ahlâkı olduğu için formalizm açısından eleştirerek geliştirmek istemiştir. Ünlü kitabı *Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*’de<sup>10</sup> bu eleştiriyi vurgular. Scheler dünyaya sevgi ile yönelen, dayanışmacı bir tutumla kendi içine çekilmekten vazgeçerek toplumsal yönü de hesaba katan bir iyi tarifi vermektedir. Hıristiyan dünya görüşü ile bu tutum arasındaki benzerlik ve bazı diğer açılardan N. Hartmann *Ethik*’te Scheler’i eleştirir. Ancak tin’in “ben” inşasındaki işlevi açısından Hartmann ve Scheler’in görüşleri birbiri ile örtüşür. Her iki düşünürün, özellikle “ben’in inşâ”sı konusunda birbirlerini derinden etkilediğini biliyoruz.

Scheler’in ilk tespitleri tıpkı Kant gibi insanın doğası ile olan zorunluluk ilişkisidir. İnsan hayatı vital ve psikolojik yasalara bağlıdır; buna rağmen insan için dar bir alanda karar verme özgürlüğü yine de vardır. Kişi, tin’in ortaya çıktığı bir edim-odağıdır. Edim, yani akt bir oluştur<sup>11</sup>. Bu oluş (*Vollzug*) içe dönük veya dışa dönük olarak gerçekleşebilir<sup>12</sup>. Ayrıca kişi ne sadece bilme ediminde bulunan, iç – dış algı edimi sahibi ne de salt istenç edimi sahibidir<sup>13</sup>.

---

cevabı için koşullu buyruklar ve kesin buyruklar alanının ayrıştırılması gerekir. Kesin buyruk tanımlanıp ortaya konulur. Buna göre ödev ahlâkı ile evrensel yasaya çevrilebilirlik kesin buyruğun içeriğidir.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995, s.9

<sup>10</sup> Max Scheler, **Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, Band 2, 12. Auf, Bern, 1989.

<sup>11</sup> Scheler, **Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, s.390 vd.

<sup>12</sup> Scheler, **Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, s.392.

<sup>13</sup> Scheler, **Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, s.394.

Kişi, çeşitli tarzlarda özleri olan edimlerin kendisinin de bir özü olan ve her türlü ayrıştırmalardan önce gelen, somut bir varlık-birliğidir<sup>14</sup>. Kişi olmak için sadece insan olmak yetmez, belli bazı özellikler de taşınmalıdır. Örneğin, normal, ergin, kendine ve bedenine egemen, sorumluluk sahibi olmak gerekir. Bunlar ancak otonomi ile kişiliğin bir yüklemi olarak tezahür eder. Otonomi kişinin ahlâksal varlığını gösterir. Ancak yine de iyi ve kötü ahlâksal bir değer olarak otonomiden bağımsızdır. Kant'tan, akıl sahibi özgür ve sorumlu insan tanımını, Scheler'den ise insanın bir edim odağı oluşunu alıyoruz.

Burada belki bir geri gidiş sayılabilecek ama hence “ben’in inşası”nda önemli bulduğum Fichte'ye bakmalıyız. J. G. Fichte (1762-1814) Alman idealizminin en önemli temsilcilerindendir. Felsefe alanına olan katkısı kadar yaşadığı dönemdeki aktif politik tutumu ile de ilginç bir şahsiyettir. Fichte'nin Kant ile olan ilişkisi de çok önemlidir. Yaşı Kant'tan küçük olmasına rağmen aynı dönemde felsefe yapmışlar ve tanışıklık kurmuşlardır<sup>15</sup>. Fichte romantizm akımı içinde varlık bulmuştur. Almanya Jena'da bir grup genç şair ve düşünürün kendilerine verdikleri ad olarak Romantizm var olana hüzünlü bir bakış olarak değerlendirilebileceği kadar güçlü aydınlanma geleneğinin katı tutumunu yumuşatan bir ton olarak da ele alınabilir<sup>16</sup>. Nicolai Hartmann'ın romantizmi kendine özgü bir yaşam tarzı olarak tanımlaması (*Eine Lebensstimmung eigener Art*) bu bağlamda anlamlıdır. Romantizm ahlâk anlayışında Kantçı ödev yaklaşımının yerini kişiliğin, daha doğru ifade ile şahsiyetin aldığı görüyoruz. Şahsiyet olması gereken değil olan bir şey olarak tanımlanır. Romantizmde şahsiyet insanın birlikte var olması ile ilgili yönleri arkadaşlık, dostluk, evlilik, aşk içinde tanımlanmıştır.

Fichte, ister biçim ister içerik olsun bilgilerin benlikten çıktığını söyler. Bu, hiç şüphesiz, sübjektif idealizmdir<sup>17</sup>. Fichte “ben”in töz olduğunu belirtir.

<sup>14</sup> Bedia Akarsu, **Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, İstanbul, İnkılâp Yayınları, s.34.

<sup>15</sup> Fichte'nin ünlü “*Kritik aller Offenbarung*” (*Bütünsel Vahyin Kritis*) adlı kitabını farklı biri isimle yazdığına kitap Kant'tan beklenen din felsefesi kitabı sanılmıştır. Kant kitabın kendisine değil Fichte'ye ait olduğunu kamuoyuna şahsen duyurmuştur. Bu büyük bir iltifat olarak anlaşılabilir; ancak aynı zamanda Fichte Kant'a yönelik önemli eleştirilerde de bulunmuştur.

<sup>16</sup> Ünlü dergileri “Athenäum”da güçlü eleştiriler yazmışlardır. Amaçlarını Friedrich Schlegel; “*Hayal gücüne çekilen setleri yıkmak, edebi türlerin kesin sınırlarla birbirinden ayrılmasını önlemek, hayatı sanat sayesinde edebileştirmek, kısaca akıla yeniden ve tüm boyutları ile bakmak*”tır şeklinde ifade eder (İki önemli romantik olan Friedrich Schlegel [1767-1845] ile kardeşi Wilhelm Schlegel [1769-1850] çeşitli farklı kültürlerle gösterdikleri ilgi ile de edebiyat tarihi açısından önem taşırlar. “Dünya edebiyatı” kavramını şekillendirmişlerdir). Öncü romantikler, genç romantikler ve jena romantikleri olarak dönemlere de ayrılabilen romantik akım asıl etkisini edebiyatta yaratmıştır. Tabiata, hayal gücüne, duygulara, dehaya akıl dışı alana ve bireyciliğe doğru bir eğilim olarak aydınlanmanın karşı kutbunu oluşturduğu düşünülür. Fransız İhtilali sonrası birçok beklentinin karşılanmamasının yarattığı hayal kırıklığı ve ortaya çıkan baskıcı yönetim bu akımın mecrasıdır. Karakter olarak hassasiyet, gönlü genç olma, hüzün ve huzursuzluk, hayal gücü gibi naif değerlerle tanımlanmışlardır. Duygu, düşünceden üstün tutulur; şiir ve şairane duruş yüceltilir; iç dünya merkezi konudur. Yaşam aşk, duygu durumu kadar ölüm de bir romantizm konusu olarak ilgi çekicidir (Johann Gottlieb Fichte, “*Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung*” “[www.zeno.org/nid/20009167013](http://www.zeno.org/nid/20009167013) [11.06.2012])).

<sup>17</sup> Schelling, Fichte'nin idealizmini “özne” temelli olduğu için eleştirir; o, öznenin oluşumunu doğaya bağlar. Bu nedenle onun idealizmi realist idealizm olarak adlandırılır.

Fichte'nin töz anlayışı, kendisinden sonra gelen Alman idealizmi için de önemli bir dönüm noktasıdır. Fichte “ben” kavramını bazen mutlak ve genel anlamda bazen de özel ve sınırlı anlamda ele almıştır. Bu farklılık ciddi anlam kaymalarına yol açmaktadır.

Fichte'ye göre varlık ve epistemolojik açıdan diyalektik süreçte “ben” kavramı şu önemli ayrımları göz önünde tutularak irdelenir:

<b>Tez</b>	<b>Antitez</b>	<b>Sentez</b>
Das Ich (Ben)	Das Nicht-Ich (Ben Olmayan)	Obsolutes Ich (Mutlak Ben)
Özdeşlik İlkesi	Çelişmezlik İlkesi	Tez-Antitez Birleşimi
Gerçeklik Kategorisi (Kategorie der Realität)	Olumsuzlama Kategorisi (Kategorie der Negation)	Sınırlama Kategorisi (Kategorie der Limitation)

İnsanın ahlâki varlık oluşundan yola çıkılmalıdır. Varlık olarak “ben” teorik, iradi ve pratik olarak kendini gösterir. “Ben”in ilk işlevi kendini anlaması yani kendi olandan, kendi olmayanı ayırabilmesidir. “Ben” aynı zamanda bir “tez”dir. Yani bir fikir olarak tanyan bilen bir nesne olarak “ben” olmayanı” (*Nicht-Ich*) bilir. “Ben” olan dışındaki her şey aynı zamanda bir sınırlamadır. “Ben” olma bir faaliyette bulunmadır. Amaç “ben” ile “ben olamayan” arasındaki senteze yani “mutlak ben”e ulaşmadır. Fichte’de “ben”in mahiyeti faaliyetir yani eksiksiz bilgi, kusursuz ahlâk ve sonsuzda yer almaz<sup>18</sup>. Böylece Fichte'nin yaşamın amacının, ahlâki özgürlüğü gerçekleştirmek uğrunda durmadan çalışmak olarak tanımladığını görüyoruz<sup>19</sup>.

### B. Bir Göçebe Olarak “Ben”: “Ben”in Yıkımı

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nde her şeyin zaman içinde kendisinden farklılaşıp ötekine dönüştüğünü, başka bir söyleyişle, her şeyin ötekisini kendi içinde barındırdığını ve oluş süreci içinde ötekinin dışsallaşarak öznenin kendisine dönüşeceğini belirtiyor. Bu, Kant’ın “ben”in kendisini özne olarak kategorik emperatifle tarifi ve kendi oluşundan sorumluluğu düşüncesinin reddidir. Biri spekülâtif idealizm, diğeri ise transandantal idealizmdir. İşte bu iki farklı

---

Hegel bu düşüncüyü bir adım daha ileri götürerek düşünce ile varlığın birliğini belirtir. Aklın farklı şekillenimleri olarak düşünce ve varlık birbirini besler. Duyumlar insanı oyalay, gerçeğe ulaştırmaz (Güçlü Ateşoğlu, “Fichte’nin Wissenschaftslehre Eseri Üzerine”, *Felsefe Tartışmaları*, S.3, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2004, s.34).

<sup>18</sup> Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I – Fichte*, Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2006, s.112.

<sup>19</sup> Aynı şekilde diğer önemli bir Romantik Schelling ilgisini “kutupluluk” (*polarität*) kavramına yöneltmiştir. Beden-ruh, özgürlük-zorunluluk, ideal olan-gerçeklik gibi kavramlarla bir sisteme, bir senteze nasıl ulaşabileceği üzerinde düşünüyordu. Romantiklerin sorunu algılama biçimi Kant idealizmi ile Spinoza’nın realizmini bir arada kullanarak bir senteze ulaşabilmektir. Çünkü insan ben bilincine ulaştığı ölçüde evrenin bir varlığı olduğuna da bilinçlenir. Bu bağlamda en yüksek ahlâki amaca tabiat ile ruhun gerçek ile idealin birliğine yönelmesidir.

tespitin tam orta noktasına koyabileceğimiz Schelling kendinde şey'i aşkın olmayan bir dışarı ile içkin olmayan bir içeri arasında tanımlar. Belki de transandantal materyalizm isimlendirmesini verebileceğimiz bu tutum aklın doğa tarafından oluşturulduğunu fakat aynı aklın aynı zamanda doğayı oluşturduğunu belirtmektedir<sup>20</sup>.

Gerçeklik, temelde insan ruhuna benzeyen canlı bir süreçtir. Sırf bu nedenle bile doğa sadece iradeye karşı koyan ölü, mekanik bir düzen değildir. Biz doğayı anlayabiliriz; çünkü, doğanın bizimle yakınlığı vardır. Bilinçsizlikten bilince doğru gelişen ve nihai amacı, insanın kendi kendisini bütün boyutlarıyla kavradığı amaçlı bir varlıktır. Sorunsuz bir dünyada felsefeye de gerek yoktur. İnsan dış dünya ile çelişkiye girdiğinde felsefeye de adım atılmış olur. Schelling'in bu problematik tutumu modern-modern olmayan ayırımına ilişkin tespiti ile de bugünkü sorunlar açısından önemli birçok ipucuna işaret etmektedir<sup>21</sup>.

Ovidius'un metaforu ile insanın biçiminin evrenin bir resmi olduğunu tekrarlar.

*"Os homini sublime dedit, caelumque tueri,  
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus"*

*"Tanrı insana yukarıya da çevirebileceği bir yüz verdi  
Dik dursun ve başını göklere de yükseltsin diye"*

İnsan, başını göğe çevirdiğinde de kendi vicdanını görecektir. Bilmeyi istemektedir. Schelling de bilgelik istemi olan şeyin Nietzsche'de üst-insan ve güç istemine dönüştüğünü görüyoruz. Oysa Schelling bilgelik istemini doğruluk, iyilik ve estetik değer olan güzelliğin birliğini anlamak için talep etmiştir.

Nietzsche, *Ecce Homo*'nun ilk alt başlığı olarak "kişi nasıl kendisi olur?" sorusunu yönelmiştir. Soru önemlidir ve güçlükler arzeder. Büyük bir içsel mücadele ile kişi kendini inşa edecektir. Batı'nın kurucu ve güçlü sesi olarak Sokratik düşünce ile başlatılacak evrenselci anlayışa karşı bir muhalif ses olarak Nietzsche farklılıkları aynılıklar içinde eriten ve köle ruhları yarattığını belirttiği bu tutumu reddeder. Nietzsche yerleşik değerleri yıkar; onun amacı değerlerin yeniden değerlendirilmesidir. Kişinin kendisini başkasının bakışı açısından değerlendirmesinin yanlışlığını vurgular ve kişiyi kendi ile ölçer. Nietzsche'de kişi kendini tanımlamak için ne düşmana ne de dışsal bir referansa ihtiyaç duyar. Ne evrenselleştirici ne de özcü ahlak anlayışları onun arayışı için cevap oluşturamaz.

*Ahlâkın Soykütüğü*'nün önsözünde kendisinin ahlâkın kökeni konusunda hipotezler kurmak gibi bir gayreti olmadığını ve ilgisini ahlâkın değeri konusuna yönelttiğini söyleyerek sorunun odağını değiştirmiştir.

Modern rasyonel düşünce insanın ve tarihin anlamlı olduğu, akıl aracılığıyla adil bir dünyanın kurulabileceği inancı Nietzsche ile esaslı bir darbe almıştır. Çünkü Nietzsche, insanın içinde bulunduğu durumun, saçma, bölünmüş ve kötücül olduğuna ilişkin güçlü argümanlar sunar. Sonuç, hayal kırıklığıdır. İkinci dünya savaşı ve "kötülük" de bu hayal kırıklığına tuz biber ekmiştir. Sonuç, özne merkezli rasyonel dünya anlayışlarının yıkılmasıdır. Özne,

<sup>20</sup> Devin Zane Shaw, **Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art**, New York, Continuum Studies in Philosophy, 2010, s.27 vd.

<sup>21</sup> Ömer Naci Soykan, **Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları**, İstanbul, MVT Yayınları, 2006, s.17.



Deleuze’ün dediği gibi, “yaşadığı yerde göçebe”, köksüz ve mutsuz bir modern zaman sürgünüdür. Nietzsche’nin akademik felsefe üslubunu yerle eden tutumu, tartışmasız cevabının verildiği sanılan tüm soruları, bilinmeyen alanına taşıyarak yeniden sorgulama gereksinimi doğurmuştur. “Göçebe”ye tutunacak bir kurtarılmış alan da bırakılmamıştır.

*Teodise* (kötülük problemi) Nietzsche ile sorun olmaktan çıkmış, daha büyük bir sorun olan “insan nedir” sorusuna eklenmiştir. Nietzsche’nin meydan okuması Nietzsche ile birlikte insanın Tanrı ile olan diyalektik ilişkisinin kesilmesi, yani Tanrı’nın ölümü ile insan hiçlikle yüz yüze kalmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin tehlikeli bir illüzyon olduğuna ilişkin kabul hiç şüphesiz umutsuz bir tasvirdir. Bir başka umutsuzluk odağı ise hınç ve ahlâki tutum alma ile ilgilidir. Scheler Nietzsche’den ödünç aldığı hınç (*resentiment*) kavramı ile ahlâki tasavvuru ters yüz etmiştir. Hınç, çileci ahlâki doğurmuştur. Nietzsche’nin sorunu, insan olmanın ne anlama geldiğine ilişkindir. Nietzsche de “ahlâk”ı, “yaşam” fenomenlerinin ortaya çıktığı tahakküm ilişkilerinin öğretisi olarak tanımlayarak işi daha da yokuşa sürmüştür.

Nietzsche, Kant’ın dünyaya ilişkin deneyimlerimizi anlaşılır ve hesaplanabilir kılma amacıyla dünyaya kategoriler aracılığıyla anlayabildiğimize ilişkin kabulünü, sahip olunan kavram ve yargıların “hakikate” ulaşmamızı sağlayacağı bilgisini tümü ile reddeder<sup>22</sup>. Hakikat, bulunacak ya da keşfedilecek bir şey değildir. Çünkü hakikat “yaratılması gereken ve bir sürecin ismi olabilecek” şeydir. Hakikat iktidar istencinin dile gelmiş hâlidir. Bu tasvir Kant’ın *sentetik a priori* önermelere ilişkin olasılığı sorguladığı noktaya denk düşer. Nietzsche rasyonel akıl yürütmenin yerine psikolojik bir soru öneriyor: Böyle yargılara neden inanmak zorunda olalım?

### C. “Ben”in Yeniden İnşası

Etik, Yunancada iyi bir varoluş tarzı anlamında kullanılırdı. Yani pratik varoluşu anlatır. Bu nedenle etiğe uygun davranan kendi sorumluluğunda olanlarla olmayanları ayırt edebilen, iradesini kendi sorumluluklarıyla sınırlayan, geri kalan şeylere de etkilenmeksizin tahammül eden kişidir. Kant’a kadar böyle süren durum, Kant ile birlikte teorik akıldan ayrı pratik akılla eş anlamlı kullanılmıştır.

Tekrar Kant’a dönersek, Kant’ın etiğini “yargılama etiği” olarak isimlendirebiliriz. Günümüzde etik, “olup bitenlerle” nasıl ilişki kurduğumuzu belirler. Bu belirlenimler tarihsel akış içinde insan hakları etiği, teknik bazı durumlarda biyo-etik vb. isimleri alır. Şimdi artık, çok sayıda kuruma dönüşmüş etik tasarım alanlarının varlığı, bizi daha ahlâkları mı kılıyor sorusu da sorulabilir. Nihayetinde ulusal etik komisyonları, meslek etiği kuralları, uluslararası insan hakları etiği gibi isimlendirmeler konunun dallanıp budaklandığını açıkça göstermektedir<sup>23</sup>.

Badiou bu karmaşadan çıkış için, etik kavramını yeniden tanımlayarak vicdan sahibi muhafazakârlığın yerine çoğul hakikatlerle ilgili hâle getirmeyi

<sup>22</sup> Keith Ansell-Pearson, **Kusursuz Nihilist**, Çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s.34.

<sup>23</sup> Alain Badiou, **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Tuncay Birkan, 2. bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s.18.

önermiştir. Bu, satışa çıkarılan insan hakları etiği anlayışından bambaşka bir şeydir<sup>24</sup>.

Demek ki, yeni şartları göz önünde tutarak değerlerle ilişkisini kurmada özneye yeni bir yol açma ihtiyacı vardır.

## II- Dividual

Benlik, kendi için iyi olduğunu saptadığı şeye kendini nasıl bağlar? Ana sorun budur. Adalet, görev, yükümlülük gibi alanların hepsindeki gerçekleştirme bu sorunun cevabına bağlanabilir. Bu tespitleri “etik deneyim” başlığı altında ele alabiliriz.

Etik deneyim “ben’in inşası” ile ortaya çıkan olanaklarca ortaya konulabilir. Bu bölümün başlığı olarak belirlenen *dividual* aslında Critchley’nin *individual* terimini bozarak oluşturduğu bir terimdir. Bölünmüş, yarılmış bağlantılı parçalar anlamının yarattığı metaforu ben de çok beğeniyorum.

Bölünmüş olarak “ben”, etiğin talebi ile bu talebi karşılama güçlükleri içinde bulunan bireyi anlatmaktadır<sup>25</sup>. Etiğin öznesi olarak “ben” içselleştirilmiş olan değere ve bu değer yarattığı sadakat duygusu ile yaşam koşulları arasındaki gerilime yönelmez.

Bireyin içindeki bölünmüşlük gibi “öteki ben”lerle ilişkisi açısından bölünmüşlük sorunludur.

“Etik deneyim” “ben’in kurucu özelliğini gösteren bir faaliyettir. Bu nedenle etik talep ile epistemik bir durum birbirinden farklıdır. Örneğin, “Komşunu kendin gibi seveceksin” etik ifadesi ile “şu anda oturuyorum ve yazıyorum” ifadesi neden farklıdır. Her iki eyleme hâli de “ben” alanındadır. Ancak değer açısından ahlâki bildirimler aynı zamanda güçlü bir onaylama veya onaylamama tutumu bildirir<sup>26</sup>.

Bu onaylama veya reddediş kişiyi eyleme geçmeye yönelten varoluşsal bir durum yaratır. Talebin içeriğini şu anda tartışma dışı bırakıp, “talep edilen şeyin” onaylanıp onaylanmamasıyla ilgileneceğiz. Talebin içeriği çeşitli biçimlerde doldurulabilir.

Onay taleplerinin bir listesi yapılabilir:

- Dindeki talepler,
- Platon’un varlık öğretisindeki iyisi,
- Bentham’daki en fazla sayıdaki kişinin mutluluğu,
- Kant’daki ahlâk yasası,
- Rousseau’daki kişinin insan kardeşlerinin ıstırabı karşısındaki merhameti veya vurdumduymazlığı<sup>27</sup>.

Bu örnekler çoğaltılabilir; buradaki belirlenimler aşağı yukarı genel etik talepleri karşılayacağı düşünülen ana başlıkları içeriyor. Bu konumların her biri benliğin onay verdiği bir talebin ifadesidir. Etik deneyim benimsenen bu taleplerden birinin iyi bulunması ve öznenin kendini o iyiye bağlamasıdır.

<sup>24</sup> Badiou, **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, s.19.

<sup>25</sup> Simon Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s.20.

<sup>26</sup> Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, s.25.

<sup>27</sup> Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, s.27.

Acaba hangisi önce gelmektedir; talep mi, onay mı? İlk bakışta talebin önce geleceği düşünülmektedir. Çünkü mantıksal olarak talep yoksa onaya da gerek yoktur<sup>28</sup>.

Talep sadece onu onaylayan benlik tarafından talep olarak görülür. Burada etik deneyimin döngüsellğine gitmek gerekir. İki süreç birbirini izlemekte ve birbirini doğurmaktadır<sup>29</sup>. Bu durumda etik özneyi, kendini, kendi iyisinin talebini onaylayarak bağlayan bir benlik olarak tanımlamak gerekir.

Etik deneyim, kendi iyisinin onaylanmış talebine meyleden bir etik özneyi gerektirir. Etiğin temelinde onaylanmış bir talep deneyimi, etik özneliğimi şekillendiren ve eyleme geçme motivasyonumun kaynağı olan varoluşsal bir tespit olmak zorundadır<sup>30</sup>.

Rasyonel olarak haklı gösterilebilecek ahlâki inançlar ile bu inançlardan çıkararak eyleme geçmeyi motive eden arzular arasında bir çelişki var mıdır? Ahlâki saygının nesneliliği ile uygulanabilirliği “ben”i zıt yönlerde çekiyoorsa bu tutarsızlık nasıl giderilebilir?<sup>31</sup>

Kant'a göre, düşünerek onaylama ahlâkın ta kendisidir. Yani eylemin amacı ya da normlarını kabul veya reddetmeden önce eleştirel değerlendirilmesi yapılmalıdır. İnsanlar pratik hayatlarını yönlendiren normları, her zaman tikel ve olumsal bir mahiyette akıl aracılığıyla seçmelidir. Bu akli seçim zorunlu olarak bütün insanlar için bir seçimdir. Böylece etik özerklik evrenselliği getirir. Dayanak alıp meşru bir biçimde eyleme geçebileceğim tek norm, tutarlı biçimde evrensel birer yasa olarak isteyebileceğimdir. Böylece Kant'ın kategorik emperatifi uygulanma olanağı bulur.

Talep olarak ya da onay olarak etik eylem “öteki ben” ile ilişkidir. Bunun anlamı bazen simetrik (eşitler arası) bazen asimetrik (talep veya onayın karşılıklı gelmemesiyle ilgili) olabilir<sup>32</sup>. Bu noktada Levinas'ın açılımı önem taşıyor. Levinas, varlığın ötesine geçme özlemini dile getirir. Etik, öteki ile ilişkidir; dolaysız ve asimetriktir. Özne öteki ile ilişkisi aracılığıyla kendisine, dolayısıyla, varlığa kilitlenmiş olan durumundan kurtulabilir.

Levinas'a göre başkasıyla ilişkinin asimetrik olmasının nedeni, onayın talep karşısındaki yetersizliğidir<sup>33</sup>. Kişi ile öteki arasındaki ilişki, ancak o ilişkinin dışında duran tarafsız bir üçüncü şahıs tarafından bakıldığında, bir eşitlik, simetri ve karşılıklılık ilişkisi olarak görülebilir. Kişi, ilişkinin içinde olduğu zaman öteki kişinin eşiti değildir. Çünkü onun karşısındaki sorumluluğu sonsuzdur!<sup>34</sup>

Öteki ile ilişki uysal bir hayırseverlik veya merhametle örölü bir saygı çerçevesinden çok, sırf ilişkiye girmiş olmanın verdiği ağır sorumluluk nedeniyle takıntılı bir deneyim olarak Levinas tarafından tanımlanmıştır<sup>35</sup>. Yani kişi

<sup>28</sup> Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, s.28.

<sup>29</sup> Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, s.29.

<sup>30</sup> Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, s.33.

<sup>31</sup> Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, s.35-36.

<sup>32</sup> Özcan Gözal, **Varlıktan Başka-Levinas'ın Metafizikine Giriş**, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009; Emmanuel Levinas, **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, Çev. Alfonso Lingis, Boston, Kulwer Academic Publications, 1991, s.121; Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz: Yüz”, Çev. Ahmet Soysal, **Cogito**, S.4, Bahar 1999, s.300.

<sup>33</sup> Levinas, **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, s.129.

<sup>34</sup> Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, s.67-70.

<sup>35</sup> Levinas, **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, s.19.

ötekinin rehinesidir. Bu bir travma doğurur. Bu travma, Levinas'ta teorik bir sorun değil; dehşetin anısıyla başa çıkmanın bir yoludur. Etik talebin travmatik bir talep olması, öznenin dışında gelmesi ama yine de izlerini öznedeki dıştan gelen ancak travma yaratan bir talebin onaylanmasıdır. Etiğin öznesi böylece yarılış olur<sup>37</sup>.

Dividual “ben”in kendi içinde ve öteki ile ilişkide yaşadığı, olurken oluşan insanın hem trajedisini hem de imkânıdır. Her zaman ek bir gayret, her zaman yeniden başlama imkânı ve her zaman kendini gerçekleştirme olanaklarını tüm umutsuzluklara rağmen bir çıkar yol olarak sunar. Nihayetinde insanlık durumu, insanlık sorunudur. Daha ileri götürdüğümüzde her bir insanın tek tek hem kendine hem de ötekine (en geniş anlamıyla) karşı olan sorumluluğudur.

### Sonuç Yerine

“Ben inşâsı”nda “insanın” bilginin konusu olmayla yetinilmemesi dünya ve değer bilincinde bir tin olarak kendini aşması yani ontik bağımsızlığına ulaşması ile mümkün olabilir<sup>38</sup>. Yani kendi hakkındaki bilgiyi “dünya bilinci”, “ben bilinci”, “değer bilinci” ve tüm bunları ölçmede kullanabileceği özgürlüğü olarak “kendini belirleme” niteliklerini zorunlu kılar.

İnsan tin’i, kendini bilmek ve kendine egemen olmakla, bizzat kendini kavrayıp, kendini belirlemekle kendine sahip olur. Böylece bir “kişi” de olur.

Aral, bu çalışmada “ben inşâ”sı olarak saptadığımız sorunu insanın gerçekleşmesi olarak isimlendirmiştir<sup>39</sup>. İnsanı insan yapan, onun bütün doğa varlıklarından ayrı, bambaşka bir oluş olarak nesnellliğini de sağlayan, tinsel yönüdür<sup>40</sup>. Tin’in yapı taşı ise değerdir: Değerler tin’de bulunur. Değerin gerçeklik alanına geçişinde bireyin bilme durumu ön-koşuldur. Bilme olarak bilinç, yaşantıların doğrudan canlandırılması, fark edilmesidir. Değerin bilincine varmak onu duyumsamaktır<sup>41</sup>. Değerler duyguyla kavranır. Burada sözü edilen duygu, teorik yanımızla yani akıl ile birlikte tinsel yanı oluşturur. Duygu ve aklın oluşturduğu tinsel yapı herkeste aynıdır. Derin duygu insanı yaşama bağlayan tek olanaktır. Değerin bir yaşantı hâline gelerek nesnelleşmesi değer gerçekleşmesidir. Değer yaşantısının nesnelleştirilmesi kişiyi sorumlu hâle de getirir. Bu sorumluluk bireyin kendi varlığını gerçekleştirme sorumluluğudur<sup>42</sup>.

Kant’da akıl sahibi özgür ve sorumlu insan, Scheler’de bir edim odağı olarak insan, “ben”in aynı zamanda bir töz oluşu ile de Fichte bize yol gösteriyor. Bu bağlamda “ben” bazen mutlak ve genel, bazen de özel ve sınırlı bir anlamda şekillenir. Ancak “ben”, “ben olmayan” ile “mutlak ben” arasındadır. Bunun anlamını insanın ahlâki varlık oluşuna bağlarız. Varlık olarak “ben” teorik, iradi ve pratik olarak kendini gösterir. Bu bağlamda “ben”in ilk önemli işlevi, kendi olandan kendi olmayanı ayırabilmesidir. “Ben” olma, tıpkı Scheler’de olduğu gibi bir edimde bulunmadır. Fichte’nin bu tespitle yaşamın amacının ahlâki özgürlükleri gerçekleştirmek uğrunda çalışma olarak tanımlaması ontolojik duruşu da göstermektedir. Birbirini destekler nitelikteki bu

<sup>36</sup> Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, s.70-71.

<sup>37</sup> Critchley, **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, s.72.

<sup>38</sup> Vecdi Aral, **Toplum ve Adaletli Yaşam**, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1988, s.69 vd.

<sup>39</sup> Vecdi Aral, **Tek ve Bağımsız Hukuk**, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2012, s.44 vd.

<sup>40</sup> Vecdi Aral, **İnsan ve Mutlu Yaşam**, İstanbul, Der Yayınları, 1998, s.78.

<sup>41</sup> Aral, **Tek ve Bağımsız Hukuk**, s.45.

<sup>42</sup> Aral, **Tek ve Bağımsız Hukuk**, s.48 vd.

argümanlar ile tarihsel, bütünlüklü ve rasyonel “ben inşa”sı karşısında güçlü başka bir düşünüş henüz bazı sorunların çözülememiş olduğunu göstermektedir. Burada “ben inşa”sı değil, savrulmuş, göçebe “ben”in bir yıkımı konu edilmektedir. Aslında iki uç düşünüş arasında yer alan Schelling’in “aşkın olmayan bir dışarı ile içkin olmayan bir içeri”den söz eden tespiti bir durup soluklanma anıdır. Sorun varsa felsefe de var olacaktır. Felsefe yapmak ise arkası kesilmeyen bir şekilde kendini-görmedir.

Göçebelik hâli açısından “ben”in yıkımında Nietzsche, ahlâkın kökenini değil ahlâki davranışın değerini araştırmayı tercih etmiştir. Öncelikle Nietzsche “anlam” yıkar. Hakikat keşfedilmez; olsa olsa iktidarın talepleri hakikat olarak sunulur, yani dayatılır. Ama neden? Bu sorunun cevabı rasyonel olarak verilemez. Psikolojik olana gidilebilir. Bize hakikat olarak dayatılana neden inanmak zorunda olalım?

Bu noktada Nietzsche haklıdır; yapıp ettiklerimizin büyük kısmı utanç vericidir. İnsan iki yüzlülük yapmaktadır; vicdanı körelmiş, duyarsızlaşmıştır. Kendine benzeyenler ya da daha doğrusu kendinden başkasını düşünmez bir hâl almıştır. Buna rağmen durmadan etik hakkında konuşmaktadır. Etik kurumsallaşmıştır, üstelik etik kurulları, dernekler, meslek odaları çerçevesinde zapturapt altına alınmıştır. Yani konu dallanıp budaklanmıştır. Yasalara bağlanmış, çürümeye terk edilmiştir. Unutulmasın ki, bu tespitleri yapan da “insan”dır. Farkındalık başlama enerjisi verecektir. Bu nedenle *dividual* olarak insan yani etik talep ile bu talebi yerine getirme güçlükleri içindeki insan yine de bu savaştan kaçınmaz. Zira, “insan oluşu”nu bu savaşı vermeye bağlamıştır.

İnsan ahlâki öğrenmenin nesnesi değil, öznesidir. Çünkü insan, otonom bir birey olarak kendi ahlâkının yaratıcısıdır. İnsanın varlığının çok boyutluluğu ve ayrıca bir mikrokosmos olarak tarif edilebilmesi bir yandan onun varlık olarak organik yaşamla birliğini, bunun dışında ve ötesinde tinsel yanının varlığını gösterir.

Ne var ki, insan tinsel gözü ile gördüklerinin gereğini her zaman yerine getiremeyebilir, bu konuda bir çok kusuru olur. Fakat işte bu “kusur bilinci”dir ki, onun özgürlüğünün ve ahlâki kişiliğinin bilincine kavuşturur ve yine bu yüzdendir ki, kusur taşıyıcısı bir varlık olarak onun kişiliğinde insanlığın onur ve kutsallığını onamak gerekir. Ve yine bu nedendir ki, evrende var olan her şeyin bir araç olarak kullanılabilmesine karşın, yalnızca insan akıl ve vicdan sahibi varlık, hiçbir zaman hiçbir amaca sırf araç olarak kullanılamaz; o, kendi başına bir amaçtır<sup>43</sup>.

İnsan sorununun felsefenin sadece temel sorunu olmayıp aynı zamanda en karanlık sorunu olduğu tespiti çok yerindedir<sup>44</sup>. “İnsan”, insan varlığının kendine özgü yapısını temellendirir: İnsanın varlığı, onun niteliği, bize birleşik bir görünüm sunmaktadır.

Bu noktada artık geri dönülmez bir biçimde kabul gören insan onuru, eşitlik ve özgürlük insanın tarifine dâhildir. Demokratik kişiliğin yaratımı için birey düzeyinde birlikte var olmada da, toplum düzeyinde de bu değerler var edilmelidir; edilmek zorundadır. Kişinin otonom birey olabilmesi için gelişiminin desteklenmesi, örnekleri işleyebilme imkânı, güvenli ama çok abartılmamış bir toplumsal düzen ile iletişim kurabilme imkânlarının bağlanmış olması da gerekir.

<sup>43</sup> Aral, **Tek ve Bağımsız Hukuk**, s.v.

<sup>44</sup> Aral, **Tek ve Bağımsız Hukuk**, s.39.

Kişinin kendi hâleti ruhiyesinden başlayan ilgisi çevresi, ülkesi, insanlık ve evrene doğru genişleyebilme olanaklarını içermelidir. Bu insanı gerçekte olduğu “güzel varlık” düzeyine çıkaracaktır.

Sonuç olarak, ahlaki değerlerin taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi olarak insan, önce içindeki sevgi değeri ile kendini gerçekleştirir. Sonra geniş anlamda çevresinden başlayarak şefkat ve merhametle kendini kuşatanların da var olmasına yardımcı olur. Bu tutumu ile onurlu bir varlık olarak kabul edilmeyi isteme hakkının da sahibidir<sup>45</sup>.

### Kaynakça

- Akarsu, Bedia: **Immanuel Kant’ın Ahlâk Felsefesi**, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 1999.
- Akarsu, Bedia: **Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 1998.
- Ansell-Pearson, Keith: **Kusursuz Nihilist**, Çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Aral, Vecdi: **İnsan ve Mutlu Yaşam**, İstanbul, Der Yayınları, 1998.
- Aral, Vecdi: **Tek ve Bağımsız Hukuk**, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2012.
- Aral, Vecdi: **Toplum ve Adaletli Yaşam**, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1988.
- Ateşoğlu, Güçlü: **Alman İdealizmi I – Fichte**, Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2006.
- Ateşoğlu, Güçlü: “Fichte’nin Wissenschaftslehre Eseri Üzerine”, **Felsefe Tartışmaları**, S.3, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2004, s.25-46.
- Badiou, Alain: **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Tuncay Birkan, 2. bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- Critchley, Simon: **Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Fichte, Johann Gottlieb: “*Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung*” [www.zeno.org/nid/20009167013](http://www.zeno.org/nid/20009167013) [11.06.2012]
- Gözal, Özkan: **Varlıktan Başka-Levinas’ın Metafiziğine Giriş**, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009.
- Işıktaç, Yasemin: **Hukuk Felsefesi**, 2. bs, İstanbul, Filiz Kitabevi, 2006.
- Kant, Immanuel: **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.
- Levinas, Emmanuel: “Etik ve Sonsuz: Yüz”, Çev. Ahmet Soysal, **Cogito**, S.4, Bahar 1999, s.300-302.
- Levinas, Emmanuel: **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, Çev. Alfonso Lingis, Boston, Kulwer Academic Publications, 1991.
- Mengüşoğlu, Takiyettin: **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi: Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık**, 2. bs, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Scheler, Max: **Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, Band 2, 12. Auf, Bern, 1989.
- Shaw, Devin Zane: **Freedom and Nature in Schelling’s Philosophy of Art**, New York, Continuum Studies in Philosophy, 2010.
- Soykan, Ömer Naci: **Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları**, İstanbul, MVT Yayınları, 2006.

<sup>45</sup> Aral, **Tek ve Bağımsız Hukuk**, s.51.