

felsefe logos



cinsiyetçilik

sema ülper oktar • üretken emek ve sermaye birikimi karşısında kadın
john zerzan • ataerkillik, uygarlık ve toplumsal cinsiyetin kökenleri
ursula le guin • cinsiyet gerekli midir
doğan göçmen • adam smith'in tarafsız gözlemci kavramı ve ruh-beden problemi
sevinç türkmen • nispi artı-nüfus ve çokluk
güven bakırezer • john locke ve ahlaki özerkliğin sınırları
örsan öymen • platon, augustinus ve descartes'in rüyası

38

Yıl: 14
2010/1


felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 13 • Sayı 38 • Şubat
Fesatoder Yayınları
İstanbul
Tel: (532) 5063541
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
e-mail: ss.ozbek@ttmail.com
Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar, Bora Erdağı, Sema Ülper,
Doğan Göçmen, Taner Yelkenci, Sevinç Türkmen, Aras Ergüneş, Yavuz Adugit, Engin Delice,
Thomas Geisen, Jörg Nowak

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Doç. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. W. Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Harun Tepe
Doç. Dr. Nilgün Toker
Doç. Dr. Metin Toprak

Editöryal Sekreteryaya & Baskı Öncesi Hazırlık
Fehmi Ünsalan
Aras Ergüneş

felsefelogos@gmail.com
Kapak Resmi: Man Ray - *Emak Bakia*
Baskı: Kayhan Matbaacılık Sanayi Ticaret Ltd. Şti.


dağıtım BİZİM KİTAPLAR

felsefelogos hakemli yayındır.
The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır. Gönderilen yazılar iade edilmez. felsefelogos ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

- Sema Ülper Oktar* • Üretken emek ve sermaye birikimi karşısında kadın 7
Arslan Topakkaya • Bireyselleştirme ve cinsiyetler arası ilişkilerin değişimi 21
Barış Bağcı • Otto Weininger ve bilimsel cinsiyetçiliğin imkânsızlığı 33
John Zerzan • Ataerkillik, uygarlık ve toplumsal cinsiyetin kökenleri 49
Ursula Le Guin • Cinsiyet gerekli midir: tetkik (1976/1987) 57
Doğan Göçmen • Adam Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramı ve ruh-beden problemi 67
Sevinç Türkmen • Nispi artı-nüfus ve çokluk 93
Mehmet Kuyurtar • Bilimsel tarih ve tasavvuf arasında: İbni Haldun 103
Güven Bakırezer • John Locke ve ahlaki özerkliğin sınırları 119
Örsan Öymen • Platon, Augustinus ve Descartes'ın rüyası 143
Nevzat Can • Azınlık haklarıyla sınırlandırılmış çoğunluk egemenliği 155
Aslı Yazıcı • Schiller'de özgürlük olarak estetik 169

Kıtap / eleştiri 181

Özetler 201

Schiller'de özgürlük olarak estetik

Ash Yazıcı

GİRİŞ

Alman Romantizmi'nin önde gelen temsilcilerinden olan Friedrich Schiller (1759–1805) edebiyat, şiir, oyun yazarlığı ve estetik alanındaki çalışmalarıyla bilinir. Onun, estetik ve estetik eğitim konusundaki görüşlerinin yer aldığı *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*¹ (kısaca Mektuplar) adlı eseri yaygın olarak okunmasına karşın üzerinde yeterince çalışma yapılmamıştır. Schiller, bu kitapta daha önceki çalışmalarında eksik kalan “güzelin çözümlenmesini” yapmayı amaçladığını belirtse de Mektuplar zamanla güzelin insanın gelişimindeki rolünün tartışılıp açıklandığı bir “estetik eğitim” çalışması olarak algılanmıştır.² Çünkü kitap temelde güzelin sanat ve kültür ile ilişkisini ve bu ilişkinin insanın estetik eğitimi üzerine etkisini araştırır. Bu yönüyle eser, içerdığı kavram ve konular itibarıyla Höderlin, Schelling ve Hegel'in mutlak idealizmi için önemli olduğu kadar genel içerik bakımından Frankfurt Okulu'nun, özellikle de insanın özgürleşmesinde sanatın önemini vurgulayan Marcuse ve Adorno'nun estetik kuramları üstünde de oldukça etkili olmuştur.³ Mektuplar'da, Schiller'in ileri sürdüğü düşüncelerin çoğu kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin etkisi altında kalarak yazılmıştır. Ancak, Schiller'in amacının sadece Kantçı estetiği yorumlamak veya

¹ Melahat Özgü tarafından Türkçeye çevrilen Schiller'in bu eserinin değişik baskıları yapılmıştır. Bu çalışmada çoğunlukla Özgü'nün çevirisinin 1999 basımı, (Friedrich Schiller, *Estetik Üzerine*, çev. Melahat Özgü, İstanbul: Kaknüs Yayınları) kullanılmış olmakla birlikte metin içindeki terminolojik ve dilsel birlikteliği sağlamak için kimi yerlerde İngilizce metin kullanılmıştır, Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, çev. Elizabeth M. Wilkinson ve L. A. Willoughy, (Oxford: Clarendon Press, 1982).

² Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. (Oxford: Clarendon Pres, 2005), 121-123.

³ A.g.e. 119.

açıklamak olduğu söylenemez. Schiller, güzel kavramını özgürlük kavramının; estetiği de politığın önüne koyarak zamanının politik ve ahlaki bir eleştirisini de ortaya koymaya çalışır. Özünde sivil ve siyasi hak ve özgürlükler için yapılmış olan Fransız Devrimi'nin neden şiddet ve terörle sonuçlandığı Mektuplar'da açıkça sorgulanan konulardan biridir.⁴

Mektuplar'ın en temel ve göze çarpan sorusu, doğa ile akıl ve/veya duygu ile akıl arasındaki bölünme ve çatışmayla fakirleştirilen çağdaş birey durumunun nasıl geliştirilip zenginleştirileceği sorusudur. Birçok yorumcu Mektuplar'ı özünde politik bir çalışma olarak değerlendirir.⁵ Bu yüzden de Schiller'in estetik eğitim kavramıyla neyi kastettiği döneminin kendi politik bağlamı çerçevesinde değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Günümüz Schiller yorumcularından Beiser, onun sanat ve estetik üzerine yazılarını cumhuriyetçi gelenekle ilişkilendirerek yorumlar. Ona göre, Schiller'in sivil özgürlüğü ahlaki özgürlüğe dayandırma düşüncesi cumhuriyetçi gelenekten, özellikle Machiavelli, Montesquieu, Rousseu ve Ferguson'nun geleneği olan çağdaş cumhuriyetçi gelenekten gelir.⁶ Bu düşünelere göre cumhuriyet kamusal iyiliği özel ilgilerin üstünde tutan bir erdeme sahip yurttaşların varlığıyla mümkündür.⁷

Gerçekten de Schiller'in görüşlerini cumhuriyetçi gelenekle ilişkilendirerek anlamak onun eğitim kavramını anlamının anahtarıdır. Grossman'ın da belirttiği gibi, Schiller insanın politik evrimi sorununu bir insan eğitimi sorunu olarak görür.⁸ Schiller'e göre, insan yetkinliğini sağlayıp onu özgürleştirecek olan eğitimin iki önemli özelliği vardır. Birincisi, böyle bir eğitim modern çağın bozulmuşluğundan insanı uzak tutmalıdır. İkincisi, bu eğitim, salt bilişsel rasyonel doğamız üzerinde değil, aynı zamanda duyuşsal doğamız, hislerimiz, arzularımız, duygularımız üstünde de etkisi olan bir güce sahip olmalıdır. Schiller'e göre, her iki unsur ancak estetik eğitim aracılığıyla yerine getirilebilir. Mektuplar'dan çıkan sonuç insanın tamamen özerk ve özgür olduğu bir uygarlığın yeniden inşasının ancak bir özgürlük eğitimi olan "estetik eğitim" ile mümkün olduğu düşüncesidir.⁹

Schiller'in tasarladığı estetik eğitiminin temel amacı, modern çağın kişi bütünlüğü olmayan uygar insanını estetik ve sanat eğitimiyle kendini tamamlamış ve gerçekleştirmiş özgür bireyler kılmaktır. Bu açıdan düşünüldüğünde Schiller'in estetik eğitimi sadece bir güzel sanat eğitimi değildir; aynı zamanda, insanın kişi bütünlüğünü sağlayan kültürel, sosyal ve ahlaki bir eğitimidir. Bu makalenin temel amacı bir değer eğitimi olarak Schiller'in estetik eğitiminin bir özgürlük ve bireysel özerklik eğitimi olduğunu onun estetik anlayışı çerçevesinde ortaya koyarak temellendirmektir. Bu çerçevede, özgürlük olarak estetik diye nitelendirdiğimiz Schiller'in görüşlerini incelerken onun hem estetik, hem de özgürlük anlayışından bahsetmiş olacağız.

⁴ Walter Grossman, "Schiller's Aesthetic Education," *Journal of Aesthetic Education* 2, no. 1 (1968): 32.

⁵ Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, 120.

⁶ A.g.e. 125.

⁷ A.g.e. 124-125.

⁸ Walter Grossman, "Schiller's Aesthetic Education," *Journal of Aesthetic Education* 2, no. 1 (1968): 32.

⁹ Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, (Boston: Beacon Press, 1966), 185-186.

DUYUM VE BİÇİM DÜRTÜLERİ

Schiller'e göre "güzel" kavramı sadece estetik bir kavram değil, aynı zamanda ontolojik, varoluşsal ve psikolojik bir kavram olarak insan yaşamında merkezi bir öneme sahiptir. Ona göre, insan doğasının arı kavramı olarak güzel "insan varlığının zorunlu koşuludur."¹⁰ Schiller'in güzel anlayışı Kantçı ikicilik ile kendi psikolojik kuramını bir araya getirir. Kant'tan farklı olarak Schiller'in güzel anlayışı onun psikoloji kuramının çatısını oluşturan "dürtü" kuramıyla temellendirilir. Schiller'e göre duyum dürtüsü (sensuous drive, sinnliche trieb) ve biçim dürtüsü (formal drive, formtrieb) olmak üzere insanlık kavramının içini dolduran iki temel dürtü vardır.¹¹ Bu iki temel dürtü doğaları gereği birbirine tamamiyle karşıtlardır.¹² Bunlardan duyu dürtüsü, duygular, duyular, yemek-içme, saldırganlık ve cinselliği de içeren tüm hayvani veya doğal itkilerimizi ifade eder.

Duyum dürtüsü olarak adlandıracağım bu dürtülerin birincisi, insanın fiziksel varlığından veya onun duyumsal doğasından gelir. Onun görevi insanı zamanın sınırları içine yerleştirmek ve onu maddeye dönüştürmektir.Bu anlamdaki maddeden değişimden veya zamanı dolduran bir gerçekten daha fazla bir şey anlamayız. Sonuç olarak, bu dürtü değişimin ve zamanın bir içeriğinin olmasını ister. Zamanın içerikleştirilmesinden başka bir şey olmayan bu durum duyum olarak adlandırılır ve sadece bununla fiziksel varoluş kendini gösterir.¹³ Duyum dürtüsü, Kantçı anlamda doğaya bağlıdır ve insanın etrafındaki dünyayı deneyimleme dürtüsünü yönetir. Bu dürtü, insan kontrolünün dışında olan zaman ve değişime tabidir. Eyleme neden olabilmek için dışarıdan bir harekete geçiriciyi gerektirdiğinden duyum-dürtüsü edilgendir. Örneğin, tatlının tadını almak için ağzımıza herhangi bir şekerleme atmamız gerektiği gibi. Schiller'e göre, "insanın potansiyelleri yalnızca bu dürtüyle uyandırılıp geliştirilirse de onların tam gerçekleştirilmesini imkânsız kılan da odur."¹⁴ Çünkü, bu dürtü sadece alıcıdır, gerçekleştirici ve yaratıcı değildir.

İnsanın mutlak varoluşundan, rasyonel doğasından gelen biçim dürtüsü ise, insanı kendinde var olan değişmeye doğru iter. İşte bu dürtüdür ki, insanı zamanın ötesine koyar ve ona birey özgürlüğünü ve tutarlılığını verir.¹⁵ Çünkü bu dürtü zamandan etkilenmediği gibi onun yasaları da evrensel ve süreklidir. Biçim dürtüsü, duyu dürtüsünden farklı olarak değişim yerine sürekliliği hedefler. Bu açıdan yasaları keşfetmemize ve yasa yapmamıza yardım eden etkin bir yetidir. Dışarıdan belirlenmekten çok kendisi belirleyen olduğu için edilgen değil, etkin bir yetidir.

Bu iki temel dürtü arasında sadece doğal bir karşıtlık değil aynı zamanda zamansal bir farklılık da vardır. Schiller'e göre, duyum dürtüsü, biçim dürtüsünden daha önce ortaya çıkar "çünkü duyum bilinci önceler ve insanın bütün özgürlük tarihinin anahtarını sağlayan da bu duyum dürtüsünün önceliğidir."¹⁶

Aslında bu iki dürtü arasındaki ayrımın Kantçı anlayış ile duyum arasındaki ayrıma karşılık geldiği söylenebilir. Buna göre, Kantçı ayrım kuramsal olmasına karşın Schiller'in

¹⁰ Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, çev. Elizabeth M. Wilkinson ve L. A. Willoughy, (Oxford: Clarendon Press, 1982), 69-71.

¹¹ A.g.e. 85.

¹² A.g.e. 85.

¹³ A.g.e. 79.

¹⁴ A.g.e. 81.

¹⁵ A.g.e. 81.

¹⁶ A.g.e. 139.

duyum-biçim dürtüsü ayrımı sadece kuramsal değil, aynı zamanda pratik bir ayrımdır.¹⁷ Dahası, Schiller'in ayrımında bu iki dürtü birbirlerinin bazı niteliklerini taşıyabilirler. Duyum dürtüsü duyumların yanı sıra his ve arzuları da kapsamayı; biçim dürtüsünün de sadece kavramları değil ahlaki ilkeleri de kapsamayı açısından Kantçı ayrımdan farklıdır.

Schiller, duyum ve biçim dürtülerinin birbirlerine karşıt olduklarını ama bu karşıtlığın birbirini olumsuzlamadığını savunur. Onların eğilimleri birbirine karşıttır ama bu karşıtlık doğada bir karşıtlık değil, sınırlı bir karşıtlık olduğu için aralarında çatışma söz konusu değildir. Schiller bunu şu şekilde açıklar:

Karşıtlık konularında değildir. Birbirine rastlamayan şeyler çarpışamazlar. [Duyum dürtüsü] gerçi değişiklik ister, fakat bu değişikliğin şahıs ve onun alanı üzerinde de olmasını, esas kaidelerde de bir değişiklik yapılmasını şart koşmaz. [Biçim dürtüsü] birlik ve değişmezlik üzerinde ısrar eder fakat şahısla birlikte durumun da değişmemesini istemez, duygularda bir değişiklik olmasını demez. Şu hâlde onlar, tabiatın birbirinin karşıtı değildirler; onlara Demon gibi bakıldığında öyle görünürlerse de aslında tabiatı dikkate almadıklarından böyle görünürler ve bu esnada da kendi kendilerini anlamazlar ve çevrelerini şaşırırlar.¹⁸

Eğer biçim dürtüsü göz ardı edilirse, insanlar özgürlük iddiasında bulunamazlar veya yasalar üretemezler. Benzer şekilde duyum dürtüsü olmadan biçim dürtüsü çalışacak hiçbir materyal bulamaz. Bu görüş, aslında Kant'ın içeriksiz düşüncenin boş, deneyimsiz kavramın kör olduğu fikrinden başka bir şey değildir.¹⁹ Bu temelde Schiller bu iki dürtü arasında uzlaşmaz bir karşıtlık görmez.²⁰ Onların karşıtlığı insan hatasındandır. Özellikle insanlar sadece bir dürtüyü geliştirmeye odaklanıp diğerini ihmal ettiklerinde sorunlar ortaya çıkar. Her iki dürtüyü bir birlik içinde deneyimlediğimizde normatif anlamda "insan olmanın" ne anlama geldiğini daha iyi kavrayabiliriz. Ancak, Schiller'e göre, insan, insanlık ve medeniyet durumu bu birlikteliği yaşamada farklı gelişim aşamaları gösterir.

VAHŞİ VE BARBAR

Schiller'e göre, hem insanlık hem de medeniyet doğa durumu, estetik durum ve ahlaki durum olmak üzere sırasıyla üç temel aşamadan geçer.²¹ Ona göre, "dış eşyanın tesiri, yahut da insanın serbest iradesi altında birer tesadüf eseri olan sebeplerle yaşanan devirler, uzatılabildiği gibi kısaltılabilir de; fakat hiçbiri üzerinden atlanılamaz; takip ettikleri sıra da, ne tabiat, ne de irade tarafından değiştirilebilir."²² Doğa durumunda insanların eylemleri doğa yasaları ve onların kendi fiziksel eğilimleri tarafından belirlenir. Bu aşamada insanlar özgür akıl olarak hareket edemezler. Doğa tarafından, tutkuları ve fiziksel ihtiyaçları tarafından belirlenirler. Sosyal kenetlenme özgürce seçilen bir şey değil, daha çok doğanın yasalarına ve bireylerin maddi gereksinmelerine göre düzenlenen bir şeydir. Estetik Durumda, insanlar kendi edimleri ve anı biçimlerin niteliklerinden haz alarak doğanın üstlerine uyguladığı zorlamayı azaltırlar. Ahlaki Durumda insan doğanın zorlamasını alt ederek akılsal ilkelere göre hareket eder. Schiller'e

¹⁷ Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, 139.

¹⁸ Schiller, *Estetik Üzerine*, çev. Melahat Özgü, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 50.

¹⁹ Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (New York: ST Martin's Press, 1965), 93.

²⁰ Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 85.

²¹ A.g.e. 171.

²² Schiller, *Estetik Üzerine*, 87.

göre, doğa durumundan ahlaki duruma basitçe sıçramak olası değil, ancak estetik aşamanın tamamlanmasıyla mümkündür.

Tauber, doğa durumundan ahlak durumuna geçişte estetik unsurun bir geçiş aşaması olarak görülmesinin Kant'ta da mevcut olduğunu savunur.²³ Gerçekten de Kant'ın Yargı Gücünün Eleştirisi'nde bu okuyuşu açıkça destekleyen metinsel kanıt mevcuttur. Kant'a göre "estetik yargı duyulanabilir olandan ahlaki alışkanlık ilgisine sıçramayı çok şiddetli yapmadan bir geçiş imkânı verir."²⁴ Estetiğe yüklenen bu geçiş rolü Schiller'de daha açık ve ayrıntısıyla savunulmuştur. İleriki sayfalarda da göreceğimiz gibi, estetikten etiğe geçiş Schiller'in üçüncü dürtü olarak tanımladığı oyun dürtüsü aracılığıyla olmaktadır.

Schiller, sunduğu üç insanlık ve medeniyet aşamasını aynı zamanda genel üç temel insan karakteriyle örneklendiriyor. Doğa durumundaki insanı "vahşi" karakteriyle özdeşleştirirken, akıl durumundaki insanı "barbar" karakteriyle özdeşleştiriyor.²⁵ Çalışmasının başlığından da anlaşılacağı gibi estetik eğitimden geçmiş özgürlüğüne sahip insan ise onun "ideal insan" karakterini örneklendiriyor.²⁶ İnsan kendisiyle iki şekilde karşıt bir hâlde bulunabilir. Birincisi, eğer duyguları prensiplerine hâkimse bir vahşi gibi; ikincisi ise prensipleri duygularını parçalıyorsa bir barbar gibi hareket etmiş olur. Vahşiler duyum dürtüsü, fiziksel arzu ve tutkular tarafından yönetilen bireylerdir. Onların yasaları kavramada yetersiz olmaları toplumu tehdit eder. Vahşi medeniyeti hor görür, sanatı küçümser ve mutlak emir vericisi olarak tabiatı tanıır.²⁷ Barbar ise, "tabiatla alay eder ve onu şerefsiz kılar, fakat çok defa da, vahşiden çok daha aşağı olarak, kölesinin kölesi olmakta devam eder."²⁸ Barbar da doğasını unutmuş sadece akıl tarafından tüketilen bireydir. Schiller'in vahşi ve barbarla kastettiği aslında insanlık tarihi boyunca ortaya çıkmış insanın iki yönüdür: Tamamen doğa ve tutku tarafından tüketilen insanın bir yönü ile bir çeşit sözde akıl tarafından tüketilen diğer yanı. Ona göre, bu dürtülerden biri tek başına çalışırsa insan tabiatı noksan kalır. Bu nedenle bireyler her iki dürtünün de taleplerini karşılamayı öğrenmelidir.

Akl ve Doğa arasındaki çatışmadan dolayı insanlar, aklın ve duygunun birlikteliğini temsil eden varlıklar olarak kişinin kendine ve diğerlerine karşı olan ödevlerini yanlış anlarlar. Bu dürtülerden sadece biri tarafından kontrol edilmenin sonucunda birey doğasının bir yönünü geliştirirse tam varlık olmaz. Schiller'e göre, sadece maddi doğasına tabi olan tam olmayan insan "disiplini, irade gücünü, insan haysiyetine saygıyı ve maddi şeylerden uzak durmayı talep eden yüksek ahlaki ilkelere baş edemez."²⁹ Böyle bir insan, ideal toplum kavramını da anlayamayacağından politik alanda toplumu geliştirmek için yapılacak her türlü girişim başarısız olacaktır. Öte yandan, "eğer ahlâk karakteri yalnızca doğayı feda ederek kendini gösterebilecekse o daima eksik bir eğitimi ifade eder."³⁰ Schiller, buna örnek olarak diğer insanların darp edilip öldürülmesini temellendirmek için Fransız devriminden sonraki bireylerin ilke ve akıl üstüne dogmatik şekilde ısrar edilmesine dikkati çeker. Schiller, doğa durumuyla akıl durumunu uzlaştırarak "tam insan" idealine ulaşmaya çalışır.

²³ Zvi Tauber, "Aesthetic Education for Morality: Schiller and Kant", *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 40, No.3 (2006): 29-30.

²⁴ Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, (Indianapolis:Hackett Publishing Company, 1987), 230.

²⁵ Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 21.

²⁶ A.g.e. 13.

²⁷ A.g.e. 21.

²⁸ Schiller, *Estetik Üzerine*, 22.

²⁹ John D. Simons, *Friedrich Schiller*, ed. Ulrich Weisstein (Boston: Twayne Publishers, 1981), 17.

³⁰ Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 19.

OYUN DÜRTÜSÜ

İnsan doğasında bir bölünmüşlüğü veya parçalanmışlığı ortaya koyan iki temel dürtünün varlığına karşın Schiller insanın kişi bütünlüğünün olanaklı olduğuna inanır. Ancak, Schiller'e göre ne siyaset ne de akıl bölünmüş birey durumunu iyileştirebilir. Siyaset bu bölünmüşlüğü gidermekten çok insan doğasındaki bu bölünmüşlüğe katkıda bulunur. Akıl da bunu başaramaz çünkü onun görevi yasayı düşünüp koymaksa da onu tek başına yürütemez. Bu inanç çerçevesinde Schiller'in yanıtlamaya çalıştığı temel soru şudur: "Öyle ise biz, bu esas ve birbirine kökten karşıt olan iki dürtü ile bozulmuş görünen insan doğasındaki birliği nasıl onaracağız?"³¹ Ona göre, bunu temin etmenin yolu iki temel dürtünün sentezini sağlayan bir üçüncü dürtüyle, yani, "estetik oyun" dürtüsüyle (spieltrieb) mümkündür. Çünkü oyun dürtüsü, "zamanı zaman içinde kaldırmaya, oluşu mutlak varlık ile değişikliği değişmezlik ile birleştirmeye çalışacaktır."³² Schiller, duyum dürtüsü ile biçim dürtüsünün bir sentezi olan oyun dürtüsünün ayrıncı özelliğini şu şekilde açıklar:

[Duyum dürtüsünün] nesnesi umumi bir kavramla ifade edildiğinde, geniş anlamıyla hayat (leben) adını alır. Bu öyle bir kavramdır ki, bütün madde varlığını ve içinde yaşanılan anı, duyularla ifade eder. [Biçim dürtüsünün] nesnesi de, umumi bir kavramla ifade edildiğinde, şekil (gestalt) adını alır. Gerçek anlamında olduğu gibi, mecaz anlamında da bu böyledir. Bu da öyle bir kavramdır ki, eşyanın bütün şekillerini ve onların fikirlerle olan bütün münasebetlerini içine alır. O hâlde oyun içtepisinin nesnesi, umumi bir şema içinde tasarlandığında, canlı şekil (lebende gestalt) adını alacaktır. Bu öyle bir anlamdır ki, bütün görüntülerin estetik şekillerini, tek kelime ile güzel olan her şeyi (schönheit) ifadeye yarar.³³

Schiller'in oyun kavramının kökeni Lessing ve Kant'a dayanır. Beiser'e göre, Lessing ve Kant oyun kavramını estetik deneyimi anlatmak için kullanırlarken Schiller özünde psikolojik bir kavram olan oyun kavramını geniş anlamda kullanarak daha etik ve antropolojik bir kavram haline getirmiştir.³⁴ Güzel "canlı biçim" olarak tanımlanırken bu tanımın "canlı" kısmı duyum dürtüsüne, "biçim" kısmı da biçim dürtüsüne karşılık gelir. Duyum dürtüsünün nesnesi yaşamken biçim dürtüsünün nesnesi biçimdir ve bu iki dürtünün sentezi olan oyun dürtüsünün nesnesi "canlı biçimdir." Böylece Schiller, bu iki dürtü arasındaki karşıtlığı gidererek bir senteze ulaşır.

Bu kuramsal ayrım temelinde Schiller 15. mektupta dikkatimizi oyun-dürtüsü ile güzel üstüne çeker. Geniş anlamda estetikle eş anlamlı olan canlı biçim görüngünün tüm estetik niteliklerine karşılık gelir.³⁵ Oyun dürtüsü gibi güzel de iki öğeden oluşur. Güzel canlıdır, çünkü onu duyumsar ve hissedebiliriz; biçimdir çünkü onu düşünebiliriz.³⁶ Dahası, oyun gibi güzel de içsel değere sahiptir. Bu yönüyle hem oyunun hem de güzelin insan üzerinde özgürleştirici etkisi vardır; çünkü her ikisi de duyum ve biçim dürtüleri arasındaki karşıtlığı çözer. Her ikisi de bireyin çok boyutlu insan yaşamı gelişmesine izin verir.

Schiller'e göre, bu iki duyumun karşıtlığını gidermek için birinin duyumsal niteliği diğerinin akılsal niteliğiyle bağlandığında sentez sonuçlanır ve hem fiziksel hem de ahlaki

³¹ A.g.e. 85.

³² Schiller, *Estetik Üzerine*, 56.

³³ Schiller, *Estetik Üzerine*, 57-58.

³⁴ Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, 142.

³⁵ Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 101.

³⁶ A.g.e. 187.

olarak insan özgür kılınır.³⁷ Demek ki, üçüncü dürtü her iki dürtünün tamamlayıcı etkileşimidir. Biçim ve duyum dürtüsünün sentezinden ortaya çıkan oyun-dürtüsüdür. Duyum dürtüsü “tayin edilmek, nesnesini almak ister;” biçim dürtüsü “kendi tayin etmek, nesnesini yaratmak ister;” şu hâlde oyun dürtüsü “kendi yaratmış gibi alacak ve almak istediği gibi yaratmaya çalışacaktır.”³⁸ Oyun dürtüsü, her iki dürtünün tamamlayıcı etkileşimidir. Schiller’e göre, “oyun dürtüsü zamanı zaman içinde ortadan kaldırmaya, oluşu mutlak varlık ile ve değişikliği değişmezlik ile birleştirmeye çalışır.”³⁹ Mektuplar’ın genel çerçevesine bakıldığında oyun dürtüsünün uzlaştırıcı ve bütünleştirici fonksiyonu dikkat çeker. Schiller bu kavramla varlık ve oluş, zaman ve zamansızlık, değişim ve değişmezlik, etkenlik ve edilgenlik, fiziksel veya ahlaki sınırlama ve özgürlük, zorunluluk ve rastlantınlık, duygular ve fikirler, aklın yasaları ve duyumun ilgileri arasında bir uzlaşma ve uyum sağlamaya çalışır.

Oyun dürtüsüyle zihnin üstündeki sınırlamalar kalkar ve birey özgür kılınır. Schiller’in savunduğu özgürlük, oyun dürtüsüyle insanın tüm doğasından ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, insan özgürlüğü estetik edimle ifade edilir; çünkü estetik edim bizi her iki dürtünün sınırlamalarından özgürleştirir. Schiller’e göre, oyun dürtüsü akılsal zorunluluktan dolayı var olur. Bu nedenle, insan oynamaya başladığında aklın ve doğanın sınırlarına saygı duyarak biçim ve içeriği değiştirmede özgür olur.⁴⁰ Oynadığımızda tam insan olur ve Doğanın ve Aklın birlikteliği olarak gelişiriz. Kendi ifadesiyle: “İnsan, kelimenin tam anlamıyla ancak insan olduğu zaman oynar ve ancak oynadığı zaman tam bir insandır.”⁴¹ Bunun anlamı oynadığımız zaman canlı biçim oluruz. Bir kaya parçası canlı olmamasına karşın heykeltıraş sayesinde canlı biçim alır. İnsan da, bir forma ve canlılığa sahip olmasına karşın yaşayan bir form olabilmesi için onun formu hayat, hayatı da form olmalıdır. Bunun için de insanın formu veya biçimi duygularımızda yaşadığında ve canlılığı aklımızda biçimlendiğinde o zaman canlı biçim olur. Onu güzel olarak nitelendirdiğimizde de bu hep böyle olacaktır.⁴² Ancak bu şekilde insan doğası her iki dürtünün birlikteliğine dayanan kendi doğasını yaratmayı içerir.

Schiller’e göre insan, oyun ve güzellik kavramları birbiriyle ilişkilidir. Nihai oyun biçimi “güzel”in düşüncesidir. Bu düşünce de insan doğasında iki karşıt dürtünün bütünleşmesidir. Demek ki, Schiller’e göre “güzel”, insandaki bütün güç ve yetilerin gelişmesiyle ortaya çıkan uyumlu bütünlük, denge ve özgürlüktür. İki doğası arasında parçalanmış bir bütün olmaksızın insanı kurtarıp onu özgür kılan estetik güzelliktir. Bu niteliklerin kazanılması bir eğitim ve gelişme süreci gerektirdiğinden, Özgü’nün de belirttiği gibi, Schiller’e göre “özgürlük, ancak olgunlukta vardır.”⁴³

Oyun dürtüsü güzelin ve özgürlüğün deneyimlenebilmesini sağlayan eğitici bir güçtür. Schiller, kültürel mirasın birer örneği olarak aldığı büyük sanat eserlerini “oyun dürtüsünün” hareketleri sonucu ortaya çıkmış eserler olarak görür. Ona göre, estetik sanatın veya “hayat sanatının” temelinde insanın oyun dürtüsü yatar. Tüm insan edimi duyum ve biçim dürtülerinin

³⁷ Herta Pauly, “Aesthetic Decandance Today Viewed in Terms of Schiller’s Three Impulse” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 31, No. 3 (1973): 366-367.

³⁸ Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 97.

³⁹ A.g.e. 97

⁴⁰ Oyun kavramını iş kavramından ayırmak gerekir. Oyun kendi için yapılan bir edimdir. İş ise belli bir amaca ulaşmak belli bir ödül için yapılan bir edimdir. Ayrıca oyun “kural takip etmenin” karşılığı değildir. Oyun belli kuralları içeren edimdir.

⁴¹ Schiller, *Estetik Üzerine*, 61.

⁴² Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 101.

⁴³ Friedrich Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, çeviren Melahat Özgü, (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), xxiv.

oyunla sentezini gerektirir. Schiller, bu psikolojik yaklaşımını ereksel bir model çerçevesinde biçimlendirmeye çalışıyor. Ona göre, her birey toplumsal yasalara göre özgür seçimle kendini ideal bir insana dönüştürme olasılığına sahiptir. Bu yüzden her insanın görevi bu ideale yaklaşımdır. Akıl ve doğa ve/veya akıl ve duygu arasındaki uyumlu birliktelikle oyun dürtüsü bu ideale yaklaşmamıza izin verir. Oyun, aklın idelerini fiziksel dünyanın maddesiyle bağlar. Böylece doğa ile akıl, duygu ile akıl arasındaki çatışmayı çözerek insanı bütünleştirir.

Ancak, Schiller'e göre modern toplum insan bütünlüğü ve bireyin çok boyutluluğu için uygun değildir. Yani, modern toplumda uygun oyun ortamı yoktur. Bireyler ya duyum dürtüsü ya da biçim dürtüsü tarafından belirlenen tek taraflı edimle yönlendirilmektedirler. Schiller, bunun bir nedeni olarak işbölümünün ortaya çıkardığı bireylerin bir araç olarak kullanımını görür. Bireyleri sadece bir yönlerini geliştirmeye ve diğer yönlerini ihmal edip bir alanda birçok bilgiyi bilmeye iten aşırı uzmanlaşmayı insanoğluna bulaşan bir hastalık olarak görür. Ona göre gerçek sosyal ilerleme doğanın ve aklın birlikteliği olarak bireylerin tam gelişimine ihtiyaç duyar:

Modern insanlara bu yarayı açan medeniyetin kendisidir. Bir taraftan geniş tecrübe ve keskin düşünce ilimleri; öbür taraftan da devletlerin karışık mekanizması, sınıfların ve işlerin bir birinden şiddetle ayrılmasını ihtiyaç gösterir göstermez insan tabiatının iç düzenini de bozdu ve öldürücü savaşlar, ahenkli kuvvetleri ikiye böldü. Sezici ve kurucu akıl, şimdi birbirine düşman olarak iki cepheye ayrıldı; her biri, alanlarının sınırlarını kimseye güvenmeden, kıskançlıkla korumaya başladı. Hükümünü böyle dar ve muayyen bir alanda geçiren insan, içinde kendine bir efendilik verdi, bu da içindeki öbür yetkilerini ezmekten başka bir şey yapmıyordu. Bir tarafta çekici hayal kuvvetleri, aklın güç hâlde kurduğu şeyleri yıkarken, öbür tarafta soyut fikir, kalbi ısıtacak ve muhayyileyi alevlendirecek ateşi içinde söndürüyordu.⁴⁴

Aşırı uzmanlaşma sosyal organizasyonunun bir sonucudur ama iki ucu keskin bir bıçak gibidir. Bir taraftan Schiller uzmanlaşmayı över çünkü uzmanlaşma bilim ve tıpta büyük ilerlemeye yardımcı olur. Diğer taraftan uzmanlaşmış bir toplumda birey, bütünü destekleyen bir araç haline gelir, bütün adına ürettiği yarara göre değerlendirilir. Böyle olunca, doktorlar, avukatlar ve öğretmenler yararlı ve üretici oldukları sürece değerli görülürler. Ayrıca Schiller toplumun sadece üretici uzmanlaşmış üyeleri olarak insanın rolünün değerinden oldukça şüphelenir. Toplumda belli bir işleve indirgenmenin sonucu olarak bireyin varoluşu ve özü yok edilir ve "salt akıl yapılandırması" olur.

Bu iki yok etme biçimini daha iyi anlamak için eski Yunandaki bütüncül birey anlayışı ile modern bölünmüş birey anlayışını karşılaştırmakta yarar var. Eski Yunanlılar kendinde amaç olan birçok insan yetisini geliştiren sanatçı, felsefeci, siyasetçi ve sporcu olarak bütüncül insan gelişimine örnek gösterilebilir. Buna karşın çağdaş toplum, aşırı uzmanlaşmayı talep eder ve bu insan karakterinin gelişimini ön plana çıkarır. Ne var ki, eski Yunan devleti insanların farklı becerilerinin geliştirilmesini beslediği ve cesaretlendirdiği halde bundan sapma göstermiştir. Çünkü eski Yunanlılar bütüncül bir şekilde farklı beceri ve yeteneklerle yetiştirdikleri çok boyutlu bireyden saparak, her şeyin üstüne aklı ve akıllı varlığı koyarak bu bütünlüğü bozmuştur. Modern toplum ise eski Yunan'ın yaptığının tersini yaparak aşırı uzmanlaşmayla birey bütünlüğünü yok etmiştir.

Schiller'e göre, bölünmüş insan varlığı sorunu devlet tarafından çözülemez. Aklı ve duyguyu birleştirmede sadece birey çalışabilir ve sonra devletin ortaya çıkmasını sağlar.

⁴⁴ Schiller, *Estetik Üzerine*, 26-27.

Yanlış aydınlanmış olanlar aklın içsel doğanın üstünde hâkimiyet kurmasına izin verirler. Ve insan doğasının bir parçasının diğeri üstünde hükmetmesine izin vermek kaçınılmaz şekilde bireyin “diğer yarısını” göz ardı etmeye neden olur ve “bütün” olma işinin altı kazılmış olur. Schiller’e göre, “bireysel güçlerin eğitilmesi bütünlüğü feda ediyorsa yanlış olmalıdır.”⁴⁵ İkinci mektupta Schiller modern toplumda insanın artistik bilincinin insan ideallerine değil de maddi ihtiyaçlara dayanır hale geldiğini söyler. Yarar ve maddeciliğe aşırı odaklanmanın potansiyellerimizin gerçekleşmesi için zorunlu olan kendini geliştirme alternatiflerini zayıflattığını söyler. Ayrıca bireylerin gelişimi göz ardı edilerek araçlar haline getirilmişlerdir. Ancak Schiller, sorunun çözülebileceği konusunda iyimserdir ve çözümün politik alanda değil de estetik alanda mümkün olduğunu iddia eder.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle şu çıkarımları yapabiliriz. Schiller estetik kavramına yaygın kullanımından daha geniş bir anlam yükler. Ona göre duyum ve biçim dürtülerinin her tür birlikteliği özgür bir oyundur ve bu birliktelik estetik deneyim ortaya çıkarır. İkincisi, modern insan da vahşi ve barbar olabilir. Bu anlamda Schiller’in doğa durumundan medeni duruma geçiş açıklaması Locke’da olduğu gibi bir tarihsel durum değil, belli toplumsal ve insani ilişki ve özelliklerin mevcut olup olmamasıyla ilgilidir.⁴⁶ Schiller’e göre Fransız Devrimi sonrasında aydınlanma adına kendi yurttaşlarını öldüren devrimciler de barbarlık örneği göstermişlerdir.

ÖZGÜRLÜK OLARAK ESTETİK

Schiller’de estetik aracılığıyla özgürlüğün nasıl mümkün olduğunu anlamak için onun estetik kuramının diğer kuramlarla benzer ve farklı yönlerini kısaca açıklamak gerekir. Schiller, 1793’de Augustenberg’e yazdığı mektuplarda Kant’ın başarısından sonra felsefede yeni bir nesnel estetik geliştirme zamanının geldiğini belirterek yine aynı yıl Körner’e yazdığı bir başka mektupta bu yeni estetiğin taslağını verir. Ona göre estetik tarihindeki yaklaşımlar üç farklı kuramsal çerçeveye dayanırlar.⁴⁷ Birincisi, Burke ve takipçilerinin güzeli “özel- duyumsal” olarak tanımladığı kuramdır. Bu yaklaşımda güzel özel olmakla birlikte estetik yargı sadece deneyime dayanır. İkincisi, Kant’ın güzeli “özel-rasyonel” olarak açıkladığı kuramdır. Kant estetik yargıların haz duyguları ve beğeni ile ilgili olduğunu söyler; ancak Burke’den farklı olarak bu duyguların evrensel ve zorunlu bir temeli olduğunu savunur. Üçüncüsü, Baumgarten ve Mendelssohn’ın güzeli “rasyonel-nesnel” olarak açıkladığı kuram. Bu kuramda estetik yargı sadece evrensel değil, aynı zamanda nesnenin var olan özelliklerine de dayanır. Schiller’e göre her üç yaklaşım güzelin açıklanmasında önemli ve değerlidir; çünkü her biri güzelin bir yönünü vurgular. Özel ve nesnel boyut güzelin ontolojik statüsünü; duyumsal ve rasyonel boyut estetik yargının epistemik statüsünü ve temellendirilmesini ifade eder. Schiller bu üç estetik kurama estetiğin “duyumsal-nesnel” kavrayışı adını verdiği dördüncü bir yaklaşım ekler. Ona göre, güzelin bilgisi deneyimsel olmakla birlikte nesnenin var olan belli özelliklerine dayanır.

⁴⁵ Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 43.

⁴⁶ John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çeviren Fahri Bakırcı (Babil: Ankara, 2004).

Locke’a göre insanlar bir topluluğa girerek bir siyasal bütün oluşturarak bir anlaşma yaptıklarında doğa durumundan kurtulurlar. Ancak Locke, insanlar arasında yargıçlık yapacak bir otoritenin olmadığı her durumu bir doğa durumu olarak görür. A.g.e.,s 17.

⁴⁷ Friedrich Schiller, “Kallias or Concerning Beauty: Letters to Gottfried Körner (1793)” *Classic and Romantic German Aesthetics*, ed. J. M. Bernstein (West Nyack, NY, USA: Cambridge University Press, 2002), 146.

Kant ve Schiller'in estetik yaklaşımlarının kuramsal temellerini daha açık bir şekilde anlamak için her iki düşünürün teorik akıl ve pratik akıl kavramlarına yükledikleri anlamlara bakmak gerekir. Schiller, *Kallias*'da iki çeşit akıl biçimi olduğunu belirterek bunların işlevlerini şöyle tanımlar: Teorik akıl kendi biçimini dolaysız sezgilere ve dolaylı kavramlara uygularken, pratik akıl biçimini özgür veya özgür olmayan edimlere uygular.⁴⁸ Teorik-pratik akıl ayrımına dayanarak Schiller dört temel yargı biçimi belirler. Teorik aklın kavramlara uygulanmasıyla mantıksal yargılar, teorik aklın sezgilere uygulanmasıyla ereksel yargılar, pratik aklın özgür edimlere uygulanmasıyla ahlaksal yargılar ve pratik aklın doğal olaylara ve zorunlu edimlere uygulanmasıyla estetik yargılar ortaya çıkar.⁴⁹ Buna göre, estetik yargı kendini pratik aklın bir biçimi olarak gösterir.

Schiller'e göre, estetik yargı pratik aklın ilkelerini duyumsal dünyaya uyguladığından ve bu ilke özerklikten ve özgürlükten başka bir şey olmadığından estetik yargının ilkesi duyumsal dünyada özgürlüğün nasıl ortaya çıktığıyla ilgilenmelidir. Onuncu mektupta Schiller "deneyimden başka bir kaynağı olan bir güzellik kavramını" varsayar.⁵⁰ Schiller güzelliğin bu kavramını "güzelliğin arı akılsal kavramı" olarak adlandırır. Bu kavramın kendisi deneyimden kaynaklanmasa da deneyimlerimiz hakkında bizi bilgilendirir. Bu arı güzel kavramı bir soyutlama süreciyle keşfedilip ve yalnız duyusal-akılsal doğamızın olanaklarından çıkarılmalıdır.⁵¹ Böyle bir güzel, "insan varlığının zorunlu bir koşulu olarak gösterilmelidir."⁵²

Schiller'e göre güzel, "görüngüde özgürlükten başka bir şey değildir."⁵³ O, güzeli "görüngüde özgürlük" veya "görüngüde özerklik" olarak tanımlarken pratik aklın fenomenal alana uygulanmasıyla ortaya çıkan özgürlüğü kastediyor. Ancak, Kant estetiğinde durum farklıdır. Yaygın Kant okuyuşlarında Kant'ın estetik yargıyı pratik aklın alanından tamamen dışladığı görülür.⁵⁴ Örneğin Yargı Gücünün Eleştirisi'nde açıklanan beğeni yargısının bilişsel değil, estetik bir yargı olduğunu, bu yüzden de iyi veya pratik akıl tarafından belirlenmediğini savunur.⁵⁵ Beiser, Kant'ın kimi yerde estetik yargıyla pratik akıl arasında bir ilişki olduğu okuyuşunun yapılabileceği ikinci bir yoruma işaret eder.⁵⁶ Beiser, Kant'ın estetik kuramına karşı çıkmakla birlikte Schiller'in bu ikinci okuyuşu izlediğini belirtir.

Schiller'e göre, sanatın ve sanat eserlerinin işlevi insanı özgür kılacak estetik duruma sokmak ve özgürlüğü algılamasına neden olmaktır. Schiller'in kuramından çıkan sanat özgürleştirir sonucuna nasıl ulaştığını kavramak için onun özgürlük kavramını nasıl anladığını vurgulamak gerekir. Schiller, iki çeşit özgürlükten bahsederek aslında Kant'a eleştiri getiriyor.⁵⁷ Birincisi, Kantçı anlamda özgürlük salt aklın bir niteliğidir. Ancak, Schiller özgürlüğü tanımlarken bir adım daha öteye gitmek gerektiğini düşünüyor. İkinci anlamda özgürlük sadece salt aklın bir niteliği değil, aynı zamanda insanın iki ana dürtüsünün bir niteliğidir.⁵⁸

Horsburgh, Schiller'in Mektuplar'da negatif özgürlükten hiç bahsetmese de doğa ile akıl arasında denge kurarak bireyin özgürleşeceğini savunan görüşünün aslında negatif

⁴⁸ A.g.e. 149.

⁴⁹ A.g.e. 152.

⁵⁰ Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 69.

⁵¹ A.g.e. 69.

⁵² A.g.e. 69.

⁵³ Schiller, *Kallias* 152.

⁵⁴ Kant, *Critique of Judgment*, 221- 222.

⁵⁵ A.g.e. 221.

⁵⁶ Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, 60.

⁵⁷ A.g.e. 151-152.

⁵⁸ A.g.e., 151-152.

özgürlüğü öngördüğünü belirtir.⁵⁹ Yani bir yandan duygunun akla, aklın da duyguya müdahalesini önleyerek her ikisinin de birbirine baskın çıkmadan, ama birlikte işleyerek hareket etmesini sağlamak bir açıdan negatif özgürlüğü savunur. Ancak, bu kuramsal yaklaşım ve açıklama Schiller'in özgürlük anlayışının en temelde "pozitif özgürlük" olduğu gerçeğini değiştirmez. Çünkü Schiller'in estetik eğitime yüklediği genel anlam ve işlev onun bireyin kendini gerçekleştirme ve kendi eylemlerinin sahibi ve öznesi olma anlamında pozitif bir özgürlük anlayışına dayandığını gösterir. Schiller'i Kant'tan ayıran bir diğer farkın bu olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Suat Kemal Yetkin'e göre Mektuplar, "yalnız estetik değil, aynı zamanda sosyolojik bir nitelik de taşır."⁶⁰ Çünkü Schiller bu mektuplarda, sanatla devlet reformunun yapılabileceğini, insanlığın mutluluğuna hizmet edileceğini savunuyordu.⁶¹ Schiller'e göre, yurttaşların eğitimi eksik olduğunda rasyonel bir anayasa mümkün değildir. Temel yurttaşlık erdemleri kazandıracak medeni eğitim olmadan salt anayasa değişimi sadece kâğıt üzerinde kalan bir değişimdir. Bu açıdan bakıldığında, Schiller'in romantik bir düşünür olmakla birlikte aynı zamanda aydınlanmacı olduğu söylenebilir. Schiller'e göre, estetik eğitimi genel olarak medeniyetin, özel olarak da tek tek bireylerin kendilerini geliştirmesi açısından önemlidir. Dahası, "parçalanmış insan karakteri" sorununun çözümü estetik eğitimdedir. O, insanlığın kaderinin politik alan içerisinde belirleneceği yaygın kanısını paylaşırsa da politik alanın kendisinin sorunlu olduğunu ve onun sorunlarının estetik aşamada çözülebileceğine inanır. Ona göre, felsefi soruşturmanın amacı insanları "doğru politik ve ahlaki özgürlüğe" ulaştırmaktır.

Sanat eğitimi açısından ise Schiller birçok yeti ve yetenekleriyle insanoğlunun çok boyutlu varlıklar olduğunu bize hatırlatır. İmgesel yetimizin yardımıyla biçim ve maddeyi birleştirebilen bireyleriz. Bu şekilde Schiller akılsal doğamızın yanı sıra duyuşal doğamızı da geliştirmede bizi cesaretlendirir. Bütün bunlardan öte, Schiller'in estetik ve estetik eğitim konusundaki görüşlerinin felsefe tarihi açısından önemli bir özelliği söz konusudur. Schiller'e göre, estetik aşama etik aşamanın bir önkoşulu olduğuna göre etik aşama da bir açıdan uzlaşma ve bütünleşmeyi içerir. Aslında günümüz Kant yorumcularının ve eleştirmenlerinin tamamlamaya çalıştığı sorun Schiller'in kendi döneminde gidermeye çalıştığı temel bir sorundur. Schiller estetik ön koşulla Kant etiğine duyuşsal alanı katarak Kant'ın aşırı biçimcilik sorununu çözmeye çalışıyor.

⁵⁹ L. G. Horsburgh, *Philosophy and Play*, (Boston University: UMI, Basılmamış doktora tezi, 2002), 42.

⁶⁰ Suat Kemal Yetkin, *Estetik Doktrinler*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 119.

⁶¹ A.g.e. 119.

Kaynaklar

- Beiser, Frederick. *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. Oxford: Clarendon Press. (2005).
- Hammermeister, Kai. *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. (2002).
- Horsburgh, L. G. *Philosophy and Play*. Boston University: UMI. Basılmamış Doktora Tezi. (2002).
- Kant, Immanuel. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith. New York: ST Martin's Press. (1965).
- _____, *Critique of Judgment*. çev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company. (1987).
- Locke, John. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. Çeviren Fahri Bakırcı. Ankara: Babil. (2004).
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press. 1966).
- Pauly, Herta. "Aesthetic Decandance Today Viewed in Terms of Schiller's Three Impulse." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 31, No. 3 (1973).
- Schiller, Friedrich. *Estetik Üzerine*. Çeviren Melahat Özgü. İstanbul: Kaknüs Yayınları, (1999).
- _____, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*. Çeviren Melahat Özgü. İstanbul: MEB Yayınları. (1990).
- _____, "Kallias or Concerning Beauty: Letters to Gottfried Körner (1793)." *Classic and Romantic German Aesthetics*. ed. J. M. Bernstein. West Nyack, NY, USA: Cambridge University Press. (2002).
- _____, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters English and German Facing*. Wilkinson, E.M. & Willoughby, L.A. (Eds.). New York: Clarendon Press. (1982).
- Simons, John D. Friedrich Schiller ed. Ulrich Wesisstein. Boston: Twayne Publishers. (1981).
- Tauber, Zvi. "Aesthetic Education for Morality: Schiller and Kant." *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 40, No.,3 (2006).
- Yetkin, Suat Kemal. *Estetik Doktrinler*. Ankara: Bilgi Yayınevi. (1972).