



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**MAX SCHELER'İN ETİK GÖRÜŞÜ ÇERÇEVESİNDE HAYVAN  
SORUNU**

İlayda KAVAK

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2025



MAX SCHELER'İN ETİK GÖRÜŞÜ ÇERÇEVESİNDE HAYVAN SORUNU

İlayda KAVAK

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2025

## KABUL VE ONAY

İlayda Kavak tarafından hazırlanan "Max Scheler'in Etik Görüşü Çerçevesinde Hayvan Sorunu" başlıklı bu çalışma, 12.06.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

---

Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Başkan-Danışman)

---

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Üye)

---

Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

...../...../.....

### İlayda KAVAK

“*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir \*. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*  
*Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir*

\* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Nazile KALAYCI** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.

*İlayda KAVAK*

## TEŞEKKÜR

Felsefe öğrenimim boyunca diğer öğrencilere oldukları gibi bana da destek olan çok sevdiğim hocalarım Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya, Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a ve Doç. Dr. Toros Güneş Esgün Birdal'a, onlardan felsefe okumanın yegâne amacının iyi bir insan olmak olduğunu öğrendiğim hocalarım Prof. Dr. İsmail Demirdöven'e ve Prof. Dr. Harun Tepe'ye, bu zor zamanımızda lüks olarak görülebilecek felsefeyle uğraşımında bana destek olan anneme, babama ve canım kardeşim İlkay'a, çocukluğumdan beri ama özellikle deprem günlerinde bana dayanışmanın ne demek olduğunu gösteren ve bu tezi yazarken de desteklerini eksik etmeyen bütün aileme, dostlarım Zelal'e, Selenay'a, Emre'ye ve Merve'ye çok teşekkür ederim.

## ÖZET

KAVAK, İlayda. *Max Scheler'in Etik Görüşü Çerçevesinde Hayvan Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2025.

Bu tezde Scheler'in etik görüşünden hareketle hayvan sorununun nasıl temellendirilebileceği tartışılacaktır. Scheler hayvan sorununa odaklanmasa da onun düşünceleri bu sorunun bir aşamasına – hayvanlarla karşılaşmalarda hayvan durumlarının değerlendirilmesinin etik özelliği sorununa – çözüm sunar niteliktedir.

Scheler'de hayvan sorununun temellendirilmesinin üç ayağı olduğu söylenebilir: kozmosla birlik duygusu, sevmeye ve anlama. Kozmosla birlik duygusu kişinin ahlâki tamlığının temelini oluşturur. Sevmeye ve anlamaya ise başkasını sevmeye ve anlamadır. Bu da hayvan durumları değerlendirilirken başkaları olarak hayvanları anlamamanın ve sevmemenin gerekliliğine götürür.

Scheler hümanizmleri insan merkezli olmaları bakımından eleştirir. İnsan kozmomorfik bir varlıktır. Dolayısıyla Scheler insanı doğanın karşısına yerleştirmeye, insan doğadandır. İnsanın ahlâki tamlığı için gerekli olan duygusal tamlığı onun kozmosla özdeşleşme duygusuna dayanır. İnsan bunun temelinde başkasını, ondan farklı olanı anlayabilir. Bununla birlikte Scheler'e göre yaşam kendi başına değerlidir ve yaşam değerlerinin taşıyıcıları bütün canlılardır. Sevgi değerli olana yönelen bir hareket olduğundan hayvana da yönelecektir.

Hayvan durumlarının değerlendirilmesinde anlama önemli bir unsurdur. Çünkü günümüzde insanların, hükümetlerin hayvan durumları karşısında şiddete başvurmalarının en önemli sebeplerinden biri başkasını, hayvanları anlamamadır. Scheler'e göre anlamayla birlikte gerçek sevgi de başkası olarak başkasına yönelen sevgidir.

Scheler'in etik görüşü hayvan sorununun her perspektifine bir çözüm sunmasa da onun düşünceleriyle birlikte felsefede bir etik mesele olarak hayvan sorununu tanımak ve temellendirmek mümkündür.

### **Anahtar Sözcükler**

Duygu, etik, değer, sempati, sevgi, hayvan

## ABSTRACT

KAVAK, İlayda. *The Animal Problem within the Framework of Max Scheler's Ethical View*, Master's Thesis, Ankara, 2025.

This thesis discusses how the animal problem can be grounded through Scheler's ethical view. Although Scheler does not focus on the animal problem, his ideas offer a solution to certain aspects of it, namely, the ethical character of the evaluation of animal situations.

In Scheler's thought, the grounding of the animal question has three pillars: the sense of unity with the cosmos, love and understanding. The sense of unity with the cosmos is the basis of one's moral perfection. Loving and understanding, on the other hand, refer to loving and understanding the other. This leads to the necessity of understanding and loving animals in their alterity when evaluating animal situations.

Scheler criticizes humanisms for being anthropocentric. Human is a cosmomorphic being. Therefore, Scheler does not place humankind in opposition to nature. The emotional perfection of human beings, which is necessary for their moral perfection, is based on their sense of identification with the cosmos. On this basis, human beings can understand the other, the one who is different from them. Moreover, according to Scheler, life is valuable in itself and all living beings are the bearers of the vital values. Since love is an act directed towards what is valuable, it will also be directed toward animals.

Understanding is an important element in evaluating animal situations. Today, one of the main reasons why people and governments resort to violence in response to animal-related issues is the failure to understand the other – that is, animals. True love, in Scheler's view, is love aimed at the other as the other.

Although Scheler's ethical view cannot provide solutions to every aspect of the animal problem, it is possible to recognize and ground the animal problem as an ethical problem in philosophy with his thoughts.

### **Keywords**

Emotion, ethics, value, sympathy, love, animal

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY .....</b>	<b>İ</b>
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....</b>	<b>İİ</b>
<b>ETİK BEYAN.....</b>	<b>İİİ</b>
<b>TEŞEKKÜR .....</b>	<b>İV</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>V</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>VI</b>
<b>İÇİNDEKİLER .....</b>	<b>VII</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>1. BÖLÜM: ETİKTE KESİNLİK VE DUYGU PROBLEMİ.....</b>	<b>9</b>
<b>1.1. PROBLEMİN ARKA PLANI.....</b>	<b>9</b>
1.1.1. Platon'da Kesinlik ve İdealar.....	9
1.1.2. Epikourosçuluk.....	12
1.1.3. Hume'un Düşüncesinde Akıl (Reason) ve Duygu (Sentiment).....	13
1.1.4. Kant'ta Kuruntuyu Hakikatten Ayırt Etmek ve Özgürlük İdesi.....	19
<b>1.2. SCHELER'İN İÇERİKLİ DEĞERLER ETİĞİ.....</b>	<b>23</b>
1.2.1. Duygusal Apriorizm.....	24
1.2.2. Değer Tarzları.....	27
1.2.2.1. Duyum Değerleri.....	27
1.2.2.2. Yaşam Değerleri.....	27
1.2.2.3. Tinsel Değerler.....	28
1.2.2.4. Kutsal Değerler.....	29
1.2.3. Değer Duygusunda Yanılma.....	29
<b>2. BÖLÜM: DUYGUDAŞLIK, SEVGİ VE HÜMANİZM ELEŞTİRİSİ.....</b>	<b>33</b>
<b>2.1. DUYGUDAŞLIK (MITGEFÜHL) VE DUYGUDAŞLIĞA BENZER FORMLAR.....</b>	<b>33</b>
2.1.1. Duygunun Ortaklığı (Miteinanderfühlen).....	34

2.1.2. Duygudaşlık (Mitgefhl).....	34
2.1.3. Duygusal Bulaşma (Gefhlsansteckung).....	34
2.1.4. Duygusal zdeşleşme (Einsfühlung).....	36
2.1.5. Empirik Görüşün Yanılgısı.....	38
2.1.6. Metafizik Grşn Yanılgısı.....	40
<b>2.2. HMANİZM ELEŞTİRİSİ VE KOZMOSLA BİRLİK DUYGUSU.....</b>	<b>42</b>
<b>2.3. SEVGİ.....</b>	<b>45</b>
<b>3. BLM: HAYVANLARLA KARŞILAŞMA.....</b>	<b>49</b>
<b>3.1. KİŞİLERİN HAYVAN DURUMLARIYLA KARŞILAŞMALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ.....</b>	<b>49</b>
3.1.1. Kişİ Kavramı.....	50
3.1.2. Değerlendirme.....	54
<b>3.2. HAYVAN SORUNUNA BAZI YAKLAŞIMLAR.....</b>	<b>58</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>73</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>78</b>
<b>EK 1 ORJİNALLİK FORMU.....</b>	<b>81</b>
<b>EK 2 ETİK KURUL MUAFİYET FORMU .....</b>	<b>83</b>

## GİRİŞ

Tür içinde bireylerin deneyimlerinin birbirlerinden farklı olmalarıyla birlikte her bir hayvan türü çevresini tür düzeyinde diğer bir hayvan türünden farklı deneyimler. Tür olarak insanın yaşam deneyimi de diğer hayvanlarınkinden farklıdır. İnsanlar arasında da deneyimler çeşitlenir. Kimilerinin, mesela çocukların ya da zihinsel farklılıklara sahip insanların dünyayı deneyimleme biçimleri öyle farklıdır ki yetişkinler ya da diğer insanlar tarafından anlaşılmaları kolay değildir. Bundan başka kimilerinin hiç yaşamadığı olayları başkaları yaşar. Her kişinin yaşamı, yaşantıları biriciktir. Bu yüzden tür düzeyinde insanın diğer hayvanları anlamaya kapalı olduğu, kişi düzeyinde de her bir kişinin birbirinden bağımsız ve geçişi mümkün olmayan yaşam hücrelerinin olduğu düşünülebilir. Fakat Scheler'e göre insan kozmomorfik bir varlıktır. Kendi beninden başka benleri, diğer yaşayan bedenleri anlayabilir. Başkalarını anlama, onların yaşam hücrelerine uzanma deneyimi duygudaşıktır. Bir insanın, dünyayı deneyimleme biçimi kendisinininkinden çok farklı olan insanları ve hayvanları anlaması *mümkündür*.

Günümüzde kozmomorfik bir bakıştan ziyade antropomorfik bakış egemen. İnsanların yaşamaları, para kazanmaları, çıkarları dünyayı paylaştığı hayvanların yaşamından daha değerli kabul ediliyor. Hayvanların yaşam alanlarına *birlikte yaşam*ın nasıl mümkün olabileceği düşünülmeden yollar yapılıyor, binalar inşa ediliyor. İnsanlar hayvanların sütünden faydalanmak için hayvanları yaşamları boyunca ne hissettiklerini hiç anlamadan başka hayvanlarla dip dibe olacakları yerlere kapatabiliyorlar. Bazı hayvanlar yaşam alanlarından koparılıp insanların eğlence mekânlarına taşınıyor ve buralarda da hayvanların ihtiyaçları önemsenmiyor. Hayvanların hayvan olmalarından gelen nitelikleri görmezden geliniyor ve yalnızca bir eşya olarak kabul ediliyorlar.

Afrika'da yüz yıl önce on milyon fil yaşarken son yıllarda toplam fil nüfusunun on milyon olduğu söyleniyor. Bu sayının azalması büyük oranda insan kaynaklı. İnsanların yaşam alanı genişledikçe filler yaşam alanlarını kaybediyor. Bununla birlikte filler ticari değeri olan dişleri ve kuyruk kılları için öldürülüyorlar. Botswana'da 2014 yılında fil popülasyonunun azalması nedeniyle fil avcılığı yasaklanmıştır (Al Jazeera 2019). Daha

önce yıl içinde buldukları bölgeler ve izledikleri yollar uluslararası bir alanı kapsıyorken zamanla Botsvana'nın onlar için daha güvenli olduğunu anlayan filler Botsvana'da daha yoğun olarak yaşamaya başladı. Bu da Botsvana'da insanlarla filler arasındaki çatışmaları arttırdı. Filler sürüler hâlinde tarımla geçimlerini sağlayan insanların tarlalarındaki ekinleri yiyor, çiftçilere ayrılan sınırlı miktardaki suyu içiyorlar. Bu ekinleri fillerin bir gecede yediği ve her filin tek seferde yüz litre su içtiği düşünülünce çiftçilerin karşılaştığı sorunun ciddiyeti anlaşılabilir. Zamanla bu bölgede insanlar filleri, filler de insanları düşman olarak görmeye başlar ve insanlar fillerin etrafta olmalarından rahatsızlık duyarlar. Kimi zaman filler insanları kimi zaman da insanlar filleri öldürür (Murphy 2023). Botsvana hükümeti insanlarla filler arasındaki sorunun çözümünü, arttığı iddia edilen fil nüfusunun azaltılmasında bulur. Bunun için de 2019 yılında avcılık yasağı kaldırılır (Murphy 2023). Artık açık arttırmayla avcılara fil öldürme paketleri satılıyor, avcılar da yıl içinde belli sayıda fili öldürebiliyor (BBC News 2020). Bölgede yaşayan kimi insanlar ise fillerle insanlar arasında başka türlü bir ilişki kurulabileceğini, çözümün filleri öldürmekte değil, onları anlamakta olduğunu düşünüyor (Murphy 2023). Ayrıca Ecoexist gibi oluşumların çabaları, bilim adamlarının fillere takip cihazı takması, böylece hangi yolları kullandıklarını ve yılın hangi zamanında nerelerde bulduklarını belirlemeleri, böylece fil koridorları oluşturmaları da fillerle insanların birlikte yaşamalarının olanaklarının araştırılmasına örnek.

Türkiye'de 2004 yılında yürürlüğe giren 5199 sayılı kanuna göre hayvan barınaklarının görevi hayvanları kısırlaştırmak, aşılamak ve rehabilite etmektir (Öztürk 2024). “Yakala, aşıla, kısırlaştır, yerine bırak” formülüyle işleyen bu yasaya göre barınaklarda hayvanlar tedavi edildikleri sürece kalabiliyorlardı. Tedavileri tamamlandıktan sonra yerlerine bırakılmaları gerekiyordu – hayvanı kendi bölgesinden başka bir yere, ona yabancı bir bölgeye bırakmak da kanuna aykırıydı (Öztürk 2024). 2024 yılında yürürlüğe giren yeni yasaya göre ise sokakta yaşayan köpekler toplanacak ve sahiplenilinceye kadar barınaklarda kalacaklar. Ayrıca bu yasaya göre “insan ve hayvanların hayatı ve sağlığı için tehlike teşkil eden ve olumsuz davranışları kontrol edilemeyen” (Öztürk 2024) köpekler veteriner hekimlerin kararıyla öldürülebilecek (Öztürk 2024).

Süt endüstrisinde inekler süt veremeyecek duruma gelene kadar yapay bir şekilde hamile bırakılıyor, inek doğurduktan sonra yavrusu ondan alınıyor ve sütü makinelerle sağılıyor. Süt veremediği zaman öldürülüyor. Bu süreçte diyelim ki hayvanın güneşlenmesi ona iyi geliyor ve daha çok süt veriyor, o zaman hayvanın güneşlenmesi süt elde etme sürecinin bir parçası hâline getirilebiliyor. Fakat elbette hayvana iyi geldiğinden değil, böyle yapmak daha çok kâr sağlayacağından. Hayvanların bir kâr aracı olarak görüldüğü başka yerlerde de durum benzer. Bu hayvanların sahip olduğu biricik şey, yaşamları ve bedenleri hep sömürülüyor.

Peki, bu durumlar nasıl değerlendirilmeli? Hayvanların insanlardan dolayı yaşadığı sorunlar felsefenin konusu olabilir mi? Hayvanların hisleri ve yaşamları değerli mi, yoksa değerler sadece insanla mı ilgilidirler? Etikte hayvan sorunu diye bir şeyden söz edebilir miyiz? Günümüzde hayvan etiği diye bir alandan söz edilse de kimilerine göre felsefenin asıl nesnesi insandır ve hayvanlar doğrudan felsefenin konusu olamazlar. Bu çalışmanın temel amacı felsefi antropolojinin önemli filozoflarından olan Scheler'in görüşleriyle birlikte felsefede hayvan sorununun *temellendirilmesinin* olanağını tartışmaktır.

Scheler'in duyguları *a priori* bir tarzda ortaya konan etiğe dahil etmesi hayvan sorununa felsefi bir temel sağlar. Öte yandan Scheler'in yaşamın kendi başına değerinin olduğunu düşünmesi, insanın ayırt edici özelliğini belirlerken diğer her şeyi aynılaştırmak yerine diğer varlıklar arasındaki farklılardan da bahsetmesi ve hayvanlara özel bir yer vermesi Scheler'in düşüncesi temelinde hayvan durumlarını değerlendirmenin mümkün olduğunu düşündürür.

Bu tezde temel soru hayvanlarla karşılaşmalarımızın, onlarla kurulan ilişkilerimizin etik özelliği var mı sorusudur. Tezin amacı da bu soruya Scheler'in etik görüşünden yola çıkarak bir cevap verebilmektir. Eğer Scheler'in düşünceleriyle birlikte bu soruya olumlu bir yanıt verilirse bu, ulaşılan ilk sonuç olacaktır. Daha sonra Scheler'in düşüncelerinin güncel tartışmalara nasıl bir katkısı olabileceği tartışılacaktır.

Peki, hayvanları ahlâk alanına dahil edebilmek için neden bir ilişkiden söz etmek zorundayız? Çünkü Scheler'e göre hayvanlar etik değerler üzerine düşünemezler ve

onların davranışlarının etik bir eylem olduğunu söyleyemeyiz. Ancak kişi etik değerler üzerine düşünebilir ve etik eylemde bulunabilir. Öte yandan duygular değerlidir ve hayvanların duyguları vardır, sadece içgüdülerine göre davranan varlıklar değillerdir. Bununla birlikte kişi karşılaşmalarında, hayvanların nasıl hissettiklerini, onların deneyimlerini anlayabilir. Çünkü kişi duygudaşlık kurabilir ve duygudaşlık kurmakla ondan başka olanı anlayabilir. Hem başka olanı anlayabileceği için hem de hayvanlarla ortaklığından dolayı etik ilişkide kişinin karşısına hayvanı yerleştirebiliyoruz. Bir ortaklıkta gelişen başkasını anlamadan bahsediyor Scheler, bunu hayvanlarla ilgili olarak da düşünebiliriz. Buna göre açıklanması gereken dört mesele vardır: kişinin kim olduğu, duyguların değerli olması, hayvanın varlıktaki yeri ve son olarak kişinin kendisinden başka olanı anlayabilmesi.

Bu meselelerin araştırılmasına, çalışmaya bir temel oluşturması amacıyla, duygulardan başlanacaktır. Felsefe tarihinde filozoflarca etikte duygulara çok kez yer verildiğini görüyoruz. Platon'da, Epikourosçularda ve Stoacılar, Hume'da... Bu filozoflar etikle duyguyu birbirleriyle ilgisinde düşünürler. Mesela Epikourosçular mutluluğun amaç olduğunu söylediklerinde ruh dinginliğini amaçlarlar. Ruh dinginliğinin sağlanması için öncelikle gelecekte başımıza türlü türlü şeylerin geleceğinin bilincinde olmamız gerekir. Böylece başımıza gelecekler karşısında sarsılmamak mümkündür. Ruh dinginliği derken elbette hiçbir zaman acı çekmemeyi kastetmezler, ruhun sarsılmamasından bahsederler. Peki, ruhun sarsılmaması ne demek? Gelecek olan şeyi içsel bir şekilde kabullenmek demek. Yine de böyle karşılaşmalarda insan elbette üzülecek, ağlayacaktır. Fakat Epikourosçulara göre önemli olan ne olursa olsun yaşamdan vazgeçmemek ve yaşadığına memnun olmaktır. Descartes da iyi yaşamın iyi duyguların hâkim olduğu bir yaşam olduğunu söyler. Mutlu olmak için duyguları mümkün olduğunca harekete geçirmek gerekir. Descartes da Epikourosçular gibi bilgelikten, nasıl bilge olunacağından söz eder. Descartes da bilge olmayı duygularla ilgisinde düşünür. Hume'a göre de etik beğeniyle ve duygularla ilgilidir. Ona göre eylemi harekete geçirecek olan tek başına akıl olamaz, ancak duygu olabilir. O da erdemle duygu arasında bir ilişki olduğunu söyler. Hume'a göre erdemler insan için sağladığı faydaya dayanır. Peki erdem sırf faydayla mı, yani öz çıkarla mı ilgili? Hayır. Duygudaşlık diye bir şeyden söz eder Hume. Duygudaşlıkla birlikte fayda ilkesi herkese genişletir ve erdemın böylece evrensel

olduğunu söyler. Dolayısıyla bu filozoflar etikle duygular arasında doğrudan doğruya bir ilişki kuruyor.

Kant ise bu tür düşünceleri şu bakımdan eleştirir: Bu filozoflar ahlâki iyiyi hep sonuçla ilgisinde düşünmüştür. Hume faydayla ilgisinde, Epikourosçular yaşamda başımıza gelebilecek şeylerle ilgisinde düşünmüşlerdir. Kant ise etiğin bu tarzda düşünülemeyeceğini savunur. Etik ne sonuçlardan ne de faydadan hareketle kurulur. Hume'un aksine Kant, eylemin aklın belirleyiciliğinde gerçekleşebileceğini söyler ve ona göre ancak böyle olduğunda eylemin ahlâki değeri olur, yani ahlâk yasasına göre olduğunda. Ahlâk yasası da başlangıçta içeriksiz bir yasadır. Ancak içeriksiz olduğu zaman kesin olduğunu söyler Kant. Koşullu olduğu zaman, x'i istiyorsan y'yi yap gibi bir norma dayandığında, x de y de değişebilir niteliğe sahip olacaklar, böylece etikte kesinlik mümkün olmayacaktır. Bu şekilde düşünülen bir etiğe güvenilemeyecektir. Bu yüzden içeriksiz *a priori* bir yasa gereklidir. Akıl sahibi bir varlık böyle bir yasa koyabilir. Nasıl? İnsanların davranışları, eylemleri duyguları ve eğilimleri tarafından belirlenebilir. Böyle belirlenmesi doğa nedenselliğine göre belirlenmesi demektir. Oysa akıl sahibi varlığın bundan bağımsız bir şekilde, ahlâk yasasına göre eylemesi de mümkün. Ahlâk yasasını koyan da buna göre eyleyen de akıl sahibi varlık olacaktır. Böylece bir amaçlar krallığından söz eder Kant. Bu amaçlar krallığında amaç varlıkları akıl sahibi varlıklardır. Hiçbir akıl sahibi varlığa sadece araç olarak muamele edilemez, onlara aynı zamanda amaç olarak davranılması gerekir. Bu anlamda akıl sahibi varlıklar amaç varlıklarıdır ve bunların içkin değerleri vardır. Diğer her şeyin değeri ise görelidir. Akıl sahibi varlıklar kişilerdir, diğer her şey şeydir. Scheler Kant'a bir konuda katılır: Faydadan bahseden ve mutluluktan bahseden etik görüşler hep sonuçla ilgili düşünülür. Oysa Scheler'e göre de etik böyle düşünülmemelidir, etik *a priori* ilkelere dayanır ve mutlaktır. Fakat Scheler *a priori*nin Kant'ın düşündüğü gibi biçimsel olduğuna ve deneyden bağımsız olduğuna katılmaz. Ona göre *a priori* olan içerikli bir şekilde, saf fenomenolojik deneyimle birlikte verilir. Bu yüzden *a priori* ile *a posteriori* arasında yapılması gereken ayırım deneyime dayanan ve akla dayanan olarak değil de saf fenomenolojik deneyime dayanan ile fenomenolojik olmayan deneyime dayanan arasındaki ayırma dayanmalıdır. Hume herkes için-her zaman geçerli olanın bilgisinin deneyime dayanmakla birlikte kesin olduğunu düşünüyordu. Kant'ta deneyim ve duyular tek başlarına kesinliği vermezdi,

bilginin evrensel olması böyle bir şey değildi. Scheler ise fenomenolojik deneyimle birlikte içerikli olanı a priori olarak koyuyor. Böylece değerler duygulara karşılık gelen şeyler olarak *a priori* olarak verilir. Demek ki Scheler'e göre duygular etikte kesin bir zemin sağlayabilir.

İşte çalışmanın ilk adımı ve ortaya konması gereken ilk mesele budur. Çünkü ahlâk alanında duygusal varlıklar olarak hayvanlara yer vermemizin önü böyle açılacaktır. Etikte bir ilke olarak ben-sevgisinin düşünülmesini, yani faydacı ve mutlulukçu felsefeleri eleştiren, bunların genellik ve zorunluluk iddialarının doğru olmadığını gösteren filozof Kant'tı. Kant'ın bu eleştirisine Scheler de katılmıştır. Fakat Scheler, içerikli *a priori*den söz etmekle duyguları etiğe sağlam bir şekilde yerleştirmiş, böylece hayvan sorununa giden yolu açmıştır.

Peki, hayvanları anlayabilir miyim? Başka bir şekilde sorarsak, benden farklı olanı anlayabilir miyim? Bu soru ele alınması gereken ikinci mesele. Evet, duygudaşlık kurmakla hayvanları anlamam mümkün. Gerçek duygudaşlık, Hume'un söz ettiği duygudaşlık gibi bir şey değildir. Hume duygudaşlık derken, aslında, bir ruh hâlinin kişiye bulaşmasından söz eder. Bu Scheler'in duygusal bulaşma dediği şeye karşılık gelir. Bunun ahlâki bir değeri yoktur. Çünkü duygusal bulaşmada başkasının hissi benim hissime dönüşür. Gerçek duygudaşlık ise kişinin kendisinden çıkıp başkasına uzanma, başkasını başkası olarak anlama deneyimidir. Böyle bir deneyim kişiyi benmerkezci bir çevre tasarımıdan, benmerkezci yanılgıdan kurtaracaktır. Benmerkezçiliği nasıl düşünebiliriz? Ben çevremi sırf kendi ihtiyaçlarım ve kendi ilgilerim üzerine kurarsam, böyle bir tasarımda *ben* ön plana çıkar. Böylece diğerleri çok da önemli görünmez. Her şeyden önce ben varım ve dünya tasarımı benim ilgilerime göredir. İşte bu bir yanılgıdır. Başkasıyla duygudaşlık kurduğum zaman başkasının deneyiminin ve duygusunun biricikliğini kavradığım zaman, başkasının hayatının da benim hayatım kadar değerli, önemli olduğunu, onun da benim gibi bir varlık olduğunu anlarım. Böyle olduğunda duygudaşlık bana dünyanın nasıl bir dünya olduğunu gösterir ve bana başkalarıyla dolu bir dünya olarak açılır. Yani artık o benmerkezci tasarımdan kurtulurum. Neyle? Duygudaşlıkla.

İnsan başkasını anlayabilecekse hayvanı da anlayabilir mi? Benmerkezcilikten söz ettik. Benmerkezcilikte benin tasarımıda ön plana çıkması gibi, insanmerkezcilik de bununla paralel olarak insanın ön planda olması ve diğer canlıların varlığının bulanık olmasıdır. Böyle bir tasarımıda insanın evrenle benzerliği görmezden gelinir ve doğadan soyutlanır. Doğa böylece yalnızca bir araç olarak tasarlanır ve hayvanlara, bitkilere yönelen sevginin içkin değeri ortadan kalkar. Gerçek duygudaşlık ve gerçek sevgi benden farklı olana, başkasına yönelir. Böylece evet, benden başka olanı anlayabilirim. Öyleyse duygudaşlık beni benmerkezci yanılgıdan, sevgi insanmerkezcilik yanılgısından kurtarır.

Scheler insanın nasıl bir varlık olduğunu araştırırken, diğer filozoflar gibi, hayvanı da ele alır. Fakat hayvanı indirgeyici bir tarzda ele almaz. Scheler’e göre hayvanın ruhsal yapısı vardır. Bitkilerde de vardır ruhsal yapı, fakat bitkilerde bu duyusal itilimle sınırlıdır. Bitkilerin bir iç varlığı olsa da onlarda duyumdan ve bilinçten söz edemeyiz. Hayvan ise duyusal itilimle birlikte içgüdüye, zekâya ve belleğe sahiptir – bunların derecesi hayvanın karmaşıklığına göre değişir. Dolayısıyla hayvanlar yalnız içgüdüleriyle belirlenmezler. Hatta Scheler’e göre söz konusu duygusal yaşam olduğunda hayvan ile insan birbirine çok yakındır.

Scheler’e göre hayvan şimdi ve burada olmakla, kendi ilgisine göre şeyleri anlamakla, başka bir deyişle çevresiyle sınırlıdır. İnsan ise, tinsel bir varlık olmasından dolayı, ideleştirmeye, mutlak olan üzerine düşünebilir. Yani insan “saf biçimlerin bulunduğu alanlara girebilir.” Böylece insan mutlak olan değerleri de düşünebilir. Bunu yapabilmesiyle eğilimlerine, kendi çıkarına göre davranmaya hayır diyebilir. Etik eylem bu türden bir şeydir. O zaman etik eylemi ancak kişiden bekleyebiliriz. Bu hayvanları ahlâk alanından dışlamaz. Onların duygusal varlıklar olmaları, bizim onları anlayabilmemiz bizi onlarla etik ilişki içerisine sokar. Sevme ve anlama. Hayvanlarla ilişkimiz buna dayanacak. Değerler. Onlara sahip oldukları değerlere göre muamele etmek gerektiği. Aksinin kötü olması. Yaşam değerlerine sahip olana sadece haz değerlerine sahipmiş gibi davranmak – bu kötü der Scheler.

Bu çalışmada yukarıda sözü edilen meseleler ele alınacaktır. Çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda önce etikte duygular ve kesinlik problemine bir arka plan

oluşturmak amacıyla bazı filozofların görüşlerinden söz edilecektir. Daha sonra Scheler'in bu meseleyle ilgili görüşü anlatılacaktır. Bu çalışmanın asıl amacı hayvanlara etikte yer vermenin sağlam bir zemine dayanarak mümkün olduğunu göstermektir. Bu da Scheler'in Platoncu, kavramları didikleyen ve neyin ne olup ne olmadığını gösteren tavrıyla mümkündür. Etiği sağlam bir yere yerleştiren kişi Kant'tır. Fakat Scheler Kant'ta eksik olanı saptar. Böylece artık duygulardan da söz edebiliriz. Bu yüzden birinci kısımda Kant'a gelene kadar genel olarak etikte duyguların yeri gösterilmeye çalışılacak, Kant'ın bunları nasıl eleştirdiği ve etikte sağlamlığı nasıl sağladığı anlatılacak. Sonra da Scheler'in Kant'ı takip ederek ama kesinliği içerikli olanla ilişkilendirerek, böylece de Kant'ta olmayanı, duyguyu etikte belirleyici olarak koymasından söz edilecektir. Bu yüzden birinci kısım bu çalışma için kritik bir önem taşır.

Birinci bölümle birlikte duygunun kesinlikle ilişkisinin ortaya konmasıyla hayvan yalnızca bir olanak hâlinde etiğe dahil edilebilir. Fakat Scheler'in değer görüşü güncel hayvan tartışmalarına da katkı sağlar. İkinci bölüm Scheler'in duyguları sağlam bir zeminin üzerine oturtmasında temellenecektir. Böylece duygudaşlık ve benzer kavramlar felsefece ele alınabilecektir. Bu bölümde duygudaşlık ve sevgi kavramlarından, ayrıca hümanizm eleştirisinden söz edilecektir. Üçüncü bölümde asıl sorunun – kişilerin hayvanlarla karşılaşmalarının etik özelliği var mı sorusunun – son iki meselesiyle, kişinin ne olduğuyla ve hayvanın varlıktaki yeriyle ilgili olacaktır. Yine üçüncü bölümde bazı güncel yaklaşımlar ele alınacak ve hayvan sorununu Scheler'le birlikte düşünmenin neden gerekli olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

# 1. BÖLÜM

## ETİKTE KESİNLİK VE DUYGU PROBLEMİ

### 1.1. PROBLEMİN ARKA PLANI

Etikte duygulardan söz etmek hayvanlarla karşılaşmaların etik özelliğinin olması bakımından önemlidir. Çünkü hayvanların duyguları olan canlılar olduğunun bilinciyle birlikte etiğin duyguda temellendiğini düşünmek hayvanları da ahlâk alanına dahil edilebilecektir.

Scheler'den önce de, felsefe tarihinde filozoflar duyguyu ve etiği birbirleriyle ilişkili olarak düşünmüşlerdir. Mesela Epikourosçular ve Hume bu filozoflardandır. Fakat Kant bu filozofların etikte kesinlik iddialarına karşı çıkmış, kesin bir etiğin biçimsel olması gerektiğini düşünmüştür. Scheler'in düşüncesi de Kant'ın eleştirisiyle birlikte başlar. Scheler'in düşüncesini anlamak için Kant'tan, Kant'ı anlamak için Kant'ın eleştirdiği faydacı ve mutlulukçu etiklere örnek olarak Epikourosçulardan ve Hume'dan söz edilecektir. Faydacı düşüncenin eleştirisi çalışmanın üçüncü bölümünde hayvan sorununa faydacı yaklaşımların eleştirilmesi bakımından da önemlidir.

#### 1.1.1. Platon'da Kesinlik ve İdealar

Eski Yunan'da varolanı açıklamak isteyen doğa filozoflarına göre etrafımızdaki her şey, bir tek, cismani şeyden meydana gelmiştir. Bu şey, aslında hep aynı kalır ama görünüşte bundan başka başka şeyler ortaya çıkar. Kimi bu ilkenin (arkhe) su olduğunu, kimi hava, kimi ateş, su, toprak olduğunu söylemiştir. Platon doğa filozoflarını sadece oluşa ve bozuluşa tâbi varolanları nesne edindiklerini, böylece bilgi (episteme) değil, ancak sanı (doksa) ortaya koyduklarını söyleyerek eleştirir. Çünkü eski doğa araştırmaları; değişen, meydana gelen, bozulan, yok olan şeylere yönelmektedir. Bu türden araştırmalar kesinlik taşımaz, kanıyla (doksa) ilgilidirler. Çünkü Platon'a göre aynılığa sahip olmayan şeyler hakkında güvenilir ilkelere varılamaz; bunlar değişirler. Saflık, hakikat, kesinlik değişenlerde değil, başka türlü varolanlardadır: daima aynı kalan ya da onlarla en yakın akraba olanlarda (Platon 2023: 59c). Bunlar idelerdir. Bu yüzden kesinlik arzusuyla

yapılan araştırmalar “düşüncelere sığınarak ve varolanlara ilişkin hakikati onlarda arayarak” (Platon 2020: 100a) yapılmalıdır.

Bilme konusu olan nesnelere ikiye ayrılır Platon’a göre: görülenler ve düşünölenler (Güzel 2003: 112). Görölenler oluşa tâbidir, bu yüzden bunlar hakkında kesin bilgi, yani *episteme*, ortaya konamaz (Güzel 2003: 112), bunların ancak sanısı olur. İdealar düşünölenlerdendir ve bunların bilgisi düşünceyle görerek (noesis) elde edilir (Güzel 2003: 112). İşte Platon’a göre ideaların bilgisine ulaşmak için araştırma hiçbir düşünöcenin boyunduruğu altına girmeden, başka düşünöceleri onların doğruluğundan emin olduktan sonra araştırmaya dahil ederek; ebedi, hep kendisiyle aynı kalan, değışmeyen varlıklarla, ideden ideye geçerek yapılmalıdır. Varlık, gerçeklik ve doğa gereği daima her şekilde aynı kalanla ilgili olan en doğru bilimdir (Platon 2023: 58a).

İnsanın iyi, mutlu olması da bu ideaların bilgisiyle mümkündür. Platon’a göre iyi insan her bakımdan iyidir. Böyle biri dört erdeme sahiptir: bilgelik, yiğitlik, ölçölölük ve adalet (Platon 2010: 428a). Bilgelik, doğru ve yerinde kararlar verebilme yeteneğidir ve bu, karar verilecek şeyin bilgisine sahip olmakla mümkündür. Yiğitlik, korkulması gereken ve korkulmaması gereken şeyleri bilmektir (Platon 2010: 430a). Ölölölük ise isteklerimizi ve tutkularımızı akıl ile kontrol altında tutmamızdır. Buna “kendini tutma, kendine hâkim olma” da diyebiliriz (Platon 2010: 431a). Peki, kendinin hâkimi olmak nasıl bir şeydir? Bir kişi kendinin hâkimi olduğunda hâkim olunan yine kendisidir. Bu nasıl olur? İnsanın biri kötü diğer iyi olmak üzere iki yanı vardır. Kendine hâkim olma, iyi yanın diğerine hâkim olmasıdır (Platon 2010: 431a). İyi bir insan ölçölölüdür; bu, iyi insanın tutkuları, zevkleri, acıları olmadığı anlamına gelmez. Tutkular herkeste vardır ama kötü tutkuların kontrol altında tutulması gerekir. Peki, dördüncü erdem olan adalet nedir, kime adil deriz? Platon, bu soruyu şu ilkeden hareket ederek yanıtlar: Bir tek şey aynı zamanda, aynı yönöyle birbirine zıt iki şeyi yapamaz. Bir yerde birbirine ters iki şey görürsek bunlar bir tek ilkeden değıl, değışik ilkelerden gelir (Platon 2010: 436c). Mesela susadığımız hâlde kendimizi içmekten alıkoymamızda birbirinden ayrı iki şey söz konusudur: hesaplayan, düşünöyen yanımız ve düşünmeyen, sadece arzulayan yanımız (Platon 2010: 439e).

İnsan istediği şeyi elde etmek ister. Su içmek istediğinde su içer, acıktığında yemek yer, korkunca kaçar, kızınca bağırır... Böyle olduğunda insanın davranışı yalnızca bir ilke tarafından, ruhunun arzulayan yanı tarafından belirlenmiş olur. Ama bir şey istediğinde sonucu düşünüp istediği şeyi yapmayabilir de. Mesela sigara içmek istiyordur ama sigara içmenin bedenine vereceği zararları düşünüp içmemeyi seçebilir. Bu karar öncesinde ruhun iki yanı, arzulayan ve düşünen yan, çatışır. Bu örnek özelinde düşünen yan galip gelir ve kişi, sigara içmemeye karar verir.

Fakat ruhun bunlardan başka bir yanı daha var gibi görünür. Leontios ölü insanlarla karşılaştığında bir yandan onlara bakmak ister, diğer yandan bakmaması gerektiğini düşündüğü için yüzünü elleriyle kapatır. Sonunda kendini tutamaz ve ölümlere bakar. Buraya kadar arzulayan yanı ve düşünen yanı görüyoruz. Daha sonra kendini tutamadığı için kendine kızar (Platon 2010: 440a). Kendine kızması hangi yanına aittir, arzulayan yan mı yoksa düşünen yan mı? Bir duygudan söz ediyoruz. Yine de bu duygu, coşan, seven, zevk alan, susayan, acıkan yanın baskın gelmesi sonucunda, aklın arzuya yenik düşmesi sonucunda ortaya çıkıyor. Öyleyse ruhun iki yanından ayrı bir başka yanı daha olmalı. Platon bu yana kızgınlık (thymos) der (Platon 2010: 439e). Eğer bu güç kötü bir eğitimle bozulmazsa akla yardım eden üçüncü bir yan olur (Platon 2010: 441a).

Platon akılla duygunun birlikte olduğu ve kişinin iyi olmasında belirleyici olan thymos'tan başka, *Şölen* ve *Phaidros* diyaloglarında sevgiyle diyalektik arasındaki ilişkiden söz eder. Ayrıca *Philebos*'ta saf haz diye bir şeyden bahseder. Güzel bir ses duyulduğunda duyuma eşlik eden hazlar, öğrenme hazları saf hazlardır (Platon 2023: 52c)

Öyleyse Platon'a göre ahlâk alanında da episteme söz konusudur. Hem de duygu da ahlâkla yakından ilgilidir.

### 1.1.2. Epikourosçuluk

Epikourosçular temelde, yaşamın eninde sonunda karşımıza çıkaracağı zorluklara insanın nasıl hazır olabileceği, yaşamın inişli çıkışlı yapısına rağmen ruhun nasıl dingin kalacağı sorularıyla uğraşırlar. Bu bir mutluluk araştırmasıdır. Dolayısıyla haz ve acı kavramları

bu düşüncelerde önemli bir yere sahiptir. Çünkü, kaba bir ifadeyle, mutluluğu belirleyen acı, korku gibi duygulanımların daha az, hazza benzer duyguların daha çok olmasıdır. Epikourosçuluk gibi hazzın temele yerleştirildiği bir yaşam biçimi akla yalnızca gündelik anlamıyla haz hissini arandığı, kişilerin haz veren maddelere yöneldiği, cinselliğin, lezzetli yiyeceklerin, eğlencenin ayrılmaz bir parçası olduğu türden bir yaşamı getirebilir. Fakat Epikourosçular, aksine, yalın ve dingin yaşamının nasıl mümkün olduğuyula ilgilenirler. Onlara göre hazzın erek olmasının anlamı bedence acı çekmemek ve ruhça sarsıntı içinde olmamaktır (Laertios 2003: 519). Mutlu bir yaşam da böyle bir yaşamdır.

Epikourosçulara göre haz mutlu yaşamın ereği ve ilkesidir (Laertios 2010: 519). Çünkü seçimlerimizi belirleyen, ilk olarak, hazzdır. “Yaratılıştan gelen ilk iyi” (Laertios 2010: 519) budur. Fakat her hazzı seçmeyiz. Çünkü bedensel hazzın sınırları sonsuz olduğundan hazda aşırılığa kaçılabilir de. Bazen bir şey belli bir zamanda haz verse de daha sonra zarar verebilir ya da bir acıya dayanmak daha sonra hazzı getirebilir (Laertios 2003: 519). Bu yüzden aklın bu hazları düzenlemesi gerekir. Akıl böylece tam bir yaşam sağlar (Laertios 2003: 524). Bilge kişi aklıyla yaşamını düzenlediğinden ve karşısına çıkabilecek her türlü şeyi, acı ya da neşe duymasına rağmen, sükûnetle karşılayacağından talih bilgenin yaşamının niteliğini belirlemez (Laertios 2003: 524). Bilge işkence gördüğünde acı çekse, acısından ağlasa da aynı anda yine de mutlu olacaktır (Laertios 2003: 515). Çünkü yaşamın türlü türlü şeyleri karşısına çıkarabileceğini bilecek, bunlarla zorunlu olarak karşılaştığında da karşılaşmalarını kabullenecek ve yaşamdan hiçbir zaman vazgeçmeyecektir.

Sade, kendine yeter bir yaşam iyidir. Çünkü böyle bir yaşamı olan kişi, felaketlerde sürdüremeyeceği alışkanlıklara sahip olmayacaktır. Her zaman rahat ve sıcak bir evde yaşamak, bununla birlikte doğada kamp yapmak gibi şeylerden rahatsızlıklarından ötürü uzak durmak, bedenin günlük ve ayrıntılı bir bakım rutinini yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak görmek gibi şeyler bunların artık sürdürülemeyeceği bir durumda, bir savaş durumunda ya da deprem sonrasında, kişinin ruhunun dingin olmasına engel olacaktır. Sade bir yaşam süren ve kendini zorluklara hazırlayan kişi felaketlerde de ruh dinginliğine sahip olacak, bedeni sağlıklı olacak ve güzel bir yemekten, eğlenceden de daha çok keyif alacaktır (Laertios 2003: 519).

Ruhu sarsılmaz kılmak için korkulmaması gereken şeylerden korkmamayı öğrenmemiz gerekir. Gök gürültüsünü, depremi, yangını... tanrının ya da tanrıların insanları cezalandırması olarak düşünmek yerine onların nedenini araştırarak bu gibi boş inançlardan kurtulmalıyız. Doğa araştırmaları bunun için gereklidir (Laertios 2003: 504). Epikourosçulara göre “yaşamımızın akıldışı ve boş sanılara gereksinimi yoktur, tek gereksinimimiz sakin bir yaşamdır” (Laertios 2003: 504).

Platon ve Epikourosçular pek çok bakımdan birbirlerinden ayrılırlar da mutluluğun erdemli bir yaşamda olduğu düşüncesinde ortaklaşırlar. Böyle bir yaşam ne sadece akılla ne de sadece duygularla ilgilidir. Mutlu olmak için ikisine, hatta ikisinin birlikteliğine ihtiyaç vardır. Onlara göre, duygular, akıldan bağımsız değildirler. Birlikte de olabilirler ve birlikte olmaları iyidir.

### **1.1.3. Hume’un Düşüncesinde Akıl (Reason) ve Duygu (Sentiment)**

Hume’a göre tüm diğer bilimlere sağlam bir zemin oluşturan bir bilim vardır. Bu bilim metafiziktir. Metafizik şimdiye dek doğru bilgiler ortaya koymayı başaramamış, daha çok bâtil inançların kaynağı olmuştur. Metafiziğe karanlık ve zor meselelerle uğraştığı, filozofu her şeyi bırakıp kendini teoriye adamaya zorladığı ve yaşamdan kopardığı, bununla birlikte bu türden felsefenin kendisinin de yaşamdan kopuk ve dolayısıyla yararsız olduğu düşünüldüğü için karşı çıkmıştır. Hâlbuki böyle bir bilim diğer tüm bilimlerin temeli olacağından hayatın pek çok alanını değiştirecek, güçlendirecek potansiyele sahiptir (Hume 1976: 7). Metafiziğin karanlık ve yaşamdan kopuk olmasından başka insan zihninin kavrayamayacağı meselelerle uğraştığı, bu yüzden metafizik sorularla uğraşmanın boşuna bir çaba olduğu düşünülmektedir (Hume 1976: 8). Ama doğa bilimlerinde son zamanlarda gösterilen başarı metafiziğin de kesin bir bilim olarak kurulması umudunu doğurmuştur. Hume, bunun için bir yol olup olmadığını araştırır. İnsanın anlama yetisinin, sanıldığı gibi, metafizik için yetersiz olup olmadığını anlaması için insanın anlama yetisinin yapısına, sınırlarına bakılması gerekecektir. Yani insan zihni kendini nesne edinecek, kendi sınırlarını araştıracaktır (Hume 1976: 9).

Hume, bütün zihin algılarını güçlülüklerine ve canlılıklarına göre düşünceler/idealar ve izlenimler olmak üzere ikiye ayırır (Hume 1976: 13). Aşırı sıcığı hissettiğimiz ya da öfkelendiğimiz andaki duyum, bunu daha sonra zihnimizde canlandırmamızdan daha canlıdır (Hume 1976: 13). Sonradan hatırladığımızda ya da bir duyumu zihnimizde canlandırdığımızda oluşan düşünce, izlenimin kopyasıdır (Hume 1976: 13). İnsan düşüncesi ve hayal gücü, deneyimlerimize göre daha sınırsız ve daha güçlü görünür ilk bakışta. Hiç görmediğimiz nesnelere, hatta gerçekliğe hiç uygun olmayan şeyleri zihnimizde hiç zorlanmadan tasarlayabiliriz. Ama aslında zihnin bu yaratıcılığı, deneyimin verdiklerini birleştirmekten, genişletmekten, eğip bükmekten başka bir şey değildir (Hume 1976: 14). Daha önce hiçbir izlenimine sahip olmadığımız bir şeyi tasarlayamayız. En karmaşık görünen idealar bile, aslında, izlenimlerin kopyaları olan daha basit idealara dayanmaktadır.

Hume'a göre, bütün izlenimlerimiz, dış ve iç duyularımız açıktır ve bu duyular arasındaki sınırlar bellidir. İdeler arasındaki ayrımları görmek ise daha zordur. Bu yüzden bir idenin anlamlı olmasından şüphe edildiğinde onun hangi izlenime dayandığı sorulmalıdır (Hume 1976: 17). Eğer hiçbir izlenime dayanmıyorsa söz konusu idea boş, anlamsız bir ideadır.

Hume'a göre insan aklının konuları ikiye ayrılabilir: idea ilişkileri ve olgu sorunları (Hume 1976: 20). İdea ilişkileri; geometri, cebir, aritmetik gibi sezgi (intuition) ya tanıtlama yoluyla kesin olan bilimlerde söz konusudur. Burada düşünmek tek başına yeterlidir, kesinliğin sağlanması için dış duyulara ihtiyaç yoktur. Evrende üçgen olan hiçbir şey olmasa bile üçgenin kenarlarının birbiriyle ilişkisi gibi ilişkiler aynı olacaktır. Bu türden doğru önermelerin tersi düşünülemez. Bir üçgenin dört kenarının olduğu düşünülemez. Olgu sorunlarının ise tersi de hiçbir çelişki olmadan düşünülebilir. Bu türden önermeler idea ilişkilerinin doğrulandığı gibi, tanıtlama ve sezgi yoluyla doğrulanamazlar. "Yarın güneş doğmayacak" önermesini güneşin doğacağını nasıl düşünüyorsam öyle düşünebilirim (Hume 1976: 23). Fakat yine de yarın güneşin doğacağına eminimdir. Yağmur yağdığında şemsiyemi başımın üstünde tutmamın beni yağmurdan koruyacağını, suyu başka bir yere değil de bardağa boşalttığımda bardağın dolacağını, ateşe yaklaştığımda sıcaklığı hissedeceğimi bir matematik önermesini

kanıtlar gibi kanıtlayamasam da günlük hayatta bunların olacağından şüphe duymam. Bu şüphe duymama neden kaynaklanmaktadır? Olgu sorunları tanıtılma ve sezgi yoluyla doğrulanamıyorlarsa olgu sorunları hakkında emin olmamız neye dayanmaktadır? Hume, “şemsiyeyi başımın üstünde tutarsam yağmurun başıma damlamaz” ya da “yağmurun altında ıslanırım” gibi var olanlara dair akıl yürütmelerin hepsinin neden etki ilişkisine dayandığını söyler (Hume 1976: 24). Bu örneklerde önceki olguyla, yani şemsiyeyi başımın üstünde tutmama sonraki olgu, yani yağmur damlalarının başıma temas etmemesi arasında bir bağ varsayılmaktadır. O zaman neden ve etki bilgisine nasıl ulaştığımızı araştırmalıyız (Hume 1976: 24). Ateşin sıcaklık yaydığını *a priori* bir şekilde bilemem, bunu daha önce deneyimlemiş olmam gerekir. Neden ve etkiler arasında bir ilişki olduğunu akıl değil deneyim verir (Hume 1976: 25) ve tüm doğa kanunlarının ortaya çıkarılması da buna bağlıdır (Hume 1976: 26). Demek ki olgu sorunları hakkındaki akıl yürütmelerimiz neden etki ilişkisine dayanır ve bu ilişkinin temeli deneyimdir.

Hume’a göre bütün akıl yürütmeler iki çeşide ayrılır: tanıtlayıcı akıl yürütmeler ya da idea ilişkileri ve moral akıl yürütmeler ya da olgu sorunları (Hume 1976: 31). Bütün deneysel sonuçlarımız benzer görünen nedenlerden benzer etkiler beklememize dayanmaktadır, bundan şüphe duymuyoruz ve duymamalıyız ama bu sonuç akıl tarafından oluşturulmaz (Hume 1976: 32). Burada akıldan başka bir ilke söz konusudur: alışkanlık ya da huy (Hume 1976: 37). Hume, idea ilişkileri söz konusu olduğunda kesinliği sağlayacak olanın akıl olduğunu, olgu sorunlarında ise şüpheyi ortadan kaldıracak, sağlam zemini sağlayacak olanın akıl değil, neden etki ilişkisine dayanan, deneysel başka türlü bir şey olduğunu düşünür.

Matematik bilimlerinin ve tanıtılmanın nesnelere nicelik ve sayıdır. Bunu diğer bilimlere yaymaya çalışmak diğer bilimlerin iç yapısına uygun değildir (Hume 1976: 133). Diğer soruşturmalar olgu sorunlarıdır ve var olma üzerindedirler. Bunların tanıtılması yapılamaz. Çünkü tanıtılma, aksi düşünülemez şey için yapılır. Var olanların ise olmaması ya da başka türlü olmaları bir çelişki içermeden düşünülebilir. Var olanlarla ilgili kanıtlamalar neden etki bağlantısına dayanarak yapılır. Bu bağlantı da deneyime dayanır. *A priori* bir şekilde düşündüğümüzde bir çakıl taşının düşmesiyle güneşi söndürmesi düşüncesinde hiçbir çelişki yoktur (Hume 1976: 135). Bize bunun

olamayacağını deneyim verir. Siyaset, doğa felsefesi, fizik, kimya olgularla ilgilidir. Ahlâk bilimi ve eleştiri de anlama yetisinin konuları değildir, beğeniyle ve duyguyla ilgilidirler (Hume 1976: 135). Öyleyse nicelik ve sayıyla ilgili meselelerde soyut akıl yürütme doğruyu verirken, olgu ve var olmayla ilgili sorunlar deneysel akıl yürütmeyle çözümlenmelidir.

Ahlâkın kökeninin araştırılması da bir olgu meselesidir. Çünkü ahlâk istemeyle, eylemle ilgilidir; anlama yetisi (understanding) ise duygulanımlara (affections) sahip değildir ve istememizi harekete geçiremez (Hume 2022: 17). Dolayısıyla ahlâki ayrımları gösterse bile bunlara ilgisiz kalacağı için akıl ya da anlama yetisi eylemimizi belirleyemez, eylemimiz üzerinde hiçbir etkisi olamaz (Hume 2022: 17). Erdemler ve ahlâki nitelikler taşıyan şeyler yüreği etkiler, böylece eylemi de belirler (Hume 2022: 17). Erdemler hoştur, erdemsizlikler ise nefret uyandırır; erdemler övgüye değerlidir, erdemsizlikler ise yerilmelidir; erdem bizi mutlu kılar, erdemsizlik ise mutsuz eder... Hume'a göre tüm bu yargılarımız evrenseldir (Hume 2022: 18).

Ahlâkın ilkelerinin kökeninin araştırılması bir olgu meselesi olduğu için bu araştırmada kullanılması gereken yöntem deneysel yöntemdir: tikel örneklerin karşılaştırılmasından genel maksimler türetilmelidir (Hume 2022: 20). Kime iyi kime kötü dendiğini, hangi eylemlerin saygıdeğer hangilerinin alçak görüldüğünü gözlemlemeliyiz ve bu niteliklerin ilgili olduğu tikelliğe bakmalı, bunların hangi evrensel ilkelerden türediğini bulmalıyız (Hume 2022: 19). Hume, iyilikseverliği (benevolence) araştırmakla işe başlar. Çünkü iyilikseverlik saygıdeğer olduğu düşünülen şeylerdendir (Hume 2022: 21).

İyilikseverlikle karşılaşmak her kişide iyi duygular uyandırır, insanlara mutluluk verir; bu yüzden iyiliksever eylemler övülür, onanır (Hume 2022: 24). İyiliksever kişi, çevresindeki insanlara güven verir ve iyi durumda olmalarını sağlamak için elinden geleni yapar (Hume 2022: 24). Her bir iyiliksever eylemin, dolayısıyla iyilikseverliğin değeri onun topluma, insanlara faydasındaymış (utility) gibi görünür, iyilikseverlik faydalı olduğu için övülür (Hume 2022: 24). Diğer erdemlere, ahlâki ayrımlara, iyi-kötü dediğimiz şeylere, kişilerin kendilerine baktığımızda da, aslında, bunların belirlenimlerinin insanlara faydasına dayandığını görürüz (Hume 2022: 26). Hume'a göre

ahlâki belirlenimlerin temelinde her zaman insanın çıkarı, fayda söz konusudur (Hume 2022: 60).

Hume'un sözünü ettiği çıkar kimin çıkarıdır? Kişinin kendisinin mi? Öyleyse ahlâkın temelinde öz-sevgi, insanın bencilliği mi yatar? Hayır, bazen bizim çıkarımıza ters düştüğü hâlde bir eylemin iyi, erdemli olduğunu teslim ederiz. Bizim mutluluğumuzu hiç etkilemeyecek bir yerde birinin bir eylemi övgümüzü kazanır ya da çok eski zamanlarda, yine bizi hiç etkilemeyecek bir karakteri överiz (Hume 2022: 61-62). Bu yüzden Hume, erdemlerin öz-sevgiden ya da insanın bencilliğinden kaynaklanmadığını düşünür. Faydalılık hoştur (agreeable) ve faydalı olan şeyleri överiz. Sadece kendimiz için değil, başkaları için faydalı olan şeyleri de överiz (Hume 2022: 64). Güzel, sıcak bir eve girdiğimizde ortamın hoşluğu bize haz verir, bu evdeki güler yüzlü, sıcakkanlı aileyle karşılaşmak hoşumuza gider, neşeleri bize bulaşır; başlarına gelen kötü bir olayı dinlediğimizde onların duygularına benzer duygular duyarız, korkunç olaylara tanık olmak ya da bu olayları yaşayanların tanıklıklarını dinlemek bizde öfke, hüzn gibi duygulara sebep olur; bir tiyatro oyununu seyrederken de oyuncuların ifadeleriyle birlikte duygudan duyguya sürükleniriz. (Hume 2022: 67-68). Böylece, Hume'a göre, duygudaşlık (sympathy), bize çok uzak bir mekânda ya da uzak bir geçmişte olanı ve bizim yaşamımızı etkilemeyecekmiş gibi görüneni bile bize yakın kılar. Dünyada olan biten hiçbir şey bizimle bütünüyle ilgisiz değildir. Duygudaşlık bizde bazen öyle güçlü duygular uyandırır ki bu duygular pek çok kez öz-sevgiye ya da kişisel çıkara üstün gelir (Hume 2022: 70). Bu yüzden fayda, yalnızca kişinin kendisiyle sınırlı kalmaz ve duygudaşlığın kişiyi onunla bir kıldığı insanlığa yayılır. Artık söz konusu olan insan türünün refahıdır. Duygudaşlık başkalarının duygularını bizde uyandırmakla eylemlerimizi de belli bir şekilde yönlendirir. Erdemli eylem de bununla belirlenen eylem, türün çıkarını gözeten eylem olacaktır. Duygudaşlık aracılığıyla fayda bencillikten arınır ve hem ahlâki hem evrensel nitelik kazanır. Hume'a göre kişinin ya da eylemin ahlâki değeri, bu kişinin ya da eylemin hoş ve faydalı niteliklerinden başka bir şey değildir.

Hume'a göre erdemın değerinin övgüye ve övgünün bu erdemın faydasına dayandığı söylenmişti. Erdemle faydanın arasında böyle bir ilişkinin olması erdemi akılla da ilişkili

kılar. Çünkü faydayı saptayan akıl olacaktır. Akıl bize faydalı ya da zararlı olanın ne olduğunu ya da iki farklı şey arasında hangisinin daha faydalı olduğunu gösterir ama bu tek başına ahlâki tercih için yeterli değildir. Akıl tek başına istemeyi etkileyemeyeceğinden aklın yönlendirmesine bir de duygu eşlik etmelidir (Hume 2022: 132). Öyleyse aklın ilkeleri ve duygularla ilgili olan beğenin (taste) ilkeleri birbirinden ayrıdır. İlki mutluluğa neyin ulaştıracağı çıkarımını yaptığı hâlde mutluluğun kendisine kayıtsızken, ikincisi haz ve acı uyandırdığından mutlulukla ve eylemle doğrudan ilişkilidir (Hume 2022: 139).

Ahlâki tercihlerde aklın payı olsa da eylemle ilgili olan duygudur. Akıl eylemi belirleyemez. Eylemi harekete geçirecek bir şey olmalı, bu da erdemın sebep olduğu duygudur.

Hume'a göre akıl ve duygu birbirleriyle ilişkilenebilen, bir arada bulunabilen ama birbirinden farklı iki ilkedir. Ama bu duygularla ilgili alanda kesinliği düşünemeyeceğimiz anlamına gelmez. Çünkü Hume, kesinliği yalnızca akılla ilgisinde düşünmez. Aklın ya da ideaların alanındaki kesinlik başka türlü sağlanır, duyguların, olguların alanında başka. İyice bakıldığında olgular alanında kesinliği verenin neden etki bağlantısı olduğu anlaşılır. Bir nedenin belli bir etkiye neden olacağını bilmem aslında bu olayı çok kez görmüş olmamdan doğan bir alışkanlıktan başka bir şeye dayanmaz, akılla ilgili değildir. Fakat akılla ilgili olmamasına rağmen kesindir, hiç şüphe duymam. Böylece Hume iki farklı akıl yürütme olduğu sonucuna varır: ilki idea ilişkileriyle ilgili olan tanıtlayıcı akıl yürütme, diğeri olgu sorunlarıyla ilgili olan deneysel akıl yürütme. İşte ahlâk alanında kesinliği sağlayacak olan da bu ikinci türden akıl yürütmedir. Çünkü ahlâk doğrudan eylemle ve erdemlerle ilgilidir. Eylem de akılla değil, ancak duyguyla belirlenebileceğinden ve erdemler yalnız duyguları harekete geçirebileceğinden bu alanda kesinliği sağlayabilecek yöntem deneysel yöntem olabilecektir. Peki bu nasıl olacak? Erdemlere, iyi ve kötü eylemlere bakılacak, bunların temel özelliği tespit edilmeye çalışılacak. Bunlara baktığında temel ve ortak özelliklerinin fayda olduğunu görür Hume. Fakat fayda yalnızca kişinin kendisinin faydasıyla ilgili değildir. Duygudaşlık diye bir şey vardır ki başkasının duygusunu kendimizinkiymiş gibi benimsememize yol açar. Dolayısıyla fayda herkesin faydası olacaktır.

Hume'a eylemin gerçekten de sadece duyguyla mı ilgili olduğu sorulabilir. Gerçekten de tek başına akıl eylemi belirleyemez mi? Kant'a göre tek başına aklın istemeyi, dolayısıyla eylemi belirlemesi mümkündür. Ayrıca Kant'a göre Hume'un sözünü ettiği türden bir ahlâk ben-sevgisine dayanan, dolayısıyla kesinliğinden söz edilemeyecek olan bir ahlâk görüşüdür. Çünkü hem başkalarının duygusunu bana aitmiş gibi hissetmem yine sonunda meseleyi benimle ilgili kılacaktır hem de kesinlik Kant'a göre Hume'un düşündüğü gibi belli bir şeyin herkes için – her zaman geçerli olmasından ibaret değildir. Öyleyse Hume, aslında, etikte kesinliği sağlayabilmiş değildir. Bu yüzden Kant, Hume'a da dayanarak bu problemin çözümüne baştan başlar.

#### 1.1.4. Kant'ta Kuruntuyu (Schein) Hakikatten Ayırt Etmek ve Özgürlük İdesi

Kant da Hume gibi bâtil inançlardan ve temelsiz başka düşüncelerden gerçek bilgiyi ayırt etmek amacındadır. Ayrıca o da doğa bilimlerinin gösterdiği başarıdan etkilenmiş, diğer bilimler gibi metafiziği de kesin bir bilim olarak ortaya koymak istemektedir. Kant'a göre akıl, yanıt veremeyeceği metafizik sorularla zorunlu olarak uğraşır (Türkyılmaz 2015: 64). Aklın neye yanıt verip neye veremeyeceğinin soruşturulması gerekmektedir, Kant bu yüzden aklın eleştirilmesi, ona sınır çizilmesi gerektiğini söyler (Türkyılmaz 2015: 65). Kant'a göre “eleştiri, bilgiyi sözüm ona bilgidен emin bir şekilde ayırt etmenin ölçütünü verir” (Kant 2015: 139). Hume da akla sınır çizilmesi gerektiğinden, zihnin kendini nesne edinmesi gerektiğinden söz etmişti. Ona göre düşüncelerin kaynağı izlenimler, duyulardı. Ancak izlenimi olan düşünceler dikkate alınmalıydı ve o, olgu sorunlarının kesinliğinin kaynağını araştırırken neden etki bağlantısı idesiyle araştırmasını sınırlamıştı. Kant ise araştırma alanını genişletir. Kant'a göre nedensellik deneysel bilgiyi ortaya koyan kategorilerden yalnızca biridir ve kaynağı deneye dayanmaz, saf anlama yetisinden kaynaklanan *a priori* bir kategoridir nedensellik kategorisi (Kant 2015: 8).

Kant, öncelikle, kesin bir bilim olarak kurulabilecek metafiziğin, adının anlamı gereğince, fiziğin ötesinde kalacağını, dolayısıyla onun kaynağının dış ya da iç deneyde aranmaması gerektiğini düşünür. Böyle bir bilim saf – yani deneyden bağımsız – ya da başka bir ifadeyle *a priori* olmalıdır (Kant 2015: 14). Kesin bilimlerin ortak özelliği sentetik *a priori* bilgiler ortaya koymalarıdır. O zaman metafizik de bu türden bilgiler ortaya

koyabilmelidir Sentetik *a priori* önerme nedir? Analitik önerme öznesini çözümleyen, sentetik bilgi ise öznesini daha küçük yapılardan kuran önermedir. Analitik önermeler çelişme ilkesinden başka bir ilkeye dayanmaz, sentetik *a posteriori* önerme de algıların birleştirilmesidir sadece (Kant 2015: 24). Sentetik *a priori* ise *a priori* önermelerin zorunlu olarak birbirine bağlanmasıyla kurulan *yeni* önerme olacaktır. Kant'a göre metafiziğin kesin bir bilim olarak olanağı, sentetik *a priori* bilginin nasıl olanaklı olduğu sorusuna bağlıdır (Kant 2015: 25). Aslında Hume'un araştırdığı soru da buydu. Ne diyordu neden etki bağlantısını araştırırken? Birbirinden farklı iki kavram nasıl olur da birbirleriyle zorunlu olarak bağlantılı olur? (Kant 2015: 26). Hume sentetik *a priori* bilginin mümkün olduğunu düşünmediği için bu bağlantıyı deneyden çıkardığımızı düşündü.

Kant'a göre nesnelerin zihnimize oluşturulan görüşlerinden önce gelen ve onları belirleyen saf bir görüşümüz (Anschauung) vardır: uzam ve zaman (Kant 2015: 33). Yani dışarıdan duyularımızın aldığını belli bir şekilde alırız, *görürüz*. Aldıklarımıza biçimini veren, dışarıdakileri belli bir şekilde almamızı sağlayan işte bu saf görüdür – ki bu duyusallığın (Sinnlichkeit) biçimidir. Duyusallığın bu saf biçimi, sentetik *a priori* yargıların malzemesini verir (Kant 2015: 32). Demek ki duyusallığın biçimi olan uzam ve zaman nesnelerin görüşlerinden önce gelir ve onları olanaklı kılar.

Kant'ın bilgiyi buradan, öznenin kendisinden başlatması idealizm değil, bilginin kesinliğini sağlama ve sınır aşımını önleme çabasıdır. Çünkü idealizm, algıladıklarımızın yalnızca zihnimize olduğunu ve bunların zihnimizin dışında karşılıkları olmadığını savdır (Kant 2015: 38). Hâlbuki Kant dışarıda olan bitene dair hiçbir şey söylemez. Mesele deneyin koşullarıdır, dışarıda olan kendinde şey olarak kalır.

Olanaklı *deneyin* koşulları araştırılıyordu. Bunlardan ilkinin duyusallık olduğunu söyledik. Duyusallıkla duyularım onlara verileni belli bir şekilde, uzam ve zaman formuna göre alıyor ve tasarlıyor. Deney, algının öznel olmasından farklı olarak, zorunlu ve genel geçer bir şey Kant'a göre. Mesela “oda sıcak”, “şeker tatlı” gibi yargılar algı yargılarıdır (Kant 2015: 49). Öznenin bunu her zaman bu şekilde duyacağı ya da başkalarının da onunla aynı şekilde duyacağı düşünülmez. Burada iki farklı duyumun

öznenin o andaki hâliyle ilgisi kurulur, nesneye yüklenmezler (Kant 2015: 50). Deney yargıları ise öznenin belli bir zamandaki durumuyla ve yalnızca bir özneyle sınırlı değildir. Bu yüzden bu yargılar nesnelirler – zorunlu ve genel geçer olmak anlamında (Kant 2015: 50). Mesela “güneş ışınları bir taşa vurursa o taş ısınır” yargısı bir algı yargısıdır. Bunu defalarca algılasam, herkes onaylasa da bu nesnel bir yargı olmaz, algı yargısı olarak kalır (Kant 2015: 51). Ama ne zaman ki bu yargıyı anlama yetisinin *a priori* kavramlarından biriyle ilişkiye sokarım, mesela neden kavramıyla, o zaman önce algı yargısı olan bu yargı nesnelleşir ve deney yargısı olur (Kant 2015: 51). “Güneş taşı ısıtır” yargısı bu türden bir yargıdır.

Hume neden etki bağlantısının iki farklı olayı çok kez bir arada görmemle bu ikisi arasında bir bağ *varsaymama* dayandığını söylemişti. Hume nesnelliği ahlâk alanında da herkes için – her zaman geçerli olmaya dayandırır. Kant ise nesnelliğin her durumda – her zaman geçerli olmaktan ibaret olmadığını, anlama yetisinin *a priori* kavramlarına dayanmadığı sürece yargının her zaman algı yargısı, dolayısıyla öznel kalacağını söyleyecektir.

Kant’a göre duyular görür, anlama yetisi ise düşünür. Düşünmek tasarımları bilinçte birleştirmek, başka bir deyişle yargıda bulunmaktır. Bu birleştirme ya sırf özneyle ilgili olarak ortaya çıkar ya da zorunlu veya nesnelir.

Her ne kadar felsefe tarihinde görünüşler ya da görünenler kuruntu sayılmış, kendi başına şeyler (noumena) ise asıl varolan olarak görülmüşse de anlama yetisinin saf kavramları deneyin nesnelileriyle değil, kendi başına şeylerle ilişkiye sokulduklarında anlama yetisi sınırını aşar (Kant 2015: 66). Böyle olduğunda, yani temelinde görü ya da deney olmadığına, anlama yetisinin kavramları anlamlarını yitirir. Çünkü anlama yetisi verilmiş görülerin bir deneyde bağlantılılıklarının yetisidir (Kant 2015: 69). Bu yüzden doğa bilgisini deney alanıyla sınırlı tutmak gerekir. Yine de anlama yetisinin saf kavramlarında insanı onları aşkın kullanmaya iten çekici bir şey vardır (Kant 2015: 67).

Anlama yetisinin kategorilerine duyusal hiçbir belirlenim karışmaması akli deneyin dışına, kendi başına şeylere götürür ve aşırı nesnelere ortaya çıkar böylece: saf anlama

yetisi varlıkları ya da *noumenon*lar (Kant 2015: 85). Bunlar aklın ideleridir: tanrı, ruh, özgürlük. Dar anlamda akıl anlama yetisinin kurallarına ilkeler altında birlik kazandırır (Türkyılmaz 2015: 68). Aklın yapısından kaynaklanan bir eğilimle bu yetilerin sınırları aşıldığı zaman kuruntunun mantığı (Logik des Scheins) ortaya çıkar (Türkyılmaz 2015: 68). Bu aklın kendi ilkelerini deney alanında geçerlilermiş gibi kullanması, öznel gerçekliği olan ideye nesnel gerçeklik kazandırma çabasıdır (Türkyılmaz 2015: 68).

Özgürlük idesi pratik alanda gerçekliğini bulur. Akıl sahibi varlığın istemesi doğa nedenselliği tarafından belirlenmeyen bir “yapmalısın” buyruğunca belirlenebilir (Heimsoeth 2007: 137). Böyle bir koşulsuz buyruk ahlâk yasasıdır. Ahlâk yasasının varlık nedeni özgürlük, özgürlüğün bilgisel nedeni ahlâk yasasıdır (Heimsoeth 2007: 138).

Kant’a göre, sıradan insan akli iyi olanı kötü olandan ayırt edebilse de seçimlerinde sıkça eğilimleri ve bedeninin gereksinimleri ile “yapması gereken” arasında kalır. Ahlâklılığa dair felsefi bilgisi olmadığında da aklımı çıkarımlarla, kendi eğilimlerini haklılaştırıp buna uygun eyleyebileceğinden ahlâk bozulmaya açıktır (Kant 2015: 21). Ahlâkın bozulmaması ve ahlâk eğitimi için pratik alanda kesinliğe ihtiyacımız vardır. Kesinliği sağlayacak olan, duyular değil, ancak aklın kendisidir. Çünkü duyular, istemeyi, istemeyle rastlantısal olarak ilgili olan bir içerikle, koşullarla belirler (Kant 1994: 22). Bu türden bir belirleme kişilerin deneyimlerine bağlıdır. Dolayısıyla her insan için geçerli olamaz, kesinlik sağlayamaz. Akıl ise öznel koşullara bağlı olmayan, istemeyi bütünüyle *a priori* belirleyen kuralların kaynağı olarak, arzuları, eğilimleri belirleyen doğa nedenselliğine rağmen, insanın başka türlü eylemesinin olanağını sağlar (Kant 1994: 23). Aklın belirlemesi, nesnel olabilmesi için koşulsuz ve içeriksiz, dolayısıyla biçimsel olmalıdır. Yasa söz konusu olduğundan gerekeni belirleyen şey rastlantısal, yani deneye dayalı olmamalı; zorunlu, deneyden bağımsız, saf olmalıdır. Yani “a’yı istiyorsan b’yi yapmalısın” formunda olmamalıdır. Bir buyruk kendisinden başka bir şey için buyurulduğunda koşulludur, dolayısıyla rastlantısaldır. Ahlâksal buyruk ise kesindir. Ancak kesin bir buyruk yasa olabilir. Koşullu buyruk başka başka şeyler içerebilir; kesin buyruk ise yalnızca, öznel ilkenin yasaya uygun olması gerekliliğini içerir. O zaman kesin buyruk şudur: Ancak, aynı zamanda, genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime

göre eylemde bulun (Kant 2015: 38). Kesin buyruk duygulara, dürtülere ve eğilimlere dayanmaz (Kant 2015: 52); koşulsuzdur.

Kant, istemenin doğa nedenselliğine ya da eğilimlere, başka bir deyişle öznel bir ilkeye göre belirlenmesinin düşük arzulama yetisiyle, aklın koyduğu yasaya göre belirlenmesinin yüksek arzulama yetisiyle ilgili olduğunu söyler (Kant 1994: 31). Eğer isteme yalnızca akılla belirlenebiliyor olmasaydı, her isteme öznel ilkelerce belirlenseydi, o zaman etiğin kesinliğinden, zorunluluğundan söz edemezdik. Kant'a göre mutluluk da öznel bir ilkedir. Çünkü kimin nasıl mutlu olacağı kişiye göre, hatta bazen aynı kişi için bile değişkenlik gösterir (Kant 1994: 29). Dolayısıyla ben-sevgisine dayanan mutluluğun etikte kesinliği sağlayacağı düşünülemez. Benzer şekilde fayda da etikte aynı sebepten kesinliği sağlayamaz. Epikourosçuların mutluluğu, dolayısıyla bilgeliği merkeze koydukları bir etik görüş geliştirdiklerinden *Epikourosçuluk* bölümünde söz edilmişti. Hume da faydaya dayanan bir etikten söz etmişti. Üstelik Hume bu alanda kesinliğin olduğundan söz etmişti. Fakat hem Epikourosçuların hem de Hume'un etik görüşü ancak düşük arzulama yetisiyle sınırlı kaldığından bu görüşlerde zorunluluktan, kesinlikten söz edemeyiz. İleride görüleceği gibi, Jeremy Bentham ve Peter Singer da etikte faydacı bir görüşü benimserler. Hume'un etik görüşü neden yetersizse bunları de o sebepten yetersiz kalacaktır. Çünkü, Kant, en başta fayda ilkesini, daha doğrusu fayda ilkesine dayanan bir etik görüşü reddedecektir. Etiğin kökeni akıl sahibi varlığın özerkliğinde, doğa nedenselliğinden başka türlü eyleyebilmesinde olacaktır.

## 1.2. SCHELER'İN İÇERİKLİ DEĞERLER ETİĞİ

Scheler de Kant gibi faydacı ve mutlulukçu etiklerin yüzeysel olduğunu düşünmektedir. Ona göre de yapılması gereken *a priori* bir temele dayanarak etiği sağlam bir zemine oturtmaktır. Kant istemeyi belirleyecek yasanın biçimsel olmasıyla bunun sağlanabileceğini düşünmüştü. Ona göre içerikli olan her ilke, zorunlu olarak ben-sevgisine, kişinin mutluluğuna dayanır. Bu yüzden kesinliği sağlayacak olan ahlâk yasası biçimsel olmalıdır. Scheler içerikli olan her ilkenin zorunlu olarak ben-sevgisine dayandığı fikrini reddeder. Kant deneyimi etiğin dışında bırakmış, çünkü fenomenolojik deneyim diye bir şey düşünmemişti. Fenomenolojik deneyimle içerik *a priori* bir tarzda

verildiğinden, içerik ya da nelik böylece doğrudan doğruya kavranabildiğinden içerikli olan da kesin bir etikte olabilecektir. Peki, fenomenolojik deneyim nedir? Scheler Kant'ı nasıl eleştirir?

Scheler'e göre Kant'ınki gibi analiz ya da sentez yoluyla bilgi ortaya konulduğu görüşü yapay bir bilgi görüşüdür (Scheler 2023: 17). Deneyim ve anlam birimleri olan fenomenleri anlamaya çalışmak bu görüşten farklıdır. Fenomenlerin parçalı yapıları vardır, başka duyular, algılar, çıkarımlar, edimler, duygular... içerebilirler, ayrıştırılabilirler, analiz edilebilirler ama bir tek fenomenolojik deneyimde bir bütün olarak verilirler. Fenomenal deneyim birimlerinin verilmesinde kurma, yapay bir şekilde birleştirme ya da bölme yoktur (Scheler 2023: 19).

Kant'ın etikte duygulara yer olmadığını düşünmesi – saygı duygusu dışında – hayvanların değerliliği görüşünü de dışarıda bırakmıştır. Scheler ise Kant'ın biçimsel etiğini eleştirmiş ve kesin bir etiğin içerikli, duygusal bir etik olması gerektiğini düşünmüştür.

### 1.2.1. Duygusal Apriorizm

*A priori* – öznenin yapısından ve nesnenin onu algılayandan bağımsız olarak nasıl ortaya konduğu sorularıyla ilgisiz bir şekilde – doğrudan doğruya verilen önermeler ve içerikli anlam birimleridir (Scheler 1973: 48). Kant'a göre *a priori*, öznenin deneyimi olanaklı kılan yetileri ve bu yetilerin kurduğu bilgilerdi. Fenomenolojide, Scheler'in ifadesinden de anlaşıldığı gibi, *a priori* araştırılırken öznenin nasıl bir yapısı olduğu sorulmayacaktır. Burada önemli olan, dolaysız bir şekilde kavramayla birlikte neyin verildiğidir. İşte bu verilen fenomendir. Fenomeni kavrama ya da *görme*, özü görülemedir (Wesensschau) (Scheler 1973: 48). Özü görülemeye fenomenolojik deneyim de denebilir (Scheler 1973: 48).

Özün kendisi, öz olmasıyla, ne tümel ne de tekildir (Scheler 1973: 48). Mesela kırmızının özü kırmızıyla her tekil karşılaşma ile ilgili olarak verildiği gibi tümel kavramda da verilir (Scheler 1973: 48). Dolayısıyla öz, tek bir şeyin özü de olabilir – bu durumda yalnızca bu tek şeyle ilgilidir – birbirinden farklı nesnelere ortaklığıyla ilgili olduğu zaman tümel de olabilir (Scheler 1973: 49).

Fenomenolojik deneyim, olguların kendilerini hiçbir sembolle, işaretle dolayına girmeden doğrudan doğruya verir (Scheler 1973: 50). Kırmızı; belli bir yüzeyin rengi, belli bir dalga boyundaki renk olarak tanımlandığında dolaylı bir şekilde, fenomenolojik olmayan bir deneyimle tanımlanır (Scheler 1973: 50). Yani burada kırmızı, başka bir şeyde bir yere yerleştirilme yoluyla, bir denklemin x'i olarak tanımlanır. "x = a dalga boyundaki i" gibi. x, "a dalga boyundaki i" dolayımıyla verilir. Fenomenolojik deneyim ise doğrudan doğruya kırmızının kendisini verir (Scheler 1973: 51).

Öyleyse *a priori*, deneyime dayanır (Scheler 1973: 51). *Bu anlamda* fenomenolojiye dayanan her felsefe deneyidir (Scheler 1973: 51). Böyle bir felsefe anlama yetisinin (Verstand) kurduklarından değil, olguların kendilerinden hareket eder (Scheler 1973: 52). Böylece *a priori*, Kant'taki gibi, verilen karmaşanın *a priori* yetilerce düzenlenmesiyle ya da kurulmasıyla ortaya çıkan bir şey değildir. Dolayısıyla *a priori* ile *a posteriori* arasındaki karşıtlık deneyim ile deneyimden önce gelen ya da deneyimi mümkün kılan arasında değil, saf fenomenolojik deneyim ile dolaylı deneyim arasındaki karşıtlıkla ilgilidir (Scheler 1973: 52).

Kant duyusallığın (Sinnlichkeit) gördüğünü ve anlama yetisine (Verstand) içeriği sağladığını, anlama yetisinin düşündüğünü söylüyordu. Sentetik *a priori* bilgi ortaya böylece konuyordu. Dolayısıyla Kant *a priori*yi biçimsel ve düşünülenle, duyusal olanı içerikliyle (Materialen) bir tutuyordu (Scheler 1973: 54). Scheler, Kant'ın bu özdeşleştirmelerinde yanıldığını düşünür. Görüldüğü gibi, *a priori* olan saf fenomenolojik deneyimle birlikte içerikli olarak verilir. Fakat Scheler'e göre Kant'ın sandığı gibi içerikli olmakla duyusal olmak aynı şey değildir. Duyusal olanın ne olduğuna daha yakından bakmak gerekir.

Scheler'e göre Kant'ın içerikli olanla duyusal olanı özdeşleştirmesindeki temel hata neyin verildiğini sormak yerine neyin verilebileceğini sormasıdır (Scheler 1973: 55). Kant'a göre yalnızca duyusal olan verilebilir. Bilgiyi oluşturan diğer kategoriler bunlara eklenir. Scheler ise yalnızca duyusal olanın verilebileceği görüşüne katılmaz. Neyin gerçekten verildiğine baktığımızda içerik, deneyim daha da genişler. Kant'ta içeriksiz olduğu düşünülen nedensellik, birlik, çokluk gibi kategoriler de aslında deneyimle verilir

Scheler'e göre. Bu yüzden soru bilincin yöneldiği neliğe dair olmalıdır, öznenin yapısı, olanakları buradaki meselenin dışındadır (Scheler 1973: 55). Demek ki deneyim ve içerik duyulur olanla sınırlı değildir.

Bu düşünce yalnızca teorik alanla ilgili değildir, değerler alanında da geçerlidir (Scheler 1973: 60). Kant'a göre kesin bir etik doğa yasalarının değil, ahlâk yasasının belirleyici olmasıyla mümkündür. Kant duyguların doğa nedenselliğine tâbi olduğunu, kişiden kişiye ve duruma göre değişebilecekleri için bunların nesnel olacak bir etikte yerleri olmadığını düşünmüştü. Yine de saygı, akılla birlikte olan bir duyguydu ve ahlâk yasasına saygı, kişinin eylemini belirliyordu. Bu yüzden Kant, etikte saygının öneminden söz etse de ona göre diğer duyguların belirlemesiyle ortaya çıkan bir eylemin etik özelliğinden söz edilemezdi. Scheler'e göre ise sevme, nefret etme, tercih etme, hissetme gibi duygusal edimler de *a priori* içeriğe sahiptir (Scheler 1973: 63). Pascal'in ifadesiyle bir kalp düzeni (ordre du coeur) ya da kalp mantığı (logique du coeur) vardır, *a priori* bir kalp düzeni (Scheler 1973: 63). Scheler, Kant'ın duyguları etiğin dışında bırakmasının aksine, duygusal a priorizmi bir gereklilik olarak koyar (Scheler 1973: 65). Dolayısıyla Kant'ın rasyonel etiğinin karşısında Scheler'in duygusal etiği vardır. Duygusal etik, etik değerleri gözleme ve çıkarıma dayanarak ortaya koyması anlamında deneyici değildir (Scheler 1973: 65). Çünkü duygusal etik *a priori* temellere dayanır.

Değerler alanında yüksekliklerine göre tüm değerlerin tâbi olduğu bir hiyerarşi vardır (Scheler 1973: 86). Bir değerın bir başkasından yüksek olduğu bir çıkarım sonucu değil, *tercih* (Vorziehen) eyleminde verilir (Scheler 1973: 87). Tercih etmekle seçmek (Wählen) birbirinden farklıdır. Çünkü seçmek bir çabayla birlikteyken tercih etmek tüm çabadan, seçimden, istemeden önce gelir (Scheler 1973: 87). Mesela gülü karanfile tercih edebiliriz ama burada bir seçim yoktur (Scheler 1973: 87). Bunun gibi iki nesneden birini tercih etmek empirik tercihtir; tercih değerlerin kendileri arasında söz konusu olduğunda ise *a priori* tercihtir (Scheler 1973: 87).

Scheler'in düşünceleriyle hayvanları ahlâk alanına dahil etmek için dört meselenin açıklanması gerektiği söylenmişti (s. 4). Duygu meselesi bu meselelerden biriydi ve bu çalışmanın zeminini oluşturuyordu. Bu yüzden duygulardan başlandı. Kimi filozoflar

duyguların kişiden kişiye değıştiklerini, bu niteliklerinden dolayı da, eğer etik sağlam bir etik olacaksa, etikten dışlanmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Hâlbuki pek çok filozof etikte duyguyu önemsemiş ve duyguyu bir gereklilik olarak, hem de sağlam bilgiyle ilgisinde, koymuşlardır. Epikourosçular, Stoacılar, Descartes ve Hume bu filozoflardandır. Bu filozoflar mutlulukçu ve faydacı etik görüşlerin temelini oluşturduklarından, çalışmamızda, bu etik görüşler bu filozoflar üzerinden eleştirilmiştir. Evet, duyguyu etikte olmazsa olmaz olarak düşünen filozoflar vardı. Fakat Scheler'e göre bunların eksikliği etikte kesinlikten söz etmelerine rağmen, etiği mutlak olarak koyamamalarıdır – etik eylemi, erdemleri sonuçla, faydayla ilgisinde düşünmüşlerdir. Scheler'e göre bu, etiğin doğasına aykırıdır. Bunu Kant da söylemişti. Scheler de Kant da etiğin *a priori* olduğunu, faydanın ya da mutluluğun etiğin kurucu kavramları olduğunu düşünmenin etiği ancak öznel kılabilceğini düşündüler. Fakat Kant çözümü duyguları – saygı duygusu dışında – ve eğilimleri ahlâk alanının dışında bırakmakta gördü. Scheler ise, yukarıda görüldüğü gibi, fenomenolojik bir dönüşle içerikli olmalarıyla birlikte duyguları ve duygularla ilişkisinde değerleri *a priori* bir tarzda etiğe dahil etmeyi başardı. Böylece Scheler'le birlikte hayvanların etikteki yerinin düşünülmesinin ilk aşaması tamamlanmış oldu. Peki, bu duygulara karşılık gelen değer tarzları nelerdir?

## 1.2.2. Değer Tarzları

### 1.2.2.1. Duyum Değerleri

Bunlardan ilki “hoş olan” ve “hoş olmayan” değerlerdir. Bu değer tarzına karşılık gelen fonksiyon haz ve acı gibi duysal hislerdir. Scheler'e göre bu değer tarzı duyumsamaya sahip canlılar tarafından hissedilebilir ancak (Scheler 1973: 105). Bir hayvan türü için hoş olan başka bir hayvan türü için hoş olmayabilir; hatta tür içinde bile hoş olan ve hoş olmayan şeyler değışkenlik gösterir (Scheler 1973: 105). Hoş olan ve hoş olmayan şeyler bu anlamda görelidir. Fakat böyle olması değer tarzının kendisinin görelisi olduğu anlamına gelmez. Çünkü hoş olan nussile hoş olmayan arasındaki ilişki, aralarındaki fark mutlakdır (Scheler 1973: 105). Mesela hoş olan tercih edilir olandır, hoş olmayan ise tercih edilmez (Scheler 1973: 105). Bu önermeler gözleme ve çıkarıma dayanmaz, zorunludurlar. Yine de hoş olmayanı ya da yaşam için zararlı olanı hoş olana tercih eden

bireyler olabilir. Bu durumda böyle yönelimlerin sapkınlık olduğunu düşünürüz. Kişinin kendini yaralamaktan keyif alması bu türdendir.

#### 1.2.2.2. Yaşam Değerleri

İkinci değer tarzı yaşamsal duygulara karşılık gelen yaşam değerleridir (Scheler 1973: 106). Bunlar soylu olan ve bayağı/kaba olandır.

Scheler'e göre yaşam, canlıların ortak bir niteliklerinden ibaret değildir (Scheler 1973: 107). Yaşamın kendisi bir özdür (Scheler 1973: 107). Bu yüzden yaşam değerleri duyulur değerlere indirgenemez (Scheler 1973: 107). Dolayısıyla haz ve acı duygularından ibaret değildir bu değerlerin karşılıkları. Yaşlanma duygusu, cesaret, kaygı, bir şeyden memnun olmak, bir şeye üzölmek, intikam isteği gibi duygular ve duygusal tepkiler bu değer tarzına karşılık gelen duygu durumlarıdır (Scheler 1973: 107).

Yaşam değerlerinin taşıyıcıları tüm canlılardır (Scheler 1973: 86). Hayvanlar ve bitkiler şey değildirlir (Scheler 1973: 86). Hayvanların yavrularını korumaları, arkadaşlık kurmaları, neşelenmeleri, kederlenmeleri, heyecanları değerlidir. Scheler'in yaşam değerlerini tinsel değerlerden bağımsız düşünmesine rağmen yaşam değerlerini görmezden gelmemesi, bunların da kendi başlarına değerli olduklarını vurgulaması insanların hayvanlara yönelik tavırlarının etik özelliği olduğunu temellendirecek olması bakımından önemlidir.

#### 1.2.2.3. Tinsel Değerler

Tinsel değerler yaşayan bedenden ve onun çevresinden bağımsızdır (Scheler 1973: 107). Scheler'e göre bu değerlerin birliği, yaşam değerlerinin bu değerler için feda edilmesi gerekliliğinde açığa çıkar (Scheler 1973: 107). Değerlerin tercih etme eyleminde verildiği söylenmişti. Tinsel değerleri veren tercih etme, sevme ve nefret etme eylemleri diğer değerleri veren tercih etmeden ve sevmeden farklıdırlar, bunların tâbi olduğu yasalar farklıdır ve bunlar tinseldirlir (Scheler 1973: 107). Mesela sonraki bölümlerde Scheler'in sevgiye dair yaptığı ayrımlardan söz edilecek. Buna göre Scheler anne sevgisini ikiye

ayırır: biri biyolojiktir ve anne çocuğunu kendinden bir parça olarak görür ve sever. Bir de çocuğunun ondan ayrı bir kişi olduğunu kavrayan ve onu başkası olarak seven – burada söylenenlere göre *tinsel* olarak adlandırılabilir – anne sevgisi vardır.

Estetik değerler, doğru – yanlış değerleri gibi değerler tinsel değerlerdendir (Scheler 1973: 107). Tinsel değerlere karşılık gelen duygu durumları tinsel neşe ve tinsel kederdir – bunlar yaşam değerlerine karşılık gelen ve yaşamın içinden olan neşe ve kederden farklıdır (Scheler 1973: 108).

#### 1.2.2.4. Kutsal Değerler

Diğer üç değer tarzı belli bir kümeyi oluşturabilirken kutsal değerler bunlardan farklı bir yere sahiptir. Kutsal değerlere karşılık gelen duygular kutluluk gibi duygulardır (Scheler 1973: 109). Tapınma, inanç, inançsızlık bu değer tarzıyla ilgilidir (Scheler 1973: 109).

Kant mutlak değer taşıyıcının yalnız akıl sahibi varlık olduğunu düşünmüş ve böylece doğanın, hayvanların yalnızca görelî değerlere sahip olduklarını ileri sürmüştü. Daha önce de söylendiği gibi, akıl sahibi varlıklar amaç varlığı olarak kişilerken, hayvanlar şeylerdiler. Scheler de insanın varlıkta özel bir yeri olduğunu, bu yerin insanın tinsel bir varlık olmasından kaynaklandığını düşünür. Bu anlamda tinsel varlığa *kişi* der. Fakat, Kant'tan farklı olarak, kendinde değerli olanı yalnızca kişiyle sınırlamaz. Scheler'e göre hayvanlar araçsal değerden daha yüksek bir değere, yaşam değerlerine sahiptirler. *Kişinin* onlara yalnızca duyum değerlerine sahiplermiş gibi muamele etmesi kötüdür. Hayvanların birbirlerine yönelik davranışlarının değil de neden *kişilerin* hayvanlara yönelik eylemlerinin kötü olabileceği "*Kişi Kavramı*" bölümünde tartışılacaktır.

#### 1.2.3. Değer Duygusunda Yanılma

Scheler'e göre etik matematik kadar kesin ve neseldir (Scheler 2023: 68). Bu kesinliği sağlayan değerlerin tercihle birlikte doğrudan doğruya verilmesidir. Yine de değerlerin bilgisinde yanılma mümkündür. Bu yanılığın kaynaklarından biri hınçtır. Scheler hınç duygusuna kapılan insanın değer körlüğünden, değer duygusundaki yanılığardan söz

eder. Scheler'in değer duygusunda yanılmadan söz etmesine bu çalışmada yer verilmesinin nedeni, Scheler'in ilerleyen bölümlerde bahsedilecek olan hümanizm eleştirisinin değer yanılığına dayandığını düşünmesidir.

Nietzsche'ye göre değer yargıları hınç (Ressentiment) duygusundan kaynaklanabilir ve hıristiyan sevgi ve hıristiyanlığın diğer değerleri de hınçtan kaynaklanmaktadır (Scheler 2023: 21). Scheler bu görüşe katılır ama ona göre Nietzsche gerçek ahlâkın hınçtan doğduğunu düşünmekte hatalıdır (Scheler 2023: 68) Nietzsche'ye göre kle ahlâk, kendisinden farklı olan, dışarıda olan her Şeyi yadsır ve onun değerleri bu yadsımadan doğar (Scheler 2023: 22).

Hınç, insan doğasına ait normal duyguların – intikam isteği, nefret, kötü niyetlilik, haset gibi – sürekli bir Şekilde bastırılmasıyla ortaya çıkar (Scheler 2023: 24). Bu duygular tepkiseldirler. Yani ortaya çıkmaları için bir başka Şey gerekir. İntikam duygusuna bakıldığında kendini savunmanın intikamdan farklı olduğu görülür. Kendimi korumak için birine vurmamla öfkemi de hemen dışarı atmam intikam değildir. İntikamda fke iktidarsızlık hissinden dolayı bastırılır ve ertelenir (Scheler 2023: 25). Scheler'e göre Şöyle bir duygu seyri vardır: intikam → haset → kara alma dürtüsü → kin → hınç (Scheler 2023: 27). İntikam ve hasedin kendine özgü nesnelere vardır ama kara alma drtsnde nesne artık belirsizleşmiştir ve pek çok Şeye yönelir. Bu duygular iyi insanların kötü özelliklerini aramaya, onları da küçümsemeye sebep olur. Ama bunların hiçbiri hınç değildir. Bu duyguların üstesinden ahlâki bilinçle veya öfkeyi, hüznü açığa vurmaya gelinebilir ya da mesela kıskançlığın üstesinden almaya, Şiddetle de gelinebilir (Scheler 2023: 29). Ama bunların hiçbiri iktidarsızlık duygusundan dolayı yapılamıyorsa ve bastırılıyorsa bu duygular hınca yol açar (Scheler 2023: 29). Hınla birlikte diğerlerinin değerini küçültme eğilimi ortaya çıkar. Böylece kötü duygunun üstesinden geldiği zannedilir (Scheler 2023: 31).

Scheler'e göre kişinin kendini başkalarıyla kıyaslaması doğaldır ama ne zaman ki kiş kendi niteliklerini bu yolla belirler, kişi o zaman değerleri görmede yanılabilir. Sıradan insan bunu yapar (Scheler 2023: 40). O, kendi değerini ya da herhangi başka bir değeri ancak kıyaslama yoluyla anlar. Ona göre değerler grelidirler. Sıradan insan eğer

iktidarsızlık hissine sahip değilse aşağılık duygusunu alt etmek için hep başkalarından daha saygın olmaya uğraşır (Scheler 2023: 41). Göreli değerlendirme eğilimine iktidarsızlık eşlik ediyorsa hınç duygusu ve değer yanılığısı ortaya çıkar (Scheler 2023: 44). Böyle biri kendi zihninde diğer insanların niteliklerinin değerini düşürmeye uğraşır ve bu değerlere karşı körlük geliştirir (Scheler 2023: 44). Böyle biri değerleri kendi arzularından türetmeye, değerleri kendi yetisinin seviyesine çekmeye uğraşır (Scheler 1970: 46). Eğer belli bir şeyin değerine uygun davranmak bu kişinin yapabileceği bir şey değilse böyle bir değer gerçekte dünya için aşırı olduğunu savunabilir. Kişinin kendi sınırlarının değer bilincini sınırlamasıdır bu. Böyle olduğunda değerler arasında yanılısamalı bir hiyerarşi yaratmış olur Scheler'e göre, bu bir değersizleştirme hareketidir. Yani aslında olumlu değerler bu kişilerce yine de hissedilir.

Değerlerin bilinmesi bir yaratıcı güçle ortaya çıkar. Bu yaratıcı güç yaşamın yüceltilmesinden ve sevgiden kaynaklanmadığında, inkârla ve eleştiriye yöneldiğinde değer yanılısamaları ortaya çıkar (Scheler 2023: 59). Scheler'e göre hıncın dışavurumunun biçimsel yapısı şudur: "A kendi içkin değerinden dolayı değil, B'yi reddetmek, aşağılamak için oyuna sokulur" (Scheler 2023: 61). Mesela belli bir çağa duyulan özlemin temelinde o çağın değerleri yatıyorsa bu bir hınç değerlendirmesi değildir. Ama bu özlemin temelinde şimdiden kaçma arzusu, şimdinin olumsuzlanması varsa, geçmiş şimdinin olumsuzlamasıyla değerli kabul ediliyorsa bu bir hınç değerlendirmesidir.

Birinden nefret etmenin kendisinde hınca dair bir şey yoktur. Ama bu nefreti bastırmak hıncı doğurur. Fakat Scheler'e göre başka bir yol da vardır: ahlâki enerjimin yardımıyla nefretimin üstesinden gelebilirim. Birine duyduğum nefreti bastırmak nefretimin nesnesini kaybetmesine ve nefretimin her şeye yönelmesine sebep olabilir (Scheler 2023: 64) Scheler'e göre gerçek ahlâki değer yargıları hınçtan doğmaz, hınçtan doğan değerler sahte olanlardır (Scheler 2023: 68).

Bu bölümde etik ilişkinin bir tarafında hayvanın yer almasının Scheler'in düşünceleriyle birlikte nasıl mümkün olabileceği sorusuna yanıt verebilmek için ele alınması gereken meselelerden ilki, duyguların değerli olması meselesi ele alındı. Buna göre duygular *a*

*priori* içeriğe sahiptirler ve bunlara karşılık gelen *a priori* değerler vardır. Bu kesinliğe rağmen kişi değerler konusunda yanılabilir. Değerler temelde sevgiyle ilişkiliyken kimi zaman hınçtan değer gibi görünen şeyler de doğabilir. Böylece kişi değerleri oldukları gibi göremeyebilir. Fakat bu bölümde öne çıkan temel sonuç, hayvanlara kendi değerlerinden daha düşük değerlere sahiplermiş gibi davranmamak gerektiğidir. İşte Scheler'e göre modern hümanizm ya da modern insan sevgisi böyle bir değer yanılmasıdır. Scheler'e göre gerçek sevginin ne olduğundan sonraki bölümde söz edilecektir. İkinci bölüm benden farklı olanı anlamak meselesiyle ilgili olacaktır.

## 2. BÖLÜM

### DUYGUDAŞLIK, SEVGİ VE HÜMANİZM ELEŞTİRİSİ

Scheler'e göre duygular değerlidir. Peki, başkasının duygusunu anlayabilir miyim? Başkası olarak hayvanı anlayabilir miyim? Bana hayvanlardan daha yakın olan insanı bile anlamam bazen mümkün değilken, hayvanların deneyimlerini nasıl anlayabilirim?

Hayvanları anlamak, hakikatte neyin insana özgü olup neyin yaşamla ortak olduğunu göstermesi bakımından felsefenin konusu olarak hayvanların yaşantılarını, deneyimlerini düşünmenin önemli bir adımıdır. Scheler hayvanlardan ve doğadan insanın özelliklerini onlara aktararak söz etmez; insanın kozmomorfik bir varlık olarak onların gerçek değerini anlayabileceğini savunur. Bununla birlikte başkasını anlamak olan duygudaşlık hayvanlara yöneldiğinde onların hayvan olarak ne yaşadığını anlamamız da mümkündür. Kozmosla özdeşlik duygusu ve başkası olarak hayvanları anlama iki farklı eylemdir ama birlikte çalışırlar. Mesela bir ayının çevresiyle ilgisini, insanınkinden farklı davranışlarının ne anlama geldiğini anlamam bir başkalık taşıyır ama bununla birlikte bu anlama yaşamla ortaklık zemininde gelişir. Bu bölümde duygudaşlığın ve sevginin başkasına yönelen özelliklerinden söz edilecektir.

#### 2.1. DUYGUDAŞLIK (MITGEFÜHL) VE DUYGUDAŞLIĞA BENZER FORMLAR

Scheler'e göre bazı tutumlar duygudaşlığı anlamamıza katkıda bulunur. Bu tutumlar genel olarak başkalarının duygularının bizde yeniden üretilmesinden ibarettir ve sıkça gerçek duygudaşlıkla karıştırılmaktadır. Her türlü başkasıyla-birlikte-acı çekme (Mitleid) ve birlikte-sevinme (Mitfreude) başkasının deneyiminin niteliğinin bilgisini gerektirir. Tıpkı böyle bir bilginin başkasının bilinçli varlığını varsaymayı gerektirmesi gibi. Başkasının acı çektiğinin bilgisi duygudaşlık kurma yoluyla verilmez, bu bilgi duygudaşlık kurana duygudaşlığın öncesinde verilir. Mesela biri ağlayan bir çocuğun yüzüne, onunla hiç duygudaşlık kurmadan, sadece bir fiziksel nesneymiş gibi bakabilir ya da, yine duygudaşlık kurmadan, çocuğun ağlamasının açlığının ya da acısının bir ifadesi olduğunu anlayabilir. Benzer şekilde bir kişi başkasının ne hissettiğini anlayabilir

ama ona acımayabilir (Scheler 1970: 9). Bu anlama bilişsel bir şeydir ve ahlâki bir niteliği yoktur Scheler'e göre. Duygudaşlık (birlikte-acı çekme ve birlikte-sevinme) ise karşıdakinin deneyiminin bu şekilde anlaşılmasından sonra gelir, bu anlamaya eklenir (Scheler 1970: 8). Başkasının duygusunun bizde yeniden üretilmesinde başkasının duygusunun niteliğini kavrarız, bu duygu bizde benzer bir duyguya sebep olmaz ve bu duyguya tamamen kayıtsız kalabiliriz. Bu yüzden duygudaşlık (Mitfühlen) başka, başkasının deneyiminin ya da duygusunun kişide yeniden üretilmesi (Nachfühlen, Nachleben) başka bir şeydir (Scheler 1970: 10).

### **2.1.1. Duygunun ortaklığı (Miteinanderfühlen)**

İki ebeveynin çocuklarını kaybettiğinde aynı acıyı duymaları duygunun dolaysız ortaklığıdır (Miteinanderfühlen) (Scheler 1970: 12). Burada ebeveynlerden birinin acısı diğerininkine dışsal değildir; ikisinin acısı birbirinin aynıdır (Scheler 1970: 13).

### **2.1.2. Duygudaşlık (Mitgefühl)**

Duygudaşlığı, kendi yaşadıklarım aracılığıyla başkasının ne hissettiğini anlamaya vesile olan dolaylı duygudan (Nachfühlen) ayırmak gerekir. Dolaylı duygu yukarıda sözü edildiği gibi, birinin duygusunu kendi deneyimlerimden yola çıkarak bilişsel bir şekilde anlamamdan ibarettir. Duygudaşlıkta ise birlikte duyma vardır. Yine de duygudaşlık kurma, başkasının duygusunu aynı şekilde, birebir duymak da değildir. Burada kişiler arasında bir mesafe vardır ve duygudaşlık kuran bu mesafenin bilincindedir. Karşıdakinin neşesi ya da kederi karşıdakinin duyduğu yoğunlukta değil ama onun bir yansıması gibi duyulur. Yine de duyulur. Yani burada duygudaşlık kuranın da duygusundan söz ediyoruz.

### **2.1.3. Duygusal Bulaşma (Gefühlsansteckung)**

Neşeli bir ortama girdiğimizde atmosferin neşesinin bize bulaşması, bir yas evindeki hüznün bize bulaşması, gülen birini gördüğümüzde gülmemiz... (Scheler 1970: 15). Burada başkasının duygusunun bilincinde temellenen başkasının duygusuna yönelme ya

da deneyimine katılma gibi bir şey yok, sadece bir ruh hâli bulaşıyor. Burada bir başkasının acı çekmesi ya da neşeli olması da gerekmiyor. İlkbaharda bir manzaranın güzelliği, yağmurlu bir günün melankolik havası da duygusal bulaşmaya sebep olabilir (Scheler 1970: 15). Birinin etrafında neşeli yüzler görmek istediğini söylemesi de onlarla duygudaşlık kurmak istemesinden değil, neşelerinin kendisine bulaşmasını ummasındandır (Scheler 1970: 17).

Nietzsche acımanın bulaşıcı olduğunu düşünür. Nietzsche'ye göre duygudaşlık kurmak sefaleti artırır, yaşama gücünü azaltır ve öyle bir noktaya gelebilir ki bütün yaşama isteğinin yitmesine neden olur (Scheler 1970: 17). Scheler'e göre ise Nietzsche duygusal bulaşmayla duygudaşlık kurmayı birbirine karıştırmaktadır (Scheler 1970: 17). Çünkü duygudaşlık kurmak, başkasının acısını *başkasının* acısı olarak görmektir, duygusal bulaşmada ise acı artık benim kendi acımdır ve bu his beni *kendi* acımdan kurtulmaya çabalamaya iter. Scheler'e göre duygudaşlıkla duygusal bulaşma aynı şey olsaydı duygudaşlık gerçekten de sefaleti arttırdı (Scheler 1970: 18). Çünkü duygusal bulaşma başkalarında gerçek bir acıya sebep olur. Oysa böyle bir acı çekme duygudaşlıkta yoktur (Scheler 1970: 18). Scheler duygusal bulaşmanın Nietzsche'nin düşündüğü gibi acıyı, sefaleti arttırdığını, bu yüzden duygusal bulaşmanın ahlâki değerinin de olumlu olmaktan ziyade olumsuz olduğunu düşünür (Scheler 1970: 138). Zaman zaman sosyal medyada dolaşan yaralama, kavga videolarını izleyememek ya da bazı haberleri okumaya ya da duymaya katlanamamak duygusal bulaşmadandır. Böyle videoları izlemekten, haberleri okumaktan kaçınırız. Çünkü duyduğumuz rahatsızlık, bize bulaşan acı artık bizim acımızdır ve bu rahatsızlıktan kaçmak isteriz. Eğer acı çekenin acısını hafifletecek bir pozisyondaysak kaçmayıp karşımızdakinin acısını hafifletmeye uğraşabiliriz de. İki durumda da duygusal bulaşma ben-merkezli bir duygu olduğundan Scheler'e göre bu duygunun ahlâki değeri olmayacaktır.

Bugünlerde “merhamet yorgunluğu” diye bir şeyden söz ediliyor. Buna göre kişiler, başlangıçta onlara karşı güçlü “empati” duydukları – acı çeken – insanlarla ya da hayvanlarla karşılaşmalarında yorgunluk, umutsuzluk gibi hislere kapılabiliyorlar. Scheler bu durumda merhamet ya da empati diye adlandırılan şeyin duygusal bulaşma olduğunu söyleyecektir. Ona göre duygusal bulaşma yaşayan kişilerin temel

motivasyonu, bunun bilincinde olmasalar da, kendi rahatsızlıklarından kurtulma arzusudur. Yine de böyle durumlarda kişi acı çekene destek olabileceksen uzaklaşmak yerine destek olmayı seçmesinin ahlâki değeri sorulabilir. Eğer kişi kendini de korumaya uğraşarak başkasına yaklaşırsa bunun ahlâki değeri yok mudur? Scheler belki böyle bir çabanın ve eylemin değerli olduğunu ama bu durumda da duygusal bulaşmanın kendisinin değersiz olduğunu söyleyecektir. Çünkü kişi uzaklaşıp acıdan kurtulabilecekken başkasının acı çektiğinin bilinciyle ona yaklaşacaktır. Yani burada duygusal bulaşmadan, kişiye bulaşan acıdan başka bir unsur, başkasının acı çekmekte olduğunun bilinci, devreye girer. Yine de bu, sonraki bölümlerde görüleceği üzere, gerçek duygudaşlık olmayacaktır.

#### 2.1.4. Duygusal Özdeşleşme (Einsfühlung)

Kişinin kendi benliğini bir başkasının benliğiyle özdeşleştirmesi durumu. Bu duygusal bulaşmanın daha yoğun yaşandığı bir durum olarak düşünülebilir (Scheler 1970: 18).

Bu iki şekilde gerçekleşebilir: birinin başkasının benliği üzerinde baskı kurması (idiopathic) ve birinin benliğinin bir başkasınca yutulması (heteropathic) (Scheler 1970: 24).

Scheler'in özdeşleşmeye verdiği örneklerden biri primitif düşüncede özdeşleşmedir. Bir topluluğun her üyesinin bir hayvan türünün her bir üyesiyle özdeşleştirilmesidir bu. Scheler, von den Steinen'den Borosoların kendi topluluklarının kırmızı papağan türüyle, topluluğun her bir üyesinin de bir kırmızı papağanla özdeş olduğu bilgisini aktarır (Scheler 1970: 19). Böyle bir özdeşleşme basitçe bir kişinin bir papağanın kaderiyle aynı kaderi paylaşması değil, onunla aynı olması, aynı kimliği taşımasıdır (Scheler 1970: 19). Atalarla özdeşleşme de bu türden bir özdeşleşmedir. Kişi yalnızca ataları gibi değildir, atalarından biridir, onunla aynıdır, bir bütündür (Scheler 1970: 19).

Bir başka örnek antik çağ gizemlerinde kişinin kendinden geçmeyle, vecd hâlinde varlıktaki gerçek kimliğini kavramasıdır (Scheler 1970: 20). Bu türden ritüeller zamanla

tiyatro sanatlarına evrilmiş ve burada ekstatik özdeşleşmenin (ekstatische *Einsfühlung*) yerini sembolik empati almıştır (symbolischer *Einführung*) (Scheler 1970: 20).

Çocuklar evcilik oyunlarında ya da bir kukla gösterisi izlerken kendilerini oynadıkları rolle ya da izledikleriyle özdeşleştirirler (Scheler 1970: 24). Yetişkin biri tiyatro oyununu izlerken tiyatrocularla arasındaki mesafenin farkındadır. Çocuk için ise oyunu ya da izlediği gösteri gerçektir ya da kendini ciddiyetle kaptırır. Yetişkin bunu çocuğun *-miş gibi yapması* olarak adlandırırken çocuk için bu bir *-miş gibi yapma* değildir, çocuk oyun oynarken rolüyle özdeşleşir (Scheler 1970: 24).

Scheler kimi düşünörlere göre sevginin de bir tür özdeşleşme olduğundan bahseder (Scheler 1970: 26). Bu görüşe göre seven kişi sevdiğini kendisiyle özdeşleştirdiğinden sever. Scheler'e göre von Hartmann da sevginin bencilliğın genişletilmiş hâli olduğunu, kendini koruma dürtüsünün bir uzantısından başka bir şey olmadığını düşünür, ona göre anne – çocuk ilişkisi de bunun bir örneğidir (Scheler 1970: 26). Burada çocuk gerçekten de bir zamanlar annenin bir parçasıydı, onun bedenindeydi. Fakat Scheler'e göre bu türden örnekler de söz konusu teoriyi desteklemez. Çünkü ebeveynin dürtüleri doğumdan önce bile kendini koruma güdüsünden başka bir şeydir. Ebeveyn, kendini ve çocuğunu iki farklı varlık olarak görür (Scheler 1970: 26) ve çocuğu için özveride bulunur (Scheler 1970: 27). Bununla birlikte anne – çocuk ilişkisi çocuk büyüdükçe değişir. Bu süreçte annelik içgüdülerıyla anne sevgisinin birbirinden farklı olduğunu görürüz. Annelik güdüsü sanki çocuğu tekrar rahmine yerleştirmeye yönelik gibidir (Scheler 1970: 27). Anne sevgisi ise buna zıttır, çocuğa ondan bağımsız bir varlık olarak yönelir ve onu birey olmaya hazırlar (Scheler 1970: 27). Dolayısıyla Scheler'e göre anne sevgisi annelik içgüdüsünden başkadır ve çok kez bu güdüyle çatışır. Sevginin özdeşleşme olduğunu savunan düşüncenin en güçlü örneği olarak görölebilecek anne – çocuk ilişkisi bile hiç de sanıldığı gibi özdeşleşmeden ibaret değildir ve oldukça karmaşıktır. Anne sevgisinde anne kendini çocukla özdeşleştirmez, onu başka bir kişi olarak sever. Bu yüzden anne sevgisi bile bir özdeşleşme türü olarak düşünölemez.

Scheler'e göre duygudaşlık (Mitgeföhl), başkasıyla özdeşleşmeye (Einsfühlung) dayanır. İnsanda özdeşleşme diğeri hayvanlara kıyasla daha fazla körelmiştir ve ilkel insanlar,

çocuklar, hayalperestler, bazı nevroitik kişiler, annelik içgüdülerinden dolayı anneler modern toplumdaki ortalama bir yetişkinden daha iyi özdeşlik kurabilir (Scheler 1970: 31). Mesela hayvanlar eşleriyle, sürüleriyle, yavrularıyla, türleriyle, sevdikleriyle, yaşadıkları yerle özdeşlik duygusu kurarlar. Yavruları onlar için kendilerindedir. Yaşadıkları yere bütünüyle ait hissederler. İnsanlar ise geçmişten bugüne daha bireyselleşmişlerdir. İnsanların aidiyet duydukları nesneyle kendileri arasında hep bir mesafe vardır. Her şeyden önce bu ilişki üzerine düşünmesi bile bir mesafe yaratır. Scheler'e göre yaşamın insana doğru evrildiği, insanlığın da tarih boyunca günümüzdeki uygarlığa doğru ilerlediği düşünülür. Ama şimdi bu süreçte insanın yeni nitelikler, imkânlar edinmesinin yanında olmazsa olmaz birtakım şeyleri de kaybettiğini görüyoruz (Scheler 1970: 31). İnsan hayvanların sahip olduğu özdeşleşme yeteneğini ve pek çok içgüdüyü, uygar insan ilkel insanın, yetişkin de bir çocuğun özdeşleşme yeteneğini kaybetmiştir (Scheler 1970: 31). Hayvandan insana, ilkelden medeniye, çocukluktan yetişkinliğe doğru gelişme sürecinde önceki yetileri koruyarak gelişmek amaçlanmalıdır (Scheler 1970: 32).

### 2.1.5. Empirik Görüşün Yanılgısı

Bazı filozoflara göre insanın bencil bir doğası vardır ve bunun dışına çıkamaz. Bu yüzden kişinin yaptığı fedakârlıklar, başkalarının duygularını anlaması, başkaları için özveride bulunması, onları sevmesi hep ben-sevgisine dayanır (Scheler 1970: 40). Bu görüşe göre bir kişinin başkalarının duygularını anlayabilmesi, kişinin kendi yaşadıklarına dayanır. Başka birinin yaşadığı olaylara üzüldüğünde ya da duygularını paylaşmış gibi görüldüğünde bile aslında kişiyi ve yaşadıklarını kendisiyle ve kendi yaşadıklarıyla kıyaslamakta, onlara böylece anlam yüklemektedir. Dolayısıyla bu görüşe göre duygudaşlık bir tür kıyaslamaya dayanmaktadır: bu olay benim başıma gelseydi ben ne hissederdim ya da benim başıma geldiğinde ben ne hissetmişim? (Scheler 1970: 39). Oysa gerçek duygudaşlık başkasının tekilliği üzerine temellenir (Scheler 1970: 39). Her kişi, kişinin yaşadığı her olay ve onun duyguları biriciktir. Başkasını anlama da işte bu biricikliğe yönelir. Eğer duygudaşlık olarak adlandırabileceğimiz tek şey başkasıyla birlikte sevinirken ya da üzülürken onun yaşadığını kendimle kıyaslayarak tasarlıyor olmam olsaydı, yani “benim başıma gelseydi ben böyle hissederdim” gibi bir formüle

dayanıyor olsaydı ve nihayetinde duyulan keder ya da sevinç kişinin kendisine yöneliyor olsaydı böyle bir duygudaşlığın gerçekten de temelde bencil bir şey olduğunu söyledik (Scheler 1970: 40). Bununla birlikte kendi başıma *gelmiş gibi* hissetmemle ortaya çıkan duygularım gerçek olmayan bir tasarıma dayanacağından böyle bir duygudaşlık bir halüsinasyondan ya da illüzyondan başka bir şey olmazdı (Scheler 1970: 40). O zaman etik, duygudaşlığın sebep olacağı yanlışlardan arınmam, başkalarının acısını kendiminkiyle karıştırmamam gerektiğini buyururdu. Duygudaşlığın ahlâki bir değeri olmazdı (Scheler 1970: 40,41).

Scheler, Theodor Lipps'in başkasının duygusunu anlayabilmemiz için o duyguyu daha önce hissetmiş olmamız gerektiği düşüncesini eleştirir (Scheler 1970: 45). Daha önce hissettiğimiz bu duyguyu kendimizde yeniden üreterek (Gefühlsreproduktion) başkasına taşıyız, böylece başkasıyla empati (Einfühlung) kurarız (Scheler 1970: 45). Scheler'e göre böyle kurulan bir duygudaşlık da gerçek bir duygudaşlık değildir. Çünkü yine kişinin kendi deneyimi için içine karışır, bu da bahsedilen tekilliği anlamının önünde engeldir (Scheler 1970: 46). Saf duygudaşlıkta (reine Mitfühlen) kişi kendi deneyimlerinin sınırını aşıp başkasının içinde bulunduğu biricik duruma uzanır (Scheler 1970: 46). Scheler'e göre Lipps başkasının duygusunu anlayabilmemin koşulu olarak kendi benzer deneyiminin olması gerektiğini öne sürerken başka bir sebepten dolayı da yanılmaktadır: Hiç yaşamadığımız hâlde başkalarının deneyimlerini anlayabiliriz (Scheler 1970: 47).

Başkalarının duysal hislerini (sinnlichen Gefühle) anlayabilmek için o duyumu daha önce deneyimlemiş olmak şarttır. Mesela alışkın olmadığımız yemeklerden, müzikten başkalarının zevk almasını anlayamayız (Scheler 1970: 48). Başka türlerin çeşitli şeylerden haz almalarını veya acı duymalarını da anlayamayız, bu türden durumlarda duygudaşlık söz konusu olamaz (Scheler 1970: 48). Bir kediye hoş gelen kokuyla bir insana hoş gelen koku farklıdır. İnsanlar genel olarak mentol kokusundan hoşlanırken, kediler bu kokudan iğrenirler. Kedilerin çok beğendikleri bir şeyden de insanlar iğrenebilir. Kedileri *duysal* düzlemde anlayamayız ama yaşamsal düzlemde, genel olarak, kedinin bir yiyecekte zevk almasını anlayabiliriz. Yaşamsal düzlemde bütün canlı varlıklarla duygudaşlık kurabiliriz (Scheler 1970: 48). Bir kuşun yaşadığı korkuyu, neşesini anlayabiliriz, neşeli olmadığını fark edebiliriz ve onunla duygudaşlık kurabiliriz

(Scheler 1970: 48). Yabancı bir kültüre sahip bir kişinin duyusal zevklerini anlamamız bazen mümkün olmasa da aynı kişinin yaşamsal bir duygusunu (Lebensgefühl) çok iyi bir şekilde anlayabiliriz ve tüm kalbimizle ona yöneliriz (Scheler 1970: 49). Tinsel duyguları (geistigen Gefühle) anlamak için ise etnik kökenimizin, geçmişimizin, rastlantısal başka niteliklerimizin önemi yoktur (Scheler 1970: 49). Scheler duygudaşlık kurmayı karanlık bir odada bir ışığın aniden parlamasına, bir pencerenin açılmasına benzetir (Scheler 1970: 50).

Duygudaşlığı empirik bir şekilde açıklayan teorilerin illüzyonu ya da yanılgısı başkasının duyduğu acıyı ben acı çekiyormuşum gibi duymamdır. Başkasının yaşadığını doğrudan deneyimlemediğim hâlde başkasının duygusunun bende yeniden üretilmesi yanılgıdan başka bir şey değildir.

### 2.1.6. Metafizik Görüşün Yanılgısı

Scheler'in aktardığına göre, Schopenhauer kendi varlığımızın başkalarınınkinden ayrı olduğunu düşünmenin bir yanılgı olduğunu savunur (Scheler 1970: 51). Bu yanılgının temelinde ise uzay ve zamanın aldaticı karakteri vardır. Scheler'in aktardığına göre Schopenhauer bu yanılsamadan *Mitleid* ile kurtulup varlığın birliğini doğrudan doğruya kavrayabileceğimizi öne sürer (Scheler 1970: 51). Scheler'e göre, önceki filozofların aksine, Schopenhauer, duygudaşlığın bir çıkarıma dayanmadığını, yani başkasının acısını kendi deneyimlerimiz aracılığıyla değil, onlara dolaysız bir şekilde katılarak anladığımızı düşünür (Scheler 1970: 51). Duygudaşlık fenomeninin bu doğrudan doğruya kavrama yönünden dolayı duygudaşlık Schopenhauer'e göre sadece nedensel bir şekilde açıklanabilen, ruhun kör bir yetisi değildir (Scheler 1970: 51).

Schopenhauer'e göre *yaşamın birliği* mekânda başkalaşan farklı organizmaların deneyimlerinin çoğulluğuna dayanmaz. Ona göre duygudaşlığın temeli de bu birliktir. (Scheler 1970: 51). Fakat Schopenhauer'e göre *Mitleid*'ı değerli kılan altında yatan sevgide, onunla duygudaşlık kurulmasının acı çekenin acısının hafiflemesinde değil, *Mitleid*'daki acı çekmedir (Leiden) (Scheler 1970: 52).

Günlük hayatta kendimize, kendi problemlerimize gömülüyüz. Çalıştığımız yerde işverenimizle yaşadığımız bir çatışma, öğretmenlerinin çocuklarımız hakkındaki şikâyetleri, sevgilimizle kavga etmemiz, telefonumuzun kırılması, keyif almak için alışverişe gitme planımız, bir teknolojik aletin yeni özelliğinin bizi heyecanlandırması gibi durumlar tüm hayatımızı doldurur. Ne zaman ki büyük bir felaketle karşılaşırız, bu tür sorunların ya da heyecanların, yani kendi bencil acılarımızın ve hazlarımızın, değersizliğini fark ederiz. Bu felaket bizim başımıza gelebilir ya da birinin başına geldiğine tanık oluruz, bu tanıklıkla birlikte onunla duygudaşlık kurarız, onun acısını duyarız. Savaşlar, doğal afetler, sefalet, hastalık bizi dünyadaki acıyı düşünmeye ve dünyadaki bu acının birliğini kavramaya iter. O zaman bencil isteklerimizin anlamsız olduğunu fark eder, onlardan uzaklaşır ve başkalarıyla ortaklaşırız, yaşamın birliğini kavrarız. Dolayısıyla Schopenhauer'e göre acı ne kadar büyük olursa bencil illüzyon/yanılgı da ortadan kalkacağından duygudaşlığın değeri de artar. Yine de başkasıyla birlikte acı çekmenin teselli veren bir yönü vardır (Scheler 1970: 52). Çünkü duygudaşlık kuran kişi, sadece kendisinin acı çekmediğini, acının evrensel bir şey olduğunu ve kendisinin acısının bunun bir parçası olduğunu görür (Scheler 1970: 52)

Scheler'e göre bu türden bir duygusal deneyimin ahlâki bir değeri yoktur ve bu aslında gerçek duygudaşlığa da uymaz (Scheler 1970: 52). Çünkü Scheler'e göre başkasının büyük acısının bende benzer bir acıya sebep olması bu acıyı artık bana ait kılacak ve sonraki hamlem acı çekmekten kurtulmaya yönelik olacaktır (Scheler 1970: 53). Birinin acısını kendimde duyduğumda, o duyguyu kendimde yeniden ürettiğimde ya başka bir şeye yönelerek bu acıyı unutmaya ya da acı çekmemem için başkasının acısını iyileştirmeye çalışırım. Böylece duygudaşlık, Schopenhauer'in iddia ettiği gibi kişinin doğum-ölüm döngüsünden kurtulmasını sağlamayacak, onun duygudaşlık dediği şeyle birlikte insan bu döngüye iyice gömülecektir (Scheler 1970: 53). Çünkü Scheler'e göre yanılgıdan kurtulup birliği kavramak ancak kişinin kendi dışına açılabilmesiyle mümkündür. Schopenhauer'in söz ettiği *Mitleid* ise gerçek *Mitleid* değil, duygunun yeniden üretilmesidir. Bu da *diğer kişinin* durumunu anlamayı dışlar (Scheler 1970: 55). Kişi yine kendi içine kapalı kalır.

Scheler'e göre benmerkezcilik (Egozentrizmus), kişinin gerçekliği kendinden, kendi çevresinden (Umwelt) hareketle kurması, dünyanın kendisini (Welt) böyle tasarlamasıdır ve bu anlamıyla benmerkezcilik solipsizmdir (Scheler 1970: 58). Naif solipsist bakışa göre başkalarının varlığı kişinin kendi varlığı kadar açık değildir, bulanıktır (Scheler 1970: 59). Kişiyi başkalarının varlığının kendisinin varlığına dayandığı naif düşünceden, benmerkezcilikten kurtaracak olan ve başkasının değerinin kendi değeriyle eşit olduğunu anlamasını sağlayacak olan gerçek duygudaşlık ya da sempati (Sympathie) olabilir ancak (Scheler 1970: 58). Kişi duygudaşlık aracılığıyla bu yanılgıdan kurtulmakla diğerleriyle, tüm canlılarla *eşit değerde* (Gleichwertigkeit) olduğunu kavrar (Scheler 1970: 60). Benmerkezcilik kendi içine kapalı bir zihnin ve kalbin ürünüyken duygudaşlık, kişiye başkasının kendisi kadar gerçek ve değerli olduğunu gösterir (Scheler 1970: 60).

Böylece duygudaşlığın başkasıyla ilgili olduğu, başkasını anlama deneyimi olduğu gösterilmiş oldu. İnsan başkası olarak hayvanı anlayabilecek bir varlıktır. Scheler sevgiyi de yalnızca insandan çıkıp insana yönelen bir hareket olarak düşünmez. Bu düşüncesi onun hümanizm eleştirisinde açık bir şekilde görülür. Sonraki bölümde Scheler'in hümanizm eleştirisiyle birlikte sevginin başkasına yönelen özelliği gösterilmeye çalışılacaktır.

## 2.2. HÜMANİZM ELEŞTİRİSİ VE KOZMOSLA BİRLİK DUYGUSU

Scheler, Nietzsche gibi modern hümanizmin hınç duygusuna dayandığını düşünür (Scheler 2023: 131). Modern hümanist sevgi gerçek bir değer gibi sevincin, coşkunluğun taşmasından doğmaz, öfkeden ve acıdan kaynaklanır. Çünkü modern hümanizm insanın değerinden hareket etmek yerine, aslında, tanrının ya da başka yüksek bir değerinden değillenmesiyle ortaya çıkar. Yani ya ilahi sevgiyi protesto etmek için tanrı yerine insan koyulur ve yüceltilir ya da yurtseverlik gibi bir grubu yücelten değer yerine sevginin herkese eşit dağıtılması, insanın sırf insan olduğu için sevilmesi gerektiği düşünülür. Dolayısıyla modern hümanizm ya da evrensel insan sevgisi bir protestodur, öfkeye dayanır. Bazense kişi yalnızca kendinden kaçmak için toplumsal meselelere yönelir, kendini "insanlığa" adar. O zaman evrensel insan sevgisi görünüşte bir sevgiden başka

bir şey değildir. Nietzsche gibi Scheler de bu sözde sevginin “gerileyen hayatın bir semptomu” olduğunu düşünür.

Scheler’e göre insan böyle temelsiz bir şekilde yüceltildiğinde, sevgi, sadece insan olmalarından dolayı insanlara yöneldiğinde, zorunlu olarak doğa, hayvan ve bitki de araçsallaşır. İnsandan başka her şey insanın refahı için birer araçtır artık.

Fakat Scheler’e göre gerçek insanlık sevgisi modern hümanizmden farklıdır, bu sevgi kozmosla birlik duygusuna dayanır. Scheler’e göre dolaylı duygu, özdeşleşme duygusunun; duygudaşlık, dolaylı duygunun; insan sevgisi (Humanitas/Menschenliebe), duygudaşlığın; kozmik olmayan kişi sevgisi, insan sevgisinin üzerine temellenir (Scheler 1970: 96-102). Bu yüzden daha üst edimlerin gerçekleşmesi alttakilerin hepsinin kültive edilmesi gerekir (Scheler 1970: 103).

Hristiyanlıkla, hümanizmle ya da bilimle birlikte Hintlerde ve Eski Yunanda egemen olan kozmosla birlik duygusunun *aşıldığı*; doğa bilimlerinin, araştırmalarından sonuç alabilmek için doğayla birlik duygusunu görmezden gelmesi, doğayı mekanik bir yapı olarak tasarlaması ve onu karşısına nesne olarak koyması gerektiği düşünülebilir (Scheler 1970: 104). Hâlbuki kozmosla birlik duygusunun yitirilmesi, sempatik ve duygusal yaşamın yüksek formlarının kökünün yitirilmesidir, sempatik fonksiyonların birbirlerinde temellerini bulmalarından dolayı (Scheler 1970: 104). Scheler’e göre doğa bilimleri, gerçekten de, doğru bilgiler ortaya koyabilmek için doğaya ondaki tekrarları tespit edebilecek şekilde, yani mekanik bir yapıya indirgeyerek bakmalıdırlar. Yine de bu yapay bir tutumdur (Scheler 1970: 104). Scheler’e göre, bir fenomen olarak doğa, bize kendini kendi evrensel diliyle, yaşamla dolu olarak açar. Bu yüzden doğanın mekanik tarzda tek yönlü kavranması doğa bilimleri alanıyla sınırlanmalıdır (Scheler 1970: 105).

Doğanın insan egemenliğinin bir aracı olduğu görüşü, erken Hristiyanlığın, Fransisken hareketin, Goethe’nin, Bergson’un Fechner’in karşı çıkışlarına rağmen giderek daha fazla kabul görmüş ve nihayet doğanın mekanik anlayışı mutlak bir ilke olarak düşünülmüştür (Scheler 1970: 105). Scheler’e göre ise doğaya “bir arkadaşın kalbine bakar gibi” bakmak gerekmektedir (Scheler 1970: 105). Bununla birlikte doğayı antropomorfik bir tarzda,

insani niteliklerin hayvanlara, bitkilere ve cansız nesnelere aktarılmasıyla değil; kozmomorfik bir tarzda, mikrokozmos olarak insanın doğaya dair her şeyin iç görüşüne sahip olmasından yola çıkılarak anlamak gerekecektir (Scheler 1970: 105).

Scheler'e göre insanın evrenle benzerliğinin görmezden gelinmesi ve doğadan soyutlanması, doğanın da yalnızca bir araç olarak tasarlanması hayvanlara ve bitkilere yönelen sevginin içkin değerini de ortadan kaldırır. Bu tür görüşlere göre hayvanlara ya da bitkilere yönelik şiddet eylemleri, ancak sonunda insanları olumsuz şekilde etkileyecekse kötüdür. Mesela hayvanlara işkence eden birinin insanlara da benzer şeyler yapabileceği düşünüldüğünde ilki kötü olarak değerlendirilir. Yahut doğaya zarar verilmesinin, doğada her şeyin birbiriyle bağlantılı olmasından dolayı sonunda insanı da kötü etkileyeceği için kötü olduğu düşünülür. Mesela denebilir ki, "X gölünün kurutulması kötüdür. Çünkü bu yakınlardaki Y denizinin küçülmesine, daha tuzlu hâle gelmesine, kum fırtınalarının artmasına, hayvanların ölmesine sebep olacak, böylece Z bölgesinde yaşayan insanların göç etmesi gerekecektir. Bu nedenler zinciri sonunda insanlar kötü etkileneceği için gölün kurutulması kötüdür." Scheler'e göre böyle bir bakışın doğaya karşı yıkıcı bir tavır geliştirmesi ve insan çıkarının yaşamdaki güzel şeylerden üstün tutulması şaşırtıcı değildir (Scheler 1970: 106).

Yine de Scheler'e göre yaşam değerleri daha yüce değerler için feda edilmelidir. Fakat yaşam değerleri yaşam değerlerinden düşük değerlere sahip olan fayda için ya da bilim için feda edilemez (Scheler 1970: 107). Scheler bu problemi "maddi değerlerin hayat değerlerinden üstün tutulması" olarak formüle eder. Elbette bu problem insanların hayvanları para, gösteri, deney, besin için kullanmasından dolayı hayvanların karşılaştıkları zorluklarla doğrudan ilişkilidir. Kozmosla birlik duygusunun yeniden canlandırılmasıyla birlikte hayvan refahı (Tierschutzes), hayvan deneyleri karşıtı kampanyalar, ormanların ve doğal alanların korunması meseleleri gündeme gelecektir (Scheler 1970: 107).

Harun Tepe'ye göre insanmerkezci olmayan bir etik görüşten söz edebilmek için insanmerkezci olmayan etiğin temelini oluşturacak bir değer görüşü ortaya konmalıdır (Tepe 1999: 52). Böyle bir görüşün temelinde buna uygun bir değer görüşü olmadığında

etik hep insan etiği olacaktır (Tepe 1999: 52). O zaman hayvanlar ve doğa da insanla ilgisine göre düşünülecektir. Fakat Tepe, böyle olmasının hayvanlara eziyet edebileceğimiz anlamına gelmediğini söyler (Tepe 1999: 52). Çünkü doğaya ve hayvanlara verilen zararın sonuçları insan türünü de etkilemektedir (Tepe 1999: 52). Scheler, yukarıda görüldüğü gibi, hümanizm eleştirisini değer sorunuyla birlikte düşünür. Ona göre modern hümanizm değer yanılığından kaynaklanmaktadır. Scheler gerçek insan sevgisinin kozmosla birlik duygusuna dayandığını söyler. Böyle bir birlik duygusu, doğayı ve hayvanları sevmeyi de beraberinde getirecektir. Ayrıca sevgi, kendileri değerli olduklarından doğaya ve hayvanlara yönelecektir. Dolayısıyla Scheler'in değer görüşü etiğin doğaya ve hayvanlara doğrudan yönelen yönünü ortaya çıkarmaya yeter gibi görünmektedir. Çünkü Scheler'e göre değerlerin insandan bağımsız bir gerçekliği, yaşamın da kendi başına değeri vardır. Scheler'in düşüncesi hayvanların yaşadıkları problemleri hayvanlar için düşünmeye, hayvanların yaşadıklarını nesne edinmeye götürebilir. Oysa değeri yalnızca insanla ilgisinde düşünmek ve hayvanların ve doğanın değerinin ancak ikincil değere sahip olacağını söylemek insanlarla hayvanların karşılaşmalarını öne çıkarmaya yetmeyecektir. Scheler de insana özel bir yer verir. Hatta insanın yaşayan en değerli varlık olduğunu düşünmenin, değerlerin mutlak olmasından dolayı, antropomorfik bir bakış olmadığını iddia eder. Ayrıca değerlendiren, eylem merkezi yine *kişi* olacaktır. Yine de Scheler'le birlikte insanlarla hayvanların karşılaşmalarını yaşam değerlerini göz önünde bulundurarak, insan – hayvan ilişkisinin etik bir ilişki olduğunu düşünebiliriz. Değerlendiren yine insan olacaktır ama bu ilişkinin karşısında insanın değerinin dolayımından geçerek değerli kabul edilebilecek hayvanlar değil, kendi başlarına değerli olan hayvanlar olacaktır.

### 2.3. SEVGİ

Scheler'e göre sevgi doğası gereği değerle ilgilidir, duygudaşlık ise kurulan duygudaşlığın niteliğine bağlı olarak değer kazanır. Ayrıca hisler (Fühlen) pasif bir doğaya sahipken, sevgi ruhsal bir hareket (Gemütsbewegungen) ve tinsel bir eylemdir (geistiger Akt) (Scheler 1970: 142). Duygudaşlık başkasının duygusuna bir tepki olarak ortaya çıkar. Yani başkasının duygusu duygudaşlıkta önkoşuldur. Oysa sevgi için dışarıdan bir müdahale gerekmez, o spontane bir harekettir (Scheler 1970: 142). Peki,

duygudaşlık ile sevgi arasında nasıl bir ilişki var? Scheler'e göre duygudaşlığın temelinde sevgi vardır. Sevgi olmadan duygudaşlık kurulamaz. Fakat sevginin duygudaşlık kurulan kişinin kendisine yönelmesi gerekmez, bu kişinin ait olduğu grubun, kümenin sevilmesi yeterlidir. Mesela hiç tanımadığımız biriyle o kişiyi değil, genel olarak insanları sevdiğimizden duygudaşlık kurabiliriz.

Sevgi ne kadar derinse kurduğumuz duygudaşlık da o kadar yoğun olur. Dostumuzun duygusuna yabancı birininkinden daha çok katılırız. Demek ki sevginin kapsamı duygudaşlık için belirleyicidir (Scheler 1970: 143). Scheler'e göre sevgi olmadan duygudaşlık olamayacağına göre, nefretle duygudaşlık da bir arada olamaz. Nefret ettiğimiz biriyle duygudaşlık kuramayız. Çünkü ona göre nefret ettiğimiz kişinin acısı bizi sevindirir, sevinci üzer. Dolayısıyla sevginin duygudaşlığa dayandığını söylemek yanlıştır (Scheler 1970: 143). Kimileriye sevgiyi acı çekmeye dayandırır, acı çekenlerin sevgiyi daha çok hak ettiğini iddia ederler. Hâlbuki sevgi acı çekenlerin acısına değil, onların pozitif değerlerine yönelir (Scheler 1970: 144). Fakat sevginin pozitif değerlere yönelmesi sevginin bu değerlere dayandığı anlamına da gelmez. Çünkü bir şeyin pozitif değere sahip olması onun zorunlu olarak sevileceği anlamına gelmez, bu şey sevilmebilir de. Scheler bu noktada Brentano'nun sevgiyi ve nefreti başka hiçbir şeye dayanmayan temel eylemler olarak düşünmesini vurgular. Brentano'ya göre sevgi ve nefret bir şeyi yargılamadan bile önce gelir (Scheler 1970: 148). Ona göre sevmek ve nefret etmekle yönelmek ve kaçınmak birdir. Fakat Scheler Brentano'nun bu düşüncesine katılmaz. Scheler'e göre tercih etme ve tercih etmeme değerlerin kavranması ile ilgilidirler. Sevme ve nefret etme ise değerlerin kavranması için bir temel teşkil etseler de bunların kendileri değerlerin kavranması değildir. Ayrıca yönelme ve kaçınma değerlere yönelikken sevme ve nefret etme değerlere değil değer taşıyanlara yönelir (Scheler 1970: 148).

Scheler de Platon gibi sevginin değerlerle ilişkisinde yaratıcı bir gücü olduğunu düşünür. Bu sevginin değerleri yarattığı ya da değerlerinin kaynağının sevgi olduğu anlamına gelmez (Scheler 1970: 154). Sevgi değerleri görmemizi sağlayan güçtür. Değerli olanı tercih etmede, istemede ve eylemlerimizde arka planda hep sevgi vardır. Nefret ise, sevginin aksine, yıkıcıdır; değerli olanı görmemizin önünde engeldir (Scheler 1970: 154).

Kişi, kaba bir ifadeyle, *sevgi dolu biri* olduğunda etrafındaki değerli şeyleri görmeye açıktır. Böyle biri yaşayanların yaşamlarının değerini, güzelliklerini fark eder. İşte sevgi, değerleri görmemizi sağlaması bakımından yaratıcıdır. Nefret etmeye hazır biri ise içindeki öfkeden ve hınçtan bunları göremeyecek, görse de görmek istemeyecektir.

Modern hümanist görüşe sevgi insandan çıkar ve yine insana yönelir (Scheler 1970: 154). Scheler'e göre ise sevginin asıl ilgili olduğu şey insanın kendisi değil değeri taşıyandır. İnsan da değer taşıyıcısı olması bakımından değerlidir. Fakat insan tek değer taşıyıcısı olmadığından sevgi insandan başka varlıklara da yönelecektir. Üstelik sevilen bu diğer varolanlar insana yararlı olmasından ya da herhangi başka bir şekilde insanı merkeze alan bir bakışın sonucu olarak da sevilmecektir. İnsandan bağımsız değerlere kendileri sahip oldukları için, kendileri için sevilleceklerdir. Mesela gerçek doğa sevgisinde doğa doğa olarak sevginin nesnesi olur (Scheler 1970: 155), başka bir şeyin aracı olarak değil. Bu yüzden Scheler'e göre ağaçlara, hayvanlara yönelen kötülük, sonunda insana zararlı olma olasılığı nedeniyle değil, kendi başına kötüdür (Scheler 1970: 156). Scheler'e göre başkasına yönelen sevginin aslında yine insanla ilgili olduğu düşüncesinin yanılgısı, duygudaşlığın kişinin kendi deneyimlerinden yola çıkarak başkasını anlaması düşüncesinin yanılgısına benzer (Scheler 1970: 156). Oysa duygudaşlığın da sevginin de gerçek olanı başkasına yönelir.

Scheler'e göre hoşlanma, haz alma duygusu ile sevme birbirine karıştırılmamalıdır. Sevgi kutsal, kültürel ya da yaşamsal değere sahip nesnelere yönelir ancak (Scheler 1970: 169). Yalnızca duyuşsal bir değere sahip nesnelere sevillemezler. Mesela bir yemeği sevdiğimizi söyleriz ama bu aslında yemeğin tadının kişinin hoşuna gitmesidir, gerçek anlamda sevgi değil (Scheler 1970: 169). Yalnızca duyuşsal değere sahip olan nesnelere bir haz aracı olarak görülmesinde ve böyle kullanılmalarında etik bir sorun yoktur (Scheler 1970: 170). Fakat bu türden değerden daha yüksek bir değere de sahip olan bir nesneyi yalnızca belli arzuları karşılamak için kullanmak kötüdür (Scheler 1970: 170).

Görüldüğü gibi, duygudaşlığın ve sevginin başkasına yönelme özelliği kişiyi hem benmerkezciliğin hem de insanmerkezciliğin dışına çıkarır. Benmerkezcilik, kişinin kendisiyle ilgili olmayı sanki kendisiyle ilgiliymiş gibi algılaması; insanmerkezcilik,

insan-olmayanı da insandan hareketle anlaması ve değerlendirmesidir. Temele duygudaşlık ve sevgi konulduğunda artık hayvanları konu edinen değerlendirmeler hayvanın kendisinden hareketle yapılacaktır.

Bu bölümün başındaki sorunun, hayvanı anlayabilir miyim sorusunun cevabı Scheler'e göre, görüldüğü gibi, olumludur. Çünkü yaşam ve yaşamsal duygular insanlarda ve hayvanlarda ortaktır. Bu ortaklık üzerinden benden yine de başka olanı anlayabilirim. Yani Botsvana'daki fillerin yaşadıklarını hiç yaşamadığım hâlde, onları yaşamsal düzlemde anlayabilirim. Korkmalarını, rahatsız olmalarını anlayabilirim. Bunu anladığımda fillerle insanların çatışmasını düşmanlık ilişkisine dönüştürmek yerine başka yollar aramayı seçebilirim. Benzer şekilde Türkiye'de köpekleri koşulları kötü olan barınaklara kapatmak veya öldürmek yerine bazı bölgelerde köpeklerle insanlar arasında çatışmaların neden yaşandığını, köpeklerin neden saldırdığını, bu problemi çözmek için hangi yollar olduğunu araştırabilirim. Anlama yolunu seçmenin gerçekçi olmadığı söylenebilir. Oysa Botsvana'da da Türkiye'de de birlikte yaşamının gerçekçi yollarını araştıran ve öneren oluşumlar mevcut.

Bu bölümde başkasını anlamının mümkün olduğu gösterilmeye çalışıldı. Scheler'e göre gerçek duygudaşlığın ve gerçek sevginin temel özelliği *başkasına* yönelmeleridir. Benden çok farklı olsalar da hayvanları anlayabilirim. Ayrıca hayvanlar içkin değere sahip varlıklardır. Bu yüzden onları insanlara faydalarından dolayı değil, kendi değerlerinden dolayı sevmek gerçek sevgi olacaktır. Sonraki bölümde kişi kavramı ele alınacak ve buraya kadar söylenenlerle birlikte hayvan sorununun nasıl düşünülebileceği, Scheler'in günümüzdeki hayvan tartışmalarına nasıl yerleşebileceği tartışılacaktır.

## 3. BÖLÜM

### HAYVANLARLA KARŞILAŞMA

#### 3.1. KİŞİLERİN HAYVAN DURUMLARIYLA KARŞILAŞMALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Hayvanlarla kurduğumuz ilişkilerin etik özelliği var mı sorusuna yanıt verebilmek için dört meselenin ele alınması gerektiği söylenmişti. Birinci bölümde duyguların değerli olması, ikinci bölümde başkasını anlama meseleleri ele alındı. Bu bölümde son iki mesele, kişinin ve hayvanın ne olduğu meselelerine bakılacaktır. Daha sonra Scheler'in düşüncelerinin günümüzdeki tartışmalarla ilişkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

Scheler değerli varlıklara kendi değerlerinden düşük değerlere sahiplermiş gibi davranmanın kötü olduğunu söylemişti. Günümüzde hayvanların insanlar yüzünden acı çekmelerinin sebebi tam da daha yüksek bir değere sahip olmalarına rağmen sadece fayda ya da haz değerine sahip olarak görülmeleridir. Hayvanların da acı çekebildiği, çeşitli duygulanımlara sahip olmaları bakımından insanlarla ortaklığının bilgisi bu bakışın önüne geçebilir. Bununla birlikte hayvanlar insanlardan farklılaştıkları zamanlarda da insanın ondan farklı olanı duygudaşlıkla anlayabilmesi de bu meseleyle ilgilidir. Hayvanlarla kurulan duygudaşlık ve sevgi başka olana yönelmeleri bakımından hayvan sorununun düşünülmesinde önemlidir.

Scheler insanın kozmostaki yerini, diğer varlıklardan onu ayıranın ne olduğunu araştırırken hayvanın yerini de belirler. Scheler'e göre canlı varlığın yapısını oluşturan varlık aşamaları duyuşal itilim, içgüdü, bellek, zekâ ve seçme yeteneğidir (Tepe 2012: 23). Duyuşal itilim bir şeye yönelme ve geri çekilme hareketidir ve bu, bitkilerden insanlara kadar tüm canlı varlıklarda görülür (Tepe 2012: 23). İçgüdü, bellek ve zekâ ise bitkilerde bulunmamakla birlikte tüm hayvanlarda ortaktır (Tepe 2012: 23). Dolayısıyla insanı diğer varlıklardan ayıran zekâ da değildir (Tepe 2012: 24).

Scheler'e göre canlı varlıklar, cansız varlıklar gibi sadece gözlem nesnelere değillerdir; bir iç varlığa, kendileri için bir varlığa sahiptirler (Scheler 2012: 39). Hayvanlarda, bitkilerden farklı olarak, yaşam kendine geri döner (Scheler 2012: 42). Ayrıca hayvan zekâyâ da sahiptir. Araç kullanabilir, problem çözebilir, öğrenebilir... Dolayısıyla hayvan yalnızca içgüdülerine göre davranmaz (Scheler 2012: 63). Hayvanlar değerli olanlar arasında seçim de yapabilir ama yapamadığı değerlerin kendileri arasında seçim yapmaktır (Scheler 2012: 63). Zekâ söz konusu olduğunda insana yakın olmakla birlikte duygular söz konusu olduğunda daha da yakındırlar (Scheler 2012: 63). İnsanın hayvandan farkı, onun dünyaya açık olmasıdır, hayvanın ise tek sahip olduğu çevresidir (Umwelt).

### 3.1.1. Kişi Kavramı

Bu bölüm Scheler'in düşünceleri temelinde hayvanların ahlâk alanına nasıl dahil edileceğini açıklamak bakımından önemlidir. Etikte hayvanlardan söz etmek bir ilişki yoluyla, kişi – hayvan ilişkisi yoluyla, mümkündür. Kişi – hayvan ilişkisi, her etik ilişki kişiyi gerektirdiğinden bir yandan kişimerkezlidir. Öte yandan bu ilişkiyi mümkün kılan hayvanların da içkin değere sahip olmalarıdır. Bu yüzden kişi – hayvan ilişkisi bir yandan da hayvanmerkezlidir.

Scheler'in kişiyi nasıl konumlandığını daha iyi görebilmek için önce Kant'taki kişi – şey ayırımına bakacağız. Takiyettin Mengüşoğlu, Kant'ın düşüncesinde insanın doğal varlıkla akıl varlığın birleşmesi olduğunu söyler (Mengüşoğlu 2020: 27). Mengüşoğlu, Kant'a göre hayvanın içgüdülerinin onun hayatı için yeterli olduğunu insanınsa aklını kullanmaya mecbur bırakıldığını söyler. Bu yüzden insan sadece bir doğa varlığı değildir, insanın ayırt edici özelliği onun akıl varlığı olmasıdır (Mengüşoğlu 2020: 33). Kant'a göre doğa, her şeyin doğa nedenselliğine göre olup bittiği bir alandır (Mengüşoğlu 2020: 37). Canlı doğa da bu doğaya dahil edilir. Suyun akışı da hayvanların hareketleri de bu yasalılığa, doğa nedenselliğine göredir (Mengüşoğlu 2020: 37). Ayrıca insanın doğal varlık yanı da doğa nedenselliğine tâbidir (Mengüşoğlu 2020: 37). Dolayısıyla duyular, algılar, duygu hayatı, heyecanlar, eğilimler doğal varlık alanına aittir (Mengüşoğlu 2020: 37). Mengüşoğlu'nun aktardığına göre Kant'ta insan doğal varlık alanının bir üyesi

olmasıyla rasyonel bir hayvan olmaktan fazlası değildir, rasyonel bir hayvan olarak da önemi azdır (Mengüşoğlu 2020: 39). İnsanın rasyonel bir hayvan olarak üç yetisi vardır: düşünsel yetiler, ruhsal yetiler ve bedensel yetiler (Mengüşoğlu 2020: 40). Akıl varlığı yanının kavramları ise akıl, kişilik ve özgürlüktür (Mengüşoğlu 2020: 40). Bu yanı onu hayvana ve doğaya üstün kılar (Mengüşoğlu 2020: 41).

Kant'ta teorik akılda aklın bir idesi olmaktan başka bir şey olmayan özgürlük idesinin pratik alanda akıl varlığının koşulsuz ahlâk yasasına uygun eyleyebilme olanağıyla gerçeklik kazandığı söylenmişti (s. 23). İşte Kant'a göre insanın değerini belirleyen bu özerkliktir. Kant'a göre özerklik, insanın değerinin temelidir (Kant 2015: 53). Kant'a göre insan bu değerinden dolayı yalnızca araç olarak kullanılamaz, kendisi bir amaç varlığıdır (Kant 2015: 45). Doğa nedenselliğine tâbi olan diğer her şeyin ise – hayvanlar dahil olmak üzere – araç olarak ancak görelî bir değeri vardır, bu yüzden özgürlükten gelen yasayı koyabilen ve ona uygun eyleyebilen akıl sahibi varlıklar *kişiler*ken, akıl sahibi olmayan tüm varlıklar *şeyler*dirlir (Kant 2015: 45). Görüldüğü gibi Kant'a göre yalnızca kişilerin içkin bir değeri vardır, kalanlar *şey*dirlir ve bunların yalnızca araç olarak kullanılmasında etik bir sorun yoktur. Yine de Kant hayvanlara eziyet etmememiz gerektiğini söyler (Kant 2003). Çünkü hayvanların bazı davranışları insanların değerli eylemlerine benzer (Kant 2003).

Mengüşoğlu'nun aktardığı gibi, Scheler de insanın iki yanından bahseder: insanın psikovital yanı ve tinsel yanı (Mengüşoğlu 2020: 134). İnsan biyopsişik yanı bakımından diğer canlılarla ortaktır, tinsel yanı ile onlardan ayrılır (Mengüşoğlu 2020: 134). Scheler'in düşüncesinde canlı varlığın varlık basamaklarının duyuşal itilim, içgüdü, bellek, zekâ ve seçme yeteneği olduğu söylenmişti (s. 44). Mengüşoğlu Scheler'e göre bitkilerden insanlara tüm canlılarda ortak olan duyuşal itilimin (kendi çevirisiyle vital-tepkinin) kendini bilme, duyum ve tasavvurdan yoksun olduğunu aktarır (Mengüşoğlu 2020: 135). Duyuşal itilimin bir şeye doğru yaklaşma ve uzaklaşma olmak üzere sadece iki niteliği vardır (Mengüşoğlu 2020: 135). Bitkilerdeki duyuşal itilim, bildirme işlevinden yoksundur, yani bitkilerin bir bilinci yoktur (Mengüşoğlu 2020: 136). İçgüdü ise hayvanların tür için faydalı olan ve pratikle gelişmeyen, başından beri tam olan bir davranıştır (Mengüşoğlu 2020: 138). Bazı cinsel davranışlar ve beslenmeyle ilgili

davranışlar içgüdüye örnek olarak gösterilebilir. Mengüsoğlu'nun aktardığı gibi, içgüdü, Scheler'e göre basit organizmalara sahip hayvanlarda en çok, memeli-omurgalı hayvanlarda ise en az bulunur (Mengüsoğlu 2020: 138). Hayvanlar karşılaştıkları problemleri çözebilirler, yaşadıklarını hatırlayabilirler. Dolayısıyla hayvanlar Scheler'e göre zekâya ve belleğe de sahiptirler. Bununla birlikte hayvanlar iki değer arasında seçim de yapabilirler. Görüldüğü gibi, Scheler'e göre, insanla hayvan bunların hepsinde ortaklaşırlar. Hayvan sadece bir içgüdü varlığı değildir. İnsanın hayvanla ayrılığı insanın bir tinsel varlık olmasındadır.

Scheler'in düşüncesinde tin (Geist), akılla birlikte ideleri düşünmeyi, iyiliği, sevgiyi, pişmanlığı ve bunun gibi başka duygusal edimleri kapsayan bir kavramdır (Scheler 2020: 66). Tinin edim merkezi *kişidir* (Scheler 2020: 66). Tinselliğin yaşamdan, organik olandan bağımsız, temelini dahi onda bulmayan bir yapısı vardır. Tinsel varlık da kendi çevresiyle sınırlı olmayan, dünyaya açık bir varlıktır (Scheler 2020: 67). Scheler'e göre hayvan çevresiyle sınırlı bir varlıktır. Bu hayvanın algısının hep kendi psikolojik ve fizyolojik durumlarınca belirlenmesi anlamına gelir. Bir köpek için su ihtiyacı olan, içeceği bir şeydir, evi barındığı yerdir, insanlar tanıdığı insanlardır... Hayvan hiçbir zaman insanın insan olarak, evin ev olarak ne olduğunu sormaz. Yani hayvan ideleri düşünemez. İnsan ise çevresine mesafe alıp onu nesneleştirebilir. Ele aldığı nesneyi saf öyle olması bakımından düşünebilir (Scheler 2020: 68). Hayvanın varolması günlük kaygıların ötesine geçemezken, o hep şimdi ve burada olmakla belirlenirken insan "burada-şimdi-olduğu gibi olmanın sınırlarını yıkmaya istekli, onu çevreleyen gerçekliği aşmaya istekli bir varlıktır" (Scheler 2020: 84). Scheler bunun tin ile yaşam arasında bir düşmanlık olduğu anlamına gelmediğini söyler (Scheler 2020: 113). Scheler'e göre yaşam ve tin birbirlerine göre düzenlenmişlerdir (Scheler 2020: 113). "En derin olanı düşünen en canlı olanı sever" (Scheler 2020: 113).

İdeleştirme insana özgü olduğundan değerlerin kendilerini düşünen de yine insan olacaktır. İnsan yaşam değerlerini, hayvanların kendinde değerli olmalarını düşünecek ama onlardan bunun karşılığını beklemeyecek, onlara ödev yüklemek zorunda olmayacaktır. Böylece kişi – hayvan ilişkisinden söz ettiğimizde bu ilişki tek yönlü bir ilişki olacaktır.

Mengüsoğlu'na göre Scheler'in hayvanların öğrenebildiğini, birbirlerine hediye verdiklerini, değerler arasında seçim yapabildiklerini, dostluk kurabildiklerini söylemesi hayvanlara insana özgü özellikler yüklemekten, onların davranışlarını insanca yorumlamaktan başka bir şey değildir (Mengüsoğlu 2015: 443). Mengüsoğlu Scheler'in benzer görüşlerini de sıralar ve bunların temelsiz olduğunu, bu düşünceleri çürütmenin çok kolay olduğunu söyler (Mengüsoğlu 2015: 446). Fakat nasıl çürütülebileceğini söylemez, yalnızca Konrad Lorenz'in "bu tür insansal şeylerin hayvana yüklenmesinin düpedüz antropomorfizm olduğunu gösterdiğini" (Mengüsoğlu 2015: 446) söyler.

Ayrıca Mengüsoğlu'na göre Scheler'in hayvanların öğrendiklerini sonraki nesillere aktardığı, böylelikle hayvanların geleneğinden söz edilebileceği görüşü kendi düşünceleriyle çelişmektedir (Mengüsoğlu 2015: 446). Mengüsoğlu'na göre Scheler'in hayvanların çevreleriyle sınırlı olduklarını söylemesiyle hayvanların öğrenebildiğini söylemesi birbiriyle çelişmektedir (Mengüsoğlu 2015: 446). Hâlbuki Scheler'in hayvanın çevresiyle sınırlı olmasıyla kastettiği onun ideleştirme yetisinden, ilgilendiği nesneyi saf hâliyle düşünme yetisinden yoksun olmasıdır. Bunu yapamamakla birlikte hayvanlar bir arada yaşadıkları canlılardan bir şeyler öğrenebilirler. Basitçe, birlikte büyüyen kedilerin ve köpeklerin bazı davranışları birbirlerinden öğrendiğini görebiliyoruz. Kedilerle büyüyen bir köpek yakınlığını genellikle kedilerin yaptığı gibi insanların bacaklarına sürtünerek gösterebiliyor, köpeklerle büyüyen bir kedi havlamaya benzer sesler çıkarabiliyor, kediler ve köpekler bazı kelimeleri öğrenebiliyorlar.

Scheler insanın yerini belirlemeye uğraşırken hayvana indirgeyici bir tarzda yaklaşmaz. Böylece duygularla birlikte duygusal bir varlık olarak hayvan etik ilişkisinin bir tarafında yer alabilir. Yine de tinsel değerler yaşam değerlerinden yüksek olduğundan Scheler bir *kişiyle* duygudaşlık kurmanın kişi olmayanla duygudaşlık kurmaktan daha değerli olduğunu (Scheler 1970: 138), sevginin de özellikle kişiler arasında olduğu zaman ahlâki değeri olduğunu (Scheler 1970: 168) söyler. Mesela Scheler'e göre doğa sevgisi kendi başına değerli olsa da doğa sevgisinin *ahlâki* değeri kişinin ahlâki tamlığına katkı sağlamasındadır (Scheler 1970: 165).

### 3.1.2. Değerlendirme

Kuçuradi'ye göre etik ilişki insanlar arasında söz konusudur. İlişkinin bir tarafında değerlendiren taraf olarak kişi vardır, karşı taraf ise ya bir kişi ya da bir insan durumudur (Kuçuradi 2006: 2). Kuçuradi'ye göre kişiyi, kişinin eylemini doğru değerlendirmek insan durumunu doğru değerlendirmekten farklıdır. Kişiyi değerlendirmede bu belli kişinin kim olduğu da önem taşırken insan durumlarını değerlendirirken kişinin ya da kişilerin tek tek nasıl insanlar olduklarını bilmek gerekmemektedir. Çünkü değerlendirilen bir insan olmanın belli bir durumda ne yaşayabileceği, ne hissedebileceği, hangi değerlerin harcanacağı ya da korunacağıdır (Kuçuradi 2006). Kuçuradi'ye göre doğru değerlendirebilmek için karşıdaki bir kişi olduğunda da bir insan olduğunda da kişinin ya da durumun biricikliğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Peki, değerlendirilecek olan, etik ilişkinin değerlendirilen tarafında olan bir hayvan durumu olamaz mı? Kuçuradi'nin etik görüşü etik alanda hayvanları düşünmemize müsaade etmez. Yani Kuçuradi'de hayvanın kişi olmasından söz edilemediği gibi hayvan durumlarından, kişinin bu durumlarla karşılaşmasının etik ilişkiyi doğurmasından söz edilemez. Çünkü Kuçuradi etiğin kendisini insanın neliği üzerine kurar. Etik ancak insanla, insan başarılarıyla, olanaklarıyla ilgilidir. Yine de Kuçuradi'nin değerlendirmeye ve genel olarak etik ilişkiyle ilgili söyledikleri hayvan sorununu düşünürken yol gösterici olacaktır. Bu çalışmada da etik ilişki göz önünde bulundurulacak ve hayvan durumlarının doğru değerlendirilebilmesi için duruma iyice bakmak gerektiği söylenecektir.

Scheler'in düşüncesinde etik sağlam temellere dayanmakla birlikte duygusal temellidir. Böyle olması hayvanların yaşadıklarının da etiğin konusu olabilmesi bakımından önemlidir. Çünkü felsefe tarihinde kimi filozoflar duyguyla akıl zıt kutuplara yerleştirip değeri yalnız insanla ya da akıl sahibi varlıkla ilgisinde düşünmüşler, böylece etiğin konusu yalnızca akıl sahibi varlıklarla sınırlı olabilmıştır. Oysa Scheler'e göre akıl ile duygu, aklın ancak bir anlamı düşünüldüğünde birbirine karşıttır. Ayrıca değerler ve etik duyguyla doğrudan ve zorunlu olarak ilişkilidir. Etiğin duygu temelli olmasıyla ve değerlerin duygularla birlikte düşünülmesiyle yaşamın kendisinin değerli olduğu görülür. Böylece hayvanlar ve bitkiler, insanlara faydasından ya da benzerliğinden, insanlarla

ortaklığından ötürü değil kendi başlarına değerlidirler. Scheler'e göre değerlerin hiyerarşik bir yapısı vardır ve buna göre, tinsel olan yaşam değerlerinden üstündür. Dolayısıyla Scheler'e göre yaşam değerleri zaman zaman tinsel değerler için feda edilebilir.

Scheler'e göre kişi tinsel bir varlıktır. Onun dünyası yaşayan bir bedene sahip olmakla sınırlı değildir. Bu anlamda hayvanlar kişi değillerdir. Fakat Scheler'in düşüncesinde hayvanların kişi olmamaları onların birer birey olarak değersiz oldukları anlamına gelmez. Ayrıca Scheler'de kişi kavramı, etik değerleri kişinin eylemleriyle sınırlı kılmasından dolayı, kişilerin hayvanlarla etik ilişkisinin tek yönlü bir ilişki olacağı, yani sorumluluğun karşısında ödev gerekmediği anlamına gelmesi bakımından önemlidir. Burada sadece tek yönlü bir ilişki olarak kişinin hayvan durumlarını değerlendirmesi söz konusudur.

Scheler'e göre sevgi değerleri görmemizi sağlayan yaratıcı bir harekettir. Nefret ise yıkıcıdır ve değerleri görmemizi engeller. Sevgi değerli olan nesnelere yönelir. Hayvanlar da değerlidir, sevgi *bu yüzden* hayvanlara da yönelir, insanlarla benzerliğinden, ortaklığından değil.

Scheler'e göre gerçek insan sevgisi sevincin, coşkunun taşmasından doğar. Bu sevginin temelinde kozmosla birlik duygusu vardır. Modern hümanist düşüncede insan sevgisini birlik duygusuna dayanmaz. İnsanın değeri doğadan farkıyla, ayırt edici özelliğiyle belirlenir. Kant'ın insanın ya da akıl sahibi varlığın değerinin doğa nedenselliğinden başka bir nedenselliğe göre eyleyebilmesinde olduğunu düşünmesi gibi. Kant'a göre akıl sahibi varlık amaç varlığıyken, diğer her türlü varlığın yalnızca araçsal değeri vardır (Kant 2015: 45). Scheler bu düşünceyi indirgeyici bulur ve doğanın, yaşamın, hayvanların kendileri için değere sahip olduklarını, yalnızca şey olmadıklarını düşünür.

Mengüşoğlu, Scheler'in yaşamsal sevgiden, neşeden, dostluktan bahsetmesini ve bunları hayvanlara atfetmesini eleştirir. Mengüşoğlu'na göre bunlar insan fenomenleridirler. Bu fenomenleri hayvanlara yüklemek, Lorenz'den aktardığı gibi, duygusal hayvan

dostlarının yaptığı bir şeydir (Mengüsoğlu 2015: 79). Mengüsoğlu bununla ilgili Lorenz'den bir örnek aktarır. Bir insanın bir kargayı eline alması üzerine diğer kargaların insana saldırmaları arkadaşlık gibi duygularından değildir, onlar sadece belli bir uyarıya belli bir şekilde tepki vermişlerdir (Mengüsoğlu 2015: 79). Mengüsoğlu'nun aktardığına göre Lorenz, siyah bir bez parçasının ele alınıp sallanması durumunda da aynı tepkiyle karşılaşacağımızı söyler (Mengüsoğlu 2015: 79). Mengüsoğlu'na göre Lorenz'in bu söylediği, hayvanların değerli görülebilecek davranışlarının değerle hiçbir ilgisinin olmadığını, tamamen içgüdüsel olduğunu açık olarak göstermektedir (Mengüsoğlu 2015: 79). Mengüsoğlu, bu türden davranışları insanların davranışlarının yorumlandığı gibi yorumlamanın antropomorfik bir bakışın ürünü olduğunu söyler (Mengüsoğlu 2015: 80). Hâlbuki Lorenz'in kargaların ele siyah bir bez alındığında da saldıracak olmalarından dolayı hayvanların davranışlarının tamamen içgüdüsel olduğunu söylemesi nihai bir sonuç değil, bir yorumdur. Günümüzde etologlar bezi sallayanın kargaların önceden tanıdıkları ve tehlikeli olarak kodladıkları biri olup olmadığını – çünkü kargalar insan yüzlerini tanıyabilirler – geçmişte bu olayla ilgili ne deneyimlediklerini, sosyal öğrenmeyle ilgili olup olmadığını soracaklardır. Scheler ise Mengüsoğlu'nun bu konuyla ilgili olarak insana özgü fenomenler olarak belirlediklerinin yaşamla ortak olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden hayvan davranışlarını yorumlarken hayvanların yaşamsal sevgi, yaşamsal keder, yaşamsal neşe gibi duygularından söz etmek, birbirlerine armağan verdiklerini söylemek antropomorfik bir bakış olmayacaktır. Bu türden şeyler zaten yaşamda vardır.

Scheler insanın evrenle benzerliği dolayısıyla kozmomorfik bir varlık olduğunu söyler. Onun bu özelliğinin görmezden gelinmesi ve doğaya insanmerkezci bir tavırla yaklaşılması insandan başka her şeyi araçsallaştırır. O zaman hayvanların kullanılması, yaşam alanlarının yok edilmesi ve karşılaştıkları türlü olumsuzluklar, yaşadıkları acılar yalnızca insanı etkileyecekse kötü olarak kabul edilir. Kant'ta olan da budur. Kant, hayvanlara eziyet eden birinin ileride insanlara da eziyet edebileceğini düşündüğü için hayvanlara eziyet etmenin kötü olduğunu düşünür (Kant 2003). Ayrıca ona göre hayvanların bazı davranışları insanlarınkine benzer. Mesela bir köpeğin uzun süre bir insana hizmet etmesi liyakate benzer. İnsana ödevimizden dolayı o köpeğe de dolaylı olarak sorumluluğumuz vardır (Kant 2003). Scheler ise dolaylı olarak insanları

etkileyeceğinden ya da hayvanların bazı özellikleri insanların özelliklerine benzediğinden değil, hayvanlara zarar vermenin kendisinin kötü olduğunu söyler. Çünkü duyuşal değlerlerden daha üstün değlere sahip olanlara yalnızca duyuşal değere sahipmiş gibi davranmak kötüdür, burada etik bir sorun vardır. Günümüzde hayvanların insanlar yüzünden yaşadıklarının formülü tam da budur: onlara yalnızca faydalı nesnelermiş gibi davranılması.

Scheler duygudaşlığın kişinin kendi yaşantıları ve geçmişteki duyguları dolayımıyla başkalarını anlamak olduğu düşüncesine karşı çıkar. Gerçek duygudaşlık, duygudaşlık kurduğumuz kişinin duygusunu kendi başımıza gelmiş gibi düşünmek değildir. Her kişinin deneyimi, yaşantısı, duygusu biriciktir. İşte duygudaşlık, tekilliğinde başkasının duygusunu anlamak, onun duygusunu paylaşmaktır. Dolayısıyla Scheler'e göre bizden başka olanı anlayabiliriz. Buradan hareketle tür düzeyinde de yaşamı deneyimleme biçimleri insaninkinden farklı olan hayvanları anlayabileceğimizi söyleyebiliriz. Mesela kedilerle birlikte yaşadıkça kedilerin hareketlerinin, çıkardıkları seslerin ne anlama geldiğini, belli şeylere karşı ne hissettiklerini öğreniriz. Bu tavırla yaklaşınca tüm köpeklerin her an bize saldırabileceğini sanmak ve onları düşmanlaştırmak yerine bazı köpeklerin neden saldırgan olduğunu ya da ne zaman saldırdıklarını anlamayı seçebiliriz. *Ayı Kardeş* (2003) filminde Kenai filmin başında ayılara ilk türden tavırla yaklaşır. Ayıların sevmediklerini, düşünmediklerini ve hissetmediklerini sanmaktadır. Kardeşleriyle birlikte avladığı balıkları bir ayının yemesi üzerine öfkelenir ve ayının peşine düşer. Ayıyı bulup saldırır, ayı da karşılık verir. Kenai'yi korumak isteyen kardeşlerinden biri bu sırada ölür. Kenai ayıyı suçlar, çok öfkeli dir. Ayıların katil ve *canavar* olduklarını, her an sebepsizce saldırabileceklerini düşünmektedir. Öfkesinden ve intikam alma hırısından ayının peşine tekrar düşer ve bu kez ayıyı öldürür. Bunun üzerine ruhlar Kenai'yi ayıya dönüştürür. Kenai ruhların yanlış bir şey yaptığını düşündükleri için onu ayıya dönüştürdüklerini anlar ama o, yanlış bir şey yaptığını düşünmemektedir. Kenai onu ruhlarla konuşacağı yere götürebilecek olan yavru ayı Koda'yla tanışır. Koda annesini kaybetmiştir ve onu aramak için ayı akrabalarının olduğu bir yere gidecektir. Birlikte yola çıkarlar. Yolda bir duvar resmiyle karşılaşır lar. Resimde mızraklı bir insan mızrağını büyük bir ayıya doğrultmuştur, ayı da saldırma pozisyonundadır. Koda "bunlar çok korkunç *canavarlar*, değil mi? Özellikle de sopalı olanlar" der. Daha sonra Koda

annesiyile yaşadığı bir olayı, üç avcının annesine saldırmalarını anlatır. Kenai böylece aynı olayı bir de Koda'nın, ayının gözünden görmüş olur ve *canavar* olanın kendisi olduğunu düşünür.

Kenai filmin başında ayıların *canavar* olduğunu düşünüyordu. Yaşadığı deneyimle birlikte yeni bir perspektif kazanır ve yaşadıklarını yeniden değerlendirir. Bu animasyon filmde gerçek üstü unsurlarla anlatılan, Kenai'nin gerçekten de ayıya dönüşmesi bir kenara koyulursa, Scheler'in bahsettiği türden bir duygudaşıktır. Kenai ondan başka olanı anlar. Başta bencilken, filmin sonunda kendini merkeze koymaktan vazgeçer. Bu duygudaşlıkla olur. Girişte sözü edilen olaylar da *Ayı Kardeş*'te anlatılana benzer. Sokakta yaşayan köpekleri toplamak ve öldürmek yerine onları onlarla duygudaşlık kurarak anlamak, birlikte yaşamının yollarını araştırmak mümkündür. Sokakta yaşayan köpekleri yaşadıkları, alıştıkları alanlardan uzaklaştırıp barınaklara kapatmak ve onlara iyi bakmamak köpekler için pek çok soruna sebep olmaktadır. Bunu fark etmek ve önemsemek için onları *anlamak* gerekir. İnsan bunu yapabilir. Botsvana'da Ecoexist'in yapmaya çalıştığı da fillerle insanlar arasındaki çatışmayı ortadan kaldırıp insanlar ve filler için ortak çözümler üretmeye çalışmaktır.

Yunus parklarında, hayvanat bahçelerinde, mezbahalarda, hayvanların kullanıldığı ve öldürüldüğü başka yerlerde eksik olan bu duygudaşlık unsuru ve onların değerinin farkında olmamadır.

### 3.2. HAYVAN SORUNUNA BAZI YAKLAŞIMLAR

Peki, günümüzde etikte hayvan sorununa dair nasıl tartışmalar, nasıl yaklaşımlar mevcut? Scheler'in bu tartışmalara nasıl bir katkısı olabilir?

Günümüzde hayvan sorunu dendiğinde akla gelen ilk isimlerden biri Peter Singer'dır. Peter Singer acı çekme ve haz alma kapasitelerini merkeze koyarak türçülüğe karşı eşitlik ilkesini ortaya koyar. Singer'a göre çıkarların eşit derecede önemsenmesi ilkesi temel bir ahlâk ilkesidir. Bu düşünce daha önce pek çok filozof tarafından dile getirilse de çıkarların eşit derecede önemsenmesi ilkesi sadece insanlarla ilgili olarak düşünülmüştür

(Singer 2005: 44). Yine de kimileri, mesela Jeremy Bentham, bu ilkenin hayvanlar için de geçerli olabileceğini düşünmüşlerdir (Singer 2005: 44). Singer, Jeremy Bentham'ın birilerinin önemi belirlenirken sormamız gereken asıl sorunun “akıl yürütebiliyorlar mı?” türünden sorular değil, “acı çekebiliyorlar mı?” sorusu olması gerektiği düşüncesini aktarır. Singer'ın da ifade ettiği gibi, Bentham bu soruyla birini önemsemenin ölçütünün onun acı çekebilmesi ya da haz duyabilmesi olduğunu söylemektedir. Acı çeken ya da haz duyan birinin çıkarları vardır (Singer 2005: 45). Mesela bir taşın çıkarı yoktur, çünkü taş acı çekemez, haz duyamaz, farelerin ise çıkarları vardır (Singer 2005: 45). Singer'a göre başkalarının çıkarlarından söz etmenin, başkalarının çıkarlarını savunmanın sınırı buradadır. Ona göre başkalarını önemsemenin ölçütünün akıl, zekâ gibi bir şey olduğunu iddia etmek keyfi bir iddiadır, zorunlu hiçbir tarafı yoktur (Singer 2005: 46).

Singer'a göre nasıl birinin değerli olmasının akla sahip olmasına bağlı olduğunu söylemek keyfi bir tavırsa benzer şekilde cinsiyetin ya da ırkın başka türlü bir muameleyi gerektirdiğini düşünmek de öyledir. Cinsiyetçilikte, ırkçılıkta ve başkalarını önemsemeye aklı ölçüt olarak koymada ortak olan, eşitlik ilkesinin ihlalidir (Singer 2005: 46). Singer'a göre eşitlik ilkesi, herkesin çıkarlarının eşit şekilde önemsenmesi gereklidir. Fakat bu eşit sayılan herkesin eşit muamele görmesi gerektiği anlamına gelmez (Singer 2005: 39). Mesela, Singer'a göre, bir Amerikalı çocuk ve bir domuz eşit şekilde önemsenmelidir. Bu Amerikalı çocuğun eğitim görmesi gerekliliğini, domuzunsa diğer domuzlarla birlikte geniş bir alanda oynayabilmesinin, beslenebilmesinin sağlanmasının gerekliliğini ifade eder (Singer 2005: 42).

Singer tüm bunlara dayanarak türcülükle cinsiyetçilik ve ırkçılık arasında paralellik kurar. Türcülük, “bir kişinin kendi biyolojik türünün çıkarları lehine ve diğer biyolojik türlerin çıkarları aleyhine, önyargılı ya da yanlı davranmasıdır” (Singer 2005: 43). Buna göre insanlar başka insanları cinsiyetlerinin, ırklarının farklılığına dayanarak kullanamazlar, hayvanları da kullanmamalıdır. Singer'a göre cinsiyetçiliğin, ırkçılığın ve türcülüğün genel yapısı aynıdır: Cinsiyetçi, ırkçı ve türcü kişiler kendi cinsiyetlerinin, türlerinin, ırklarının çıkarlarını diğerlerine üstün tutarak eşitlik ilkesini ihlal ederler (Singer 2005: 46).

Singer insanlarla hayvanların çıkarlarının eşit şekilde göz önünde bulundurmasını düşünürken, yukarıda da söylendiği gibi, insanlarla hayvanlar arasında hiçbir fark olmadığını söylüyor değildir. Singer'a göre insanlarla farklardan dolayı eşitlik ilkesinin uygulanması çıkmaza girebilir. Mesela yetişkin insanların hayvanlardan daha yüksek bir zihinsel kapasiteye sahip olması aynı durumda insanların daha çok acı çekmesine, bazen de insana korktuğu bir durumda korkacak bir şey olmadığı anlatıldığında bunu anlayabildiği, hayvansa anlayamayacağı için hayvanın daha çok acı çekmesine sebep olabilir (Singer 2005: 55). Singer bununla ilgili şu örneği verir: Savaşta esir alınan bir insana kötü bir şey olmayacağı, savaş bittikten sonra serbest bırakılacağı söylendiğinde bu kişi söylenenleri anlayıp rahatlayabilir. Fakat yaralı yabani bir hayvan tedavi edilmek üzere insanlarca yakalandığında öldürülecekmiş gibi dehşete kapılır ve ne olduğunu anlayamaz (Singer 2005: 55).

Singer, türçülüğü reddetmenin bütün hayatların eşit değerinde olduğu anlamına gelmediğini söyler (Singer 2005: 60). Mesela zihinsel engelli olmayan bir insanın ölümü, zihinsel engelli bir insanın ölümünden, yine zihinsel engelli olmayan bir insanın ölümü bir hayvanın ölümünden daha kötüdür (Singer 2005: 60). Çünkü söz konusu yaşam olduğunda, acı çekmekten farklı olarak, gelecek planları yapabilme gibi yetiler hangisinin ölümünün daha kötü olduğu konusunda belirleyicidir (Singer 2005: 60). Öte yandan Singer'a göre bir hayvanın ya da zihinsel engelli bir insanın acı çekmesiyle zihinsel engelli olmayan birinin acı çekmesi arasında bir fark yoktur, "acı acıdır" (Singer 2005: 60). Fakat belli bir zihinsel kapasiteye sahip olmanın yaşamın değeriyle ya da *daha* değerli olmasıyla ne ilgisinin olduğu sorulduğunda Singer bu soruya yeterli bir yanıt veremez gibi görünmektedir. Singer bununla ilgili sadece zihinsel engelli olmayan bir insanı öldürmenin aynı zamanda bu kişinin geleceğe yönelik çabalarını, ümitlerini, hayallerini gerçekleştirmesini engellemek olduğunu, bir hayvanın ya da zihinsel engelli birinin ölümündeysen böyle bir kaybın olmadığını söyler (Singer 2005: 60). Singer hep niceliksel bir denklem kurar gibidir. Bu durumda da şöyle düşünür: yaşamın kaybı + geleceğe yönelik planların kaybı > yaşamın kaybı. Böylece ilkinin yaşamının *daha* az değerli olduğu sonucuna varır. Ama birinin ölümü bundan ibaret midir, ölmek istemeyeceğini bildiğimiz bir canlının ölümünün kötülüğü *dahayı* kabul eder mi? Böyle bir meseleyi niceliksel bir tarzda düşünebilir miyiz? Kendinin bilincinde olan, ölmek

istemeyen bir canlının ölümü kötüdür, ölmek istemeyen bir başka canlının ölümüyle kıyaslanamaz. Yani bir ben-bilincine sahip x canlısının ölümünün, ben-bilincine sahip y canlısınıkinden daha kötü olduğu söylenemez. İkisi de kötüdür, bir derecelendirme yapılamaz. Sahip oldukları diğer nitelikler *ölümlerinin kendisinin* daha kötü olduğu sonucuna götürmez. Neden ben-bilincine sahip olmalarını vurguluyoruz? Çünkü bir ağacın yaşam deneyimi bir aslanınıkinden farklıdır. Dolayısıyla ölümlerinin niteliği de farklı olacaktır. Yani bir ağacın ölümünün kötü olmasıyla aslanın ölümünün kötü olması niteliksel olarak birbirinden farklıdır. Bu yüzden aslanın hayatı ağacınıkinden tercih edilebilir – ağaç ölmek istemiyor değildir. Öte yandan aslanın yaşam deneyimiyle insanınki birbirine çok benzer. Bu yüzden insanın da aslanın da ölümü aynı anlama gelir ve bir derecelendirmeden de söz edilemez. Bununla birlikte şöyle de düşünebiliriz: Diyelim ki iyi bir insanın hayatını kurtarmakla çok kötü bir şey yapacağı bilinen bir insanın hayatını kurtarmak arasında kaldık. Seçimimizin iyi insandan yana olması iyi insanın *hayatının* daha değerli olduğu anlamına gelmez, yapacaklarının değerli olduğu anlamına gelir. Kötü bir şey yapmak üzere olan kişinin de *hayatının kendisi* değersiz değildir, yapacakları kişinin hayatının değerine eklenmez ya da hayatının değerini belirlemez – bundan bağımsızdır. Bunun gibi, insanın umutları, geleceğe dair hayalleri hayatının değerine eklenemez, dolayısıyla zihinsel engelli olmayan bir insanın hayatının zihinsel engelli olan bir insanın ya da hayvanın hayatından daha önemli ya da daha değerli olduğunu söyleyemeyiz.

Singer’a göre türçülük bir önyargıya dayanır ve ırkçılık gibi ahlâkdışıdır (Singer 2005: 326). Singer’ın bu düşünceyi savunmasında bir kesinlik iddiası da vardır. Bu görüşü kişisel bir görüş olarak ortaya koymadığını, düşüncelerini duygulara değil, akla hitap ederek savunduğunu dile getirir (Singer 2005: 326). “Başka canlılara merhamet ve saygı beslemenin öneminden habersiz olduğum için değil, akıl daha evrensel ve ikna edici olduğu için bu yolu seçtim” der (Singer 2005: 326).

Singer, kimilerinin hayatının kimilerinininkinden daha değerli olabileceği iddiasında da görüldüğü gibi, genellikle etik problemlerine bu tarzda yaklaşıyor görünüyor. *Hayvan Özgürleşmesi* kitabının *İçindekiler* kısmında da *Vejetaryen Olmak* başlığı şöyle devam ediyor: “ya da nasıl daha az acıya yol açarken daha çok gıda üretebiliriz ve çevreye daha

az zarar verebiliriz?” (Singer 2005: 10). Karun Çekem’in de dikkat çektiği gibi bu türden bir düşünce çoğunluğun çıkarının azınlığın çıkarının önüne geçmesi düşüncesine götürür (Çekem 2023: 461). Ayrıca Singer’ın düşüncelerini temellendirirken sıkça kullandığı “önemsemek”, “çıkarını savunmak”, “iyiliğini istemek” ifadeleri belirsiz ifadelerdir.

Martha Nussbaum’a göre de faydacılık hayvan sorununu düşünmede fazlasıyla basit ve yetersiz kalmaktadır (Nussbaum 2011: 229). Faydacılık, en iyi sonuçlara neden olanı seçmeye ve faydanın toplamına dayanan bir etik görüştür (Nussbaum 2011: 235). Bu görüşe göre hayvanlar için de fayda ve zarar söz konusu olduğundan hayvanların çektiği acı da ahlâki değerlendirmeye dahil edilmelidir. Nussbaum bu bakımdan faydacıların görüşlerini değerli bulur ama yetersiz olduğunu düşünür. Çünkü Nussbaum’a göre, öncelikle, faydacılık için önemli unsurlar olan haz ve acı tartışmalı kavramlardır. Nussbaum’un aktardığına göre Bentham, hazzın yalnızca yoğunluk ve süre bakımından kendi içinde değişkenlik gösterdiğini, hazlar arasında özsel bir fark olmadığını düşünür (Nussbaum 2011: 235). Nussbaum ise Bentham’ın bu düşüncesine şüpheyle yaklaşır. Çünkü filozoflar antik dönemden bugüne hazların yalnızca nicelik bakımından değil, nitelik bakımından da birbirlerinden ayrıldıklarını düşünmektedirler (Nussbaum 2011: 235). Bununla birlikte, Nussbaum’a göre, hayvanların dünyası hazla sınırlı değildir, hazdan başka pek çok değerli unsur barındırır. Hayvanlar yas tutarlar, özgürce hareket edebilmek ve sosyalleşmek isterler, üzülürler, severler... (Nussbaum 2011: 235). Faydacılık ise hazdan daha yüksek değerleri görmezden gelerek etik eylemi haza ve acıya dayandırır. Bu yüzden zayıf bir görüştür.

Peki, Nussbaum bunun yerine ne önerir? Ona göre hayvan sorununa etik yaklaşımımız iki önemli noktaya dayanmalıdır. Birincisi Kant’ın amaç varlığı düşüncesinin dönüştürülmüş hâli olan, duyumsayabilen her varlığa yalnızca bir araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranılması gerektiği fikridir (Nussbaum 2011: 237). İkincisi ise Aristoteles’in mutluluğun insanın insan olarak ereğini gerçekleştirmesi olduğu ve her varolanın bir ereği olduğu düşünceleridir. Aristotelesçi ve Kantçı bu düşünceler birlikte çalıştığında şuraya varırız Nussbaum’a göre: Bir hayvana kendinde amaç olarak davranmanın yolu, o hayvanın kendi ereğini gerçekleştirmesini şiddetle ve zulümle engellemek ve hayvanın bu ereğe ulaşmasını desteklemektir (Nussbaum 2011: 238).

Nussbaum, Christine Korsgaard'ın Aristotelesçi ve Kantçı bu iki unsura sahip bir etik yaklaşım geliştirdiğini söyler. Kant yalnızca akıl sahibi varlıkların yasa koyabildiğini ve bu yasaya uygun eyleyebildiklerini, böylece amaçlar krallığının bir üyesi olduklarını düşünüyordu. Akıl sahibi varlıklara kendinde amaç varlığı oldukları gözetilerek davranmak gerekirdi. Nussbaum Korsgaard'ın amaç varlığı kavramına dair bir ayırım yaparak Kantçı bir çizgide kalarak yine de hayvanları amaç varlığı olarak görebileceğimizi düşündüğünü aktarır (Nussbaum 2011: 238). Buna göre amaç varlığı olmak iki şekilde mümkündür: yasa koymakla amaç varlığı olmak ya da bu yasaları koymayı gerektirecek bir yapıya sahip olmak (Nussbaum 2011: 238). Korsgaard hayvanların kendi kendilerine yasa koyamayacaklarını ve bu yasaya uygun davranamayacaklarını kabul eder. Fakat onlara yasaya uygun şekilde davranmayı gerektirecek bir yapıya sahip olmalarıyla amaç varlığı olduklarını düşünür (Nussbaum 2011: 238). Öte yandan Nussbaum'a göre Korsgaard hayvanların kendi yaşamlarını sürdürebilen sistemlere sahip olduklarını düşündüğünden Aristotelesçi bir yana da sahiptir (Nussbaum 2011: 239). O zaman hayvanı kendi neliğine göre görmek ve ona buna göre davranmak gerekecektir. Eğer Korsgaard'ın düşüncesi Nussbaum'un sözünü ettiği iki unsuru da içeriyorsa Nussbaum neden yeni bir düşünceye ihtiyaç duyulduğunu düşünüyor? Çünkü Nussbaum'a göre Korsgaard her ne kadar Kant'ın sınırını zorlayarak hayvan sorununu Kant'la birlikte düşünmeyi mümkün kılmışsa da onun düşüncesi bazı riskler taşır. Çünkü Kant insanın ahlâki yanını hayvanlarla ortak olan diğer yanından keskin bir şekilde ayırır. Bu da Nussbaum'a göre kadınlara, engellilere, hayvanlara ve bu öteki yanı bize hatırlatacak her varlığa karşı bir küçümsemeyi beraberinde getirecektir (Nussbaum 2011: 242). Çünkü yine ahlâki varlıklar olarak insanların doğaya üstün olduğu düşünülecektir. Nussbaum'a göre bu tehlike, Korsgaard'la birlikte tamamen ortadan kalkmamıştır. Bu yüzden Nussbaum hayvan konusunda Korsgaard'ınkinden ziyade kendi yaklaşımını tercih ettiğini söyler. Peki nedir Nussbaum'un yaklaşımı? Nussbaum Korsgaard'ın düşünceleri ve Aristotelesçi düşünce de dahil olmak üzere pek çok farklı görüşü içerisine alabilen bir şey ortaya koymak ister. Çünkü asıl amacı pek çok farklı düşünceye ve inanca sahip insanlar arasında fikir birliği oluşturmaktır. Bunun için de "azla yetineceğini", yani epistemolojik ve metafizik meselelerle uğraşmayacağını – zaten politik bir tavır geliştirmek istediği için buna gerek olmadığını düşünür. Nussbaum'a göre politik bir meselede, çoğunluğun ortaklaşması, insanların ikna edilmesi

gerekmektedir. Dolayısıyla sağlam bir zemin değil, ortak bir zemin geliştirmek gerektiğini düşünür. Bu yüzden dini inançlardan kaynaklanan önermeleri de Kant'ın, Aristoteles'in ya da başka bir filozofun tartışmalı düşüncelerini de savunmayacaktır (Nussbaum 2011: 243).

Nussbaum'a göre faydacıların hayvanların karşılaştıkları sorunlarla ilgili söyleyecekleri tek şey fillere acı çektirmemek gerektiği olacaktır (Nussbaum 2011: 246). Fakat Nussbaum meselenin acı ve hazla sınırlı olmadığını, sevgi, keder, ben-bilinci gibi pek çok şeyle ilgili olduğunu düşünür (Nussbaum 2011: 246). Dolayısıyla yapılması gereken de fillere acı çektirmemekten daha fazlasıdır. Hayvanlara her türün kendine özgü yapısını göz önünde bulundurarak yaklaşmak.

Nussbaum gibi Scheler'e göre de hazdan ve acıdan daha yüksek değerlerin olduğu söylenmişti. Hatta haz ve acı gibi duyu fonksiyonlarına karşılık gelen değer tarzı değerler hiyerarşisinin en alt basamağını oluşturuyordu. Yaşam değerleri bu değerlerin üstündeydi ve Scheler, yaşamsal duyguların haz ve acı gibi duygulara indirgenemeyeceğini düşünüyordu. Fakat bundan da önce Scheler, Singer'ı acıyı ve hazzı etiğin temeline yerleştirmesi bakımından eleştirecektir. Kant'ın da düşündüğü gibi, böyle bir etik ancak düşük arzulama yetisiyle ilgili olacak, dolayısıyla Singer'ın iddia ettiği kesinliği de sağlayamayacaktır.

Nussbaum faydacılığın yalnızca hazzı ve acıyı göz önünde bulundurarak değerlendirdiğini ama asıl meselenin bundan daha karmaşık olduğunu söylerken ve her bir hayvana türünün yapısına göre muamele etmek gerektiğini söylerken haklıdır. Fakat Nussbaum değerlerin kaynağıyla ilgili tartışmaya girmeyeceğini, bu meselenin onu ilgilendirmediğini, çünkü kendisinin pratik ve politik bir iş yaptığını söyler. Korsgaard bu meseleyle ilgilenmiştir, çünkü o etik bir teori geliştirmek istemiştir. Nussbaum faydacılığı hazdan yüksek değerleri görmezden gelmesi bakımından eleştirir ama o da değer temelli bir yaklaşım getirmez. Böylece onun düşüncesi de dayanaksız kalır. Scheler ise hayvanların kendilerinin mutlak değerlere sahip olduğunu, bu değerlerin insanın değerinin dolayımından geçerek hayvanlara yüklenmediğini söyleyecektir.

Scheler'le birlikte düşünülünce hayvanın etik ilişkisinin bir tarafında olmasının mümkün olduğu önceki bölümde söylendi. Buna göre kişiler hayvanlara sahip oldukları değerlere göre davranmalıdırlar. Sahip oldukları değerlerin de, aslında, onların duygusal kapasitelerine denk geldiği söylenebilir. Etikte hayvan sorunuyla ilgilenen felsefecilerce hayvanlara sahip oldukları kapasiteye, yapılarına göre davranmak gerektiği genel olarak kabul gören bir düşüncedir. Fakat Clare Palmer, "*The Moral Relevance of the Distinction Between Domesticated and Wild Animals*" başlıklı yazısında hayvanların yapılarından başka bir unsurun daha hayvanlara nasıl davranmamız gerektiği konusunda son derece önemli olduğunu vurgular. Bu, onların *evcilleştirilmiş* (domesticated) mi yoksa *yabani* (wild) mi olduklarıyla ilgilidir. Palmer, kabaca ifade edecek olursak, hayvanları belli bir şekilde etkilememizin bize ek sorumluluklar yüklediğini savunur (Palmer 2011).

Palmer'a göre evcilleştirilmiş hayvanlara karşı, bizden bağımsız yaşayan yabani hayvanlara karşı olmayan, koruma ve bakım yükümlülüklerimiz vardır (Palmer 2011: 702). Çünkü evcilleştirilen hayvanları çeşitli şekillerde savunmasız ve insana bağımlı kılıyoruz. Fakat hayvanların savunmasız ve insana bağımlı hâle getirilmesinin tek yolu evcilleştirme değil; onları hapsedmek, doğal yaşam alanlarını yok etmek ya da olumsuz etkilemek de bu sonuca yol açıyor (Palmer 2011: 702). Dolayısıyla bu hayvanlara karşı da ek sorumluluklarımız var Palmer'a göre. Peki, bu hayvanlar hangi hayvanlar? Evcilleştirme süreci boyunca çeşitli sebeplerden yalnızca sezaryen doğumla doğurabilen inekler, hayvanat bahçelerindeki hayvanlar, köpekler, kediler, ölü balık yemeye alıştırmış yunuslar, atlar, yaşam alanlarını işgal ettiğimiz diğer hayvanlar... Palmer bu hayvanlara insandan uzakta, bağımsız bir şekilde yaşamış ve yaşamakta olan hayvanlara karşı olmayan bir sorumluluğumuz olduğundan söz ediyor. Mesela antiloplar göç ederken bazıları nehirde boğularak ölüyor, onları kurtarmak gibi bir sorumluluğumuz yok (Palmer 2011: 717). Fakat çiftlik hayvanları su baskınında çitlerle çevrili alanlarda mahsur kaldıkları zaman onları kurtarmamız gerekir (Palmer 2011: 717). Doğada yaşayan yabani hayvanları soğuktan korumakla yükümlü değiliz ama hayvanat bahçelerine sıcak bir yer sağlamalıyız (Palmer 2011: 717). Bir grup çakalın yaşadığı bir alana konut inşa edileceği zaman çakalların yaşam alanı işgal edilmiş olur ve bu çakallar yeni bir alan bulmakta zorlanırlar (Palmer 2011: 718). Çünkü her çakal grubunun belli bir bölgesi vardır ve kendi bölgelerine başka çakalların gelmesini istemezler. Böyle bir durumda da konut projesinin

çakallara göre düzenlenmesi, ortaya çıkacak diğer sorunların azaltılması için girişimlerde bulunulması gerekir.

Palmer insanlardan etkilenen hayvanlara karşı ayrıca yükümlülüklerimiz olduğunu söyler. Bu evcilleştirilmiş ya da insanlardan etkilenen hayvanların daha değerli olduğu anlamına gelmez. Sadece hayvan durumlarını nasıl doğru değerlendirebileceğimizle, *bizim* ne yapmamız gerektiğiyle ilgilidir. Palmer'ın bu konuyla ilgili söyledikleri bu çalışma için hem hayvan durumlarının başkalığına, bu başkalığın başka değerlendirmeleri gerektirdiğine işaret etmesi bakımından hem de hayvanlarla karşılaşmalarımızın etik sorumluluğu getirmesi gibi genel bir düşünceyi özelleştirmesi bakımından önemlidir. Yani Palmer'ın düşünceleriyle birlikte hangi hayvana nasıl davranmak gerektiği sorusunun bir bakıma yanıt verebiliyoruz. Fakat Palmer'ın “insanlardan bağımsız yaşayan”, “insanların etkilemediği hayvanlar” ifadeleri belirsiz görünüyor. Çünkü insanın yaptıkları dünyanın her yerini etkiliyor. Mesela küresel ısınma insanların belki de hiç bulunmadığı okyanuslardaki deniz çayırlarını yok ediyor. Deniz çayırları hem okyanustaki pek çok canlı için önemli bir besin hem de ekosisteme çeşitli faydaları var. Deniz çayırlarının yok olması, deniz çayırıyla beslenenlerin aç kalmalarına, ölmelerine neden oluyor. Bu yüzden dünyada yaşayan türlerin, dünyanın neresinde olurlarsa olsunlar, insanların yaptıklarından etkilenmemeleri mümkün görünmüyor. Öte yandan Palmer hayvanları yemememiz, kullanmamamız gerektiğini söylemiyor. Onlardan faydalandığımız için onlara belli bir şekilde davranmamız gerektiğini savunuyor.

Palmer'ın düşünceleriyle birlikte hangi hayvanlara nasıl davranmamız gerektiğine kısmen yanıt verebiliyoruz. Buna göre hayvanların kötü yaşaması insanların geçmişte ya da şimdi sebep olduğu bir durumsa insanın bazı sorumlulukları var. İnsan birlikte yaşadıklarına, hayatlarını etkilediklerine karşı sorumlu. Ama, mesela, şehirde yaşayan farelerin iyi yaşamasından sorumlu değil – onlar şehir hayatından *faydalanan* hayvanlar, Palmer'a göre bu fareler şehir hayatının kendisinden kötü etkilenmiyorlar. Peki, acaba, etrafımızdaki sivrisinekler, keneler, arılar, hamamböcekleri... onlara nasıl davranmalıyız ya da herhangi bir şekilde davranma yükümlülüğümüz var mı? Bu memelilere, kuşlara nasıl davranmamız gerektiğinden farklı bir soru. Çünkü kuşları, memelileri daha kolay anlayabilirken omurgasızların yaşamı nasıl deneyimlediklerini bilmiyoruz. Scheler

yaşamın ortaklığında başkasını anlamının mümkün olduğunu düşünüyordu. Acaba bu bir sivrisinek için de gerçekten mümkün mü? Benimkinden bambaşka bir zihni anlayabilir miyim? Bryce Huebner “*Miminal Minds*” başlıklı yazısında bazı omurgasızları anlamının şimdilik mümkün olmamasından dolayı yaşamları bizimkinden çok farklı olan hamamböceklerini zehirleyerek öldürmenin, bal tüketmenin etik bir sorun olup olmadığı sorusunun yanıtızsız kaldığını söyler (Huebner 2011: 464). Çünkü Huebner’e göre de hayvanlara onların yapısına göre davranmak gerekir. Zihinsel yapılarını bilemediğimizden ne yapmamız gerektiğini de bilemiyoruz. Fakat Huebner’in bu sorulara yanıt ararken iki uç yaklaşımdan kaçınmamız gerektiğini önermesi önemlidir: Bunlardan biri inançlara, arzulara indirgemeci bir tarzda yaklaşarak bunları başkalarına, mesela hücrelere ve virüslere, atfeden ilkel davranışçılık, diğeri ise hiçbir temeli olmadığı hâlde insanın deneyimlediği zihinsel süreçleri yine başka varlıklara atfeden boş antropomorfizm (Huebner 2011: 451). Huebner bu yaklaşımlar yerine minimal zihin ile maksimal zihin arasında ayırım yaparak bazı canlıların bir anlamda zihinsel yapıya sahip olduğunu (minimal zihin) ama bunun insanınkinin benzeri bir zihin (maksimal zihin) olmadığını, minimal zihne sahip varlığın çevresine daha çok bağımlı olduğunu, maksimal zihnin ise soyutlayıcı ve kavramsal bir tarzda düşünebilen bir yapıda olduğunu savunur. Huebner varlıkların sahip olduğu zihinsel yapıları bir spektrum gibi düşünür, minimal zihin yapılarından maksimal zihin yapılarına kadar giden bir spektrum. Omurgasızlar bu spektrumun başlangıç kısmında, bazı kuşlar arada, memeliler ise muhtemelen maksimal zihin tarafında yer alırlar. Minimal zihne sahip varlıklar belli uyaranlara belli şekilde tepki verirken spektrumun diğer ucunda yer alanlar daha karmaşık düşünebilir ve buna göre çok daha esnek davranabilirler (Huebner 2011: 464). Öyleyse bir arıya bitkiye davrandığımız gibi davranamayacağımız gibi, bir file de arıya davrandığımız gibi davranamayız. Bu düşünce Scheler’in her bir canlıya sahip olduğu duygusal yapının karşılık geldiği değere göre davranmak gerektiği düşüncesiyle örtüşür. Fakat Scheler, hayvanlara Huebner kadar yakından bakmaz – böyle bir çabası da yoktur. Yine de Scheler’in basit bir formül gibi ifade ettiği şey, her ne kadar Scheler sınırları daha keskin tasarlasa da, Huebner gibi felsefecilerin araştırmalarıyla genişletilebilir. Scheler hayvanlara sahip oldukları değerden daha düşük bir değere sahiplermiş gibi davranmanın kötü olduğunu söylüyordu. Huebner’in zihin spektrumuyla birlikte düşünülünce hayvanlar arasında da bir değer farkı olduğu anlaşılıyor.

Peki, Huebner'in söylediklerini neden Scheler'in düşünceleriyle birlikte düşünelim? Bu makalesinde arıları kullanmamızın ya da hamamböceklerini zehirlememizin etik bir sorun olup olmadığı sorusunun yanıtızsız kaldığını ifade etmesi Huebner'in dolaylı ve belli belirsiz bir şekilde ulaştığı bir sonuçtur. Çünkü burada asıl sorusu zihinselliğin nerede başladığı sorusudur. Koyduğu ölçüte göre hamamböceklerinin, arıların da zihinsel yapıya sahip olduğu sonucuna varır. Fakat söyledikleri etik meselelerine dayanmaz, etiğe sadece dokunur. Huebner'in düşüncelerinin etikle ilgisi Scheler'in değer görüşüyle birlikte düşünüldüğünde bir zemin kazanır.

Scheler'e göre tüm canlıların yaşam değerlerine sahip olduğu, doğanın, ormanların değerinin de araçsal bir değer değil, içkin bir değer olduğu söylenmişti. Zaman zaman bazı bölgelerde çeşitli sebeplerle – genellikle insan kaynaklı – belli bir hayvan türünün nüfusunun artması bitki örtüsünün bozulmasına sebep olabiliyor. Böyle durumlarda çevreciler bu türün bireylerinin kontrollü bir şekilde avlanmasını savunabiliyorlar. Genel olarak böyle çatışmaları nasıl değerlendirmek gerekir, nasıl düşünülebilir? Bu soruyu düşünmek için geçmişte ders kitaplarına sıkça konu olmuş bir örnekten, Kaibab Platosu örneğinden söz edeceğiz. Bu örnek ders kitaplarında bölgedeki yırtıcıların öldürülmesiyle geyiklerin nüfusunun haddinden fazla arttığı, geyiklerin çoğalmasıyla bitki örtüsünün bozulduğu şeklinde anlatılıyormuş (Burk 1973). Burk ise olayın aslının çok katmanlı olduğunu, verilerin yanlış olduğunu, gerçek olayın basitleştirilerek anlatıldığını ve bu olayın artık bir mit hâline geldiğini söylüyor (Burk 1973). Geyiklerin sayısının söylendiği kadar artmadığını, ayrıca sayılarının artmasının tek sebebinin yırtıcıların öldürülmesi değil, geyiklerin bölgedeki besini paylaştıkları diğer türlerin – sığırların ve koyunların – uzaklaştırılması olduğunu söylüyor (Burk 1973). Burk'ün söylediği ekosistemin yapısının oldukça karmaşık olduğunu göstermesi bakımından önemli. Durumlar değerlendirilirken bu da göz önünde bulundurulmalı. Fakat burada Kaibab Platosu örneğinden ekosistemin sürekliliği ile hayvanlar arasında bir çatışma olduğunda böyle bir durumun nasıl değerlendirilebileceğini düşünmek için bahsedilecek.

Gary Varner'a göre çevre sorunuyla ilgilenen filozoflar ve hayvan sorunuyla ilgilenen filozoflar arasında neyin içkin değere sahip olduğuna dair bir anlaşmazlık vardır. Hayvan sorunuyla ilgilenen filozoflar sadece duyumsayabilen, bilinçli canlıların hayatlarının

içkin değere sahip olduğunu, bitkilerin, ekosistemin değerinin yalnızca araçsal olabileceğini savunurlarken çevre sorunuyla ilgilenen filozoflar ekosisteme ve türlere de içkin değer atfediyorlar (Varner 2011: 855). İçkin değerle ilgili tartışmadan başka çevre sorunuyla ilgilenen filozoflar, hayvan sorunuyla ilgilenen filozofların düşüncelerinin pratik sonuçlarının ekosisteme zarar vereceğini, yaban hayatına müdahaleyi gerektireceğini iddia ederler (Varner 2011: 855). Çevreciler zaman zaman bir türün nüfusunun kontrol altında tutulması için bu hayvanların öldürülmesini ya da nesli tükenmekte olan bir türün bireylerinin esaret altında tutulmasını gerekli bulurken hayvan savunucuları buna karşı çıkarlar (Varner 2011: 855). Varner'ın aktardığına göre Mark Sagoff çevrecilerle hayvan savunucuların düşüncelerinin bir araya getirilemeyeceğini düşünür. Çünkü ona göre hayvan savunucuları doğaya büyük müdahalelerde bulunması gerektiğini düşünebilirmiş. Mesela biri çıkıp vahşi yaşam alanlarının hayvanların soya kıymasıyla beslendiği hayvan bakım merkezlerine dönüştürülmesi gerektiğini söyleyebilirmiş (Varner 2011: 858). Çevreciler de ekosistemin sürekliliğini korumak için hayvanların yaşamlarını feda edebilirmiş (Varner 2011: 858). Hayvan savunucuları ekolojik yapının özgünlüğünü, karmaşıklığını feda edebilirmiş hayvanın hayatı için, çevreciler de tersi. Varner'ın aktardığına göre Sagoff bu yüzden hayvan savunucularının çevreci, çevrecilerin de hayvan savunucusu olamayacağını düşünür (Varner 2011: 858).

Belli bir türün nüfusunun kontrol altında tutulması ya da kontrol altına alınması için önerilen şeylerden biri onları avlamaktır. Varner'a göre böyle bir avlanma spor ya da keyif amaçlı yapılan avlanmalardan farklıdır. Çünkü bu avlanma belli bir türün refahı ya da ekosistemin sağlığı için gerçekleştirilir (Varner 2011: 861). Çevreciler zaman zaman bu türden avlanmayı destekleyebiliyorlar. Peki, hayvanların duyumsamaya sahip canlılar olmalarından dolayı onların içkin değere sahip olduğunu düşünen hayvan savunucuları ne diyor? Hayvan refahı görüşünü savunanlar bu türden, zorunlu olarak düşünülebilecek avlanmayı destekleyebiliyorlar. Çünkü faydacı hayvan refahı yaklaşımı, temelde, faydanın toplamını göz önünde bulunduruyor. Eğer bu türden bir avlanma o belli türün daha iyi yaşamasını sağlayacaksa, yani bazılarının öldürülmesi diğerlerinin ve sonraki nesillerin iyiliğine sebep olacaksa, böyle bir denklem kurulabiliyorsa hayvan refahçıları bu türden avlanmayı destekleyecektir. Öte yandan hak temelli yaklaşım her türlü avlanmayı, öldürmeyi dışarıda bırakacak gibi görünüyor. Varner'a göre eğer öne çıkan

toplam mutluluğun artmasıysa hayvan refahı düşüncesi ya da faydacı görüş bu türden avlanmayı kabul edecektir. Tom Regan ise faydacı ilke yerine hak temelli yaklaşımı koyuyor. Regan'a göre bir tarafın haklarının çiğnenmesinin kaçınılmaz olduğu çatışmalarda yapılması gereken, faydacı bir tarzda yaklaşmak değil, çatışmadan daha kötü etkilenecek tarafın lehine karar vermektir (Varner 2011: 866).

Varner, çevreci tarafta en yaygın yaklaşımın bütüncül yaklaşım olduğunu söyler. Bu da hayvanların duyumsamaya sahip canlılar olmaları bakımından duyumsamaya sahip olmayan canlılardan daha değerli olduğunu savunan duyumcu görüşe karşıttır. Bütüncül yaklaşıma göre türler, ekosistem de içkin değere sahiptir. Varner çevreci taraf ile hayvan tarafının düşüncelerinin uyuşabileceğini düşünür. Çünkü Varner'a göre ekosistemi önemsemek türlerin içkin değere sahip olmasını düşünmeyi gerektirmez, ekosistemin içkin değere sahip olduğu düşüncesi temeli olmayan bir düşüncedir. Ekosistemin, ağaçların, ormanların sadece araçsal değerleri vardır (Varner 2011: 874).

Varner çevre sorunlarıyla hayvan sorunları arasında var olduğunu söylediği çatışmayı çevrecilerin bitkilerin, ormanların içkin değere sahip olduklarını düşünmesinin temelsiz olduğunu, hayvan savunucularının da zaman zaman avlanmayı kabul edebileceklerini söyleyerek çözdüğünü, çatışmayı böylece ortadan kaldırdığını iddia eder. Fakat Scheler, bitkilerin, ormanların da içkin değere sahip olduğunu söylemesine rağmen onun düşüncesinde, değerler hiyerarşisi düşüncesinden dolayı, Varner'ın söylediği gibi bir çatışma yoktur. Hayvanlar da bitkiler de içkin değere sahiptirler. Fakat hayvanlar, bitkilerin sahip olduğundan daha yüksek değerlere sahiptir. Yine burada Scheler'in her varlığa kendi değerine göre davranılması, dolayısıyla duygusal yapısına göre davranılması fikri devreye girer. Ağaç, orman, doğa içkin değerlere sahiptirler, evet. Fakat bir tavşana nasıl davranılacağıyla ağaca nasıl davranılacağını belirleyen bunların yalnızca içkin değerlere sahip olmasıyla ilgili olmayacaktır, bunlar için belli muamelelerinin ne anlama geldiği de önemli olacaktır. Ağacı yok etmek kötüdür, tavşanı yok etmek de kötüdür. Tavşanı yok etmek ağacı yok etmekten *daha* kötü değildir ama tavşanı yok etmenin kötülüğü ağacı yok etmenin kötülüğünden nitelikçe farklıdır.

Farklı türlerin farklı duygusal yapılaraya sahip olduğu ve her türe kendi duygusal yapısına göre davranılması gerektiği söylendi. Bu türçülük mü? Eğer türçülük böyle bir şeyse türçülük de ırkçılık gibi bir şey mi? David Schmidtz'in "*Are All Species Equal?*" adlı yazısında ortaya koyduğu yaklaşım bu soruyu düşünmek için faydalı olabilir. David Schmidtz bu yazısında tüm türlerin eşit olduğu, her türün insanın eşit saygısını hak ettiği düşüncesini sorgular. Schmidtz'e göre tüm türlerin eşit değere sahip olduğunu düşünmek adaletsizliğe sebep olacaktır. Çünkü bir ineğe bir havuca davranıldığı gibi davranılmaması gerektiği açıktır.

Schmidtz buraya kadar haklıdır ama hayvanlarla karşılaşmaları değerlendirirken sorunu hep insanla ilgisinde değerlendirir aslında. Zaman zaman bahçesine zarar veren tavşanı aynı çevreyi paylaştığı bir birey olarak görebilirken, sivrisinekleri öyle göremediğini, çünkü sivrisineklerin insanlara ölümcül zararlar verebileceğini söyler (Schmidtz 2011: 637). Schmidtz'in tüm türlerin eşit değerde olmadığı ve türçülüğün ırkçılık gibi keyfi bir şey olmadığı düşüncesi doğru olsa da hareket noktası doğru gibi görünmüyor – doğrudan ifade etmese de diğer türlerin insana zararlı ya da yararlı olmalarına göre daha değerli olabileceğini düşünüyor gibi görünüyor. Bu da değerlerin mutlak olduğu düşüncesiyle uyumlayacaktır. Diyelim ki sivrisinekler zihinsel yapıları sınırlı olan, daha çok bilinçsiz bir şekilde mekanik bir tarzda hareket eden canlılar, yunuslar ise duygusal bakımdan oldukça karmaşık. O zaman bir sivrisineği öldürmek bir yunusu öldürmek kadar kötü olmayacaktır. Ama eğer Schmidtz gibi düşünürsek yunuslar da sivrisinekler gibi insanlara çok zarar verebilecek bir tür olsaydı onlarla da ölümcül bir mücadeleye girmemizi haklı bulmamız gerekirdi.

Schmidtz yunusları ve başka hayvanları değerli görmemizin belki de sadece onları kendimize yakın görmemizden, kendimizi onlarla özdeşleştirmemizden kaynaklanıyor olabileceğini, bu soru için felsefi bir temel aramanın gereksiz olabileceğini söylüyor (Schmidtz 2011: 637). Scheler'in düşünceleri göz önünde bulundurulunca yazarın bu iddiası yüzeysel kalıyor. Çünkü Scheler, daha önce de çok kez ifade edildiği gibi, hayvanları bize benzediğinden dolayı değil, kendi değerlerinden dolayı değerli bulacaktır. Onları bizden bambaşka olmalarına rağmen anlamamız mümkün, insan bunu yapabilir diyecektir. Bir ortaklık elbette var ama etik mesele bu ortaklıktan ziyade başkalıkla ilgili.

Yalnızca ortaklığa dayansaydı o zaman bencil, insanmerkezli bir şey olacaktı, bencil olduğundan da etik değeri olmayacaktı.

Bu yazarların düşüncelerindeki temel sorun, hayvan sorununa değer temelli yaklaşmamaları gibi görünüyor. Scheler hayvan sorunu tartışmalarına bu zemini sağlamakla ortaya çıkan bazı soruları giderebilir gibi görünüyor.

## SONUÇ

Günümüzde kimi düşünürlerce, özellikle felsefi antropolojide, felsefenin nesnesinin insan olduğu düşünülmektedir. Bu düşünürlere göre hayvan ancak dolaylı olarak felsefenin konusu olabilir. Etik sorunlarla uğraşan kimi felsefeciler, hayvanların değersiz olduklarını dile getirmeseler de değeri yalnızca insanla ilgili olarak ele almaktadırlar. Böylece onların görüşlerinden hayvanların yaşamlarının ve duygularının bir değeri olmadığı sonucu çıkmaktadır. Max Scheler felsefi antropoloji dendiğinde akla gelen ilk isimlerdendir. Asıl problemi tinsel yönüyle insanla ilgili olsa da onun etik görüşü hayvanları bu alanın dışında bırakmaz. Ona göre hayvanlarla ilgili sorunların etik özelliğinden söz edilebilir. Çünkü Scheler değerli olanı insana göreli bir tarzda ele almaz. Değerler mutlaklıklar ve yaşamsal duygulara karşılık gelen yaşam değerleri de vardır.

Hayvanlarla olup bitenlere baktığımızda bunlarda ortak olanın Scheler'in düşüncesiyle ifade edilebileceğini görürüz: fayda değerinden yüksek değerlere sahip oldukları hâlde, hayvanların yalnızca bu değerlere sahip olduğunu, onların bir araçtan ibaret olduğunu düşünmek. Scheler'e göre bu etik bir sorundur.

Sorunu betimlemek önemlidir. Fakat Scheler'in düşüncelerinden çıkan bununla sınırlı değildir; pozitif anlamda bir çözüm yolu da açar Scheler. Bu duygudaşlıkla farklı olanı anlama ve farklı olanı o olduğu için, onun değerinden dolayı sevmektir. Böylece günümüzde çokça yaşanan hayvan – insan çatışmalarını düşünmede Scheler'in önerisi birlikte-yaşama önerisidir. Duygudaşlıkla ve sevgiyle bunun yolları aranabilir. Şimdi yapılırsa genellikle şiddete başvurmak. Scheler'in düşünceleri, yaptıklarımızın dünyanın öbür ucundakini etkilediği bir çağda bu dünyanın yalnızca insanlara ait olmadığını hatırlatması ve bunu felsefeye temellendirmesi bakımından önemlidir. İnsanı doğanın karşısına yerleştirmek yerine, insanın doğanın bir parçası olduğunu hatırlamak gerekmektedir.

Girişte Scheler'in düşünceleriyle birlikte hayvanı ahlâk alanına dahil etmenin yolunun öncelikle bir ilişkidir söz etmek olduğu söylenmişti. Bu sorunun çözülmesi için duyguların değerli olması, başkasını anlayabilmek, kişinin ve hayvanın varlıktaki yeri

meselelerinin ele alınması gerekiyordu. Bu meseleler ele alındı. Peki, nasıl bir sonuca vardık? Kişi değerler üzerine düşünebilen, etik değerlerin bilgisine ulaşabilen bir varlık olarak ilişkinin ahlâki yükümlülüğe sahip tarafındadır. Hayvan ise çevresiyle sınırlı olduğundan ahlâki meseleleri değerlendiremeyecek, dolayısıyla böyle bir sorumluluğu olmayacaktır. Peki, acaba gerçekten de insanla hayvanı Scheler’in düşündüğü gibi keskin bir şekilde birbirlerinden ayırıp bu iki varlığın farkları üzerine hiç yanılmadan uzun uzun konuşabilir miyiz? Günümüzde hayvanların yaşamlarına, deneyimlerine, karmaşık yapılarına dair pek çok şey biliyoruz ve yine bilmediğimiz çok şeyin olduğunun farkındayız. Her hayvanın çevresiyle sınırlı olduğunu söyleyebilir miyiz? İnsanla hayvan arasındaki sınır Scheler’in çizdiğinden daha farklı, daha karmaşık gibi görünüyor. Bu yüzden Scheler’in düşüncelerinden çıkabilecek hayvan ilişkisi güncel tartışmalarla birlikte düşünüldüğünde sınırlı kalmaktadır. Yani hayvanın neliği, dolayısıyla insan ile hayvan arasındaki etik ilişkide hayvan tarafının zorunlu olarak pasif olduğu düşüncesi meselelerinde Scheler yetersiz kalır gibi görünmektedir. İnsanla hayvan arasındaki sınır Scheler’inkinden farklı bir tarzda düşünülebilir. Bu çalışma bu sınırın nasıl düşünülebileceği sorusuna yanıt verememektedir.

Öte yandan diğer iki mesele, değerlerin duygularla ilişkisi ve duygudaşlık meseleleri, güncel hayvan tartışmalarına önemli bir katkı sunabilir gibi görünmektedir. Günümüzde hayvanın etikteki yeri düşünülürken merhamet, duygudaşlık, vicdan, şefkat kavramları çokça kullanılmaktadır. Fakat bu kullanımlar Scheler’in duygudaşlığa dair yaptığı ayrımlardan ancak birine, gerçek bir duygudaşlık olmayan duygusal bulaşmaya karşılık gelmektedir. Duygusal bulaşmanın ben-sevgisine dayandığı söylenmişti. Scheler’e göre duygusal bulaşmanın etik bir değeri yoktur. Çünkü Scheler de Kant gibi ben-sevgisine dayanan bir bir etiğin kesinliği sağlayamayacağını düşünmektedir.

Scheler’in değerlerin duygulara karşılık geldiğini düşünmesi, buna göre değerler arasında bir hiyerarşi olduğunu söylemesi, hayvanlara duygusal yapılarına göre muamele etmek gerektiği fikrine de götürebilir. Yani sadece genel olarak hayvanlar değil, hayvanları ahlâk alanına dahil ederken sorulabilecek “hangi hayvanlar” sorusuna yanıt verebilir. Buna göre eğer belli bir türün oldukça basit bir fiziksel yapıya sahip olduğu ve bedeninin oldukça mekanik bir tarzda işlediği, bir zihinsel yapısı olmadığı düşünülürse – diyelim ki

sivrisineklerin – bunlara yönelecek muamele farelerin yapısının gerektireceği muameleden farklı olacaktır. Önceki bölümde sözü edilen Huebner’le ilgili tartışma bu konuyla ilgilidir.

Etikte hayvan sorunlarını değerlendirmede elbette sorun değerlendirme sorundur ve değerlendiren insan olacaktır. Bu anlamıyla sorun insanla ilgilidir. Fakat bu sorunu sorun yapan, duyduğumuzun rahatsızlığın kaynağı hayvanların kendilerinin insanlarla karşılaşmalarında yaşadıklarıdır. Bu anlamda da doğrudan hayvanlarla ilgilidir.

Scheler duygudaşlık da dahil olmak üzere ele aldığı kavramları derinlemesine inceler ve tıpkı Platon gibi hangisinin görünüş hangisinin gerçek olduğunu, belli bir şeyin neliğini belirlemeye çalışır. Günümüzde ise bu çaba eksik gibi görünüyor. Konuyla ilgili kritik öneme sahip kavramlar içeriği belirsiz şekilde kullanılabiliyorlar. Bununla ilgili Scheler’in hem yöntemi hem de düşüncelerinin hayvan sorunuyla ortaklaştığı yerler meseleyi aydınlatmaya yardımcı olacak gibi görünüyor. Bununla birlikte, en başta, hayvanların ahlâk alanına dahil edilmesi de kavramların yüzeysel bir şekilde ele alınması gibi hızlı bir şekilde yapılıyor. Mesela hayvanların acı çekebilmeleri ahlâk alanına dahil olmalarında yeterli bir neden gibi görülüyor ama bu acaba gerçekten temellendirilebiliyor mu? Bu yüzden bu çalışmada temellendirmeye öncelik verildi. İkinci bölümün sonuna kadar yapılmaya çalışılan buydu. Daha sonra üçüncü bölümde Scheler’in düşüncelerinin güncel tartışmalarda nasıl bir yer edinebileceği tartışıldı.

Duygularla etik arasındaki ilişki bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturduğundan ilk bölümde sorunun arka planı sunulmaya çalışılmıştır. Felsefe tarihinde fayda ve mutluluk gibi ilkeler etikte önemli kabul edilmiş ve kimi filozoflarca etiğin nesnelliğini de sağlamışlardır. Bu filozoflar etiği hep duyguyla ilgisinde düşünmüşlerdir. Kant ise faydanın ve mutluluğun etikte amaç olarak belirlenmesinin yüzeysel olmasıyla birlikte kesinliği sağlayamayacağını düşünmüştür. Ona göre fayda ve mutluluk ben-sevgisine dayandığından ahlâk alanında ortaya konacak sözde bilgiler de aslında hep kişilerin eğilimine, çıkarlarına dayanacaktır. Kant bu sebeple biçimsel bir etik ortaya koyar. Scheler Kant’ın faydacı ve mutlulukçu etikleri eleştirisine katılır. Fakat etiğin kesin olması için biçimsel olması gerektiği düşüncesinin yanlış olduğunu söyler. Ona göre

içerik, fenomenolojik deneyimle birlikte *a priori* bir şekilde verilir. Bu değerler söz konusu olduğunda da böyledir. Değerler duygulara karşılık gelirler. Yaşamsal duygu fonksiyonları da yaşam değerlerine karşılık gelir. İşte bu yaşam değerleri hayvan meselesine bir geçişi oluşturur.

İkinci bölümde insanın ondan başka olana yönelmesini sağlayacak olan ve hayvan sorununu düşünmede önemli kavramlar olan duygudaşlık ve sevgi fenomenleri ele alındı. Merhamet, sevgi, duygudaşlık, acıma, şefkat günümüzde hayvanlarla ilgili etik sorunlar tartışılırken sıkça kullanılmakta ama bu kavramlara iyice bakılmamaktadır. Scheler'in yaptığı ayrımlar dikkate alınarak düşünüldüğünde bu kavramların indirgeyici bir tarzda ele alınmasından, ayrıca kafa karışıklıklarından kaçınılmış olacaktır.

Başta, Scheler'in aklı ve duyguyu karşıt kutuplara yerleştirmek yerine bu ikisi arasında bir ortaklık bulması, *a priori* duygulardan ve bunlarla ilgili olarak *a priori* değerlerden söz etmesi güncel hayvan sorunu tartışmaları için de bir zemin oluşturuyor. Mesela Singer duygulara değil, evrenselliği sağladığından akla hitap etmeyi seçtiğini söylemişti (s. 60). Scheler ise, daha önce de çok kez ifade edildiği gibi, duyguların kesinliği sağlayabileceğini söyleyecektir. Bununla birlikte duygulara karşılık gelen değerlerden söz etmesi ve bunlar arasında duygusal yapının karmaşıklığına bağlı olarak bir değerler hiyerarşisinden söz etmesi de hangi hayvanlara nasıl muamele edileceğine dair bir düşünme alternatifi sunması bakımından önemlidir. Ayrıca Scheler duygudaşlığı kişinin kendisinden farklı olanı anlaması olarak düşündüğünden hayvanların ahlâk alanına dahil edilmesi hayvanların insanlara yakınlığına dayanmayacak, böylece hayvanların durumları insanlarla mücadele hâlinde olmalarına göre – Schmitz'in tavşan ve sivrisinek örneğinde olduğu gibi – düşünülmecektir.

Scheler bir başlangıç noktası sunar ve güncel tartışmalara bir bakıma katkı sunar. Peki, Scheler'in düşünceleri kendi başına bu sorunun her perspektifine dokunuyor mu? Acaba yetersiz kalacağı yerler hangileri? Peter Singer'ın bir insanı öldürmenin bir hayvanı öldürmekten daha kötü olduğunu düşündüğü söylenmişti (s. 59). Benzer bir şeyi Scheler de yapmıştır. O da insanların hayvanların sahip olabileceğinden yüksek değerlere sahip olduğunu düşünmüş, bu yüzden insanların hayatlarının hayvanlarından daha değerli

olduğunu söylemiştir. Bu nedensel ilişkide, Singer'ın düşüncesinde olduğu gibi, bir boşluk var gibi görünmektedir. Scheler x düşüncesinden y düşüncesine yalnızca x düşüncesine dayanarak geçmektedir ama bu geçişin zorunluluğu belirsizdir. Singer'a söylediklerimizi Scheler'e de söyleyebiliriz. Yani insanın hayvandan değerli olduğunu kabul etsek bile bu, insanın *hayatının* hayvanınkinden değerli olduğu sonucuna götürür mü?

Bu tezin iki amacı vardı. Birincisi hayvan sorununun felsefeye, bu yüzden Scheler'in düşünceleriyle birlikte, nasıl temellendirileceğini göstermeye çalışmak. İkincisi bu ilk aşamadan sonra Scheler'le birlikte hayvan sorununu düşünmenin nasıl bir içeriğe sahip olacağını düşünmekti. Bu da insanı doğadan ayıran bir bakışla değil, onun doğadan olduğunun bilinciyle birlikte olan kozmosla birlik duygusuyla, sonra da bu temelde ondan başka olana yönelmesiyle, yani duygudaşlıkla, olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Al Jazeera. 2019. "Botswana Lifts Ban on Elephant Hunting." *Al Jazeera*, 22 Mayıs 2019. <https://www.aljazeera.com/news/2019/5/22/botswana-lifts-ban-on-elephant-hunting>.
- BBC News. 2020. "Botswana Auctions off Permits to Hunt Elephants." *BBC News*, 7 Şubat 2020. <https://www.bbc.com/news/world-africa-51413420>.
- Burk, C. John. 1973. "The Kaibab Deer Incident: A Long-Persisting Myth." *BioScience* 23 (2): 113–114. <https://www.jstor.org/stable/1296571>.
- Çekem, Karun. 2023. Faydacılığın ve Deontolojinin Ötesinde: Hayvan Etiği İçin İhtimam-Temelli Bir Çerçeve. Kaygı. *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22 (1), 460-497.
- Diogenes Laertios. 2003. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. C. Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güzel, Cemal. 2003. "Platon'un Bilgi Görüşü", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 105-115.
- Heimsoeth, Heinz. 2007. *Kant'ın Felsefesi*. Çev. T. Mengüşoğlu. Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Huebner, Bryce. 2011. "Minimal Minds." *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Der. Tom L. Beauchamp and R. G. Frey, 441-468. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. 1976. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çev. O. Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hume, David. 2022. *Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*. Çev. N. Demir. Ankara: FOL Kitap.
- Kant, Immanuel. 1994. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk ve F. Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, Immanuel. 2003. *Etik Üzerine Dersler*. Çev. O. Özgül. İstanbul: Pencere Yayınları.

- Kant, Immanuel. 2015a. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İ. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, Immanuel. 2015b. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna. 2006. *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. 2015. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Mengüşoğlu, Takiyettin. 2020. *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Murphy, John. 2023. "Elephant Corridors: The Busy Trunk Routes Where Locals Take Care to Cross." *BBC News*, 6 Ağustos 2023. <https://www.bbc.com/news/science-environment-66317706>.
- Nussbaum, Martha C. 2011. "The Capabilities Approach and Animal Entitlements." *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Der. Tom L. Beauchamp and R. G. Frey, 228–254. Oxford: Oxford University Press.
- Öztürk, Fundanur. 2024. "Sokak hayvanları düzenlemesi yürürlüğe girdi: Kanun neler getiriyor, nasıl uygulanacak?" *BBC News*, 1 Ağustos 2024. <https://www.bbc.com/turkce/articles/crg7y137pjzo>.
- Palmer, Clare. 2011. "The Moral Relevance of the Distinction Between Domesticated and Wild Animals." *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Der. Tom L. Beauchamp and R. G. Frey, 701-725. Oxford: Oxford University Press.
- Platon. 2010. *Devlet*. Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. 2019. *Phaidon*. Çev. N. Kalaycı. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Platon. 2023. *Philebos*. Çev. Ö. Orhan. Ankara: FOL Kitap.
- Scheler, Max. 1970. *The Nature of Sympathy*. Çev. P. Heath. Hamden, CT: Archon Books.
- Scheler, Max. 1973. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Çev. M. S. Frings ve R. L. Funk. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Scheler, Max. 2020. *İnsanın Kosmostaki Yeri*. Çev. H. Tepe. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Scheler, Max. 2023. *Hınç*. Çev. A. Yılmaz. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Schmidtz, David. 2011. "Are All Species Equal?" *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Der. Tom L. Beauchamp and R. G. Frey, 628-640. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, Peter. 2005. *Hayvan Özgürleşmesi*. Çev. H. Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tepe, Harun. 1999. "Çevre Etiği: Toprak Etiği mi İnsan Etiği mi?" *Felsefelogos*, no. 6 (Mart): 41–55.
- Tepe, Harun. 2020. "Giriş." *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Max Scheler, 7–30. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Türkyılmaz, Çetin. 2015. *Filozoflarla Düşünmek*. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Varner, Gary. 2011. "Environmental Ethics, Hunting, and the Place of Animals." *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Der. Tom L. Beauchamp and R. G. Frey, 855-875. Oxford: Oxford University Press.
- Ayı Kardeş* [Brother Bear]. 2003. Yönetmen: Aaron Blaise ve Robert Walker. ABD: Walt Disney.

	<b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	<b>FRM-YL-15</b> <b>Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu</b> <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tarih: 7/7/2025

Tez Başlığı: Max Scheler'in Etik Görüşü Çerçevesinde Hayvan Sorunu  
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)\*:.....

Yukarıda başlığı verilen tezin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 91 sayfalık kısmına ilişkin, 07/07/2025 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 3 'tür.

Uygulanan filtrelemeler\*:

- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç
- Alıntılar dâhil
- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Ad-Soyad/İmza

<b>Öğrenci Bilgileri</b>	Ad-Soyad	İlayda Kavak
	Öğrenci No	N22136350
	Enstitü Anabilim Dalı	Felsefe
	Programı	Felsefe

**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.  
(Unvan, Ad Soyad, İmza)

\* Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

\*\*Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)/3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	<b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	<b>FRM-YL-15</b> <b>Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu</b> <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

**TO HACETTEPE UNIVERSITY**  
**GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES**  
**DEPARTMENT OF PHILOSOPHY**

Date: 7/7/2025

Thesis Title (In English): The Animal Problem within the Framework of Max Scheler's Ethical View

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 07/07/2025 for the total of 91 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 3 %.

Filtering options applied\*\*:

1.  Approval and Declaration sections excluded
2.  References cited excluded
3.  Quotes excluded
4.  Quotes included
5.  Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

Kindly submitted for the necessary actions.

Name-Surname/Signature

<b>Student Information</b>	<b>Name-Surname</b>	İlayda Kavak
	<b>Student Number</b>	N22136350
	<b>Department</b>	Philosophy
	<b>Programme</b>	Philosophy

**SUPERVISOR'S APPROVAL**

APPROVED  
(Title, Name and Surname, Signature)

\*\*As mentioned in the second part [article (4)/3] of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding reference, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

	<b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	<b>FRM-YL-09</b> <b>Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu</b> <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev. Date	25.01.2024

<b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b> <b>FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA</b>	
Tarih: 7/7/2025	
Tez Başlığı (Türkçe): Max Scheler'in Etik Görüşü Çerçevesinde Hayvan Sorunu	
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*: .....	
Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:	
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır.</li> <li>2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.</li> <li>3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir.</li> <li>4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir.</li> <li>5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir.</li> </ol>	
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	
Ad-Soyad/İmza	

<b>Öğrenci Bilgileri</b>	<b>Ad-Soyad</b>	İlayda Kavak
	<b>Öğrenci No</b>	N22136350
	<b>Enstitü Anabilim Dalı</b>	Felsefe
	<b>Programı</b>	Felsefe

**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.  
(Unvan, Ad Soyad, İmza)

\* Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

	<b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b> <b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	<b>FRM-YL-09</b> <b>Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu</b> <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev. Date	25.01.2024

<b>HACETTEPE UNIVERSITY</b> <b>GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES</b> <b>DEPARTMENT OF PHILOSOPHY</b>	
Date: 7/7/2025	
Thesis Title (In English): The Animal Problem within the Framework of Max Scheler's Ethical View	
My thesis work with the title given above:	
<ol style="list-style-type: none"> <li>Does not perform experimentation on people or animals.</li> <li>Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).</li> <li>Does not involve any interference of the body's integrity.</li> <li>Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview.</li> <li>Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.</li> </ol>	
I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.	
I respectfully submit this for approval.	
Name-Surname/Signature	

<b>Student Information</b>	<b>Name-Surname</b>	İlayda Kavak
	<b>Student Number</b>	N22136350
	<b>Department</b>	Philosophy
	<b>Programme</b>	Philosophy

**SUPERVISOR'S APPROVAL**

APPROVED  
(Title, Name Surname, Signature)