



Makale Geliş | Received: 01.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 09.09.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1508662

Fırat MOLLAER

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political
Science and Public Administration, Bursa, TR
ORCID: 0000-0002-5415-5281
firatmollaer@uludag.edu.tr

Kant Sonrası Siyaset: Schiller'de Estetik-Siyaset, Estetik Devlet ve Cumhuriyet

Öz: Bu makale Kant sonrası siyasi düşüncenin en önemli uğraklarından biri olan Schiller'in düşüncesini estetik-siyaset ilişkisi açısından incelemektedir. Schiller, Kant felsefesine yönelik ilk siyasi yorumlardan birini ortaya koyar. Böylece Kant sonrası siyaseti düşünmenin başat örneklerinden biri haline gelir. Schiller, Kant felsefesiyle giriştiği eleştirel diyalog ile düşüncesini geliştirirken 20. yüzyılda Kant'ın felsefesinin siyasi yorumunu yapan Hannah Arendt gibi siyaset filozoflarını önceler. Söz konusu eleştirel diyalogun en önemli boyutu, estetik ile siyaset arasındaki bağın kurulmasıdır. Schiller'in siyasi düşüncesinde estetiğin siyasi alan için temel özgürlük ölçütlerini belirlemek gibi yapısal bir işlevi bulunmaktadır. Schiller'in siyasi düşüncesi, Kant felsefesinin yanı sıra, Fransız Devrimi ve modernliğin gölgesinde biçimlenmiştir. Schiller kendi kuşağının pek çok idealist ve romantik düşün insanı gibi Fransız Devrimi'nin siyasal modernlik anını önce onaylamış, ardından devrimci şiddetin boyutlarıyla ilişkili olarak bir eleştiri de geliştirmiştir. Schiller, aynı zamanda modernliği bir "büyübozumu" olarak niteleyen ilk düşünürlerden biridir. Daha önemlisi, Schiller, modernliğe yönelik bu tutumunu yeni bir estetik-siyasetin yaratılmasına yönlendirir. Schiller'in siyasal modernliğin mekanik devlet anlayışı ile modern büyübozumuna karşı ortaya koyduğu siyaset "estetik devlet" in inşa edilmesidir. Estetik devlet şu anlamlara gelmektedir: Birey-toplum dengesinin kurulduğu, devletin bireyler üzerinde salt baskı ve güç uygulayan yabancı bir siyasal örgütlenme olmaktan çıktığı yeni bir devlet; mekanikleşip kişi ötesi (gayri şahsi) bir varlığa dönüşmüş modern devletin yerini alan, devletin estetikleşerek bireylerin duyuşal ve estetik ihtiyaçlarına uyarlandığı siyasal biçim; akıl ve duyuşlar arasında bölünüp parçalanmış modernliğin "yara"larını tedavi edecek bir siyasal çözüm.

Anahtar Kelimeler: Kant, Kant Sonrası Siyaset, Schiller, Estetik, Siyaset.

Politics after Kant: Aesthetic-Politics, Aesthetic State and Republic in Schiller

Abstract: This article analyzes the thought of Schiller, one of the most important moments of post-Kantian political thought, in terms of the relationship between aesthetics and politics. Schiller puts forward one of the first political interpretations of Kant's philosophy. Thus, he becomes one of the dominant examples of post-Kantian political thought. While Schiller develops his thought through a critical dialog with Kant's philosophy, he precedes political philosophers such as Hannah Arendt, who in the 20th century made a political interpretation of Kant's philosophy. The most important dimension of this critical dialog is the establishment of the link between aesthetics and politics. In Schiller's political thought, aesthetics has a structural function of determining the basic criteria of freedom for the political sphere. Schiller's political thought was shaped under the shadow of the French Revolution and modernity, as well as Kant's philosophy. Like many idealist and romantic thinkers of his generation, Schiller first approved of the French Revolution's moment of political modernity and then developed a critique of it in relation to the extent of revolutionary violence. Schiller is also one of the first thinkers to characterize modernity as a "disenchantment". Moreover, Schiller directs this attitude towards modernity towards the creation of a new aesthetic politics. Schiller's politics against the mechanistic understanding of the state and the modern disenchantment of political modernity is the construction of an "aesthetic state". The aesthetic state means the following: A new state in which the individual-society balance is established and the state ceases to be a foreign political organization that exerts mere oppression and power over individuals; a political form that replaces the modern state, which has become mechanized and turned into an impersonal entity; a political form in which the state is aestheticized and adapted to the sensory and aesthetic needs of individuals; a political solution that will cure the "wounds" of modernity, which is divided and fragmented between reason and the senses.

Keywords: Kant, Politics After Kant, Schiller, Aesthetics, Politics.

Giriş: Kant Sonrası Siyaset ve Schiller

Immanuel Kant *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) yayımlandıktan sonra kendinden sonraki felsefeyi ve düşünme biçimini derinden etkilemiştir. Öyle ki, bu eleştirel çığır sadece akli merkeze koyan idealist filozofları değil modern akıl tasarısını eleştiren romantik filozofları da içine almıştır. Kant'ın nesnel bilgiyi öznedede temellendiren ve felsefede Kopernik devrimi olarak tanımlanan eleştirel düşüncesi, bilgi felsefesi ve metafizikten siyaset felsefesine doğru açılır. Dolayısıyla Kant sonrası siyaset de bahsedilen çığırın içinde konumlanır. Kant sonrası siyasetin kaynakları, bir yandan Kant'ın *Kritik* felsefesinin siyasi içeriği veya imaları, diğer yandan Kant'ın özel olarak siyaset felsefesi konusunda kaleme almış olduğu yazılardır.

Özellikle *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Romantiklerden Hannah Arendt'e Kant felsefesinin en fazla yorumlanmış parçasıdır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümü olan estetik yargı, Romantik düşüncede kendine özgü bağımsız bir bilgi ve değer alanı olarak düşünülmüş, Arendt'de ise, kamusal alanın evrenselleştirilebilirlik ölçütünün temeli ve Kant'ın siyaset felsefesinin özü olarak yorumlanmıştır (Arendt 2019: 122). Kant'ın siyaset felsefesinin temel ilkeleri, Arendt ve John Rawls gibi 20. yüzyıl filozofları aracılığıyla çağdaş politika ve hukuk tartışmalarına etkin bir biçimde dahil edilmiştir. Arendt kendi kamusal alan kuramının köklerini Kant'ın üçüncü *Kritik*'i olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden türetmiştir (Çörekçioğlu 2017: 10). Kant'ın felsefesinin siyasi boyutu, Arendt'e, bir kriz ve yıkım çağı olan 20. yüzyılın totalitarizm, kamusal alanın imhası ve özerkliğin ortadan kalkışı gibi pek çok sorununu gözden geçirme imkânı sağlar. Buna göre, "ötekilerle varılacak potansiyel bir anlaşmaya dayanan" (Kantçı) yargı

yetisi özünde politiktir. Bu varsayımdan hareketle, politika ve özgürlük arasındaki ilişki yargı yetisiyle yeniden inşa edilir. Arendt’in kamusal alanı, özerklik ve yargı gücüyle tanımlanan kişilerin sorunları evrenselleştirilebilir ve başkasına açılabilir bir biçimde ortaya koydukları bir özgürlük dünyasıdır (Arendt 2000). John Rawls ise 1971’de yayımlanan *Bir Adalet Kuramı* kitabıyla Kant’ın felsefesini çağdaş liberalizm tartışmalarının merkezine koymuştur. Rawls’un Kantçı liberalizmi, liberalizmin işlemsel ya da *prosedürel* ilkeler ve -özerklik ve kategorik buyruğun ifadesi olarak düşünülen- bir toplum sözleşmesi üzerinden yeniden tanımlanmasını sağlamış, liberallerle toplulukçular (komüniteryanlar) arasında geçen yüzyılın en önemli siyaset felsefesi tartışmalarından birinin fitilini ateşlemiştir (Rawls 2017). Bu tartışmada, liberaller, özerk birey, evrenselleştirilebilir buyruklar, hukuk devleti ve haklar fikirlerinden; toplulukçular ise “köksüz” bireyin soyut olarak tanımlanmış özerkliğinin yerine “konumlanmış benlik”, bir topluluğun yasaları, siyaseti ve iyi yaşam fikirlerinden hareket ederler (Taylor 2006a: 83).

Kant felsefesi 20. yüzyılın etkili siyaset filozoflarının hareket noktası olmuşsa bile, Kant’ın açtığı eleştirel çığırın siyasi açıdan değerlendirilmesi çok daha önceye gider. Alman şair ve düşünür Friedrich Schiller’in düşüncesi Kant felsefesiyle girilmiş ilk düşünsel ilişkilerden birini temsil eder. Schiller, Kant felsefesi tamamlanırken onunla eleştirel bir diyalog içinde kendi düşüncesini geliştirmiştir.¹

Schiller, Kant’ın siyasal yorumcuları içinde en fazla Arendt’i önceler. Arendt Kantçı ortak duyuyu ya da *sensus communis* kavramını *sensus privatus*’tan farklılaşan bir topluluk duygusu olarak yeniden ele alır. Arendt’e göre, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’ndeki genişletilmiş zihniyet kavramı, doğru yargının temel koşulu olduğu gibi bir topluluk duygusu ile ilişkilidir. Yargı yetisinin kullanımını sınırlandıran özel durum ve koşullardan soyutlanabildiğimiz ve beğenimizi ya da yargımızı iletilebilir hale getirdiğimiz ölçüde özgürleşiriz (Arendt, 2019: 138-139). Arendt (2000) bu özgürleşmenin bir kamusal alan siyasetiyle mümkün olduğunu ileri sürer.

Schiller’in siyasi düşüncesinin temeli de estetik ile siyaset arasındaki bağın kurulmasıdır. Estetik, siyasi alan için temel özgürlük ölçütleri ortaya koyar. Schiller’in Kant’ın açtığı eleştirel çığırın siyasi bağlamındaki bir başka izleği ise cumhuriyet fikridir. Schiller, buradan hareketle, hem Kant felsefesiyle eleştirel diyalogu sürdüren hem de Kant felsefesinin katı ayrımlarını aşmaya çalışan bir düşünce üslubu içinde kendi estetik devlet fikrini geliştirir. Schiller, bu konudaki temel eserlerinden biri olan *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*’daki birinci mektupta çıkış noktasını şu şekilde belirler: “(A)şağıdaki iddiaların dayanacağı ilkelerin büyük bölümüyle Kant’a ait olduğunu sizden saklayacak değilim” (Schiller 2020: 21). O halde, estetik devlet ya da geniş anlamda estetik siyaset düşüncesinin Kant sonrası siyasette kendine özgü bir siyasi düşünce biçimine nasıl kavuştuğunu kavramak amacıyla Schiller’in düşüncesini daha yakından inceleyebiliriz.

1. Devrimden Düş Kırıklığına, Politikadan Estetiğe

¹ Lukacs, Goethe ve Schiller’in diyalektik idealizmin gelişiminde gördükleri köprü işlevini ifade etmek için “Kant’ın öznel idealist diyalektiğinden Hegel’in nesnel idealist diyalektiğine doğru gelişimdeki en önemli aşamalardan birini” oluşturduklarını ileri sürer (Lukacs 2011: 83).

Schiller’in düşüncesi Kant sonrası siyaset üzerine düşünmenin ilk örneklerinden biridir. Fakat aynı zamanda *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar* kitabı 18. yüzyıl sonu Alman filozoflar kuşağının önemli bir özelliğini paylaşır. Bu kuşak, Fransız Devrimi’ne yönelik ikircikli bir tutum sergilemiştir. İlk kez 1770 ve 1780’lerde biçimlenmeye başlayan ve Aydınlanmanın temel düşüncesi olan akla inancı sarsan tarihselcilik bir yana bırakılırsa (Beiser 2018: 21-23), Schiller’in kuşağı, Fransız Devrimi’ne karşı muhafazakâr ve reaksiyoner tepkilerin tekboyutluluğundan farklı bir yol izlemiştir. Muhafazakâr Edmund Burke’ün *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*’i (1790) ya da Fransız reaksiyonerlerinin devrim öncesi eski düzene geri dönüş için ileri sürdükleri köktenci tepkiler (reaksiyonerlik) bu kuşağın akıl ve özgürlük düşünceleriyle uzlaşmaz. Alman Romantizmi ve İdealizminin uç verdiği bu yıllarda, Fransız Devrimi - özgürlük ide’si veya duygusunun gelişimi açısından- coşkuyla karşılanmış fakat Devrim’in bir Terör Dönemi’ne girmesi pek çok Alman düşünürünün Devrim’den uzaklaşmasına yol açmıştır (Beiser 1996; Beiser 2018). Bu kuşak, Devrim’i ilk yıllarında sahiplenmiş, ardından Devrim’in yarattığı düşünsel ve siyasal sorunların ortaya çıkarılmasına yönelmiştir. Schiller, Devrim’i “alternatif bir devrimle, tinsel bir devrimle aşmak” (Safranski 2013: 41) düşüncesini öne süren bir kuşağın etkili üyelerindendir.

Fransız Devrimi’nin dönüm noktalarından biri olan 1793 yılında yazılmış olan *Estetik Eğitim*’deki İkinci ve Üçüncü Mektup Schiller’in Fransız Devrimi’ne bakışının ikili yapısını gösterir. Schiller, kendi kuşağında ya da 1790’ların düşün insanları arasında “Fransız Devrimi ruhuna en yakın olan kişi”dir (Beiser 2018: 140). Kitabının bu bölümlerinde, keyfiliğin kör gücüne ve zorunluluğa karşı özgürlüğünü eline almış, Kantçı anlamda özerk -kendine yasalar yapan-, reşit olmuş bir halktan ve bir toplum idealinden söz eder: Böyle bir siyasal topluluk, bir yasa kitabına, yurttaşlığa, başka bir düzeyde liberal bir dünya vatandaşlığına, siyasetle ilgili akıl yasalarına ve (hakiki) siyasi özgürlük kavramına dayanacaktır. Buradaki izleklerin neredeyse hepsi insanlık kavramının siyasi anlamında ve siyasi tarihte bir dönüşüm çağını başlatan Devrim’e işaret etmektedir.

Kendi kuşağının devrimci dönüşümlere gözünü dikmiş diğer düşünürleri gibi Schiller de “insanlığın büyük kaderi”nin soruşturulduğu (müzakere edildiği) “siyasi arena”ya odaklanmıştır. Schiller, Arendt’in Kantçı kamusal alan tasarımıyla yaklaşık 150 yıl önce bu arenada doğan “(evrensel ya da) genel sohbet” ortamını ve “insanlığın özgürlük hedefine doğru ilerlediği yol”da akla düşen merkezi rolü -“akıl yargıç kürsüsü”nü- gündeme getirir. Burada söz edilen, siyasi yasakoyuculuğun temel alacağı, her bireyin, özgür ve özerk yurttaşlar olarak “kendini bu akıl muhakemesinin bir üyesi olarak görebildiği” rasyonel kamusal alan tasarısıdır (Schiller 2020: 23-27).²

18. yüzyılın sonunda kamusal alan, düşünen soyut bir topluluk olarak ortaya çıktıkça yeni bir eleştirel güç ve bir modern toplumsal tahayyül belirir (Taylor 2006b: 89-105). Schiller, kamunun siyasal işlevinin dönüştüğü ve siyasi özbilinç kazandığı bir çağda, hakiki siyasi özgürlüğün inşası açısından Devrim’in “dünya tarihi”nde açtığı çığırını dile getirmekte ve bir Aydınlanma dilinin içinde konuşmaktadır (Schiller 2020: 23).³ Bu

³ Schiller’in İkinci Mektup’undaki modern tarih anlayışının yarattığı semantik dönüşüme işaret eden “dünya tarihi dünya mahkemesidir” ilkesinin anlamı için bkz. (Koselleck 2009: 215; Lukacs 2003: 95).

dönemde, kamu kavramı, siyasal işlevleriyle, Avrupa'ya yayılır. Kant, “Aydınlanma Nedir Sorusuna Bir Yanıt”ta (1784) “kendi aklını kamu hizmetinde kullanmak”tan bahsederken kamusal alan düşüncesini açıklıkla ifade eder: “Kendi aklının kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması her zaman özgürce olmalıdır ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir” (Kant 1984: 215). Fakat “dışsal belirlenimden özerkliğe sıçrayış” olarak düşünülen ve “kendi aklını kullanma cesareti” deyişinde cisimleşen (Kantçı) Aydınlanma dilinin yükselen entelektüel gücünün rüzgârında düşünmek⁴ ile Aydınlanmanın bütün ideallerine inanmış katıksız bir Aydınlanmacı olmak arasında bir fark vardır. Fransız Devrimi’ne karşı bu tutum bir bakıma “devrimci yöntemlerin reddi ile devrimin toplumsal içeriğinin kabulünden doğan bir program”a dayanır. Georg Lukacs’a göre, söz konusu programın başında Goethe ile Schiller bulunmaktadır ve bu program 1789-1848’e Alman klasisizmiyle Avrupa edebiyatının gelişiminin belirleyici aşamasındaki toplumsal ve ideolojik temeli oluşturmuştur (Lukacs 2011: 86). Aydınlanma dilinin söylemsel gücünün kapsam alanı içinde düşünmek ile katıksız Aydınlanmacılık arasındaki farklılığa geri dönersek, genellikle bir klasikçi olarak tanımlanan Schiller “kesinlikle (ikinci türden) bir Aydınlanmacı değildir” (Koselleck 2009: 322).

Bu bağlamda Schiller’de Aydınlanmaya bakışın ikinci boyutuna geçeriz. *İnsanın Estetik Eğitimi* üzerine düşünen Schiller, Fransız Devrimi’nin tayin edici bir anında bir estetik eleştiri geliştirir. İnsanlığın refahı ya da mutluluğu göz önünde tutulduğunda, dünya tarihinin siyasal arenada büyük bir dönüşümü ortaya koyduğu çağda salt estetikle meşgul olmak sorumsuzcadır ama Schiller yine de güzelliği özgürlüğün, estetiği politikanın önüne koyar (Beiser 2005: 123). İkinci Mektup’un sonunda şöyle yazar: “(S)iyasi sorunu uygulamada çözmek için estetik yolunda yürümek gerekir; çünkü insanın özgürlük hedefine doğru ilerlediği yol güzellikten geçer. Ama bu kanıt, siyasal yasakoyuculukta akla yön veren ilkeleri size hatırlatmadan gösterilemez” (Schiller 2020: 24; Beiser 2005: 123-124). Dolayısıyla Schiller, “edebiyatı devrime karşı bir sığınak” olarak seçen Goethe gibi dostlarından farklı olarak, ilk döneminde, Devrimi salt bir olaydan edebi, felsefi ve siyasal dünya açısından dünya-tarihsel bir dönüm noktasına çeken düşünce çizgisini başlatır ve fakat “Devrimin kendisini yepyeni bir estetik kuram geliştirmeye zorladığını duyumsar.” Böylece Devrimi önce selamlayan ardından ciddi sorular yönelten kuşağının içinde, Devrimin siyasal aşırılıklarına karşı sanatın özgürleştirici gücü varsayımından hareketle, Devrimi hakiki bir siyasal özgürlüğün gerçek koşullarını sağlayacak estetik tedaviye alır; Devrimi “tinsel bir devrimle aşmak” gibi bir tasarı içinde “romantik sorunsal”ın başına yerleşir (Safranski 2013: 40-41).

Schiller’in sorunsalı, “usun terörü”ne dönüşen Devrim’e karşı estetik bir çözüm önermektir. Bu ana fikir Devrimin burjuva hegemonyasının kuruluşunda belli bir dönem için salıverdiği toplumsal güçlerden duyulan endişeden doğar. Halk ya da aşağı sınıflar korkusu, kendisini Kant’ın düşüncesinde gösterdikten sonra, 18. yüzyılın son on yılına damgasını vuran, (Devrim’in) terör döneminin yol açtığı, gerçekten özgürleşmemiş kitlelerin yol açtığı kargaşa varsayımı içinde sıkça ifade edilmiştir. Schiller 19. yüzyılda egemen sınıfların *habitus*’una dönüşecek bir korkuyu Devrimin estetik sorunu olarak

⁴ Koselleck’in “Aydınlanma dili” ifadesini şu şekilde düşünebiliriz: Schiller’in eserlerinde “hümanist idealler ışığında toplumsal mevkinin ‘hükümsüzlüğü’nün kanıtını görmek” (Lukacs 2011: 64). Dolayısıyla söz konusu dil büyük ölçüde Fransız Devrimi’nin feodal ayrıcalıklara meydan okuyan burjuva dilidir.

belirler: “Şimdiki zamanın dramı... aşağı sınıflarda, burjuva düzeninin çözölen bağının ardında zincirlerinden kurtulan ve zapt edilemez bir öfkeyle hayvansal tatmine kavuşan ham, yasadız dürtüler karşımıza çıkıyor” (Schiller 2020: 32). Bu nedenle, *İnsanın Estetik Eğitimi*’nin başat anlamı, “ahlaki imkân eksikliği”ni gösteren bu doğal ve yasadız dürtülere karşı estetik eğitimin duyuları ve karakteri “soylu”laştıran çözümünü ileri sürmektir. Fakat estetik sorunundan önce “büyübozumu”ndan söz edersek, konuyu siyasal modernliğin (Fransız Devrimi) yanında genel olarak modernlikle birlikte düşünme imkânı bulmuş oluruz.

2. Büyübozumu Olarak Modernlik

Modernlik bahsine Jean-Jacques Rousseau’nun Schiller düşüncesindeki konumundan başlamalıyız. Bu konu bir tartışmaya neden olmuştur. Beiser gibi Schiller yorumcuları, Schiller’in Rousseau düşüncesinin temsil ettiği kültürel kötümserlik karşısında bir düşünsel seçenek geliştirdiğini ve Schiller’in düşüncesini bir Rousseau eleştirisi bağlamında kavramanın mümkün olduğunu öne sürerler (Beiser 2005: 157). Bu önerme, ancak, Rousseau düşüncesine dair Voltaire’in popülerleştirdiği genel kanaatten (doğal yaşama ya da ıkkelliğe dönüşün peygamberi olarak Rousseau görüşünden) yola çıkılırsa doğru görünmektedir. Öncelikle, Schiller’in temel kaynağı olan Kant’ın politikaya ilgisi, 1760’ların ortalarında, Rousseau okumalarıyla başlamıştır (Beiser 2018: 60). “Aklın yargıç kürsüsü”nden söz eden Schiller, modernliğe, kökleri Rousseau’ya götürülebilecek eleştirel kayıtlarla yaklaşır. Schiller’in *Estetik Eğitim*’i Rousseau’cu bir ilkeye atıftan yola çıkar: Aklın yanında duygunun önemi veya belirleyiciliği. *Estetik Eğitim*’in ilk baskısı, Rousseau’nun *Yeni Heloise*’indeki (1761) ünlü deyişe atıfla açılır. Bu, *Yeni Heloise*’nin insanı meydana getiren akıl, ancak yönlendirenin duygu olduğu biçimindeki önermesidir. Schiller Sekizinci Mektup’ta “kafaya giden yol kalpten başlamak zorundadır” diye yazar (Schiller 2020: 46).⁵ Bu tutum, Rousseau’cu kültürel kötümserlikten hareket eden Schiller yorumcularının dahi - kayıtlar düşerken- kabul ettikleri bir çıkış noktasıdır (Beiser 2005: 158).

Rousseau’nun *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* (1750) ile *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (1754) gibi modernliği özgürlük sorunu üzerine düşünmenin temelini yerleştiren eserleri, kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde, en az *Toplum Sözleşmesi*’ndeki (1762) siyasal devrimciliği kadar etkili olmuştur. Bütün bu kayıtlar içinde düşünüldüğünde, Schiller’in düşüncesinin Rousseau’nun edebi-siyasi imgeleminin anahtar kavramı olan “modernliğin trajedisi” hattında konumlandığını ileri sürmek mümkün görünüyor.⁶ Schiller, modernliğin sosyologu Max Weber’in popülerleştirdiği “büyübozumu” kavramının kaynağıdır (Jay 2012: 62).⁷ Modernliği dünyanın büyüsunün bozulmasıyla açıklarken modern toplumu köklü bir sorgulamaya tabi tutan bu büyük kâhine (Rousseau) kayıtsız kalmak ya da onu Voltaire benzeri ilerlemeci bir hamleyle kenara atmak zor olsa gerek. *İnsanın Estetik Eğitimi*’ndeki Altıncı Mektup’ta çerçevesi çizilen “modern kültürün açtığı yara” bunu açık bir biçimde

⁵ “Tek kelimeyle, duyusal insanı akıllı yapmanın tek yolu, onu önce güzel olana duyarlı yapmaktır” (Schiller 2020: 98).

⁶ Rousseau’da “modernliğin trajedisi” için bkz. (Tütüncü&Tütüncü 2019: 21).

⁷ Max Weber “Meslek Olarak Bilim”de (1919) bundan “modern çağın yazgısı” olarak söz eder: “(Bu yazgının temel özelliği) Rasyonalizasyon ve entelektüelizasyondur. Her şeyden önce de ‘dünyanın büyüsunü kaybetmesi’dir” (Weber 1993: 150).

gösterir: “Yeni insanlıkta bu yarayı açan, kültürün ta kendisiydi. Bir yandan, genişletilmiş deneyim ve daha kesin bir düşünce, bilimlerin daha keskin bir uyarımı, öte yanda devletlerin daha karmaşık mekanizması, sınıfların ve işlerin daha kesin bir ayrımını gerektirdiği anda, insan doğasının o iç birliği bozuldu, uyumlu güçleri bölündü” (Schiller 2020: 36-37).

Schiller bir yandan Kantçı değer alanları farklılaşması düşüncesine karşı çıkar, bir yandansa Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde açık uçlu bıraktığı ve Romantik kuşaktan Hegel’e etkili olan insanın temel yetilerini eklemeye çabasını sürdürür. Schiller’in bahsettiği uyumun bölünmesi izleği, Kant’ın değer alanları farklılaşması savından Rousseau’ya dönen bir yabancılaşma eleştirisiyle sonradan Hegel felsefesinde merkeze yerleşecek bütünlük sorunsalının habercisidir. Schiller, modern parçalanmışlığa karşı yeni bir bütünlük arayışıyla, başlangıçları Rousseau’nun modernlik ya da uygarlık eleştirisinde bulunan, Hegel-Marks çizgisinde etkili olacak yabancılaşma eleştirisinin öncüllerini belirler. Bu öncüller, elbette Hegel ve Marks’ta daha farklı bir biçimde yeniden ele alınacaktır. Ancak Schiller’in Aydınlanma ve modernlikte içkin olduğunu düşündüğü bütünlük eksikliği, Hegelci felsefenin erken yapıtlarından biri olan *Tinin Görüngübilimi* kitabıyla Marx’ın *1844 Felsefi El Yazmaları*’ndan Adorno ve Horkheimer’in modernliğin sorunlarını çarpıcı bir biçimde ifşa ettiği *Aydınlanma’nın Diyalektiği*’ne eleştirinin baş gündemi olmayı sürdürecektir (Eagleton 2010: 160-161).⁸

Schiller Antik bütünlükle modern parçalanmışlığı karşı karşıya koyar. Dolayısıyla Schiller’in düşüncesinde antikler-modernler karşılaştırması olarak bilinen ünlü tartışma, çağ karakterinin belirlenmesi ve modern kültür soruşturması açısından belirleyicidir. Antiklerin temsilcisi olan Yunanlar, modern kültürün karşıtı olan özellikleri sergilediklerinden modernlerin rakibidir. Bu karşıtlık en üst düzeyinde biçim ile içerik arasındaki ilişkiyi yansıtır. Yunanları tanımlayan biçim-içerik uyumu, modern kültürde bütünlüğün parçalanmasıyla bir nostaljiye dönüşmüştür. Yetiler düzeyi söz konusu olduğundaysa, karşıtlık, kendisini imgelem ve us arasındaki ilişkide gösterir. Yunanlar, form ve öz, biçim ve içerik bütünlüğünü iki başat yetiyi bütünleştirerek sürdürürler: “Hayal gücünün zindeliğini aklın erilliğiyle” birleştirirler (Schiller 2020: 35).

Schiller’in “muhteşem insanlık”ın yapıtaşı olarak gördüğü bu durum, zihin güçlerinin duyular ve zekâ arasında bölünmüş özel alanlara ayrılmadığı bir bütünlüğü ifade eder. Modern kültür bir büyübozumu ile söz konusu düzeylerin keskin bir biçimde ayrılıp birbirinden kopmasına neden olmuş, hatırlayacak olursak, bunun sonucunda “insan doğasının iç birliği bozulmuş, uyumlu güçleri bölünmüştür” (Schiller 2020: 36-37). Asıl önemlisi, modern kültür “yara”sı, durgun karşıtlara değil birbirine rakip güçlere yol açmıştır. Rekabeti temel alan modernlik koşullarında anlama yetisi ile imgelem de sadece birbirinin karşısında durmaz; biri diğerinin aleyhine gelişen rakip yetiler haline gelir: “Burada azgın hayal gücü, anlama yetisinin narin bitkilerini yerle bir ederken öbür tarafta soyutlama ruhu kalbin kendini ısıtabileceği ve hayal gücünün

⁸ Marx *1844 El Yazmaları*’nda kapitalist üretim biçiminin yol açtığı yabancılaşmayı “duyuların yabancılaşması” açısından da ele alır: “Bütün bu (görmeden, düşünme ve sevmeye) fiziksel ve zihinsel duyular yerine, böylece, bütün bu duyuların yabancılaşması, *malik olma* gelmiştir” (2003: 115). Marx, kapitalizmdeki malik olma yoluyla duyuların yabancılaşmasının karşısına insanın “tümel özüne tümel tarzda, yani *bütün bir insan olarak* sahip çıkması”nı koyar.

yakabileceği ateşi söndürüyor” (Schiller 2020: 37). Dolayısıyla modern kültürün huzursuzluğu, sadece biçim-içerik ve imgelem-us karşıtlığından değil aynı zamanda kalp ya da gönlün duyarlılığı ile soyut düşünce, ilkinin (kalbin) canlılığı ve somutluğu ile ikincisinin (soyut düşüncenin) mekanikliği ve soyutluğu arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır (Schiller 2020: 38-39).

3. Estetik Siyaset

3.1. Estetik Çözümün İcadı: Bütünleştirici ve Siyasal Estetik

Schiller modernliğin çelişkilerinin yarattığı yabancılaşma sorunlarının çözümünü estetikte bulan ve bu amaçla Kant’ın üçüncü *Kritik*’i *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nden yola çıkarak modernliğin kültürel ve siyasal parçalanmasına tedavi arayan ilk düşünürlerdendir. Kant, doğa ile özgürlük kavram kategorileri, teorik ve pratik bilgi alanları, doğanın duysal alanı ile özgürlüğün duyularüstü alanı arasında “ölçülemeyecek denli derin bir uçurumun varlığı”nı ve bunların iki farklı dünya olduklarını saptadıktan sonra, bunları kendi bağımsız varlığı olan üçüncü bir alanda bütünleştirmek mümkün olmasa bile bir geçişin olanaklılığından söz eder. Estetik yargıgücü, böylece, saf akıl ile pratik akıl arasında bir geçişi olanaklı kılan, bu iki yetiyi “bir bütünlük içinde birleştirme aracı olarak düşünülen”, orta terim olarak belirlenir (Kant 1984: 115-116). Anlama gücünün (Verstand) uygulandığı alan doğa, aklın (Vernunft) uygulandığı alan özgürlük, yargıgücünün uygulandığı alan ise sanattır (Kant 1984: 136). Yargıgücü, ilk ilk temel yeti gibi kendine özgü bir özel alan içinde yasa koymaz ama “tikel olanı genel olana bağlamak” olarak tanımlanan bir bütünleştirme işlevini yüklenir. Bu anlamıyla “yargıgücü genellikle evrensel olanda tikel olarak bulunanın (içerilenin) düşünülmesi yetisidir” (Kant 1984: 118).

Buradaki anahtar cümle, yargı yetisinin evrensellelikle ilişkisinin kurulması ve tikel-olanla genel olan arasındaki ilişkinin düşünülmesi yetisi olarak tanımlanmasıdır. Schiller *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine* (1795) kitabında, Kant’ın eleştirel tasarısının son bölümü olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nden (1790) hareketle, estetiği özgürlükle ilişkilendirir. Bu aşamada, Kant’ın *Kritik* tasarısı bir siyasal düşünüşe yol açar. Schiller’in düşüncesinde bir dönüm noktası sayılabilecek bu geçişte, modern estetik kavramının icadı tayin edici olmuştur. Buna göre, estetik sanatsal olan değil, sanatı yargılayan ölçütler sunan bir insanî yetidir.⁹ Estetik kavramının yaratımı için, Schiller ve Kant öncesine, Baumgarten’in *Aesthetica*’sına yönelmeliyiz.

Alexander Gottlieb Baumgarten, Yunanca kök sözcük *aistheisis*’den “duyu algısı” anlamına gelen ve “duyularla kavrayışa başat bir anlam yükleyen” yeni bir sözcük türetmiştir (Williams 2005: 39). Estetik, 18. yüzyılda bağımsız bir felsefi inceleme alanı olarak kurulmuştur. Baumgarten’den sonra bu yeni terim modern parçalanmaya bir yanıt ve bütünlük arayışı olarak yorumlanmıştır. Bu anlamıyla “modern zamanların başlangıcını gösteren en kesin işarettir” (Hünler 1998: 29, 56). Kendine özgü bir duysallık kuramı (ya da bilimi) ve duysal özne yaratımı olarak estetik, Platon’un *Devlet*’te ozanların duysal bilgisine karşı kuramsal-felsefi bilgiyi öne sürmesiyle başlayan uzun tarihsel tartışmaya duysal-olan cephesinden bir katkıdır: “Geleneksel

⁹ “Estetik, sanatçı yaratamaz, yalnızca sanatı yargılayabilir” (Schiller 2008: 231).

biraradallıklarından kopmuş ve parçalar (fragments) halinde ayrılmış akıl ve duyu yetileri, Baumgarten’ın *Aesthetica*’sında, birbirlerine tekrar nüfuz edebilecekleri bir kullanım ar(arlar)” (Hünler 1998: 66).¹⁰ Platonculuk, Hristiyan ilahiyatı ve Kartezyen felsefedeki düşünülür dünyanın duyulur dünyadan üstünlüğü anlayışına meydan okuyan estetik devrim, “duyulur fenomenlere özgü bir mantığı ortaya çıkarma tasarısı” olarak somutlaşır. Estetik, burada tikel beğeni biçiminde göreceleştirilemeyecek, insan duyarlılığını ifade eden kendine özgü bir yapı olarak kabul edilir (Ferry 2012: 34).¹¹

İnsanın Estetik Eğitimi’nde düşünülür-olan’dan farklı olarak duysal-olana atıf yapan ve yeni bir alanın icadına imkân veren *aisthesis* bir kamusal alan ve siyasetin kurucusuna dönüşür.¹² Bu bağlamda, estetiğin icadından sonra ikinci belirleyici geçiş, estetik kavramının, *aisthesis* kök sözcüğüyle ilişkili *koinē aisthēsis*’deki (Latinceye *sensus communis* olarak çevrilen)¹³ ortak duyu ve “ortak duyulurların algılanması” (Peters 2004: 29) anlamına doğru sevk edilmesidir. Böylece estetik, tikel beğenin öznelciliğinin ötesine geçerek, biraradallık ve ortaklıkla ilişkili (estetik) kamusal alanın ve siyasetin kapısına kadar gelir; hatta yeni bir kamusal ve siyasi alan tasavvurunu açar.

Schiller, bu noktada, Kant’ın doğa ile özgürlük, saf akıl ile pratik akıl, bilim ile ahlak arasındaki bağlayıcı terim olarak estetik yargıgücü anlayışını devralır ama onu aynı zamanda yeni bir siyasetin temeli olarak yorumlar. Schiller’e göre, estetik, eski Yunan filozoflarının -temeline siyaseti koydukları- “mutluluk” araştırması (dolayısıyla “iyi yaşam”) ve “insan doğasının ahlaki asaleti”yle yakından ilişkili görülmelidir. Böylece, estetik, Aristoteles’ten itibaren, mutluluğun, iyi’nin ve iyi yaşam’ın bilgisi olarak görülen siyasetin imkânlarıyla birleşir (Aristoteles 2012: 10). Schiller bu nedenle kitabına bir “estetik” açılışla başlar: “En önemli bölümüyle mutluluğumuzun ve insan doğasının ahlaki asaletiyle bağlantısı hiç de uzak olmayan bir konudan söz edeceğim” (Schiller 2020: 21).

Bu konunun adı estetikdir. Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine* eserinin yayımlandığı yıla ait mektuplarından birinde “ince duyumsama (ya da duyu) yeteneği”nden söz eder (akt. Aytaç 2020: 13). Estetiğin konusu, “olağanca güzelliğiyle hisseden ve uygulayan bir kalp”tir (Schiller 2020: 21). Bununla birlikte, estetik, salt duysallık alanıyla sınırlı değildir; estetik, modern kültürün çelişkilerini ortadan kaldıran bir bütünleştirme yetisidir: “Estetik durum... bir bütündür” (Schiller 2020: 94). Schiller’in tasarısı, estetik bütünleştiricilik ilkesiyle, sanatın kurtarıcılığına yönelir. Estetik kavramı çerçevesinde düşünülen sanat, böylece, modern kültürün çelişkileri ve

¹⁰ Baumgarten’ın *Aesthetica*’sı üzerine yorumlar (özellikle Terry Eagleton ve Luc Ferry’nin okuması) hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Hünler, 1998: 67-88)

¹¹ Ferry, bu gelişmeyi açıklarken, Baumgarten’ın *Aesthetica*’sının (1750-1758) yanında Heinrich Lambert’in “uzun bir soya sahip ‘fenomenoloji’lerin ilki olan” *Phenomenologie*’sini de (1766) değerlendirir.

¹² Yunanca kök sözcük *aisthesis* üzerine daha fazla bilgi için bkz. (Peters 2004: 20-29).

¹³ *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’ndeki “Bir Tür Sensus Communis Olarak Beğeni Üzerine” bölümü Kant’ın siyasal yorumları açısından önemlidir (Kant 2006: 160-163). Kant *sensus communis* (ya da ortaklık) üzerine şöyle yazar: “*Sensus communis*’den anlaşılması gereken şey, ortak bir duyu fikridir; yani kendi yargısını bir anlamda bütün insanlığın aklıyla karşılaştırabilmek için başka herkesin temsil tarzını kendi düşünümünde (*a priori* olarak) hesaba katan bir yargılama yeteneğidir” (akt. Arendt 2019: 136). Arendt, Kant’ın siyaset felsefesinin özünü bu “topluluk duygusu”nda bulur: “İnsanlar... *sensus communis*’e, yani bir topluluk duygusuna sahip varlıklar (olarak)... düşünmek için bile birbirlerinin yoldaşlığına ihtiyaç” duyarlar (Arendt 2019: 70-71).

yabancılaşmasına karşı bir seçenek olarak ortaya konulur. Aydınlanma felsefesinin salt “anlama (verstand) yetisi” gerçekliği kavramada tek başına eksik kalır; aklın etkinleşmesi için gerekli olan “kalp”, Aydınlanmanın soyut aklının yanında somut olan “karakter” ve bütün bunları gerçekleştirecek “duyumsama yeteneğinin geliştirilmesi” modern çağın “acil bir ihtiyacıdır” (Schiller 2020: 46). Estetik ve onun konusu olarak sanat, özgürlükle doğrudan ilişkilidir ve modern çağda bölünmüş olan insan yetilerini birleştirme amacını gerçekleştirebilir. Schiller bu bağlamda amacını “estetik dünyanın bir yasa kitabını ortaya çıkarmaya çalışmak” olarak belirler (Schiller 2020: 23). Estetik, bir yasalar kaynağının alanı olarak, “hakiki siyasi özgürlüğün inşası”na yönelir: “(Ç)ünkü sanat özgürlüğün kızıdır” (Schiller 2020: 23). Dolayısıyla Schiller, *aisthesis*’in yorumlanması ya da modern estetik kavramı aracılığıyla, duyumsama ile kavramanın veya fiziksel duyumsama ile zihinsel kavramanın birliğine yönelir (Schiller 2020: 56-58).

3.2. Estetik Eğitim ve Estetik Kültür

Schiller, estetiği sadece bütünleştirici bir yeti olarak öne sürmez, aynı zamanda “estetik kültür” ve “estetik eğitim” kavramlarıyla modern kültüre karşı bir seçenek önerir. Estetik öneri, filozof-şair ayrımına ve bunlara karşılık gelen düşünsel-duyular olan ayrımını derinleştiren modern kültüre karşı Platoncu izleğin sorgulanmasıdır: “Daha Antikitede bile öyle adamlar vardı ki estetik kültürü neredeyse günah sayıyorlardı ve bu nedenle hayalgücü sanatlarına, Cumhuriyetlerine girişi yasaklamaya çok eğilimliydi” (Schiller 2020: 52). Bu sorgulama, romantik sorunsalın iyiden iyiye güçlendiği sanayileşmiş 1840’larda Shelley (1904) gibi yazarlar tarafından şairlerin asil yasakoyucular oldukları biçiminde iyi bilinen bir Platon karşıtı izlekle devam edecektir.

Bu nedenle, Schiller’in düşüncesi, Platonculuğun ilk eleştirisi olan Aristoteles’le bir arada düşünülmelidir. Schiller’in düşünsel tasarısı, hem şair-filozof, duyulur-düşünümler olan ikiliklerini aşma çabası hem de modern kültürün açtığı kuramsal “yara”nın neden olduğu yabancılaşmanın üstesinden gelmek anlamıyla Aristoteles’in *Poetika*’da önerdiği duyu eğitimini yeniden yorumlar. Yabancılaşmanın tedavisi, yeni bir (estetik) kültürün (estetik) eğitim aracılığıyla yaratılmasıdır. Çünkü Aydınlanmanın yücelttiği saf akıl ve kuramsal kültürün soyutluğu ya da filozofun buyrukları, duygusal ve kalbin içerilmesiyle gerçekleştirilecek somut, canlı ve şiirsel imkânları baltalamıştır. Bu aşamada, Schiller, Aristoteles’in siyasal insanının ancak bir estetik insanın inşasıyla mümkün olabileceğini öne süren, Yunan filozofun kavram dağarcığının ötesine geçen bir “estetik devlet”ten de söz eder. Estetik eğitim, filozofun kavramsal etkinliğini şairin duy(g)usal etkinliğiyle birleştirme amacı bağlamında Platon’dan çok Aristotelesçi tasarının mirasçısıdır; Gustave Flaubert’in *Duygusal Eğitim* başlığının öncülü olarak da görülebilir. Estetik eğitimin amacı, modern büyübozumuna çare bulmaktır: Duyguların düşünselleşmesi-yasanın (düşüncenin) duygusal ve somut temele dayanması.

Estetik kültür ise, Schiller’de sınırlı olandan sonsuz olana, fiziksel olandan ahlaki olana, zorunluluktan özgürlüğe yükselmenin zemini: “(Y)alnızca estetik durumdan ahlaki durum gelişebilir” (Schiller 2020: 100). Bu anlamda, estetik kültür, ahlaki durumun gelişebileceği bir temel durumdur. Bir Aydınlanma çağı düşünürü olarak Schiller, “haklı olarak övülen Aydınlanma”nın eksikliğinin “kuramsal kültür”ün soyut

anlayışına dayanmasından kaynaklandığını, karakterin “soylulaştırılması”nı başaramadığını ileri sürer. Bu bağlamda, estetik kültür “karakter oluşumunun en etkili aracı” olacaktır (Schiller 2008: 232). Başka bir deyişle, zekânın soyut ilkelerinden yola çıkan Aydınlanma kültürü, estetik kültürle telafi edilecektir. Estetik kültür, zekâ-kalp (ya da gönül), us-imelem, soyut-somut, mekanik-organik gibi karşıtlıkları bütünleştiren bireşim ilkesi sağlar. İnsanî güçlerin birarada gelişimini hedefleyen estetik kültür, insan özgürlüğünün gelişiminin tek yoludur. Estetik kültür, modern kültürün ulaştığı aşamada ortaya çıkan çifte yanılığın kurtuluşu sağlar: Ne imelem uğruna usun ne de us adına imelemin öncelenmesi (Schiller 2020: 51).

Bu bağlamda, estetik kültürün en önemli bileşeni ve söz konusu çiftyönlü görevi üstlenecek olan tasarının adı *İnsanın Estetik Eğitimi*’dir. Estetik eğitim, insanın, modernliğin ticari ve entelektüel gelişimiyle birbirine rakip hale gelerek yabancılaşmış gerçek özgüçlerini bir uyum içinde geliştirecek büyük eğitim tasarısıdır. Bu tasarıda, zekânın gelişimi duyarlılıkla tamamlanacak, mutluluğa adanmış iyi yaşam felsefenin yanında şiirsel yetilerin gelişimiyle bütünleştirilecek, deyim yerindeyse, ideal insan hem filozof hem de şair olacaktır. Schiller, sadece yetilerin ayrılığından söz etmez, söz konusu bölünmenin hem kuramsal kültür olarak felsefe hem de şiirsel duyarlılığın aleyhine işlediğini, bütünlük sağlanamadıkça bunun iki yönlü sorunlara yol açacağını söyler.

3.3. Estetik Devletten Estetik Cumhuriyete

İnsanın Estetik Eğitimi, modern sorunların çözümünü bir siyaset felsefesi konusuna dönüştürür. Zira Schiller’in estetik eğitim tasarısı doğrudan politiktir ve “cumhuriyetçi bir anayasanın temeli, olarak hazırlanmıştır”: “Schiller, insanların cumhuriyetin yüksel ahlaki ilkelerine göre hareket etmelerinin yalnızca estetik bir eğitim tarafından teminat altına alınabileceğine inanıyordu” (Beiser 2018: 162). Dolayısıyla Schiller, bu bağlamda, siyasal modernliğin genel bağlamından ya da Fransız Devrimi’nin rüzgârından ilkesel olarak büsbütün uzaklaşmaz, bunun yerine devrimci siyasi hızın yerine estetik eğitimin aşamalı yöntemini önerir.

Schiller’in bir sorun olarak gördüğü modern kültürün gelişimi aynı zamanda belli bir devlet biçiminin egemenliği anlamına gelmektedir. Schiller’in eleştirdiği devlet biçimi, modern siyaset felsefesinde Thomas Hobbes’tan 19. yüzyıla egemen olan mekanik devlettir. Bu anlayışta, devlet bir makinedir. Makine devlet tasavvuru, küçük makineler olan bireylerin büyük makine olan devleti oluşturdukları bir toplum sözleşmesi anlayışına dayanır (Hobbes 2007b). Schiller, burada, yoğun bir toplumsal işbölümü, karmaşık bir devlet mekanizması ve bireylerin salt makinenin parçaları haline getirilmesini görür. Modern devlet, Kantçı anlamda kendisi amaç olarak görülen insanların değil araç olarak görülen parçaların ruhsuz birlikteliğidir. Modern kültür sadece zekânın hükümranlığında bir soyut kuramsal kültür yaratmamış, aynı zamanda, faydacılığı ve ticari çıkarları palazlandırmasıyla siyaseti ve devleti salt mekanik bir toplanmaya indirgemiş, mekanik devlet geliştikçe soyut ve yabancılaşmış bir güce dönüşmüştür. Modern mekanik devlet, kendisini oluşturan bireylerin somut yaşamına karşı soyut bir güç uygulamasıyla, kişinin özgüçlerinin (potansiyellerinin) gelişimi anlamında *ethos*’tan veya ahlaki boyuttan yoksun yabancı bir güçtür: “Ve böylece yavaş yavaş bireysel somut hayat bastırılıyor ki bütünü soyutluğu kendi zavallı varlığını bastırsın. Böylece devlet, vatandaşlarına ebediyen yabancı kalıyor, çünkü duygu onu

hiçbir yerde bulamıyor. Yönetim... onu anlama yetisinin sırf suni bir eseriyle karıştırmakla sonunda iyiden iyiye gözden kaybediyor; ve yönetilen, kendine pek az uygun olan yasaları ancak soğuk bir şekilde karşılıyor” (Schiller 2020: 38). Bu durumda, modern devlet, modern kültürün açtığı yaranın siyasal biçimidir. Salt iktidar uygulayan, otoriteden yoksun bir siyasal biçim olarak modern devlet, estetik eğitimin çözmeye çalıştığı çelişkilerin kaynaklarındandır.

Schiller, insanın bir devlet içinde yaşadığına yönelik Aristoteles’ten Cicero’ya iyi bilinen bir politik insan varsayımından yola çıkıyor görünür: “İnsan... kendini bir devlet içinde bulur” (Schiller 2020: 25). Bununla birlikte devlet biçimleri farklılaşır. Schiller’in düşüncesinde bir estetik ülküden en uzak devlet biçimi “doğal devlet”tir (Naturstaat). Doğal devlet, yasaya değil güce, özgürlüğe değil zorunluluğa, ahlaki bir iyi yaşam anlayışına değil ihtiyaçlara dayanan devlet biçimidir. Dolayısıyla doğal devlet, bir ekonomik insan (homo economicus) anlayışına dayanan ekonomik güç, zorunluluk ve ihtiyaç devletidir (Notstaat). Doğal devlet içinde insanın duyarlılığının geliştirilmesi anlamında bir estetik ve etik yaşamın özgürlüğü, ekonomik yaşamın zorunluluklarına kurban edilmiştir. Schiller’in idealist düşüncesine göre, bir ulus, bu doğal devlet aşamasından daha yüksek bir aşamaya aklın bilinçli bir varlık olarak doğanın kör güçlerine baş eğdirmesiyle geçebilir. Bu akıl aracılığıyla zorunluluktan özgürlüğe, doğal devletten ahlaki bir devlete geçiştir: “İnsan onu (körü körüne keyfilik) bu işlem sırasında tamamen yok sayabilir; çünkü kör güçlerin eseri önünde özgürlüğün boyun eğeceği bir otorite yoktur ve her şey aklın insan şahsiyetine koyduğu en yüce hedefe uymak zorundadır. Bu yolla reşit olmuş bir halkın kendi doğa devletini bir ahlaki devlete çevirme girişimi oluşur ve kendini bu şekilde haklı çıkarır” (Schiller 2020: 26).

Schiller bu geçişin evrimci ve reformcu bir biçimde yapılması gerektiğini düşünür. Burada devlet için kullandığı imge “canlı saat”tir. Hobbes’tan bu yana, devleti doğa durumunun sürekli savaş halinden kurtulmak amacıyla bir araya gelen bireylerin bir toplum sözleşmesiyle oluşturdukları yapay bir teşkilat olarak gören liberal bireyci yaklaşım devleti mekanik bir saat olarak ele alır (Hobbes 2007a: 11). Oysa Schiller’e göre devlet özçıkarcını güden bireylerin basit toplamına indirgenebilecek mekanik bir saat değildir. Salt doğal zorunlulukların egemen olduğu biçim, söz konusu yaklaşımın devlet öncesi bir durum olarak ifade ettiği doğal durum değil (Schiller 2020: 103),¹⁴ ilkel bir siyasal biçim olan “doğal devlet”tir ve “estetik devlet”ten (der ästhetische Staat) çok daha ilkel bir aşamayı anlatır (Beiser, 2005: 126). Devlet biçimleri arasında geçişi gerçekleştirecek reformcu siyasal özne Schiller tarafından “insanı hem malzemesi hem de ödevi yapan pedagoji sanatçısı” ve “devlet sanatçısı” (Staatskünstler) olarak adlandırılır (Schiller 2020: 30). Schiller’in idealist reformculuğu, devletin “canlı” bir varlık olduğunu, devlet biçiminin değiştirilmesinin yapay ve mekanik bir saattekinden farklı olması gerektiği varsayımını temel alır: “Saatçi saati ayarlarken çarkları durdurur ama devlet denen canlı saat mekanizması, işlerken ayarlanmak zorundadır ve burada söz konusu olan, dönen çarkı devri sırasında değiştirmektir. Yani onu, toplumun devamı

¹⁴ Liberalizm ve Aydınlanmanın “doğal durum” savını eleştiren ve insanın “bir dil yarattığı” olduğunu ileri süren Herder, Schiller’in yazdığı dönemde oldukça etkili bir filozoftu ve Kant’ın evrenselci çizgisine karşı bir felsefi seçeneği temsil ediyordu: “(İ)nsanın kaderi bir sürü, toplum yarattığı olmaktadır... Canlı yaşayan dünyaya bir göz atalım!... Yeter ki insan hiçbir özel sisteme sokulmaya çalışılmasın. O, Rousseau’nun orman adamı değildir: Dili vardır. Bir Hobbes’un kurdu değildir: Aile dili vardır” (Herder 2011: 47, 54).

için bozmak istediğimiz doğa devletinden bağımsız kılacak bir dayanak aramak gerekir (Schiller 2020: 27).

Bu düşünce bütün (devlet) parça (birey) ilişkisi açısından mekanik olmayan bir yaklaşım çerçevesinde biçimlenir: “(Y)alnızca bütün, bölümlere hizmet ettiği içindir ki bölümler bütüne boyun eğebilirler... devlet... bölümler bütün fikrine uygun olduğu ölçüde gerçek olabilir” (Schiller 2020: 30). Schiller, mekanik devlet yaklaşımı ya da devletçilikten ayrılarak karakter ya da *ethos*’u merkeze alır. Schiller’in devlet biçiminin değiştirilmesi için aradığı dayanak karakterdir. Başka bir anlatımla, bir devlet idealinin temeli, Schiller’in “*psyche*’nin estetik değişimi” dediği, insan öznenin dönüştürülmesine dayanan, bunun için tıpkı Antonio Gramsci’nin “hegemonya”sı gibi kültür alanının işlenmesini öngören “ideolojik bir yeniden yapılanma tasarısı”nda ve “özellikte sınıksız kök salmış bir politika”dadır (Eagleton 2010: 145-146).¹⁵ Schiller ekonomik liberalizmin devlet anlayışına karşı çıkarken devlet merkezli siyasete kuşkuyla yaklaşan bir siyasi liberalizmi kucaklar. Bu siyasi liberalizm, devlet müdahalesi yerine bireylerin karakter eğitimini önceler. Buradan hareketle, Schiller toplumsal-siyasal reformun dayanağını insanın karakter bütünlüğünün yaratılmasında bulur (Schiller 2020: 31). Schiller burada “doğal devleti” “zorunluluk devleti” (Staat der Not) “estetik devlet”i ise “özgürlük devleti” (Staat der Freiheit) olarak konumlandırır: “Karakter bütünlüğü... zorunluluk devletini özgürlük devletiyle değiştirecek yetenek ve değerde olan halkta bulunmak zorundadır” (Schiller 2020: 31). Estetik devletin temeli, akıl ve duyusallık olarak bölünmüş insan doğasının bir karakter bütünlüğü yaratacak “üçüncü bir karakter”de bireşime kavuşturulmasında yatmaktadır (Schiller 2020: 27). Schiller düşüncesinde insan hem yetileri hem de dürtüleri açısından bölünmüş bir varlıktır ve devlet biçimleri bu bölünmüşlikle doğrudan ilişkilidir. İnsan, us ve imgelem yetileri arasında olduğu gibi iki büyük dürtü arasında da bölünmüştür. Duyusal dürtü, doğal devlet biçimine karşılık gelir. Estetik kültür ve devlet, akla ve duyusallığa dayanan iki dürtüyü üçüncü bir dürtü olarak aşan “oyun dürtüsü”ne (Spieltrieb) karşılık gelir. Oyun, tam ve bütünlüklü insanın temel koşuludur (Schiller 2020: 73). Oyun dürtüsü insanı hem duyusallığın hem de soyut aklın tekyanlı zorbalığından kurtarıp özgürleştirir ve bir “eğitim dürtüsü” (Bildungstrieb) ile ilişkilidir (Schiller 2020: 114). Çünkü “iki dürtüden biri dışlanmış olduğu sürece özgürlük yoktur” (Schiller 2020: 89) ve özgürlük tıpkı estetik durum gibi bir bütünlük halidir. Özgürleşmiş üçüncü karakterin gelişimi de oyun ve eğitim dürtülerine dayanan estetik eğitim ile mümkündür. Estetik eğitim liberal bireyci mekanik devlet anlayışı ile Fransız Devrimi’nin Jakoben kanadının yaklaşımlarından farklı olarak estetik eğitime ve eğitimin evrimci yapısına uygun bir devlet biçimi geçişi sağlayacaktır.

Estetik devlet sadece doğal devletten farklılaşmaz. “Doğal devlet”ten gelişmiş devlet biçimleri olan “dinamik hukuk devleti” ile “etik devlet”ten de ayrılır. Dinamik devlet, “doğayı doğayla dizginle(yen)” medeni hukuk alanını kurarak toplumu (toplumsal ilişkileri) mümkün hale getirir (medenileştirir); etik devlet yasanın haşmetini yansıtır ve dış yasanın kurulup egemen kılınması anlamına gelir; “bireysel iradeyi genel iradenin emrine vermekle toplumu (ahlaken) ancak gerekli kılabilen” etik

¹⁵ Eagleton, Schiller’in “estetik eğitim”ini, Kant felsefesinin duyusallığı eklemlenmekte başarısız kalan “Püriten sertliği”ne karşı bir “ideolojik yeniden-kurma ve hegemonik strateji” olarak yorumlar (Eagleton 2010: 155).

devlete karşılık “yalnız estetik devlet toplumu gerçekleştirebilir” (Schiller 2020: 123). Bu aşama, salt “yasaklayarak ve insanın duyusal öz seviyesinin çıkarı aleyhine konuştuğundan”, dış yasanın iç yasaya dönüşemediği bir “yabancı”lık durumu olarak görünen (Schiller 2020: 106) etik devletten üstün bir siyasal biçime işaret eder. Estetik devlet, etik devletin ahlaki ödevinin aşılmasıyla ortaya çıkan estetiğe dayanır (Schiller 2020: 101).¹⁶ Schiller bu bağlamda estetik durumu esas alan bir ahlaklılık anlayışından söz eder (Schiller 2020: 100). “Estetik devlet” insanın iki boyutu olan akılcı ve duyusal yanı birleştirir; doğal devlette salıverilmiş duyusal yanın egemenliğiyle etik devlette baskın olan akılcı yanın tekboyutluluğunu aşar: “(D)oğa ona başlı başına hükmetmemeli, akıl onun tek hâkimi olmamalıdır. Her iki yasakoyuculuk birbirinden tamamen bağımsız ama yine de tamamıyla uyuşmuş olmalıdır” (Schiller 2020: 107). Estetik devletin dayanacağı estetik kültür doğa yasaları ve akıl yasalarının bağlayıcılığına karşı “her şeyi güzellik yasalarının emrine verir ve dış hayata verdiği biçim içinde iç hayatın kapılarını açar” (Schiller 2020: 101).

Schiller’in estetik devlet kavramı, 1790’lı yılların romantiklerinin yasakoyucuyu bir sanatçı olarak düşünen “şiirsel/poetik devlet”inin hemen yanında gelişmiştir. Estetik devlet, liberal bireyciliğin mekanik devletindeki, özçıkara sahip bireylerin geçici ve mekanik karşılaşmalarına indirgenen zayıf toplumsallığa karşı öznelerarasılık öncülünden hareket ettikçe şiirsel/poetik bir biçime kavuşur. Toplumun salt var olması değil (estetik ve etik) gelişimi de önemlidir ve “yalnızca güzel iletişim toplumu geliştirir” (Schiller 2020: 123). Estetik devlet, ortak bir estetik duyarlılığa dayanması anlamında, bir tür estetik kamusal fikri üzerinde gelişir¹⁷: “(E)stetik havaya girmiş insan, geçerliliği olacak şekilde hüküm verir ve genel geçerliliği olacak şekilde davranır” (Schiller 2020: 99). Onun ayırt edici yanı, dinamik devlet ve etik devletten farklı olarak, bireylerdeki iç yasa ile dış yasanın uyumuna dayanan, birey ile devlet arasındaki ilişkileri karşılıklılık esasına göre düzenleyen ve bireyin estetik ve etik gelişimini amaçlayan bir devlet biçimi olmasıdır.

Dolayısıyla estetik devletin rejimi cumhuriyettir. İlk olarak, estetik devletin bireyleri arasındaki ilişkilerin güzel iletişime dayanması siyasal bağımlılık ilişkilerinin aşılmasıdır. Bireylerin sadece devletle değil birbirleriyle uyum içinde oldukları güzel iletişim ancak estetik durumda mümkün olabilir. Schiller bu bağlamda duyular dünyasının edilgenliği ve atomistik bireyciliğini anlatan “fiziksel durum” ile “estetik durum”u birbirinden ayırır. Fiziksel durum içinde (bireyin) “kendisi sadece dünya olduğu için de onun için dünya yoktur” (Schiller 2020: 108). Fiziksel duruma gömülmüş birey kapalı bir *monad* gibidir, kendi dışına çıkabilen öznelerarası bir dünyası bulunmaz. “Estetik durum” bu anlamıyla (özgürleşmiş) öznelerin ilişkilerinin dünyasını, *Bildung* idealinin “düşünüm” çerçevesini (Koselleck 2009: 139) ve öznelerarasılığı kurar: “Ancak estetik durumda olunca kendi dışına çıkmıştır ya da *gözlemler...* karşısında bir dünya

¹⁶ Schiller, Kant’ın ahlak yasasını sert yasalarıyla bilinen antik yasakoyucu Drakon ile karşılaştırır: “Kant’ın ahlak felsefesinde *ödev* fikri, bütün zarafeti ürkün ve zayıf bir anlayışı kolayca karanlık ve keşişçe bir yolda ahlaki mükemmelliği aramaya sevk eden bir sertlikle ortaya konulmuştur... Dönem ona bir Solon değeri biçmediği için zamanının Drakon’u oldu. Salt aklın *sanctuarium*’undan o yabancı ama yine de çok iyi bilinen ahlak yasasını yaptı” (Schiller 2008: 152-153).

¹⁷ “(Y)alnızca estetik iletişim tarzı toplumu birleştirir, çünkü o herkeste *ortak olan* şeyle ilişkilidir” (Schiller’den akt. Eagleton 2010: 151).

görünür” (Schiller 2020: 108). Bu estetik pozitif özgürlük ve öznellik anlatısının bir cumhuriyetçi toplumsal ontolojiyi “estetik durum” ile varsaydığı söylenebilir: “Asil bir zekâ (Geist) kendisinin özgür olmasıyla yetinmez... çevresindeki her şeyi özgürlüğe kavuşturur. Ama güzellik, özgürlüğün somutlaşmış biricik ifadesidir” (Schiller 2020: 101). Zira kapalı bireyden öznelerarasılığa geçtikçe yeni varlık biçimi toplumsal-siyasal açıdan “yurttaş”a dönüşür. Gerçekten estetik devlet kendini gerçekleştirmeyi hedeflediği ölçüde dayandığı esas temel “yurttaş”lardır: “Estetik devlette... eşitlik ideali gerçekleşir” (Schiller 2020: 125). Estetik eğitimle ruhlar inceliyor özgürleştikçe estetik ülkesinin - “güzel görüntü ülkesinin”- yurttaşları “hiçbir mutlakiyetçiliğe katlanamazlar” (Schiller 2020: 124). Bu mutlakiyetçilik, estetik cumhuriyetin yurttaşlarını doğal ihtiyaçlarla zorunlulukların kör kuvvetine tabi kılmaya çalışarak özgürlüklerinden yoksun bırakan bir doğal devletin mutlakiyetçiliği de olabilir, devletin bireylerdeki iç yasayı gözetmeden salt dış yasaya dayanan bir devlet müdahalesinin yarattığı mutlakiyetçilik de olabilir. Bu, Schiller’in *Estetik Eğitim* ile aynı dönemde kaleme aldığı “Zarafet ve Saygınlık Üzerine” (1793) çalışmasındaki “güzel ruh”un siyasi anlamına işaret eder. Diğer bir deyişle, “duyusal ve aklın, ödev ve eğilimin uyum içinde” olduğu “güzel ruh”lu (Schiller 2008: 154) karakterlerin “güzellik devleti”, özgürleşmiş yurttaşlara dayanan cumhuriyet geleneğine yerleşir.

Sonuç: Bir Siyaset Estetiğine Doğru

Schiller’in *Estetik Eğitim*’i, ilk olarak, Hegel’in elyazmaları içinde bulunan ve Hegel, Schelling ve Hölderlin arasında bir düşünce alışverişinin ürünü olarak yorumlanan “Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı” (1796) ile karşılaştırılabilir. Bu program “şiirsellik”e “insanlığın öğretmeni” olarak “yüksek bir makam/onur” bahşeder. Fakat daha önemlisi insan yetilerinin eşit gelişimini vurgular: “İdeleri estetik, eş deyişle mitolojik kılana dek, halk için onlar ilgi çekici olmayacaktır ve tam tersi, mitoloji rasyonel olana dek felsefe için utanç verici olacaktır... mitolojinin felsefi olması ve felsefeyi duyusal kılmak... O zaman ezeli-ebedi birlik aramızda hüküm sürecektir... Ancak o zaman tüm bireyler için olduğu gibi tekil bir kişi için de tüm yetilerimizin eşit gelişimini kendimiz için bekleyebiliriz. Bir daha hiçbir yeti bastırılmayacak; o zaman, evrensel özgürlük ve eşitlik tinler arasında hüküm sürecektir!” (Hegel 2013: 53). Hegel’in Schiller’i Kant’tan ayrılan bir bütünlük anlayışının özgün düşünürü olarak yorumladığını da ekleyelim: “Hegel’in düşüncesine göre, Schiller, Kant’ın düalizmini aşmıştı” (Trifonova 2010: 65). Gerçekten Richard Kroner’in belirttiği gibi, Schiller, “estetik birliğin sadece sanatta değil aynı zamanda düşüncenin kendisinde de aktif olduğunu”, “filozofun mesleğinin gereklerini ancak ayırmakla kalmayıp ayrılmış olanı tekrar birleştirdiği takdirde tam anlamıyla yerine getirebileceğini ilk gören kişi”dir (akt. Megill 1998: 41).

Modernliğin ilk eleştirileri, deneyimin birliğinin parçalanmasından söz eder ve bunu bir bütünlük kavramı aracılığıyla birleştirmeye çalışır. *Estetik Eğitim*, bu bağlamda “bütünlüğün estetikleştirilmesi”nin en parlak ifadelerinden biridir (Jay, 1984: 49). Alman düşüncesinde 18. yüzyıl sonunda ortaya çıkan ve Hegel’den Marx’a etkili olan bir bütünlük anlayışı estetik ifadesini Schiller’de bulmuştur. Schiller’in temel sorunu, kendi deyişle, modern kültürün açtığı yaradır. *Estetik Eğitim*, modern parçalanmışlığa çözüm önerirken felsefe tarihinde Platon tarafından bulunan ve yüzyıllarca etkili olan anlayışı

da eleştirel biçimde gözden geçirir. Dolayısıyla Schiller’in önünde iki temel sorun bulunuyordu: Bir yandan modern kültürün neden olduğu parçalanma, diğer yandan geleneksel Platonculuğun estetiğin konumunu indirgemesi. Schiller bu iki soruna çözüm olarak, uzlaşmaz karşıtlıklara dönüşmüş, şair ile filozof, duyular ve kavramsal bilgi, estetik ile siyaset ikiliklerini bağlantılandırır.

Bu ilişkilendirme edimi, Eagleton’ın isabetli bir biçimde belirttiği gibi, Schiller’in tasarısını bir düşünsel yeniden yapılanma tasarısı haline getirir. Dönemin romantiklerinin “şiirsel/poetik devlet” kavramıyla koşut bir biçimde gelişen bu anlayış Shelley gibi romantikler tarafından yeniden bölünecektir. Shelley, yasakoyuculuğu şairlere verir (1904: 50; Williams, 2017: 89). Sanayi Devrimi’nin etkileri derinleştikçe 19. yüzyıl romantiklerinde tek yanlı bir şiirsel çözüm öne çıkmıştır. Shelley’de şiir Tanrı haline gelirken Schillerci bağlantı kopar. Schiller’in düşüncesi açısından bakıldığında, modern kültür aklın egemenliğinin duyuları bütünleştirmekte eksik kalması ise 19. yüzyılın romantik kültürü sanatsal güçlerin tekboyutlu egemenliği anlamına gelir. Başka bir deyişle, yorumbilgisel açıdan, Schiller’in sadece modern kültürün açtığı yaraya değil, bu yaraya tek yanlı çözüm arayışlarının neden olduğu başka yaralara önceden dikkat çektiği söylenebilir.

Sonuç olarak, Kant sonrası siyasette geliştirilen Schillerci estetik-siyaset tasarısının modern siyaset ve sanatın sorunları üzerine düşünen çağdaş filozoflar tarafından duyulduğunu da belirtmeliyiz. Schiller’in takipçileri, siyaseti yeniden düşünmek için estetiğin kavramlarını kullanırlar. Schiller, burada Platonculuğun “siyazetsiz topluluk” tasarısına ve geç modern dönemde liberal siyasetin yol açtığı akılcılık (ya da rasyonalite) sorunlarına karşı siyaseti yeniden düşünmenin yolunu açar: “Sanat, ortak olanın yerini maddi ve simgesel olarak yeniden şekillendirmek için mekânlar ve ilişkiler kurmaktır” (Ranci re, 2012: 26). Bunun siyaset açısından karşılığı ise şudur: Siyaset, bir topluluğun ortak varlığını tanımlayan “duyulur-paylaşımını yeniden şekillendirmek”tir (2012: 29). Sanatın konumunu bu bağlamda yeniden düşünen bir tasarı, ortak olan temelinde sanatın siyasete temas ettiğini ileri sürer. Bu karşılıklı ilişki, bir “siyaset estetiği” ortaya koyar.

Politics after Kant: Aesthetic-Politics, Aesthetic State and Republic in Schiller

Summary

Firat MOLLAER

Assoc. Prof. Dr.

Bursa Uludağ University, Faculty of Economics and Administrative Sciences,
Department of Political Science and Public Administration, Bursa, TR

ORCID: 0000-0002-5415-5281

firatmollaer@uludag.edu.tr

Introduction: Post-Kantian Politics and Schiller

After the publication of his *Critique of Pure Reason* (1781), Immanuel Kant profoundly influenced subsequent philosophy and thinking. In fact, this critical epoch included not only idealist philosophers who put reason at the center, but also romantic philosophers who criticized the modern conception of reason. Kant's critical thought, which grounds objective knowledge in the subject and is described as the Copernican revolution in philosophy, opens from epistemology and metaphysics to political philosophy. Therefore, post-Kantian politics is also situated within this epoch. The sources of post-Kantian politics are, on the one hand, the political content or implications of Kant's critical philosophy and, on the other hand, Kant's writings on political philosophy in particular.

The fundamental principles of Kant's political philosophy have been effectively incorporated into contemporary political and legal debates through 20th century philosophers such as Hannah Arendt and John Rawls. Arendt derived the roots of her theory of the public sphere from Kant's third Critique (Çörekçioğlu 2017: 10). Moreover, John Rawls, with his book *A Theory of Justice* published in 1971, put Kant's philosophy at the center of contemporary liberalism debates.

Although Kant's philosophy has been the starting point for influential political philosophers of the 20th century, the political evaluation of Kant's critical breakthrough goes back much earlier. The thought of the German poet and philosopher Friedrich Schiller represents one of the first intellectual engagements with Kantian philosophy. Schiller developed his own thought in critical dialog with Kant's philosophy as it was being completed.

The foundations of Schiller's political thought are the connection between aesthetics and politics. Aesthetics provides basic criteria of freedom for the political sphere. Another trace of Schiller in the political context of the critical epoch opened by Kant is the idea of the republic. From this point of view, Schiller develops his own idea of aesthetic state in a style of thought that both maintains a critical dialog with Kant's philosophy and tries to overcome its rigid distinctions. In this article, we will analyze how Schiller's idea of the aesthetic state, or aesthetic politics in a broader sense, attains a distinctive form of political thought in post-Kantian politics.

From Revolution to Disillusionment, from Politics to Aesthetics

Schiller's thought shares an important characteristic of the generation of German philosophers of the late 18th century. This generation had an ambivalent attitude towards the French Revolution. Schiller's generation followed a different path from the one-dimensionality of conservative and reactionary reactions to the French Revolution. The fundamentalist reactions of the conservatives or reactionaries for a return to the old pre-revolutionary order are not reconciled with this generation's ideas of reason and freedom. In these years of German Romanticism and Idealism, the French Revolution was enthusiastically welcomed -in terms of the development of the idea or sense of freedom- but many German thinkers distanced themselves from the Revolution after it turned a Reign of Terror (Beiser 1996; Beiser 2018). In other words, this generation embraced the Revolution in its early years, and then turned to uncovering the intellectual and political problems created by the Revolution. Schiller was one of the influential members of a generation that put forward the idea of "overcoming the Revolution with an alternative revolution, a spiritual revolution" (Safranski 2013: 41).

Modernity as Disenchantment

Schiller's thought is the source of the concept of "disenchantment" popularized by Max Weber, the sociologist of modernity (Jay 2012: 62). Schiller interprets modernity as a disenchantment based on the division of human faculties. On the one hand, Schiller challenges the Kantian idea of the differentiation of spheres of value, and on the other hand, he continues Kant's attempt to articulate the essential faculties of the human being, which Kant leaves open-ended in *Critique of the Power of Judgment* and which is influential from the Romantic generation to Hegel. The division of harmony Schiller mentions is a forerunner of the problematic of totality that would later take center stage in Hegel's philosophy, with a critique of alienation that returns to Rousseau from Kant's argument of the differentiation of spheres of value. With his search for a new totality against modern fragmentation, Schiller sets the premises for the critique of alienation, which has its beginnings in Rousseau's critique of modernity or civilization and will be influential in the Hegel-Marx line.

According to Schiller, modern culture has led to a sharp separation and disconnection of the rational and sensory levels, as a result of which "the inner unity of human nature has been broken, its harmonious powers divided" (Schiller 2020: 36-37). From this point of view, Schiller seeks a totality in which the faculties of the mind are not divided into special areas divided between the senses and the intellect.

Aesthetic Politics

The Invention of the Aesthetic

Schiller was one of the first thinkers to find the solution to the problems of alienation created by the contradictions of modernity in aesthetics and to this end, he sought a cure for the cultural and political fragmentation of modernity based on Kant's third *Critique*.

In *On the Aesthetic Education of Man* (1795), Schiller relates aesthetics to freedom, starting from Kant's *Critique of the Power of Judgment* (1790), the last part of Kant's critical project. At this stage, Kant's *Critique* leads to a political reflection. In this transition, which can be considered a turning point in Schiller's thought, the invention of the modern concept of aesthetics was decisive. Accordingly, aesthetics is not the artistic, but a human faculty that offers criteria for judging art.

Aesthetics was established in the 18th century as an independent field of philosophical inquiry. After Baumgarten, this new term was interpreted as a response to modern fragmentation and a search for wholeness. Aesthetics as a distinctive theory (or science) of

senses is a contribution to the long historical debate that began when Plato, *in the Republic*, put forward theoretical-philosophical knowledge against the sensory knowledge of the poets. The aesthetic revolution in Platonism, Christian theology and Cartesian philosophy, which challenged the superiority of the intelligible world over the sensible world, is embodied as “the design to reveal a logic specific to sensible phenomena”.

In *On the Aesthetic Education of Man*, *aisthesis*, which refers to the sensory and enables the invention of a new field, becomes the founder of a public sphere and politics. In this context, the second defining transition after the invention of aesthetics is the orientation of the concept of aesthetics towards the meaning of common sense and “the perception of common sensibles” (Peters 2004: 29) in *koinē aisthēsis* (translated into Latin as *sensus communis*), which is related to the root word *aisthesis*. Thus, by going beyond the subjectivism of particular taste, aesthetics comes to the gates of the (aesthetic) public sphere and politics associated with togetherness and commonality; it even opens up the conception of a new public and political sphere.

Aesthetic Education and Aesthetic Culture

Schiller not only puts forward aesthetics as an integrative faculty, but also proposes an alternative to modern culture with the concepts of “aesthetic culture” and “aesthetic education”. The aesthetic proposal is a questioning of the Platonic trajectory against modern culture, which deepens the philosopher-poet distinction and the corresponding intellectual-sensible distinction.

Aesthetic education, in its aim to unite the conceptual activity of the philosopher with the affective activity of the poet, is more Aristotelian than Platonic. The aim of aesthetic education is to remedy modern disenchantment: The intellectualization of the senses - the grounding of law (thought) in the sensory and concrete.

Aesthetic culture provides a principle of unification that integrates opposites such as mind-heart, reason-imagination, abstract-concrete, mechanical-organic. Aesthetic culture, which aims at the co-development of human powers, is the only way to the development of human freedom. Aesthetic culture provides liberation from the double illusion that emerges at the stage reached by modern culture: Neither the primacy of reason for the sake of imagination nor the primacy of imagination for the sake of reason.

In this context, the most important component of aesthetic culture and the design that will undertake this double task is called *the Aesthetic Education of Man*. Aesthetic education is the great educational design that will harmoniously develop man's true faculties, which have been alienated and rivaled by the commercial and intellectual development of modernity.

From Aesthetic State to Aesthetic Republic

Schiller does not depart in principle from the general context of political modernity or the French Revolution, but instead proposes a gradual method of aesthetic education as a substitute for revolutionary political speed.

The development of modern culture, which Schiller considers a problem, also means the domination of a certain form of state. The form of state that Schiller criticizes is the mechanical state that dominated modern political philosophy from Thomas Hobbes to the 19th century. For Schiller, the modern mechanical state is an alien power, devoid of ethos, or moral dimension, in the sense of the development of the individual's potentialities, through the exercise of an abstract power against the concrete life of its constituent individuals. In this case, the modern state is the political form of the wound inflicted by modern culture. As a political form that exercises pure power and lacks authority, the modern state is one of the sources of the contradictions that aesthetic education seeks to resolve.

Schiller departs from a mechanistic approach to the state or statism and focuses on character or *ethos*. The ground Schiller seeks to change the form of the state is character. In other words, the basis of a state ideal is in what Schiller calls “the aesthetic transformation of *the psyche*,” an “ideological restructuring design” and “a politics firmly rooted in subjectivity” (Eagleton 2010: 145-146), which is based on the transformation of the human subject and for this purpose, like Antonio Gramsci's “hegemony,” envisions the cultivation of the cultural sphere.

The aesthetic state develops on the idea of a kind of aesthetic publicness in the sense that it is based on a common aesthetic sensibility. Its distinctive feature is that it is a form of state that is based on the harmony of internal law and external law in individuals, that organizes the relations between the individual and the state on the basis of reciprocity, and that aims at the aesthetic and ethical development of the individual.

Therefore, the regime of the aesthetic state is a republic. First of all, the fact that the relations between the individuals of the aesthetic state are based on beautiful communication is the transcendence of political dependency relations. The aesthetic state establishes the world of relations of liberated subjects, the “thinking” framework of *the Bildung* ideal (Koselleck 2009: 139) and intersubjectivity. It could be argued that this aesthetic narrative of positive freedom and subjectivity presupposes a republican social ontology through the “aesthetic situation”. For as we move from the isolated individual to intersubjectivity, the new form of being becomes the “citizen” in socio-political terms. Indeed, to the extent that the aesthetic state aims at self-realization, its main foundation is the “citizen”. As the souls become refined and liberated through aesthetic education, the citizens of the aesthetic country - the “country of the beautiful image” - “endure no absolutism” (Schiller 2020: 124). This absolutism could be the absolutism of a natural state that deprives the citizens of the aesthetic republic of their freedom by trying to subordinate them to the blind force of natural needs and necessities, or it could be the absolutism created by state intervention based solely on external law without regard for the internal law of the state in individuals. This points to the political meaning of the “beautiful spirit” in Schiller's “On Grace and Dignity” (1793), written at the same time as *On the Aesthetic Education of Man*. Thus, the state of beauty of characters with a “beautiful soul” (Schiller 2008: 154), in which “sensuality and reason, duty and inclination are in harmony” (Schiller 2008: 154), is embedded in the republican tradition of liberated citizens.

Conclusion: Towards an Aesthetics of Politics

Schiller's *On the Aesthetic Education of Man* can be compared with the “Program of the Oldest System of German Idealism” (1796), first found in Hegel's manuscripts and interpreted as the product of an exchange of ideas between Hegel, Schelling and Hölderlin. This program endows “poetics” with a “high status” as the “teacher of humanity”. But more importantly it emphasizes the equal development of human faculties.

Schiller's main problem, in his own words, is the wound inflicted by modern culture. While *On the Aesthetic Education of Man* proposes a solution to modern fragmentation, it also critically revises the understanding found by Plato in the history of philosophy and influential for centuries. Schiller therefore had two fundamental problems in front of him: On the one hand, the fragmentation caused by modern culture, and on the other, the reduction of the position of aesthetics by traditional Platonism. As a solution to these two problems, Schiller links the dualities of poet and philosopher, senses and conceptual knowledge, aesthetics and politics, which had become irreconcilable opposites.

This act of association, as Eagleton aptly points out, turns Schiller's design into a design of intellectual restructuring. This understanding, which develops in parallel with the

“poetic/poetic state” concept of the romantics of the period, will be divided again by romantics like Shelley. Shelley gives the legislative power to poets (1904: 50; Williams, 2017: 89). As the effects of the Industrial Revolution deepened, a one-sided poetic solution came to the fore in 19th century romantics. While poetry becomes God in Shelley, the Schillerian connection is broken. From the point of view of Schiller's thought, if modern culture is the domination of reason that fails to integrate the senses, the romantic culture of the 19th century means the unidimensional domination of artistic forces. In other words, from a hermeneutical point of view, it can be said that Schiller not only drew attention to the wound inflicted by modern culture, but also to other wounds caused by the unilateral search for solutions to this wound.

In conclusion, it should be noted that the Schillerian aesthetic-political design developed in post-Kantian politics has been heard by contemporary philosophers reflecting on the problems of modern politics and art. Schiller's followers use the concepts of aesthetics to rethink politics. Here Schiller paves the way for rethinking politics against Platonism's “community without politics” and the problems of rationality posed by liberal politics in the late modern period: “Art is the construction of spaces and relations to materially and symbolically reshape the place of the common” (Rancière, 2012: 26). What this means for politics is the following: Politics is to “reshape the sensible-sharing” that defines the common existence of a community (2012: 29). A proposal that rethinks the position of art in this context argues that art touches politics on the basis of the common. This reciprocal relationship produces an “aesthetics of politics”.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Arendt, Hannah (2000). *İnsanlık Durumu* (çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (çev. Devrim Sezer-İsmail Ilgar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aytaç, Gürsel (2008). *Schiller* (haz. ve çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Beiser, Frederick C. (1996). “Introduction: Romantic Aesthetics and Politics.” *The Early Political Writings of the German Romantics* (ed. Frederick C. Beiser). Cambridge University Press.

Beiser, Frederick C. (2005). *Schiller as Philosopher*. Oxford University Press.

Beiser, Frederick C. (2018). *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm: Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu, 1790-1800* (çev. Aslı Önal). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çörekçioğlu, Hakan (2017). “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku.” *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, Terry (2010). “Schiller ve Hegemonya.” *Estetiğin İdeolojisi* (çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Doruk Yayınları.

Ferry, Luc (2012). *Homo Esteticus: Demokrasi Çağında Beğenin İcadı* (çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Hegel (2013). "Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı." *Hegel: Alman İdealizmi II* (çev. Metin Bal/haz. Güçlü Ateşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Herder (2011). "Dilin Kökeni Üzerine." *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri* (haz. ve çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Phoenix.

Hobbes, Thomas (2007a). *De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* (çev. Deniz Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.

Hobbes, Thomas (2007b). *Leviathan* (çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hünler, Hakkı (1998). *Estetik'in Kısa Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Jay, Martin (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. University of California Press.

Jay, Martin (2012). *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler* (çev. Barış Engin Aksoy). İstanbul. Metis Yayınları.

Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar* (çev. Nejat Bozkurt). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Koselleck, Reinhart (2009). *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar* (çev. Atilla Dirim). İstanbul: İletişim Yayınları.

Lukacs, Georg (2003). *Roman Kuramı* (çev. Cem Soydemir). İstanbul: Metis Yayınları.

Lukacs, Georg (2011). *Goethe ve Çağı* (çev. Ferit Burak Aydar). İstanbul: Sel Yayınları.

Marx, Karl (2003). *1844 El Yazmaları* (çev. Murat Belge). İstanbul: Birikim Yayınları.

Megill, Allan (1998). *Aşırılığın Peygamberleri* (çev. Tuncay Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Rancière, Jacques (2012). *Estetiğin Huzursuzluğu* (çev. Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları.

Rawls, John (2017). *Bir Adalet Teorisi* (çev. Vedat Ahsen Coşar). Ankara: Phoenix Yayınları.

Safranski, Rüdiger (2013). *Romantik: Bir Alman Sorunsalı* (çev. Ali Nalbant). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Schiller (2008). "Schiller Diyor ki." *Schiller* (haz. ve çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Schiller (2008). "Zarafet ve Saygınlık Üzerine." *Schiller* (haz. ve çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Schiller (2020). *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine* (çev. Gürsel Aytaç). Ankara Fol Yayınları.

Shelley, Percy Bysshe (1904). *A Defense of Poetry*. The Bobbs-Merrill Company.

Taylor, Charles (2006a). "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması." *Liberaller ve Cemaatçiler* (çev. Çağa Tanyar) (der. André Bertin-Pablo de Silveira-Hervé Pourtois). Ankara: Dost Kitabevi.

Taylor, Charles (2006b). "Kamusal Alan." *Modern Toplumsal Tahayyüller* (çev. Hamide Koyukan). İstanbul: Metis Yayınları.

Trifonova, Temenuga (2010). "Schiller'in Estetik Eğitiminde ve Estetiğin Ahlaki Evriminde Yüceliğin Yeri." *Bir Eğitim Ülküsü Olarak Ruh Yüceliği*. Friedrich Schiller (haz. ve çev. Ahmet Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.

Tütüncü, Fatma-Tütüncü, Koray (2019). *Trajik Hissiyat, Ütopik Siyaset: Jean-Jacques Rousseau'nun Edebi ve Siyasi Tahayyülü*. İstanbul: Metis Yayınları.

Weber, Max (1993). *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla). İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Williams, Raymond (2005). *Anahtar Sözcükler* (çev. Savaş Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları.

Williams, Raymond (2017). *Kültür ve Toplum: 1780-1950* (çev. Uygur Kocabaşoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.