

Davetli Yazı / Invited Paper

İrade Özgürlüğüne Giriş Açısından “Ben İnşası”

“Construction of Self” as an Introduction to the Free Will

Prof. Dr. Yasemin Işıktaç

Öz

Bu çalışma irade özgürlüğüne giriş açısından ontolojik bir kurgu yapma iddiasındadır. İrade özgürlüğünü hukuksal sorumluluk için ön koşul olarak gören klasik okulun bu gün de pek çok farklı teorik yaklaşıma oranla sağlam duruşunu koruduğunu söyleyebiliriz. Ben inşası bakımından insanın epistemolojik olanaklarından başlayarak kurulmaya çalışılan ilişkinin yanısıra süje ve obje oluş ile aklın kendisi hakkında düşünmesi metaforları önemli açılımlardır. Ben inşası bakımından, Kant'ın hem epistemolojik hem de ontolojik yaklaşımları kullanılarak ahlaki tercihleri özgürce yapabilen insanın sorumlu olmayı da tercih edeceği bilgisine ulaşılır. Bununla birlikte çalışmada, ben oluş tartışması, Fichte'nin ben – ben olmayan ve mutlak ben kavramları kullanılarak genişletilmiştir. Bu genişletme ile, ben olmayan yani öteki ile ben arasındaki bağlantı, insanın sorumluluk alanına artık zorunlu olarak dahil edilmektedir. Bu saptama ile birlikte ben yeniden inşa edilir ve sorumluluk ile irade özgürlüğü arasında bağlantı kurulur.

Anahtar Kelimeler: Ben, Öteki, Değer Bilinci, Sorumluluk, İnsan Olma

Abstract

This study aims to make an ontological argument as an introduction to the problem of free will. We can say that the classical school which considers the free will as a prerequisite for legal liability is still keeping its strenght comparing to many diverse theoretical approaches. From the point of constructing the Self, alongsi-

de the relation tried to be established from the epistemological possibilities of human being, metaphores of being subject and object and reflection of the reason on itself are significant expansions. By using both epistemological and ontological arguments of Kant, it can be suggested that man who has made moral choices freely, also accepts being liable in regard to construction of the self. In this study, however, discussion of being self is tried to be extended by using Fichte's notions of being self – nonself and absolute self. With this extension, the relation between nonself, that is, the other, and the self is being involved inevitably in man's liability. With this determination, the self is being reconstructed again and a relation between liability and free will is being constructed.

Keywords: Self, Other, Sense of Value, Liability, Being Human

Ontolojik Giriş İçin Zemin

“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 yönelmektedir¹. 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.

Prof. Dr. Yasemin Işıktaç, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, isiktac@istanbul.edu.tr

¹ 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.

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. Descartesçı varlık anlayışı "ben" varım" ifadesindeki "var"ın oluş biçimini açıklamamıştır. Diğer taraftan şeyler ve nesnelere aracılığıyla "var"ı araştırılanlar 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 çıkar² 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 yapıyorsa bilim adımı alır. Felsefi açıdan ise bilgi varlığın bir bütün olarak incelenmesidir. Felsefenin bu bütünleştirici tutumu ile bilimin sistematik olarak ayrıştırılmış ve sürekli yeniden sınamalarla sağlamlaştırılan yığılımlı 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

2 Heidegger öznin 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.

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 subjektif idealizme kadar götürülebilmektedir. Bu tartışmanın boyutu konuyu aşacaktır. Ancak insanın kendini varlık alanı içinde konumlandırırken, Tanrı-insan-diğer canlılar ayrımını temel alacağız. "Ben inşa"sında 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 eksen birleştiren de *Saf Aklın Eleştirisi* ile Kant'dır. (Mengüşoğlu, 1969, s. 40 vd) Kant bu iki yolu Hume etkisi ile birleştirebildiğini de beyan etmiştir. Kısacası, Kant *a posteriori* yargıları sadece deneyimle elde edilen bilgiler olarak belirtirken içkin zorunluluk karakterine sahip açık ve kesin olan evrensel yargıları *a priori* olarak isimlendirir. (Işıқтаç, 2006, s. 184 vd) Kant ilgisini, içinde "eyleyen özne"ye yöneltmiştir. Ancak bu özne "genel olarak özne"dir.

Genel olarak bilme olanağına sahip insanın kendini inşa 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 oldu-

ğunu 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 *numenal* dünya arasındaki ayrım da *transandantal diyalektik*’i şekillendirir. *Numenal* evren zihnin 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. (Işıktaç, 2006, s. 186 vd) Buradaki öznenin özgürlüğü hiçbir determinizme tabi olmamak anlamında değildir. Özgürlük ancak salt pratik aklın verili yasalarına uyulursa mümkündür. Buradaki paradoks ancak insanın otonomisi ile aşılabılır. 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. Davranışı yani eylemin konu alanı etikdir. 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 ola-

rak 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 *numen*’al 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 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 verilir. 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 cevaplandırmıştır³.

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. (Akarsu, 1999, s. 50 vd) Dolayısıyla ahlâkın temelini oluşturan irade özgürlüğü ancak pratik alanda ispat edilebilir ve varlık bulabilir⁴.

3 Genel cevabı, insanın bilebilir olduğudur. Ancak insanın nasıl bilebildiği sorusunun cevabındaki güçlüğü dışlamıştır. Yani *sentetik a priori* yargıların 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, ilişkisel ve modelitedir. Aklın formları ise idelerdir: Düşünen öznenin mutlak birliği olarak ruh, görüngüler alanındaki koşullar dizisinin mutlak birliği olarak *cosmos* ve düşüncenin bütün nesnelere mutlak birliği olarak Tanrıdır. Bu alanlar *numenal*dir ve bilgi alanımızın dışındadır.

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

4 Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde çalışmanın bölüm başlıkları yol göstericidir. İlk olarak ele aldığı ahlâka ilişkin sıradan akıl bilgisinden felsefi olana geçiş de “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 cevabı için koşullu buyruklar ve kesin buyruklar alanının ayrıştırılması gerekir. Kesin buyruk tanımlanıp ortaya konulur. Buna göre ödev ahlâki ile evrensel yasaya çevrilebilirlik kesin buyruğun içeriğidir.

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. (Kant, 1995, s. 9)

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 ahlâki olduğu için formalizm açısından eleştirerek geliştirmek istemiştir. Ünlü kitabı *Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*'de (Scheler, 1989) bu eleştiriye 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 Hart-

mann ve Scheler'in görüşleri birbiri ile örtüşür. Her iki düşünürün, özellikle "ben'in inşa"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 oluşur. (Scheler, 1989, s. 390 vd) Bu oluş (*Vollzug*) içe dönük veya dışa dönük olarak gerçekleşebilir. (Scheler, 1989, s. 392) Ayrıca kişi ne sadece bilme ediminde bulunan ne de iç – dış algı edimi sahibi ne de salt istenç edimi sahibidir. (Scheler, 1989, s. 394)

Kişi, çeşitli tarzlarda özleri olan edimlerin kendisinin de bir özü olan ve her türlü ayrıştırılmalardan önce gelen, somut bir varlık-birliğidir. (Akarsu, 1998, s. 34) 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 bence "ben'in inşası"nda önemli bulduğum Fichte'ye bakalım. J. G. Fichte (1762-1814) tarihleri arasında yaşamış Alman idealizminin en önemli temsilcilerindedir. 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 kurmuşlardır⁵. Fichte romantizm akımı içinde varlık bulmuştur. Almanya Jenada bir grup genç şair ve düşünürün kendilerine verdikleri ad olarak Romantizm var olana hüznülü bir bakış olarak değerlendirilebileceği kadar güçlü

5 Fichte'nin ünlü "*Kritik aller Offenbarung*" (*Bütünsel Vahyin Kritiği*) 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.

aydınlanma geleneğinin katı tutumunu yumuşatan bir ton olarak da ele alınabilir⁶. 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 aldığını 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 idealizmdir⁷. Fichte "ben" in töz olduğunu belirtir. 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.

6 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 akımı 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, hüznü ve huzursuzluk, hayal gücü gibi naif değerlerle tanımlanmışlardır. Duygu, düşünmeden üstün tutulur; şiir ve şairane duruş yüceltilir; iç dünya merkezi konudur. Yaşam aşk, duygu durumu kadar ölümden bir romantizm konusu olarak ilgi çekicidir (Fichte, 2012).

7 Schelling, Fichte'nin idealizmini "özne" temelli olduğu için eleştirir; o, öznenin oluşumunu doğaya bağlar. Bu nedenle onun idealizmi realist idealizm olarak adlandırılır. Hegel bu düşüncüyü bir adım daha ileri götürerek düşünce ile varlığın birliğini belirtir. Akılın farklı şekillenimleri olarak düşünce ve varlık birbirini besler. Duyumlar insanı oyalar, gerçeğe ulaşturmaz. (Ateşoğlu, 2004, s. 34)

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

İnsanın ahlâki varlık oluşundan yola çıkılmalıdır. Varlık olarak “ben” teorik, iradi ve pratik olarak kendini gösterir. “Ben”in ilk işlevi kendini anlaması yani

<u>Tez</u>	<u>Antitez</u>	<u>Sentez</u>
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)

kendi olandan, kendi olmayanı ayırabilmesidir. “Ben” aynı zamanda bir “tez”dir. Yani bir fikir olarak tanıyan 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 olmayan” arasındaki senteze yani “mutlak ben”e ulaşmadır. Fichte’de “ben”in mahiyeti faaliyettir yani eksiksiz bilgi, kusursuz ahlâk ve sonsuzda yer almaz. (Ateşoğlu, 2006, s. 112) Böylece Fichte’nin yaşamın amacının, ahlâki özgürlüğü gerçekleştirmek uğrunda durmadan çalışmak olarak tanımladığını görüyoruz ⁸.

⁸ Aynı şekilde diğer önemli bir Romantik Schelling ilgisini “kutupluluk” (*polarität*) kavramına yönelmiştir. 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.

Bir Göçebe Olarak “Ben”: “Ben”in Yıkımı

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nde her şeyin zaman içinde kendisinden farklılaşarak ötekine dönüştüğünü, başka bir söyleyişle, her şeyin ötekisini kendi içinde barındırdığını ve oluş süreci içinde ötekinin dışlaşarak öznenin kendisine dönüşeceğini belirtiyor. Bu, Kant’ın “ben”in kendisini özne olarak kategorik emperatifle tarifi ve kendi kendi oluşundan sorumluluğu düşüncesinin reddidir. Biri spekülâtif idealizm, diğeri ise transandantal idealizmdir. İşte bu iki farklı 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 belirtmektir. (Shaw, 2010, s. 27 vd)

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 ayrımına ilişkin tespiti ile de bugünkü sorunlar açısından önemli birçok ipucuna işaret etmektedir. (Soykan, 2006, s. 17)

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

"Os homini sublimē 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 görecek. 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 yöneltmiştir. 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 ayrıntıların içinde eriten ve köle ruhları yarattığını belirttiği bu tutumu reddeder. Nietzsche yerleşik değerleri yıkar; onun amacı değerlerin yeniden değerlendirilmesidir. Kişinin kendisini başkasının bakış 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 ahlâk anlayışları onun arayışı için cevap oluşturamaz.

*Ahlâk*ın 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 duru-

mun, 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, Deleuze'nün dediği gibi, "yaşadığı yerde göçebe", köksüz ve mutsuz bir modern zaman sürgünüdür. Nietzsche'nin akademik felsefe üslubunu yerle bir 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", "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. (Ansell-Pearson, 2011, s. 34) 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?

"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 etkilenmeksi-

zin 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, çok sayıda artık kuruma dönüşmüş etik tasarım alanlarının varlığı, bizi daha ahlâklı mı kılıyor sorusu da sorulabilir. Nihayetinde ulusal etik komisyonları, meslek etiği kuralları, uluslararası insan hakları etiği gibi isimlendirmeler konunun dallanıp budaklandığını açıkça göstermektedir. (Badiou, 2006, s. 18)

Badiou bu karmaşadan çıkış için, etik kavramını yeniden tanımlayarak vicdan sahibi muhafazakârlığın yerine çoğul hakikatlerle ilgili hâle getirmeyi önermiştir. Bu, satışa çıkarılan insan hakları etiği anlayışından bambaşka bir şeydir. (Badiou, 2006, s. 19)

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

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. (Critchley, 2009, s. 20) Etiğin öznesi olarak "ben" içselleştirilmiş olan değere ve bu değer yarattığı sadakat duygusu ile yaşam koşulları arasındaki gerilime yönelmedir.

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. (Critchley, 2009, s. 25)

Bu onaylama veya reddediş kişiyi eyleme geçmeye yöneltten 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 ıstırapı karşısındaki merhameti veya vurdumduymazlığı. (Critchley, 2009, s. 27)

Bu örnekler çoğaltılabilir; buradaki belirlenimler aşağı yukarı genel etik talepleri karşılayacağı düşünülen ana başlıkları içeriyor. Bu konuların her biri benliğin onay verdiği bir talebin ifadesidir. Etik deneyim benimsenen bu taleplerden birinin iyi bulunması ve öznenin kendini o iyiye bağlamasıdır. Acaba hangisi önce gelmektedir; talep mi, onay mı? İlk bakışta talep önce geleceği düşünülmektedir. Çünkü mantıksal olarak talep yoksa onaya da gerek yoktur. (Critchley, 2009, s. 28)

Talep sadece onu onaylayan benlik tarafından talep olarak görülür. Burada etik deneyimin döngüsellğine gitmek gerekir. İki süreç birbirini izlemekte ve birbirini doğurmaktadır. (Critchley, 2009, s. 29) 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 şekil-

lendiren ve eyleme geçme motivasyonumun kaynağı olan varoluşsal bir tespit olmak zorundadır. (Critchley, 2009, s. 33)

Rasyonel olarak haklı gösterilebilecek ahlâki inançlar ile bu inançlardan çıkararak eyleme geçmeyi motive eden arzular arasında bir çelişki var mıdır? Ahlâki saygının nesnellığı ile uygulanabilirliği “ben”i zıt yön- lere çekiyorsa bu tutarsızlık nasıl giderilebilir? (Critchley, 2009, s. 35-36)

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 asimetric (talep veya onayın karşılıklı gelmemesiyle ilgili) olabilir. (Gözal, 2009; Levinas, 1991, s. 121; Levinas, 1999, s. 300) Bu noktada Levinas’ın açılımı önem taşıyor. Levinas, varlığın ötesine geçme özlemini dile getirir. Etik, öteki ile ilişkidir; dolaysız ve asimetrictir. Özne öteki ile ilişkisi aracılığıyla kendisine, dolayısıyla, varlığa kilitlenmiş olan durumundan kurtulabilir.

Levinas’a göre başkasıyla ilişkinin asimetric olmasının nedeni, onayın talep karşısındaki yetersizliğidir. (Levinas, 1991, s. 129) 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! (Critchley, 2009, s. 67-70)

Öteki ile ilişki uysal bir hayırseverlik veya merhametle örülü bir saygı çerçevesinden çok, sırf ilişkiye girmiş olmanın verdiği ağır sorumluluk nedeniyle takıntılı bir deneyim olarak Levinas tarafından tanımlanmıştır. (Levinas, 1991, s. 19) Yani kişi ötekini 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 özneye bırakması, içeriğinin içerisini aslında dışarı kılar. (Critchley, 2009, s. 70-71) Bunun anlamı etik öznenin içindeki dıştan gelen ancak travma yaratan bir talebin onaylanmasıdır. Etiğin öznesi böylece yarılmış olur. (Critchley, 2009, s. 72)

Dividual “ben”in kendi içinde ve öteki ile ilişkide yaşadığı, olurken oluşan insanın hem trajedisi hem de imkânıdır. Her zaman ek bir gayret, her zaman yeneden başlama imkânı ve her zaman kendini gerçekleştirme olanağını 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 inşası”nda “insanın” bilginin konusu olmayla yetinilmemesi dünya ve değer bilincinde bir tin olarak kendini aşması yani ontik bağımsızlığına ulaşması ile mümkün olabilir. (Aral, 1988, s. 69 vd) 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 inşası” olarak saptadığımız sorunu insanın gerçekleşmesi olarak isimlendirmiştir. (Aral, 2012, s. 44 vd) İnsanı insan yapan, onun bütün doğa varlıklarından ayrı, bambaşka bir oluş olarak nesnellliğini de sağlayan, tinsel yönüdür. (Aral, 1998, s. 78) Tin’in yapı taşı ise değerdir: Değerler tinde bulunur. Değerin gerçeklik alanına geçişinde bireyin bilme durumu ön-koşuldur. Bilme olarak bilinç, yaşantıların doğrudan canlandırılması, fark edilmesidir. Değerin bilincine varmak onu duyumsamaktır. (Aral, 2012, s. 45) Değerler duyguyla kavranır. Burada sözü edilen duygu, teorik yanımızla yani akıl ile birlikte tinsel yapı 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. (Aral, 2012, s. 48 vd)

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 argümanlar ile tarihsel, bütünlüklü ve rasyonel “ben inşâ”sı karşısında güçlü bir başka bir düşünüş henüz bazı sorunların çözülememiş olduğunu göstermektedir. Burada “ben inşâ”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. (Aral, 2012, s. v)

İnsan sorununun felsefenin sadece temel sorunu olmayıp aynı zamanda en karanlık sorunu olduğu tespiti çok yerindedir. (Aral, 2012, s. 39) “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.

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 gerçekleştircisi 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. (Aral, 2012, s. 51).

Kaynakça

- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp.
- Akarsu, B. (1998). *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*. İstanbul: İnkılâp.
- Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz Nihilist*. Cem Soydemir (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Aral, V. (1998). *İnsan ve Mutlu Yaşam*. İstanbul: Der.
- Aral, V. (2012). *Tek ve Bağımsız Hukuk*. İstanbul: Beta.
- Aral, V. (1988). *Toplum ve Adaletli Yaşam*. İstanbul: Filiz.
- Ateşoğlu, G. (2006). *Alman İdealizmi I – Fichte*. Kılıçaslan E., Ateşoğlu G. (Ed.), Ankara: Doğu-Batı.
- Ateşoğlu, G. (2004). Fichte'nin Wissenschaftslehre Eseri Üzerine. *Felsefe Tartışmaları*, 3. 25-46. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Badiou, A. (2006). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Tuncay Birkan (Çev.). 2. bs. İstanbul: Metis.
- Critchley, S. (2009). *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*. T. Birkan (Çev.). İstanbul: Metis.
- Fichte, J. G. Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung www.zeno.org/nid/20009167013 [11.06.2012]
- Gözal, Ö. (2009). *Varlıktan Başka-Levinas'ın Metafizikine Giriş*. İstanbul: İthaki.
- Işıқтаç, Y. (2006). *Hukuk Felsefesi*. 2. bs. İstanbul: Filiz.
- Kant, I. (1995). *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Levinas, E. Etik ve Sonsuz: Yüz. (1999). Ahmet Soysal (Çev.). *Cogito*, 4. 300-302.
- Levinas, E. (1991). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Alfonso Lingis (Çev.). Boston: Kulwer Academic.
- Mengüşoğlu, T. (1969). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi: Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık*. 2. bs, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Scheler, M. (1989). *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Band 2, 12. Auf, Bern.
- Shaw, D. Z. (2010). *Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art*, New York: Continuum Studies in Philosophy.
- Soykan, Ömer Naci. (2006). *Schelling: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları*, İstanbul: MVT.